

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَحَاضِرُ فِي الْأُصُولِ

تَشْتَمِلُ عَلَى

تَنْبِيهَاتِ الْأَسْتِصْحَابِ وَالتَّعَادُلِ وَالتَّرْجِيحِ وَالْإِجْتِهَادِ وَالتَّقْلِيدِ

نَهْجِ الْأَجْمَلِ الْأَسْتَاذِ الْأَعْظَمِ وَالْعَلَامَةِ الْأَخْبَرِ
آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ رُوحِ اللَّهِ الْمُوسَوِيِّ

الْأَمْرِ الرَّحْمَنِ ^{وَالْمُرْتَبَةِ}

تَأَلَّفَ

سَمَاعَةَ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى الْمُنْظَرِي ^{رَحْمَةً}

سرشناسه: منتظري، حسينعلی، ۱۳۰۱ -
عنوان و نام پديدآور: محاضرات في الاصول (تشتمل علي تنبيهات
الاستصحاب والتعادل والتراحيح والاجتهاد والتقليد): تقريراً لآبحاث
الامام الخميني (قدس سره) / حسينعلی منتظري.
مشخصات نشر: تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني(س)، مؤسسه
چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۸
مشخصات ظاهري: ۵۰۳ صفحه
شابک: ISBN: 978 - 964 - 212 - 073 - 4

وضعت فهرست نویسی: فييا
يادداشت: کتابنامه؛ ص ۴۸۵ - ۴۹۴: همجين به صورت زیر نویس.
موضوع: ۱. خميني، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهوری اسلامی
ایران. ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸.
۲. اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴ ق.
شناسه افزوده: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني(س) - دفتر قم،
مؤسسه چاپ و نشر عروج.
رده بندی کنگره: ۳۳ م ۹ / ۸ / ۱۵۹ BP
رده بندی ديويي: ۲۹۷ / ۳۱۲ شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۵۲۴۸۰
کد / م ۲۵۲۴

محاضرات في الأصول

* المؤلف : آية الله العظمى حسينعلی المنتظري
* الناشر : مؤسسة العروج
* الطبعة : الأولى، ۱۳۸۸ ش / ۱۴۳۰ ق
* الكمية : ۱۰۰۰ نسخه
* السعر : ۱۰۰۰۰۰ ريال

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف

الأنبياء والمرسلين محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

لا يخفى على أحد ما للفقّه من دور بارز وفاعل في شتّى جوانب الحياة الفردية والاجتماعية للمسلم.

وبكلمة واحدة: أنّ الفقه يشكّل - في واقع الأمر - منهاج حياة الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي ليس إلّا.

إنّ اتّساع دائرة العلوم الإسلامية - إنّما هو في الحقيقة - حصيلة عملية الاستنباط والاجتهاد التي أطلقها أئمّة أهل البيت الأطهار عليهم السلام، وربوا عليها فقهاء أهل البيت، الذين أبقوا أبوابها مفتوحة، في وجه الأُمّة على الدوام، باذلين في هذا السبيل جهوداً كبيرة، وبهمة عالية، وصدق وإخلاص، بحيث لا يتمكّن أحد أن يقدم على غلق «باب الاجتهاد»، أو يوصده ولو بصورة محدودة، لاّتّساع

دائرة الفقه باستمرار، وتزايد الحاجة إلى استنباط أحكام جديدة للموضوعات المستجدة.

إنّ الحصول على مرتبة الاجتهاد والوصول إلى مقام الفقاهة ومنصب الفتوى يتوقّف على طيّ مقدّمات ضرورية، منها الإشراف الكامل على علم الأصول لما لعلم الأصول من مكانة ممتازة، وغير قابلة للإنكار والتجاهل إلى درجة اعتبر «علم الأصول» بالنسبة إلى الفقه، بمنزلة «علم المنطق» بالنسبة إلى «علم الحكمة والفلسفة».

فمن جملة مسائل علم الأصول مسألة «الاستصحاب» التي هي من كبريات مسائل علم الأصول التي لها دخل في فهم الأحكام الشرعية، كما هو واضح. وفي الواقع يعتبر أصل الاستصحاب من أسس الفقه الكبرى وقواعدها العظمى، التي جعلها الشارع المقدّس بمثابة «الباب المفتوح الذي يمكن للفقيه أن يتوصّل - عبره - إلى الوظائف العملية للمكلّفين، ويبيّن لهم طريق العمل بها.

ولو أنّ دائرة هذا العلم الهامّ - ونعني علم الأصول - اتّسعت مع تقادم الزمن على أثر ظهور الأصدّة الجديدة، وتنامى دراسات المحقّقين، وتحقيقاتهم الجديدة، لازداد ميراث المحقّقين المتقدّمين عمقاً واتّساعاً أيضاً.

فمسألة «الاستصحاب» مثلاً على بساطتها الأولى وحجمها الصغير في بداية أمرها تطوّرت واتّسع نطاقها على أثر العوامل الزمانية والاقتضاءات المتزايدة، المتنامية، والمتجدّدة.

والإمام الخميني عليه السلام الذي كان يتمتّع بجامعية علمية عديمة النظير وكان يعدّ

من الأعاضم في علمي المعقول والمنقول وما تركه من أثر عميق وقيّم، شاهد قويّ على ما ندّعيه.

فهو - رضوان الله عليه - بعد أن قضى برهة من عمره المبارك في تعليم الفلسفة والعرفان والحكمة المتعالية، وجّه همّته - بعد تشخيص الوظيفة - حذب التحقيق والتأليف، في مجال العلوم العقلية والنقلية، وبخاصّة الفقه والأصول، وتدرّسهما وتعليمهما، فترك في هذين المجالين آثاراً علمية وعينية كثيرة، منها مئات الفقهاء والمحقّقين، والمؤلّفات الأصولية والفقهية، التي دمجتها يراعتة المباركة، ويراعات تلامذته العلماء الفطاحل، التي كانت حصيلة جهود علمية كبيرة ومضنية، ظهر معظمها أيام حياته العلمية في حوزتي قم المقدّسة بإيران والنجف الأشرف بالعراق.

ولقد طلب جمع من الأفاضل العظام في الحوزة العلمية في مدينة قم بإصرار من الفقيه الأصولي الإمام الخميني عليه السلام - وبعد هجرة الفقيه الكبير آية الله العظمى، المرحوم السيّد البروجردي عليه السلام إلى الحوزة العلمية في مدينة قم، وشروعه في تدريس مباحث الألفاظ من علم الأصول، طلبوا منه أن يقوم بتدريس مبحث الأمارات والأصول العملية، من الأبحاث العقلية والأصولية، وكان الشهيد السعيد الفيلسوف آية الله الشيخ مرتضى المطهّري - أعلى الله مقامه - والفقيه المحقّق، آية الله العظمى الشيخ حسينعلي المنتظري من مؤسّسي هذا الدرس، وتلامذة الإمام الخميني عليه السلام الأصوليين الأوائل، وقد التحق بهم فضلاء آخرون، وإزداد عددهم شيئاً فشيئاً، وهكذا تكوّنت مدرسته الأصولية المعتدلة، وكانت تقوم على عدم الخلط بين المجالات العقلية والنقلية.

وتقوم كذلك على تهذيب مسائل علم الأصول وهو اتجاه أظهره تلامذته المبرزين، في تقاريرهم لدرسه، أمثال المرحوم آية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكراني في «معتمد الأصول» وآية الله العظمى الشيخ السبحاني في «تهذيب الأصول».

والكتاب الحاضر تقرير لأكثر الأبحاث المرتبطة بالاستصحاب وهو «تنبيهات الاستصحاب» وكذا «التعادل والترجيح» و«الاجتهاد والتقليد» بقلم أحد مؤسسي هذا الدرس - درس بحث خارج الأصول - للإمام الخميني عليه السلام وهو آية الله العظمى المنتظري حفظه الله الذي أجاد تقرير هذا القسم من الدرس، وقد جاء في الهامش من التقارير - كما هو دأب المقررين - بما خطر بباله من التوضيح أو النقد العلمي لمباحث أستاذه الإمام الخميني عليه السلام.

وقد تمّ القيام بإعداد هذا الأثر في مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني عليه السلام وها هي تقدّمه إلى العلماء الأكارم، والمحققين المحترمين، في هذه الصورة.

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني عليه السلام

فرع قم المقدّسة

كلمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

فبعد، هذه المجموعة التي ترى ممّا كتبتّه تقريراً للبحوث الأصولية التي ألقاها إلينا سماحة الأستاذ المحقّق البارع المرحوم آية الله العظمى الإمام روح الله الموسوي الخميني رحمته الله. وهي أوّل دورة من محاضراته الأصولية، شرعها بطلب وإصرار منّي ومن أخي الشهيد آية الله المطهّري طاب ثراه، لما عرفنا منه آنذاك ما خفي على غيرنا من العبقرية والألمعية وكمال الدقّة وذكاء النظر، فطلبنا من سماحته أن يشرع لنا بحثاً أصولياً حول ما طرحه المحقّق الخراساني في المجلد الثاني من كتابه «كفاية الأصول». فهو رحمته الله أتى في اليوم الأوّل من البحث بما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله مبيناً لما أرادَه ذلك المحقّق لا غير، زعماً منه أنّ ما أردنا وطلبناه منه ذلك فقط، فلمّا رأى منّا النقد والإشكال حول ما رسمه صاحب «الكفاية» بما هو خارج عن طاقة سطح «الكفاية» - حيث تعرّضنا بين كلامه للمباني الأصولية الأخرى - فقال هو رحمته الله: «كأنكم تريدون خارج

المباحث لا سطحها»، فقلنا: أجل، هكذا بنينا وأردنا. فبعد ذلك اليوم فحص حول المطالب وبحث أكثر وأعمق وأجال فيها الفكر والبيان بما ترى بين يديك من التبيان، وكنا نحن أيضاً نرى ما كان مطرح الأنظار ومحلّ الأفكار ممّا أبداه الشيخ الأعظم والمحققان النائيني والأصفهاني وغيرهم من الفحول عليهم السلام من الفكر الأصولي، وكان ميدان البحث والنقد حولها بيننا وبينه عليه السلام واسعاً ومجلس النقض والإبرام فيها فاسحاً فطال ما ألقاه عليه السلام سنين عديدة. وكان أخي الشهيد المطهري وقتئذٍ يقول: «إنّ قدر المقام العلمي للأستاذ وباعه النظري بما له من التعمق والدقّة لم يعرف بعد في الحوزات العلمية إلى أن يمضي زمان كثير». ومهما كان، فقد حضر بعد زمانٍ في هذه المحاضرات عدّة من الأفاضل الآخرين منهم أخي الشهيد آية الله البهشتي رحمته الله.

ولأجل حضوري أيضاً في ذلك الزمان في محاضرات الأستاذ الأكبر الفقيه الكبير آية الله العظمى البروجردي رُوّح الله رسمه لم يساعدي التوفيق لضبط وتقرير جميع المباحث الأصولية التي طرحها الأستاذ المحقّق من أوّل مباحث القطع إلى أن انتهت محاضراته إلى تنبيهات الاستصحاب، فكانت بدء كتابتي في غرّة شعبان من سنة ١٣٦٨ القمرية، فكتبتها بما ترى راعياً فيها الأمانة والدقّة. وإذا خطر ببالي شيء يرتبط بكلامه عليه السلام من النقد أو التوضيح جئت به في الهامش. فجزاه الله خير الجزاء وأعلى الله مقامه وأطيب مثواه.

حسينعلي المنتظري

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل

في اعتبار فعلية اليقين والشكّ في الاستصحاب

قال في «الكفاية» في التنبيه الأوّل من تنبيهات الاستصحاب: أنّه يشترط في الاستصحاب كون كلّ من اليقين والشكّ فعلياً.^(١) وفي التنبيه الثاني ما حاصله: أنّ استصحاب الأحكام المحرزة بالأمارات، لا بالقطع واليقين، لا محذور فيه. بتقريب: أنّ مقتضى قوله: «لا تنقض»^(٢) جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه ودليل حجّية الأمانة دليل على أحد المتلازمين؛ أعني الثبوت والدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر،^(٣) انتهى.

أقول: الظاهر أنّ بين هذين التنبهين تهاافتاً، فإنّ مقتضى الثاني أنّ اليقين في قوله: «لا تنقض» طريقي محض والشكّ أيضاً قد ذكر مورداً لا موضوعاً،

١ - كفاية الأصول: ٤٥٩.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٣ - كفاية الأصول: ٤٦٠ - ٤٦١.

كما في الأمارات فيكون مفاد «لا تنقض» أنّ ما ثبت واقعاً يدوم، ومقتضى التنبيه الأوّل أنّ كلّاً من اليقين والشكّ لهما دخالة في موضوع الاستصحاب، إمّا لكونهما تمام الموضوع أو لكونهما جزءاً منه، إذ لو لم يكن لهما دخالة فيه أصلاً، بل كان مفاد أدلّة الاستصحاب الملازمة بين ثبوت المتيقّن وبقائه فقط لم يكن وجه لاشتراط الفعلية فيهما وكان مقتضى ذلك الملازمة بين الثبوت والبقاء، سواء علم به المكلف أو لم يعلم، غفل عنه أو لم يغفل. غاية الأمر: أنّ ترتّب الأثر يدور مدار الإحراز بالعلم أو بإحدى الطرق الأخرى.

ثمّ إنّ الاحتمالات المتصوّرة في مثل قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بحسب مقام الثبوت ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: عدم دخالة الشكّ واليقين أصلاً فيكون مفاده أنّ ما ثبت يدوم ويكون ذكر الشكّ لكونه مورداً للتعبّد الشرعي، كما في الأمارات فالاستصحاب بناءً على هذا يكون من الأمارات المجعولة شرعاً، بل لم تكن لنا في الشرع أمانة مجعولة تأسيساً، إلاّ الاستصحاب، إذ جميع الأمارات ما سواه ممّا استقرّ على العمل بها سيرة العقلاء والشارع في ذلك كأحدهم، وأمّا الاستصحاب فليس العمل به من مرتكزات العقلاء وإنّ توهم، بداهة أنّ عملهم بالحالة السابقة إنّما يكون للوثوق ببقائها أو للغفلة عن زوالها أو للرجاء والاحتياط، وفي سوى ذلك لا يرتّبون أثر البقاء في صورة الشكّ فضلاً عن الظنّ بالخلاف.

وبذلك يدفع ما يتوهم^(١) من أنّ التعليل في صحيحتي زرارة^(٢) إنّما يكون بأمر ارتكازي عقلائي وأنّ الاستدلال بظهورهما وعمومهما لجميع الموارد من الشكّ في المقتضي والرافع والموضوعات والأحكام لا يصحّ إلا إذا كان ثابتاً بهذا العموم عند العقلاء. وجه الدفع: أنّ العمل والاعتماد على صرف الحالة السابقة ليس من مرتكزات العقلاء كما عرفت.

ويشهد لذلك مورد الصحيحة الأولى فإنّ استصحاب الوضوء مع ظهور أمارات النوم من حركة الشيء في جنبه وهو لا يعلم، ممّا لا يبني عليه العقلاء لولا تعبد الشارع بذلك.

اللهمّ إلا أن يقال: ثبوت الفرق بين مقام إثبات الواقعيات وإحرازها وبين مقام الاحتجاج بين الموالي والعبيد فإنّ خبر الواحد أيضاً ليس ممّا يعتمد عليه العقلاء دائماً، ولكن يكتفى به في مقام الاحتجاج واللجاج، فافهم.

وكيف كان: فلو كان مفاد هذه الأخبار، أنّ ما ثبت يدوم بحكم الشارع كان مقتضاه جعل الثبوت والكون في الزمان السابق أمانة لبقائه، إذ له كاشفية ناقصة فيتمّها الشارع بجعله تأسيساً، وعلى هذا يكون اليقين في هذه الأخبار طريقتاً محضاً فيكون مفاد قوله: «لا تنقض اليقين»، لا تنقض الثابت، ويكون مقتضى

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٠٣؛ نهاية الأفكار ٤: ٣٥.

٢ - راجع للصحيحة الأولى: تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب

الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

وللصحيحة الثانية أيضاً: علل الشرائع: ٣٦١ / ١؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥؛

وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث ٢ والباب

٣٧، الحديث ١ والباب ٤٢، الحديث ٢ والباب ٤٤، الحديث ١.

جعله، إطالة عمر ما ثبت تعبدًا والشكّ قد ذكر من جهة كونه موردًا للتعبد لا موضوعاً فيكون المجعول أمانة.

الاحتمال الثاني: أن يكون اليقين طريقاً محضاً ولكن يكون الشكّ مأخوذاً موضوعاً فحينئذٍ يكون الاستصحاب من الأصول ولازم كلا الاحتمالين جريان الاستصحاب في الأحكام والموضوعات الثابتة بالأمارات، إذ الفرض عدم دخالة اليقين أصلاً، وإنّما ذكر آلة لملاحظة الثابت والمتيقّن والأمارات أوساط في الإثبات بجعل الشارع، ويفترق الاحتمالان بوجهين:

الأول: ما أشير إليه من كون الاستصحاب أمانة على الأوّل وأصلاً على الثاني. **الثاني:** أنّ الشكّ واليقين لا يشترط فيهما الفعلية على الأوّل لعدم أخذهما موضوعاً، وأمّا على الثاني فاليقين لا يشترط فيه الفعلية أيضاً، وأمّا الشكّ فيشترط فيه تلك، إذ الظاهر من أخذ عنوان في موضوع حكم، كون الحكم ثابتاً له على تقدير فعليته وتحققه كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث: أن يكون اليقين أيضاً مأخوذاً موضوعاً وهو على قسمين: **الأول:** أن يكون تمام الموضوع.

الثاني: أن يكون جزؤه ويكون جزؤه الآخر هو الواقع والمتيقّن. ولا يخفى: أنّ أخذه موضوعاً هنا إنّما يكون بما هو كاشف لا بما هو صفة نفسانية للمكلّف فإنّ جعل الاستصحاب إنّما يكون بلحاظ الواقع، وإن أخذ في موضوعه اليقين، ونظير ذلك باب القضاء والشهادات، فإنّ اليقين قد أخذ فيها موضوعاً ولكن بلحاظ الواقع، فالوصول إلى الواقع بمنزلة الحكمة لجعله ومقتضى الاحتمال الثالث بقسميه كون الاستصحاب أصلاً.

فإن قلت: فلم لا يجعل حينئذٍ أيضاً أمانة بأن يقال: إن مفاد أخباره إطالة عمر اليقين بعد كونه كاشفاً ناقصاً.

قلت: اليقين بشيء أو بحالة لا كشف له عن غير متعلقه أصلاً وإنما الذي يكشف عن بقاء الشيء بالكشف الناقص هو نفس ثبوته من جهة بقاء الثابت غالباً، فاليقين بالثبوت في الحالة السابقة يكشف عن الثبوت، ثم يحكم المتيقن حكماً ظنياً بأنه ثبت فيدوم، فافهم وتأمل جيداً.

ثم إنَّ جريان الاستصحاب بناءً على الاحتمال الثالث فيما ثبت بالأمارات مشكل، اللهم إلا أن يجعل اليقين بما هو كاشف مطلق لا كاشف تامّ، موضوعاً أو يلحق الأمارات باليقين بإلغاء خصوصية اليقين.

وكيف كان: فيجب تأويل الأخبار بنحو يجري الاستصحاب فيما ثبت بالأمارات أيضاً وإلا لزم اختصاص حجّية الاستصحاب بالموارد النادرة. ألا ترى أنّ الإمام عليه السلام قال في الصحيحة الثانية: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك»^(١) مع أنّه من النوادر، بل من المحالات، العلم بالطهارة الواقعية. ومن الشواهد على إلحاق الأمارات باليقين مع أخذه موضوعاً أيضاً ما تراه في باب الشهادات فإنّه مع دلالة الأدلّة والأخبار الكثيرة على اشتراط اليقين في الشهادة،^(٢) وقوله عليه السلام في بعضها: أنّه يجب أن يكون المشهود به، كالشمس في السماء،^(٣) قد وردت

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ١٥.

٢ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤١، كتاب الشهادات، الباب ٢٠.

٣ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤٢، كتاب الشهادات، الباب ٢٠، الحديث ٣؛ مستدرک

الوسائل ١٧: ٤٢٢، كتاب الشهادات، الباب ١٥، الحديث ٢.

أخبار كثيرة على جواز الشهادة على طبق اليد والاستصحاب وسائر الأمارات والحجج الشرعية^(١) فيعلم من ذلك أنّ اليقين في لسان الشرع أعمّ من الحجّة الذاتية والمجعولة.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فالظاهر من الأخبار كون اليقين فيها مأخوذاً موضوعاً بنحو تمام الموضوع فالاستصحاب ثابت لمن تيقن بالواقع وشكّ في بقاءه، سواء كان هناك واقع أم لا.

وربّما يقال: بأنّ أخذ عنوان في لسان الدليل وإن كان ظاهراً في كونه موضوعاً لا عنواناً مشيراً، ولكن هذا في غير العناوين التي غلب فيها المرآتية كالعلم والرؤية والسمع ونحوها، فلو قيل: لو رأيت زيدا فقل له كذا، لا يفهم منه كون الرؤية دخيلة في الموضوع أصلاً.

ولكن يدفع ذلك بأنّ جميع روايات الباب مع تضافها لها عناية بذكر اليقين والشكّ، فيستفاد منها الموضوعية لأنّه كان ممكناً أن يقال في الصحيحة الثانية مثلاً: «لأنّك كنت متطهراً» فشككت فالعدول عن ذلك بقوله: «لأنّك كنت على يقين»، يدلّ على خصوصية اليقين، هذا. مع أنّ لفظ النقض أيضاً يدلّ على دخالة اليقين من جهة أنّه الأمر المبرم الذي يصحّ إسناد النقض إليه.

١ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٦، كتاب الشهادات، الباب ١٧؛ وأيضاً: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كفيّة الحكم، الباب ٢٥، الحديث ٢ و٣.

التنبيه الثاني

في استصحاب عدم التذكية

الشيخ الأنصاري رحمته الله بعد ما ذكر أقسام استصحاب الكلّي ورد بمناسبة ما في بيان أنّ أصالة عدم التذكية جارية أم لا. (١) ونحن أيضاً نرد في تحقيقها بحيث يظهر لك ما هو الحقّ المحقّق في المسألة. وقبل الشروع في المقصود لا بدّ من ذكر أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الشبهة إمّا حكمية أو موضوعية، والحكمية هاهنا إمّا أن تكون لأجل الشكّ في قابلية الحيوان الكذائي للتذكية وإمّا أن تكون لأجل الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته لها وإمّا أن تكون لأجل الشكّ في مانعية شيء عنها.

والشكّ في القابلية أيضاً إمّا من جهة الشبهة المفهومية، كما لو ورد الدليل على عدم قبول السبع للتذكية فشكّ في حيوان أنّه من السباع أم لا، من جهة

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٨، وراجع في هذا المجال:

إجمال مفهوم السُّبُع، وإمّا من جهة أخرى، كما إذا شكّ في أنّ الحيوان المتولّد من الحيوانين مع عدم دخوله في عنوان أحدهما ممّا يقبل التذكية أو لا، والشكّ في المانعية، تارة: يكون لأجل وصف لازم، وتارة: يكون لأجل وصف حادث، كالجلل بنحو الإطلاق أو الجلل الخاصّ.

والشبهة الموضوعية تكون تارة: لأجل الشكّ في حيوان خاصّ أنّه غنم أو ذئب مثلاً لأجل الشبهة الخارجية، كما في الظلمة مثلاً، وتارة: لأجل الشكّ في جزء من الحيوان أنّه جزء من الغنم أو الذئب مثلاً، وتارة: لأجل الشكّ في جزء من الحيوان أنّه مأخوذ ممّا يعلم تكويته أو ممّا لم يعلم تكويته أو يعلم عدم تكويته، وتارة: لأجل الشكّ في تحقّق التذكية خارجاً مع عدم كونه في يد مسلم أو سوق المسلمين وعدم مسبوقيته بهما، وتارة: لأجل الشكّ في طرّ المانع بعد إحراز المانعية.

الأمر الثاني: أنّ التذكية بحسب التصوير العقلي إمّا أن تكون أمراً بسيطاً أو تكون مركّباً خارجياً أو مركّباً تقييدياً، وعلى الأوّل تارة: تكون أمراً متحصّلاً مسبباً من الأجزاء الخارجية، وتارة: تكون منتزعة عنها موجودة بعين وجودها كسائر الانتزاعيات. والمراد من المركّب الخارجي هنا أن تكون التذكية عبارة عن نفس الأمور الستّة أي فري الأوداج الأربعة بالحديد إلى القبلة مع التسمية وكون الذابح مسلماً والحيوان قابلاً. والمراد من كونها من المركّبات التقييدية أن تكون التذكية عبارة عن أمر متقيّد بأمر آخر، وحينئذٍ فيحتمل أن تكون أمراً بسيطاً متحصّلاً من الأمور الخمسة متقيّداً بقابلية المحلّ، ويحتمل أن تكون أمراً منتزعاً عنها متقيّداً بها، ويحتمل أن تكون أمراً مركّباً منها متقيّداً بها ففي هذه

الصور الثلاثة يكون التركيب تقييدياً. غاية الأمر: أنّ ذات المقيّد ربّما يكون بسيطاً وربّما يكون مركّباً.

فإن قلت: لو فرض كون التذكية عبارة عن نفس الأمور الستّة فما معنى القابلية فإن كان المراد منها قابلية المحلّ للخمسة الأخر فلا شك أنّ كلّ حيوان يقبل ذلك وإن كان المراد منها معنى آخر فما هذا المعنى؟

قلت: ليس معنى القابلية حينئذٍ قابلية الحيوان لورود الخمسة الأخر، بل المراد بها قابلية الحيوان لتأثير الأمور الخمسة في طهارته وحليّة لحمه، وسيأتي بعد ذلك أنّ القابلية يمكن أن يقال: بكونها من الأحكام الشرعية الوضعية من دون أن يكون لها واقع وراء جعل الشارع.

الأمر الثالث: إن دلّ دليل شرعي على تعيين أحد المحتملات ورفع الشكّ من جهة أو جهات فهو وإلا فالمرجع هو الأصول العملية موضوعية كانت أو حكمية على اختلاف الموارد، - كما سيأتي تفصيلها - وأمّا التصديق ببعض المحتملات فهو منوط بالبحث الفقهي.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لو كانت الشبهة من جهة قابلية الحيوان للتذكية، سواء كانت الشبهة مفهومية أو لا ولم يدلّ دليل شرعي على قابلية كلّ حيوان للتذكية، فهل تجري أصالة عدم القابلية وتحرز الموضوع أم لا؟ قد يقال بجريانها.

وتوضيحه: أنّ العارض قد يكون عارضاً للماهية، وقد يكون عارضاً للوجود، وعلى كلّ تقدير فقد يكون لازماً وقد يكون مفارقاً فالعرض اللازم للماهية كالزوجية للأربعة والمفارق لها كعروض الوجود للماهية الممكنة

والعرض اللازم للوجود كموجوديته المصدرية والنورية والمنشأية للآثار والمفارق له كالسواد والبياض العارضين للموجود.

ولا إشكال في أنّ قابلية الحيوان للتذكية من العوارض اللازمة للوجود أو الموجود وليست من العوارض اللازمة للماهية، بل هي بالنسبة إليها من العوارض المفارقة العارضة لها بتبع الوجود، كجميع عوارض الوجود.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ الحيوان الكذائي ونشير إلى ماهيته لم يكن قابلاً للتذكية قبل وجوده ونشكّ في أنّه حين تلبّسه بالوجود عرض له القابلية لها أو لا فالأصل عدم عروضها له.

نعم، لو كان الموضوع هو الموجود أو كانت القابلية من لوازم الماهية لم يكن وجه لهذا الاستصحاب لعدم الحالة السابقة، لكنّ الموضوع هو الماهية والقابلية عارضة لها بعد وجودها، فهذه الماهية قبل تحقّقها لم تكن متّصفة بالقابلية بنحو السالبة المحصّلة فيستصحب ذلك.

وبهذا البيان يعلم جريان أصالة عدم القرشية وأمثالها فأصالة عدم القابلية جارية وحاكمة على أصالة عدم التذكية وعلى الأصول الحكمية.

هذه غاية ما يمكن أن يقرّر به هذا الأصل، ولقد أصرّ شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على جريانه.^(١)

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا الأصل ممّا لا أصل له، وتوضيحه يتوقّف على بيان

١ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٨؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٩ - ٢٢٠؛ كتاب الطهارة (تقريرات المحقّق الحائري) الأراكي ٢:

اعتبارات القضايا السالبة ولا بأس بالإشارة إلى مطلق القضايا لكي يتضح المقصود، فنقول:

أقسام القضية والتحقيق فيها

إنّ القضايا المعتبرة في العلوم إمّا أن تكون موجبة أو سالبة أو معدولة المحمول موجبة و سالبة. والأوليان قد تكونان بنحو الهيئّة البسيطة وقد تكونان بنحو الهيئّة المركّبة فإذن القضايا التي لها اعتبار عند العقل والعقلاء ستّة. وأمّا القضيّة الموجبة السالبة المحمول فليست ممّا تعتبر في العلوم، وإنّما حدثت بين المتأخّرين وحققتها ترجع إلى قضيتين كما لا يخفى.

فالأولى من القضايا الستّة: القضيّة الموجبة بنحو الهيئّة المركّبة كقولنا: «زيد قائم»، ولا إشكال في أنّها تنحلّ إلى موضوع ومحمول ونسبة، ولكلّ منها محكيّ فالموضوع يحكي عن زيد الخارجي والمحمول عن القيام الخارجي والنسبة عن حصوله له، وأمّا تحقيق أنّ الكون الرابط متحقّق في الخارج أو لا، وعلى فرض تحقّقه فبأيّ كفيّة فأمر صعب خارج عن مقصودنا. وكيف كان: فللقضيّة المركّبة الموجبة حكاية وكشف عن أمر خارجي موضوعاً ومحمولاً ونسبة.

الثانية: القضيّة الموجبة بنحو الهيئّة البسيطة، كقولنا: «زيد موجود والوجود موجود»، ولا إشكال في أنّ هذه القضيّة مركّبة ذهنياً من الموضوع والمحمول والنسبة لأنّ تقوّم القضيّة الموجبة إنّما يكون بالأمر الثلاثة، كما لا إشكال في أنّ المحكيّ عنه فيها ليس بنحو المحكيّ عنه في القضيّة الأولى، فإنّ موجودة الماهية ليس على نحو عروض العوارض الخارجية لموضوعاتها، كما أنّ

موجودية الوجود ليست عارضة له في الخارج، بل المحكيّ الخارجي في هذه القضية ليس إلا نفس الوجود البسيط الخاصّ فيحلّله العقل إلى موضوع ومحمول ونسبة. وأوضح ممّا ذكرنا، قولنا: «زيد زيد» و«الوجود وجود» فإنّ المحكيّ ليس إلا نفس ذات الموضوع، ومناطق الصدق في أمثال هذه القضايا هو تحقّق الموضوع بنفس ذاته؛ يعني واجدية ذاته لذاته خارجاً أو تحقّق المحمول بذاته.

الثالثة: القضية الموجبة المعدولة المحمول، والميزان في اعتبارها أن يكون للمعنى العدمي المنتسب إلى الموضوع نحو حصول في الموضوع كأعدام الملكات مثل: «زيد لا بصير» المساوق لقولنا: «زيد أعمى» فإنّ إثبات العمى واللا بصرية للموضوع إنّما هو باعتبار أنّ لهذا المعنى العدمي نحو تحقّق فيه وهو قابليته للاتّصاف بالبصر التي هو استعداد للبصر ومرتبة ضعيفة له وهذا الاعتبار ليس في السالبة المحصّلة، للفرق الواضح بين سلب شيء عن الموضوع بالسلب المطلق وبين إثبات السلب له بنحو عدم الملكة. ولهذا يكون اعتبار القضية المعدولة فيما إذا كان للسلب ثبوت بنحو عدم الملكة كما مرّ، فقولنا: «زيد لا بصير» قضية معتبرة و«زيد لا عمرو» قضية غير معتبرة كـ«الجدار لا بصير أو أعمى» فمناطق الصدق في مثلها هو نحو تحقّق للمعنى السلبي في الموضوع وثبوته له بنحو من الثبوت فـ«الجدار لا بصير» قضية غير صادقة وأمّا «الجدار ليس ببصير» فصادقة و«زيد لا بصير» صادقة كـ«زيد ليس ببصير».

الرابعة: القضية السالبة المعدولة المحمول كقولنا: «الجدار ليس بلا بصير»

وهي أيضاً قضيّة معتبرة ومفادها سلب تحصيلي لهذا المعنى العدمي عن الموضوع.

الخامسة: القضيّة السالبة بنحو الهيّة البسيطة كقولنا: «زيد ليس بموجود» ممّا مفادها سلب الموضوع بنحو ليس التامّة وفي مثل هذه القضيّة ليست حكاية وكشف واقعي عن أمر أصلاً وليس لها محكيّ بوجه، لكنّ العقل يدرك بنحو من الإدراك بطلان الموضوع، وهذا الإدراك أيضاً يكون بتبع أمر وجودي كالصورة المدركة الذهنية التي يخترعها العقل وتكون مناط إدراكه وحكمه، فقولنا: «المعدوم المطلق معدوم» لا يحكي عن أمر واقعي، بل ينبّه على بطلان المعدوم وعدم شيئته وليس للبطلان وعدم الشيئية واقعية حتّى يحكي شيء عنها. نعم، يتوهم العقل المشوب أنّ للبطلان واقعية والمفهوم يحكي عنه والتخلّص من ملاعبة الواهمة أمر صعب.

السادسة: القضيّة السالبة المحصّلة بنحو الهيّة المركّبة، كقولنا: «زيد ليس بقائم».

اختلاف الأنظار في وجود النسبة في القضية السالبة

وقد اختلفت الكلمات في باب القضيّة السالبة وأنّها هل تشتمل على نسبة سلبية أو لا تتضمّن النسبة أصلاً؛ وتفصيل ذلك هو أنّ قولنا: «زيد ليس بقائم» يحتمل فيه بالنظر البدوي أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المقصود إثبات اتّصاف زيد بسلب القيام بحيث يعتبر بين زيد وهذا السلب نسبة ثبوتية ويكون السلب جزءاً من المحمول وحينئذٍ يخرج

القضية عن كونها سالبة فتكون موجبة معدولة المحمول.

الثاني: أن لا يجعل السلب جزءاً من المحمول ولكن يكون المقصود إثبات اتّصاف زيد بأنّه مسلوب عنه القيام، وهذا الاعتبار أيضاً يخرج القضية عن كونها سالبة، بل تصير موجبة سالبة المحمول.

الثالث: أن لا يجعل السلب جزءاً من المحمول ولا يعتبر أيضاً اتّصاف الموضوع بشيء، بل يكون المقصود رفع نسبة القيام إلى زيد وقطعها في قبال الموجبة التي يكون مفادها إثبات النسبة وهذا هو مفاد القضية السالبة المحصلة وفي هذا الفرض اختلفت كلمات القدماء والمتأخرين، فذهب بعض المتأخرين إلى أنّ القضية السالبة تشتمل على نسبة سلبية وعدم رابط،^(١) فكما أنّ القضية الموجبة مركّبة من الموضوع والمحمول ونسبة ثبوتية فكذلك القضية السالبة مركّبة من الطرفين ونسبة هي بنفسها أمر عديم.

وبعبارة أخرى: كما أنّ ارتباط زيد والقيام في القضية الموجبة إنّما هو بثبوت القيام لزيد وحصوله له الذي يعبر عنه بالنظر إلى الخارج، بـ«الكون الرابط» وبالنظر إلى القضية بـ«النسبة الثبوتية» ويكون الثاني حاكياً عن الأوّل فكذلك ارتباطهما في القضية السالبة إنّما هو بسلب القيام عن زيد وانفصاله عنه ويعبر عنه باعتبار الخارج بـ«العدم الرابط» وبالنظر إلى القضية، بـ«النسبة السلبية» ويكون الثاني حاكياً عن الأوّل.

وبعبارة ثالثة: كما أنّ الوصل بين الشئيين نحو إضافة وانتساب بينهما فكذلك

١ - راجع: الحكمة المتعالية ١: ٣٦٥، والهامش (تعليقة المحقق السبزواري)؛ شرح

الفصل بينهما فالسلب في القضية السالبة يتوجّه إلى نفس المحمول ويكون بنفسه رابطاً بين الطرفين.

وذهب القدماء إلى أنّ القضية السالبة لا تشتمل على النسبة، بل يكون مفادها سلب النسبة وقطعها.^(١) لا بأن يعتبر أولاً بين الطرفين نسبة ثبوتية ثم ترفع، بل السلب يتوجّه أولاً إلى المحمول ولكن معنى سلب المحمول عن الموضوع هو رفع الانتساب بينهما، كما أنّ القضية الموجبة لا يعتبر فيها أولاً نسبة ثبوتية ثم تثبت للموضوع، بل الإثبات يتوجّه أولاً إلى المحمول فيثبت للموضوع ومع ذلك يقال: إنّ فيها نسبة ثبوتية.

والسرّ في ذلك: أنّ النسبة معنى حرفي آلي فلا يتعلّق بها اللحاظ استقلالاً، بل الذي يتوجّه إليه الذهن في القضية إنّما هو إثبات شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء ثم بالنظر الثانوي يرى أنّ الموجبة تشتمل على نسبة وارتباط بين الموضوع والمحمول والسالبة لا تشتمل إلا على سلب النسبة والارتباط لا على ارتباط يكون بنفسه أمراً عديمياً.

هذه خلاصة ما ذكره القدماء والمتأخرون في هذا المقام والحقّ مع القدماء ويشهد لذلك أمران:

الأول: أنّ المراد بالعدم الرابط إن كان صورته الذهنية المتحقّقة في القضية الذهنية، ففيه: أنّها ليست عدماً بالحمل الشائع، بل هو أمر متحقّق في الذهن وإن كان المراد به ما به يرتبط الموضوع والمحمول في الخارج نظير الكون الرابط في الموجبات.

ففيه: أن مقتضى ذلك هو أن يتحقق في الخارج أمر يكون حقيقة ذاته العدم والبطلان، ومع ذلك يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول وهذا واضح الفساد، مع أنه من الممكن أن لا يكون شيء من الطرفين موجوداً في الخارج، كما في القضية السالبة بانتفاء الموضوع فيلزم أن يتحقق في الخارج عدم رابط بين عديمين وفساد هذا أوضح من السابق.

الثاني: أن الارتباط الثبوتي بين الموضوع والمحمول يوجب اتّصاف الموضوع بثبوت المحمول له واتّصاف المحمول بثبوت الموضوع فإنّ هذا المعنى لازم ثبوت الارتباط بينهما، وعلى هذا فلو فرض بينهما ارتباط سلبي يكون مقتضى ذلك اتّصاف الموضوع بكون المحمول مسلوباً عنه واتّصاف المحمول بكونه مسلوباً عن الموضوع ولازم ذلك رجوع القضية السالبة إلى الموجبة السالبة المحمول، وهذا خلف لأنّنا قد فرضناها قضية في قبالها بحيث لم يلحظ فيها حيثية الاتّصاف أصلاً.

وبعبارة واضحة: معنى قولنا: «زيد قائم» باعتبار اشتماله على النسبة الثبوتية هو أن زيداً متّصف بالقيام وحينئذٍ فلو فرض نسبة سلبية في قولنا: «زيد ليس بقائم» يصير مفاده أن زيداً متّصف بسلب القيام عنه وهذا المعنى يخرج القضية السالبة عن كونها سالبة فهذين الوجهين اتّضح بطلان كلام المتأخرين.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت هو أن لا تكون القضية السالبة مشتملة على نسبة مع أنّ لزوم اعتبار نسبة ما بين الموضوع والمحمول في صيرورتهما موضوعاً ومحمولاً لقضية من أبده البديهيات.

قلت: لا نسلم توقف تحقق القضية مطلقاً على النسبة، بل هي أمر يتقوم

ويتحقق، إمّا بثبوت النسبة أو بسلبها فمفاد الموجبة تحقّق الارتباط بين الموضوع والمحمول، ومفاد السالبة عدم تحقّقه بينهما.

فإن قلت: إذا لم تكن القضايا السالبة مشتملة على النسبة فإلى أيّ أمر ترجع الجهات في السوالب مع أنّها لبيان كيفيات النسب؟

قلت: لا نسلم كونها مطلقاً لبيان كيفيات ثبوت النسب، بل هي في السوالب لبيان كيفيات سلبها.

ثمّ إنّه قد ظهر لك بما ذكرنا، بطلان ما ذكره بعض الأدباء من كون القضية صادقة إن كان لنسبته خارج تطابقه وكاذبة إن لم يكن كذلك.^(١)

وجه البطلان: أنّ صدق القضية ليس دائراً مدار تحقّق النسبة الخارجية فإنّ النسبة الخارجية لا تتحقّق إلاّ في الموجبات من الهليّات المركّبة لما عرفت من أنّ لكلّ من أجزاء القضية في الموجبة المركّبة محكياً عنه في الخارج، وأمّا في الموجبة البسيطة والسالبة بقسميها فليس في الخارج نسبة أصلاً كما مرّ.

مناط الصدق والكذب في القضايا

فإن قلت: فما الملاك في صدق القضايا وكذبها؟

قلت: الملاك في الصدق والكذب مطابقة مضمون القضية لنفس الأمر؛ أعني به صفحة الوجود من أوّله إلى آخره فإذا لوحظ نظام الوجود من بدايته إلى نهايته فإن كان مفاد القضية مخالفاً له كان كاذباً وإلاّ كان صادقاً مثلاً قولنا: «الله موجود» و«زيد موجود» و«السماء فوقنا»، قضايا صادقة لا من جهة أنّ زيد

مثلاً والوجود بحسب الخارج نسبة، بل من جهة أنّ قولنا: «زيد موجود» يكون مفاده تحقّق زيد في الخارج فإذا لاحظنا صفحة الخارج ورأينا في مرتبة من مراتبه تحقّق زيد، علمنا أنّ القضية صادقة، وقولنا: «السماء فوقنا» يكون مفاده فوقية السماء بالنسبة إلينا فإذا لاحظنا الخارج ورأينا أنّ السماء في الخارج كذلك، علمنا أنّ القضية صادقة وكذلك قولنا: «العنقاء ليس بموجود»، و«الفحم ليس بأبيض»، قضيتان صادقتان من جهة أنّ مفاد الأولى عدم شاغلية العنقاء لمرتبة من مراتب الخارج، فإذا نظرنا إلى صفحة الخارج من بدايته إلى آخره ولم نرَ فيها العنقاء، حكمنا بكون القضية صادقة. وليس المراد بمطابقتها لنفس الأمر، وجود عدمه في الخارج بنحو الإيجاب العدولي، بل المراد بها عدم العنقاء بنحو السلب البسيط في مرتبة من المراتب فإنّه مفاد هذه القضية.

وبالجملة: فليس الملاك في الصدق مطلقاً مطابقة القضية للنسبة الخارجية، إذ ليس في كثير من القضايا نسبة خارجية، بل الملاك في الصدق مطابقة مضمونها لنفس الأمر بعد مقايسة هذا المضمون إلى صفحة نظام الوجود من مبدأ المبادئ إلى أنزل المراتب.

فإن قلت: إذا كان الملاك للصدق، مطابقة مضمون القضية لصفحة نفس الأمر فما تقول في مثل قولنا: «شريك البارئ ممتنع»، و«اجتماع النقيضين محال» ونحوهما من القضايا التي لا يعقل تحقّق مضامينها في الخارج؟

قلت: هذه القضايا ترجع حقيقة إلى قضايا سالبة، وإن كانت بصورة الإيجاب ظاهراً فمعنى قولنا: «شريك البارئ ممتنع» أنّ شريك البارئ ليس بموجود

بالضرورة، وحينئذٍ فإذا تفحصنا نظام الوجود ولم نر فيه ما يكون مصداقاً لشريك البارئ حكماً بصدق القضية، فتأمل^(١).

١ - ولقائل أن يقول: إنّه لا وجه لإرجاعها إلى السوالب، بل قولنا: «شريك البارئ ممتنع» مثلاً قضية موجبة يكون مفادها تحقّق الامتناع لهذا المفهوم ولكن تحقّق كلّ شيء بحسبه ولا ريب أن الامتناع وقسيميه من الاعتبارات والأحكام العقلية لا من العوارض الخارجية فتحققها إنّما يكون باعتبار العقل إياها والعقل واعتباراته أيضاً مرتبة من مراتب نظام الوجود فهذه القضية صادقة من جهة تحقّق مضمونها؛ أعني الامتناع في هذه المرتبة من مراتب نفس الأمر.

فإن قلت: لو كانت هذه القضايا موجبة لاحتاجت في صدقها إلى وجود الموضوع لما ثبت في محلّه من احتياج الموجبة إلى وجود الموضوع.

قلت: الحكم في هذه القضايا على الموضوعات المفروضة في الخارج لا على نحو فرض الموضوع في القضايا الحقيقية فإنّ الحكم في القضية الحقيقية على الموضوع بعد فرض وجوده بحيث يكون المحمول ثابتاً للموضوع الموجود خارجاً وأما في مثل قولنا: «شريك البارئ ممتنع»، وقولنا: «اجتماع النقيضين محال»، وقولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» فالمحمول ليس ثابتاً للموضوع الموجود، بل يكون ثابتاً لما يكون قوامه بفرض الفارض ودعابة الواهمة فإنّ الواهمة لكمال شيطنتها ربّما يفرض في الخارج ما يكون حقيقة ذاته البطلان أو ما يكون حقيقة ذاته اجتماع النقيضين فمعنى قولنا: «شريك البارئ ممتنع» أنّ البطلان المحض الذي يتوهّمه الواهمة في الخارج ويتخيّل كونه مصداقاً لشريك البارئ معدوم في الخارج لأنّ شريك البارئ يفرض وجوده في الخارج معدوم حتّى يكون قضية حقيقية، إذ هو بعد تلبّسه بلباس الوجود لا يتّصف بالعدم وكذلك قولنا: «المعدوم المطلق كذا» معناه: أنّ الباطل الصرف الذي يتوهّمه الواهمة في الخارج في قبال صفحة الوجود ويتخيّل كونه معدوماً مطلقاً بالحمل الشائع يتّصف في نفس الأمر بكذا وقد سمّي هذه القضايا في محلّه بالقضايا الغير البتّية، فتدبّر.

[المقرّر حفظه الله]

ثم إنَّ السالبة المركبة ربّما تكون بسلب المحمول فقط وربّما تكون بسلب المحمول والموضوع معاً، لما عرفت من أنّها لا تشتمل على النسبة حتّى يقال باحتياجها إلى تحقّق الموضوع في الخارج، بل يكون مفادها عدم الانتساب بين الموضوع والمحمول وذلك كما يصدق بسلب المحمول فقط يصدق بسلبهما معاً ولكن لا بأن يكون في الخارج عدمان ممتازان يكون أحدهما عدماً للموضوع والآخر عدماً للمحمول وسلباً له عنه، بل هذه القضية صرف اختراع من الذهن وتوهم الواهمة منشؤه إدراك البطلان للموضوع بصورة ذهنية وإدراك البطلان للمحمول بصورة أخرى، ثمّ يحكم بعد ذلك بعدم النسبة بينهما، وأمّا فيما إذا وجد الموضوع فالحكم بعدم ثبوت المحمول له ليس بصرف توهم الواهمة فإنّ الفرض أنّ الموضوع له واقعية وهو في ظرف تحقّقه غير متّصف بالمحمول فيكون القضية حينئذٍ من القضايا العقلانية العرفية، والسالبة بانتفاء الموضوع أيضاً وإن كانت صادقة بحسب الدقّة العقلية ولكنها ليست منشأً للآثار عند العقلاء لعدم اعتبارهم لها كما لا يخفى.

إذا عرفت مفاد القضايا بمقدار يناسب هذا المقام، فنقول:

وجود الموضوع في القضايا وتحقيق الكلام فيه

إنّه إذا جعل عدم شيء موضوعاً لحكم فالفروض المتصوّرة فيه كثيرة وإن كان أغلبها مقطوع البطلان واقعاً.

الأوّل: أن يكون الموضوع مأخوذاً بنحو الإيجاب العدولي وذلك مثل أن يكون تحييض المرأة إلى خمسين مثلاً، معلّقاً على كونها غير قرشية.

الثاني: أن يكون مأخوذاً بنحو الموجبة السالبة المحمول كما إذا قلنا بأنّ الموضوع للتحيّض إلى خمسين، المرأة المتّصفة بسلب القرشية عنها.

الثالث: أن يكون مأخوذاً بنحو السالبة المحصّلة المحمول، التي موضوعها موجود كما إذا جعل الموضوع للحكم، المرأة الموجودة التي لم تكن قرشية من دون أن يلحظ اتّصافها بهذا السلب.

الرابع: أن يكون مأخوذاً بنحو السالبة المحصّلة، الأعمّ ممّا يكون سلبها بسلب المحمول أو بسلب الموضوع.

الخامس: أن يؤخذ الموضوع مركّباً من أمر وجودي وأمر عدمي. وبعبارة أخرى: يكون ملتئماً من مفاد هليّة بسيطة موجبة وهليّة بسيطة سالبة كما إذا قيل بأنّ الموضوع للحكم السابق هو أن يكون هنا امرأة موجودة وأن يكون القرشية أو قرشيّتها أو النسبة بينها وبين القرشية معدومة من دون أن يلحظ اتّصاف المرأة بوصف ما ومن دون أن يلحظ وصف التقارن أيضاً بين هذه الحثية الوجودية وتلك الحثية العدمية.

السادس: أن يكون الموضوع عبارة عن مفاد هليّة بسيطة سالبة فقط بأن يكون الموضوع للحكم السابق هو عدم قرشية المرأة.

هذه هي الفروض المتصوّرة في أخذ عدم شيء دخيلاً في الموضوع. فإن قلت: ها هنا فرض آخر وهو أن يكون الموضوع مركّباً من مفاد هليّة بسيطة موجبة وهليّة مركّبة سالبة. وذلك مثل أن يكون الموضوع للحكم السابق هو أن يكون هناك امرأة وأن لا تكون هذه المرأة قرشية بنحو السالبة المحصّلة الأعمّ ممّا يكون سلبها بسلب الموضوع، بل نقول: إنّ الفرض الثالث يرجع إلى

هذا الفرض من جهة أنّ السالبة لا يدخل في مفهومها تحقّق الموضوع فلو اعتبر ذلك كان هذا الاعتبار اعتباراً زائداً على ما يقتضيه مفهوم القضية فيرجع إلى تركّب الموضوع من هليّة بسيطة وسالبة محصّلة مركّبة.

قلت: أمّا ما ذكرت أخيراً من رجوع الفرض الثالث إلى ما ذكرناه من فرض تركّب الموضوع فلا نسلمه، فإنّ مفاد جميع السوالب المتداولة في السنة العقلاء هو سلب المحمولات عن الموضوعات التي فرض وجودها من دون أن يكون في ذلك لحاظ للتركّب. وقد عرفت: أنّ السالبة المعتبرة عند العرف هو هذا القسم منها، إذ السالبة التي يكون السلب فيها بسلب الموضوع أمر مفروض في مقام التعليم والتعلّم.

وأما ما ذكرت من إمكان فرض تركّب الموضوع ممّا ذكرت ففيه: أنّ ذلك يستلزم اعتبار حيثية واحدة مرّتين في موضوع واحد، ففي المثال يلزم أن يلاحظ حيثية المرأة في الحكم السابق تارة: بنفسها وبحيالها من جهة كونها جزءاً من الموضوع، وتارة: بما هي موضوعة في السالبة المركّبة التي هي جزء آخر من الموضوع، وهذا واضح البطلان. مضافاً إلى أنّه يرد على اعتبار الموضوع كذلك ما يرد على الوجه الخامس كما سيأتي بيانه.

ثمّ إنّ الصحيح واقعاً من الفروض الستّة المذكورة هي الصور الثلاثة الأولى دون الأخيرة. بدهة أنّ الموضوع للحكم الشرعي بالتحريض إلى خمسين مثلاً ليس هو عدم وجود قرشية المرأة بنحو السلب البسيط والعدم المحمولي، كما هو مقتضى الوجه السادس، ولا أن لا يكون المرأة قرشية بنحو السالبة المحصّلة المركّبة الأعمّ من سلب الموضوع كما هو مفاد الوجه الرابع، ولا أن يكون هناك

مرأة وأن تكون القرشية معدومة كما هو مفاد الوجه الخامس .
 أمّا الأولى والثانية فواضحة لتحققهما قبل تحقّق المرأة أيضاً مع عدم ثبوت الحكم حينئذٍ، وأمّا الثالثة فلأنّ الموضوع إذا كان مركّباً من جزءين يجب أن يلاحظ جزءاه بنحو يمكن أن يجتمع كلّ منهما مع الآخر في التحقّق، وحينئذٍ فلو فرض تركّب الموضوع من وجود المرأة وعدم القرشية يجب أن يلاحظ في هذا عدم تقارنه^(١) مع وجود المرأة، ولا يمكن أن يجعل عدم القرشية الأعمّ من كونه مقارناً لوجود المرأة وعدمها جزءاً من الموضوع إذا فرض أنّ الجزء الآخر من الموضوع هو وجود المرأة فإنّ عدم القرشية الصادق مع عدم المرأة لا يمكن أن يجتمع مع وجود المرأة في التحقّق. وقد عرفت: أنّ جزئي المركّب يجب أن يكونا بحيث يمكن أن يجتمع كلّ منهما مع الآخر. وبعبارة أخرى: اعتبار الشيء واعتبار الجامع بينه وبين نقبضه بوصف الإطلاق في موضوع واحد ممّا يؤوّل إلى اعتبار النقيضين.

فهذا البيان: يعلم أنّ عدم إذا أخذ جزءاً من الموضوع يجب اعتبار المقارنة بينه وبين الجزء الآخر من غير فرق بين أن يكون عدم محمولياً - كما في الفرض الخامس - أو نعتياً - كما في الفرض الذي ذكر في قولنا: إن قلت -، وبعد اعتبار قيد المقارنة يصير الموضوع كالصور الثلاثة الأولى في عدم الحالة السابقة

١ - التقارن إنّما يكون من مقتضيات كون الموضوع مركّباً من دون احتياج إلى لحاظه كيف! ولو لزم لحاظ التقارن في أجزاء المركّب لزم لحاظ تقيّد أجزاء المركّبات بعضها ببعض آخر، ويخرج بذلك عن كونها مركّباً فقط، هذا خلف. والحاصل: أنّ تقارن الأجزاء في المركّبات ملحوظ بنحو المعنى الحرفي. [المقرّر حفظه الله]

لعدم المأخوذ فيها حتى يستصحب، كما سيأتي بيانه بُعيد هذا.^(١) وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ العدم إذا أخذ في موضوع حكم شرعي فلا بدّ وأن يكون أخذه بأحد الأنحاء الثلاثة الأول. وحينئذٍ فلا يكون لهذا العدم حالة سابقة قبل تحقّق الموضوع حتى يستصحب، وإثباته باستصحاب العدم المحمولي أو التحصيلي المركّب الأعمّ من سلب الموضوع عمل بالأصل المثبت الذي لا نلتزم به.

والحاصل: أنّ الذي له حالة سابقة هو العدم المحمولي والسلب التركيبي الأعمّ من سلب الموضوع. وقد عرفت: أنّ الأثر لا يترتّب عليهما وليس لهما دخل في الموضوع لا تماماً ولا جزءاً. والذي يترتّب عليه الأثر إمّا موجبة معدولة أو موجبة سالبة المحمول أو سالبة وجد موضوعها ولا حالة سابقة لهذه الثلاثة وإثباتها بأحد الأوّلين عمل بالأصل المثبت.

نقلٌ ونقدٌ

وبهذا البيان يعلم: أنّ ما قيل من أنّه يجوز أن يستصحب السلب التركيبي الأعمّ من سلب الموضوع ويترتّب بسببه آثار السلب التركيبي المقيّد بوجود الموضوع. بتقريب: أنّ وجود الموضوع لا يصير سبباً لصيرورة القضية قضية أخرى، ويكفي في الاستصحاب كون المستصحب في زمان الشكّ ذا أثر وإن

١ - ما ذكره دامت إفاضاته مبنيّ على كون الإطلاق دائراً مدار لحاظ السريان وهو باطل فإنّ الإطلاق عبارة عن كون حيثية ما تمام الموضوع ولو في الجزئية لموضوع حكم شرعي. وعلى هذا فلا يرد ما ذكر من لزوم اعتبار المتناقضين، فتدبّر.

لم يكن حين اليقين به موضوعاً للأثر، في غاية الفساد.
 بدهة أنّ السلب التركيبي الأعمّ من سلب الموضوع كلّّي^(١) له فردان أحدهما
 سلبه بسلب المحمول فقط والثاني سلبه بسلب المحمول والموضوع معاً.
 ولا ريب أنّ إثبات الفرد باستصحاب الكلّي من أوضح أفراد الأصول المثبتة،
 فافهم.

وبهذا البيان أيضاً يعلم الجواب أيضاً عن التقرير الذي ذكره بعض
 المشايخ،^(٢) وقد مرّ ذكره، وحاصله أنّنا نقول: مشيراً إلى ماهية المرأة أنّها
 لم تكن قرشية قبل وجودها فالآن كما كانت أو نقول: مشيراً إلى ماهية الحيوان
 الموجود أنّه لم يكن قبل وجوده قابلاً للتذكية فالآن كما كان.

والجواب عن ذلك: أنّ الصادق سابقاً هو قولنا: لم تكن هذه المرأة قرشية،
 الصادق بعدم تحقّق المرأة وعدم هذيتها، وهذا المعنى العام لا يثبت به حكم
 المرأة الموجودة المشار إليها بهذه والحكم الشرعي ثابت للمرأة الموجودة لا
 المرأة ولو في حال عدمها ولم تكن هذه المرأة الموجودة في حال عدم هذه
 المرأة حتّى يقال: بأنّها في حال عدم كانت مسلوباً عنها القرشية فالآن كذلك،

١ - أقول: ليس المستصحب مفهوم السلب الكلّي، بل شخص خاصّ من السلب ووجود
 الموضوع بالنسبة إليه من المقارنات في بعض الأزمنة. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقام من
 موارد استصحاب فرد من الكلّي ليرتّب أثر فرد آخر وذلك أسوأ حالاً من إثبات الفرد
 باستصحاب الكلّي. [المقرّر حفظه الله]

٢ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٨ - ٢٠٢؛ درر الفوائد،
 المحقّق الحائري: ٢١٩ - ٢٢٠؛ كتاب الطهارة (تقريرات المحقّق الحائري) الأراكي

وإنما يتوهم الواهمة أنّ لهذه المشار إليها هديّة قبل تحقّقها فهذه المرأة قبل تحقّقها لم تكن هذه المرأة ولا مسلوباً عنها شيء على نحو سلب الشيء عن الشيء وإنّما يصدق حينئذٍ قولنا: «لم تكن هذه المرأة قرشية» بعدم الهديّة لا بسلب شيء عنها بعد فرض الهديّة فالقضيّة المشكوكة التي أخذ في موضوعها الهديّة ليست لها حالة سابقة وإن أُشير فيها إلى الماهية، فإنّه قبل الوجود لا ماهية ولا وجود.

فإن قلت: لو لم يصدق قولنا: «هذه المرأة قبل وجودها لم تكن قرشية» لصدق نقيضه وهو: «أنّها كانت قرشية» وإلا لارتفع النقيضان.

قلت: ليس نقيض قولنا: «هذه المرأة كانت قرشية»، «هذه المرأة لم تكن قرشية» بحيث تكون هديّتها محفوظة، بل النقيض له هو قولنا: «لم تكن هذه المرأة قرشية» الأعمّ من كون السلب بسلب المحمول المحفوظ معه الهديّة وبسلب الموضوع الذي لا يبقى معه الهديّة أيضاً، فتدبرّ.

حصيلة التحقيق في المقام

وقد تحصّل لك ممّا ذكرنا: أنّ استصحاب عدم قابلية الحيوان للتذكية ممّا لا محصّل له إذا أُشير إلى الحيوان الموجود الذي هو الموضوع للحكم فإنّ هذا الحيوان لم يكن قبل وجوده حيواناً لا أنّه كان حيواناً ولم يكن قابلاً للتذكية. نعم، للسالبة البسيطة والسالبة المركّبة الأعمّ من وجود الموضوع حالة سابقة ولكن استصحابهما لا يثبت الموضوع فاستصحاب عدم قابلية الحيوان كاستصحاب عدم القرشية في المرأة ممّا لا أساس له.

ثمَّ إنَّه على فرض جريان هذا الاستصحاب في حدِّ نفسه، فهل يغني عن استصحاب عدم التذكية إذا كان الشكُّ فيها ناشئاً عن الشكِّ في القابلية. بتقريب: أنَّ الأصل السببي يكون مغنياً عن الأصل المسببي بل يكون حاكماً عليه، أو لا يغني عنه أو يفصل بين الوجوه المتصورة في معنى التذكية.

ربَّما يقال: إنَّ التذكية لو كانت مركَّبة عن الأمور الستَّة المذكورة التي منها القابلية من غير أن يلاحظ بينها تقييد ووحدة، فاستصحاب عدم القابلية يجري واستصحاب عدم التذكية لا مجال له، ولو فرض عدم جريان استصحاب عدم القابلية فإنَّ الفرض أنَّها أمور متشكَّتة، فيجب أن يلاحظ الحالة السابقة في كلِّ منها برأسه، وليس في البين أمر وحداني يكون مسمّى بالتذكية حتَّى يلاحظ الحالة السابقة له. وأمَّا لو فرض كونها أمراً بسيطاً أو مركَّباً تقييداً فاستصحاب عدم التذكية يجري ولا يغني عنه استصحاب عدم القابلية وإن كان الشكُّ فيها ناشئاً عن الشكِّ في القابلية فإنَّ الأصل السببي يغني عن المسببي إذا كان المسبَّب وترتبه على السبب شرعيان وهاهنا ليس كذلك، هذا.

ولكنَّه يمكن أن يقال: إنَّ التذكية ليست من الأمور الواقعية، بل هي من الأمور التي اعتبرها الشارع وجعلها موضوعاً لأحكام معلومة وحينئذٍ فلو فرض بساطتها أيضاً أمكن إثباتها بإثبات محضلاتها فإنَّ الشارع إذا قال: «إنَّ المحصَّل لهذا الأمر البسيط هذه الأمور الستَّة» فلا ينبغي الإشكال في أن إحراز هذه الأمور ولو بالأصل يكفي في إحرازه فإنَّ الفرض أنَّ هذا الأمر البسيط وترتبه على هذه الأمور الستَّة كلاهما شرعيان، بل لنا أن نقول: إنَّ القابلية أيضاً من الأحكام الشرعية لا من الأمور النفس الأمرية فإنَّه لا معنى لقابلية الحيوان

الخاصّ للتذكية إلا حكم الشارع بتأثير الأمور الخمسة الواقعة عليه في ترتّب الأحكام عليه فالقابلية من الأحكام الوضعية المجعولة إما بنفسها أو بمنشأ انتزاعها، فتدبر.

هذا إذا قيل بجريان أصالة عدم القابلية. وأمّا إذا قيل بعدم جريانها فالمرجع أصالة عدم التذكية.

والتحقيق فيها: أنّ التذكية لو كانت مركّباً خارجياً عن الأمور الستّة فأصالة عدمها غير جارية بعد وقوع الأمور الخمسة على حيوان شكّ في قابليته لعدم جريان الأصل في القابلية والتذكية وإن كانت مسبوقه بالعدم لكنّها عبارة عن نفس الأمور الستّة والفرض حصول خمسة منها، والقابلية أيضاً لا يجري فيها الأصل فحينئذٍ يكون المرجع أصالة الحلّ والطهارة، وأمّا إذا قيل بكون التذكية أمراً بسيطاً محضاً أو بسيطاً مقيداً أو مركّباً تقييداً فأصالة عدم التذكية جارية مع الغضّ عن الإشكال الآتي المشترك الورود، أمّا إذا كانت أمراً بسيطاً متحصّلاً من الأمور الخارجية فواضح لأنّه مسبوق بالعدم قبل تحقّق هذه الأمور فيستصحب واختلاف منشأ الشكّ واليقين لا يضرّ به. وكذلك إذا كانت أمراً بسيطاً منتزعا، لأنّ هذا الأمر الانتزاعي الموضوع للحكم وإن كان على فرض وجوده يتحقّق بعين منشأ انتزاعه لكنّه مسبوق بالعدم. وأمّا إذا كانت أمراً مركّباً تقييداً، سواء كانت بسيطة متحصّلة أو منتزعة من الأمور الخمسة متقيّدة بقابلية المحلّ أو مركّبة منها ومتقيّدة بالقابلية فجريان أصالة عدم التذكية أيضاً لا مانع عنه فإنّ المتقيّد بما هو متقيّد مسبوق بالعدم ومشكوك تحقّقه.

نقلٌ ونقدٌ

وبما ذكرنا: يظهر النظر فيما أفاد بعض أعظم العصر على ما في تقريراته من أنّ التذكية إذا كانت عبارة عن الأمور الخمسة وكانت القابلية شرطاً لتأثيرها فلا تجري أصالة عدم التذكية، بل المرجع أصالة الحلّ والطهارة.^(١)

وجه النظر: هو أنّ دخالة القابلية في التأثير عبارة أخرى عن تقيّد موضوع الحكم، فموضوع حكم الشارع بالطهارة والحلّ الواقعيين هو الأمور الخمسة المشترطة بالقابلية وهذا المعنى المتقيّد مسبوق بالعدم واختلاف منشأ الشكّ واليقين لا يمنع عن جريان الاستصحاب. هذا كلّ ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في جريان أصالة عدم التذكية من جهة أخرى وهي: أنّ حقيقة التذكية عبارة عن إزهاق روح الحيوان بكيفية خاصّة وشرائط مقرّرة وهي فري الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلماً وكون الذبيح عن تسمية وإلى القبلة وآلته من حديد وكون المذبوح قابلاً للتذكية، وعدم هذه الحقيقة بعدم الإزهاق بالكيفية الخاصّة والشرائط المقرّرة.

ولا ريب: أنّ هذا المعنى العدمي ليس موضوعاً للحرمة والنجاسة، سواء أخذ محمولياً أو أخذ نعتاً للحيوان، إذ ليس لأحد أن يقول: إنّ موضوع الحرمة والنجاسة هو أن يكون هنا حيوان ولا يكون هنا إزهاق روح بالكيفية الخاصّة أو أنّ موضوعهما هو أن يكون هنا حيوان لم يزهق روحه بالكيفية الخاصّة فإنّ

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٨١ - ٣٨٢؛ وراجع أيضاً:

هذا المعنى العدمي كان متحققاً قبل تحقق الحيوان وفي زمن حياته ولم يكن موضوعاً للحكمين، فما هو الموضوع لهما عبارة عن الميتة وهي الحيوان الذي زهق روحه زهوقاً كان بغير الكيفية الخاصة بنحو الموجبة المعدولة أو زهوقاً لم يكن بكيفية خاصة بنحو الموجبة السالبة المحمول أو بنحو السالبة المحصلة التي اعتبر فيها وجود الموضوع؛ أعني الزهوق، وهذه المعاني ليست مسبقة بالعدم فإنّ زهوق الروح بلا كفيّة خاصة أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصة لم يكن في زمان محققاً، بل هو من أوّل وجوده إمّا وجد بالكيفية الخاصة أو وجد بدونها، فما هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة، وما له حالة سابقة؛ أعني عدم زهوق الروح بالكيفية الخاصة ليس موضوعاً للحكم، وإثبات الموضوع باستصحابه عمل بالأصل المثبت. وقد عرفت تفصيل ذلك في استصحاب عدم القابلية،^(١) فراجع.

فإن قلت: إنّ الموضوع للحرمة والنجاسة مركّب من جزئين، زهوق روح الحيوان وعدم تذكّيته، ويكفي في تحقق الموضوع اجتماع الجزئين في الزمان لأنّهما عرضيان لمحلّ واحد، والموضوع المركّب من عرضين لمحلّ واحد أو من جوهرين أو من جوهر وعرض لمحلّ آخر كوجود زيد وقيام عمرو لا يعتبر فيه أزيد من الاجتماع في الزمان إلا إذا استفيد من الدليل كون الإضافة الحاصلة من اجتماعهما في الزمان لها دخل في الحكم، كعنوان الحالية والتقارن والسبق واللحوق من الإضافات الحاصلة من وجود الشئيين في الزمان، ولكن هذا يحتاج إلى قيام الدليل عليه وإلا فالموضوع المركّب من جزئين لا رابط بينهما

إلا الوجود في الزمان لا يقتضي أزيد من اجتماعهما فيه. وفيما نحن فيه بعد ما كان الموضوع مركباً من خروج الروح وعدم التذكية وهما عرضيان للحيوان يكفي إحراز أحدهما بالأصل وهو عدم التذكية والآخر بالوجدان وهو خروج الروح فمن ضمّ الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع.

نعم، لو كان الموضوع ملتئماً من العرض ومحله لوجب أخذ العرض نعتياً لأنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لمحله.

قلت: هذه غاية ما يمكن أن يقال في المقام وهو الذي أفاده بعض أعظم العصر على ما في تقريراته.^(١)

لكن يرد عليه: أنّ عدم التذكية ليس في عرض زهوق الروح فإنّه عبارة عن زهوقه بلا كَيْفِيَّةٍ خاصّة، كما أنّ التذكية عبارة عن إزهاقه بالكيفية الخاصّة، فزهوق الروح مأخوذ في مفهوم عدم التذكية لا أنّه في عرضه، فما أفاد: من أنّهما عرضيان لموضوع واحد، ليس على ما ينبغي، بل عدم التذكية عرض للمحلّ إن كان الموضوع بنحو القضية المعدولة، أي الحيوان الغير المذكّي وهو أي عدم التذكية، عبارة عن زهوق الروح بلا كَيْفِيَّةٍ خاصّة فالكيفية الخاصّة وعدمها من حالات زهوق الروح وزهوق الروح بالكيفية الخاصّة أو عدمها من حالات الحيوان، فالحيوان قد يعرضه التذكية أي زهوق الروح بالكيفية الخاصّة، وقد يسلب عنه التذكية أي لم يزهد روحه بالكيفية الخاصّة. لكن هذا الأمر السلبي أي عدم الزهوق الكذائي، ليس موضوعاً للحكم لتحققه قبل تحقّق الحيوان وفي حال حياته أيضاً، بل الموضوع هو

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٣٤.

زهوق الروح بلا كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصَّة، وهما ممَّا لم يكن لهما حالة سابقة فالموضوع للحكم الشرعي هو الحيوان الذي زهق روحه بلا كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ بنحو العدول أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصَّة بنحو الموجبة السالبة المحمول أو السالبة المحصَّلة المعتبرة فيها وجود الموضوع. فما أفاد لا يخلو من اختلاط ومغالطة فإنَّ جعل زهوق الروح وعدم التذكية عرضيين لمحلٍّ واحد تفكيك بين الشيء وذاتياته لما عرفت من أنَّ عدم التذكية عبارة عن زهوق الروح بلا كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ، فزهوق الروح جزء من مفهوم عدم التذكية أي الذي هو موضوع حكم الشرع.^(١)

فإن قلت: ما ذكرت إنَّما يصحَّ لو كان الموضوع للحرمة والنجاسة هو الحيوان الذي زهق روحه بلا كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ بالإيجاب العدولي أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصَّة بالسلب التحصيلي، وأمَّا إذا كان الموضوع هو الحيوان الذي زهق روحه ولم يرد عليه الكيفية الخاصَّة أي لم يكن نحو القبلة ولم يكن المسلم ذابحاً له ولم يذكر اسم الله عليه فلا، لأنَّ هذه الأمور كلُّها مسبوقه بالعدم

١ - الأولى أن يقال: إنَّ موضوع الحرمة والنجاسة هو زهوق الروح بلا كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ لأنَّ موضوعه هو عدم التذكية وزهوق الروح مأخوذ فيه. بداهة أنَّ عدم التذكية إنَّما يتحقَّق بسلب زهوق الروح بالكيفية الخاصَّة لا بزهوق الروح مسلوباً عنه الكيفية الخاصَّة. وبالجملة: فموضوع الحليَّة هو التذكية؛ أعني بها زهوق الروح بالكيفية الخاصَّة وأمَّا موضوع الحرمة فليس عبارة عن عدم التذكية؛ أعني عدم الزهوق الكذائي بل هو عبارة عن الزهوق المقيد بكونه بلا كَيْفِيَّةٍ خاصَّةٍ أو مسلوباً عنه الكيفية فعدم التذكية له حالة سابقة ولكنه ليس موضوعاً للحرمة وما هو موضوعها ليس له حالة سابقة حتَّى يستصحب، فافهم. [المقرَّر حفظه الله]

المحمولي، فبعد إحراز زهوق الروح بالوجدان وإحراز عدم ورود الكيفيات بالأصل يحرز الموضوع بتمامه.

قلت: هذا مجرد فرض لا واقع له فإنّ الموضوع في طرف الحليّة والطهارة هو الحيوان الذي زهق روحه بيد المسلم إلى القبلة وعن التسمية وبآلة الحديد بحيث أخذت هذه الأمور حالات للذبح وإزهاق الروح واعتبر في الموضوع قيد المقارنة قطعاً، إذ المعتبر من التسمية وإسلام الذابح والاستقبال ما وجد منها مقارناً للإزهاق لا صرف وجودها ولو كان قبل الإزهاق بسنة مثلاً.

وبالجملة: فموضوع الحليّة والطهارة هو الزهوق المقارن لهذه الأمور بحيث أخذت هذه الأمور حالات للذبح والزهوق، ففي طرف الحرمة والنجاسة أيضاً اعتبر عدمها مقارناً للزهوق، فإنّ عدم التسمية أو الاستقبال أو غيرهما في زمان من الأزمنة لا يكفي في تحقّق موضوع الحرمة والنجاسة، بل الموضوع لهما هو الزهوق المقترن بعدمها بحيث وقع الزهوق إلى غير القبلة وبغير التسمية مثلاً فقيد التقارن ممّا أخذ في الموضوع قطعاً، سواء في ذلك طرف الحليّة والطهارة وطرف الحرمة والنجاسة.

وبعبارة أخرى: فيستفاد من الأدلّة الشرعية أنّ إزهاق روح الحيوان إمّا أن يكون مقترناً بالكيفيات الخاصّة، وإمّا أن يكون مقترناً بعدمها فالأوّل موضوع للحليّة والطهارة والثاني موضوع للحرمة والنجاسة، فالزهوق المقيد بكونه لا عن كفيّة خاصّة أو مسلوباً عنه الكيفية موضوع للحكمين وليس له حالة سابقة حتّى يستصحب.

نعم، الأعدام المطلقة؛ أعني أعدام الكيفيات بنحو العدم المحمولي لها حالة

سابقة لكنّها ليست بموضوعة وإثبات الموضوع بها عمل بالأصل المثبت الذي لا نقول به.

ثمّ لو شككنا في أنّ الموضوع أخذ بنحو ذكرت أو بنحو ذكرنا فلا يجري أيضاً الأصل لعدم إحراز الحالة السابقة للموضوع فيصير المرجع أصالة الحليّة والطهارة، وظنّي أنّ من تأمّل فيما ذكرناه حقّ التأمل يصدّقه ويتّضح له أنّ استصحاب عدم التذكية مطلقاً ممّا لا أساس له.

ويؤيّد ما ذكرنا، بل يشهد له ما رواه في «الكافي» عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوم ما فيها، ثمّ يؤكل لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له بالثمن» فقيل: يا أمير المؤمنين، لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال عليه السلام: «هم في سعة حتّى يعلموا»^(١). فإنّ التمسك بدليل البراءة لا يتّضح وجهه إلّا بما ذكرنا من عدم جريان أصالة عدم التذكية وإلّا فالسفرة إمّا كانت في أرض المسلمين - وقلنا بأماريتها كيد المسلمين للتذكية -، وإمّا لم تكن فيها - وقلنا بعدم الأمارية وجريان استصحاب عدم التذكية - وعلى أيّ حال لا وجه للتمسك بأصالة الإباحة في مقابل الأمارة والاستصحاب وأمّا مع عدم جريان الاستصحاب فيتّضح وجهه كما لا يخفى.

وكذلك يشهد لما ذكرنا: بعض الروايات الواردة في باب الجلود،^(٢) فراجع.

١ - الكافي ٦: ٢٩٧ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٨، كتاب اللقطة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢ - راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٨٩، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٩ و ٥٠.

تنبيه: إذا كان عامّ ورد التخصيص عليه

ثم إن هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها. وهي أنه إذا كان لنا عامّ ورد التخصيص عليه، فهل يوجب التخصيص تعنون العامّ وتقيده أو يوجب ضمّ عدم محمولي إليه في الموضوعية حتى يصير الموضوع مركّباً أو لا يوجب شيئاً منهما؛ مثلاً إذا قال المولى: المرأة تحيض إلى خمسين إلا القرشية، أو قال: ما زهق روحه يحرّم وينجس إلا المذكي، فهل التخصيص بالاستثناء أو بالمخصّصات المنفصلة يوجب تركّب موضوع الحكم الأوّل أو تقيده أو لا يوجب شيئاً منهما؟

لا إشكال في بطلان الثالث، فيدور الأمر بين التركيب والتقييد. والظاهر هو الثاني، إذ لا شك ولا شبهة في أنّ المولى الملتفت الحكيم لا يحكم إلا وقد تصوّر موضوع حكمه الجدّي ومتعلّق إرادته الجدية بجميع حدوده، وجميع ما له دخالة في الموضوعية، وحينئذٍ فإمّا أن يكون حيثية العامّ تمام الموضوع بحسب الإرادة الجدّية فلا يعقل تخصيصه وأمّا أن لا تكون كذلك فيجب لحاظها مقيّدة بقيد خاصّ في صيرورتها موضوعة، وأمّا لحاظ الموضوع مركّباً من حيثية وجودية وحيثية عدمية من غير لحاظ ارتباط بينهما فأمر يفرض في مقام التعليم والتعلّم فقط، ولا واقع له في الأحكام العرفية فضلاً عن الشرعية، فتدبر.

كلام المحقّق الهمداني رحمته الله وما يرد عليه

ثم إن لصاحب «مصباح الفقيه» في المقام كلاماً مفصّلاً ذكره في آخر الطهارة وفي حاشيته على «الرسائل» ولا يخلو بعض مواقعه عن النظر، فالأولى أن نشير إليه بنحو الإجمال، ثم نشير إلى ما يرد عليه.

قال عليه السلام بعد ما اختار جريان أصالة عدم التذكية ما حاصله: أنه لقائل أن يقول: أنه لا يثبت بهذا الأصل كون اللحم غير مذكى حتى يحكم بحرمة ونجاسته... فمقتضى القاعدة التفكيك بين الآثار، فما كان منها مترتباً على عدم كون اللحم مذكى كعدم حليته وعدم جواز الصلاة فيه وعدم طهارته وغير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها، ترتب عليه... وأمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكى كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله ونجاسته وتنجيس ملاقيه وحرمة الانتفاع به، فلا... .

إن قلت: لا يمكن التفكيك بين عدم الحلية والطهارة وبين ما يلازمهما من الحرمة والنجاسة لا لمجرد الملازمة العقلية... بل لقوله: «كل شيء لك حلال...»^(١) و«كل شيء نظيف...»^(٢). والمفروض أنه لم يحرز قذارته وحرمة بأصالة عدم التذكية حتى يقال بحكومتها على أصالتي الحلّ والطهارة، فالقول بأنّ هذا شيء لم يعلم حرمة ونجاسته ولكنّه ليس بحلال ولا طاهر مناقض للخبرين.

قلت: الشيء المأخوذ موضوعاً للحكمين هو الشيء المشكوك الحلية والطهارة، لا المقطوع بعدمهما... وحيث ألغى الشارع احتمال الحلية والطهارة

١ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩،

كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب

النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

ونزله منزلة العدم بواسطة أصالة عدم التذكية خرج المفروض من موضوع الأصلين حكماً، فكما أنّ استصحاب نجاسة شيء حاكم على قاعدة الطهارة، كذلك استصحاب عدم طهارته أيضاً حاكم عليها وكذلك الأصل الموضوعي الذي يترتب عليه هذا الأمر العدمي.

لا يقال: إنّ مقتضى عدم القول بالأصل المثبت عدم ترتيب الأحكام السلبية أيضاً لأنّ ترتيب تلك الأحكام على اللحم الخاصّ موقوف على إحراز عدم كون هذا اللحم مذكّي، ولا يحرز ذلك بأصالة عدم التذكية لأنّه إن أريد بها استصحاب العدم الأزلي للمجامع لحياة الحيوان وموته فليس من آثارها عدم طهارة هذا اللحم ولا عدم حلّيته، فإنّ هذا العدم كان حاصلًا حال حياة اللحم ولم يكن له شيء من الأثرين، أمّا الأوّل فواضح... وأمّا الثاني فلعدم صلاحية الحيوان الحيّ غالباً للأكل حتّى يصحّ اتّصافه بالحلّية، وأمّا ما كان صالحاً لأنّ يتبلع حيّاً فالحكم بحرمة ابتلاعه كذلك لكونه فاقداً للتذكية يحتاج إلى مزيد تنبّع وتأمل.

والحاصل: أنّ الحكمين العدميين ليسا من آثار مطلق عدم التذكية، بل من آثار قسم خاصّ وهو: العدم المقارن لزهاق الروح وهذه الخصوصية لا تثبت باستصحاب العدم الأزلي.

وإن أريد بها أصالة عدم اقتران زهاق روحه بشرائط التذكية، فهذا من قبيل تعيين الحادث بالأصل، ليس له حالة سابقة.

لأنّنا نقول: انتفاء المسبّب من آثار عدم حدوث سببه لا من آثار عدم سببية الشيء الخاصّ فعدم حلّية اللحم الذي زهق روحه من آثار عدم حدوث ما يؤثّر

في حلّيته بعد الموت أي الموت المقرون بالشرائط وهذا المعنى المركّب شيء حادث مسبق بالعدم لا من آثار كون الموت فاقداً للشرط حتّى لا يمكن إحرازه بالأصل فلو بيع شيء بعقد يشكّ في صحّته يحكم بعدم انتقال المبيع إلى المشتري؛ لأصالة عدم صدور عقد صحيح مؤثّر في النقل لا لأصالة عدم كون العقد الصادر صحيحاً... .

والحاصل: أنّ ترتيب الأحكام الوجودية الثابتة لعنوان الميتة أو غير المذكى على أصالة عدم التذكية في غاية الإشكال.

اللهمّ إلا أن يدّعي خفاء الوساطة وأنّ العرف بمجرّد جريان أصالة عدم التذكية يرتّبون على الشيء الذي يشكّ في تذكّيته آثار كونه غير مذكّى،^(١) انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنّ استصحاب عدم تحقّق السبب الشرعي لحكم خاصّ يترتب عليه عدم حكم الشارع بترتب هذا الحكم لا حكمه بعدم ترتبه، فالتذكية التي هي موضوع للحليّة والطهارة وسبب شرعي لهما إذا استصحبنا عدمها بمقتضى قوله: «لا تنقض» يترتب على ذلك عدم تحقّق الحليّة والطهارة المستنتين إليها لا حكم الشارع بعدمهما.

وبعبارة أخرى: ليس للشارع في باب الاستصحابات التي تكون مفادها نفي الموضوعات، حكم بعدم الأحكام المترتبة على هذه الموضوعات، بل يكون المترتب على استصحاب عدم الموضوع عدم الحكم المترتب على ثبوته. ألا ترى أنّ الموضوعات المعدومة في الأزل لا يمكن أن يقال بكونها محكومة

١ - مصباح الفقيه ٨: ٣٧٨ - ٣٨٢؛ حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٣٨٨ - ٣٩١.

من الأزل بعدم ثبوت الأحكام لها، بل الذي يصحّ أن يقال هو عدم محكوميتها بالأحكام الثبوتية المترتبة عليها.

وعلى هذا، يترتب على ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم التذكية لا ينافي التمسك بقاعدتي الحلّ والطهارة ما لم يثبت به موضوع الحرمة والنجاسة فإنّ استصحاب عدم التذكية المتحقّق من الأزل يثبت به عدم تحقّق موضوع حكم الشارع بالحليّة والطهارة لا حكمه بعدم الحليّة والطهارة حتّى ينافي حكمه بحسب دليل آخر بالحليّة والطهارة.

وبعبارة ثالثة: لا يترتب على نفس عدم الموضوع أثر شرعي وإنّما يجري الاستصحاب فيه بلحاظ الحكم الثبوتي المترتب على ثبوته.

تنبيه آخر: حليّة الأشياء وطهارتها لا تتوقّف على جعل شرعي

ثمّ إنّ هاهنا نكتة أخرى يجب أن ننبّه عليها وإن كان تحقيقها يتوقّف على كثرة التسبّع في الفقه، وهي أنّ حليّة الأشياء وطهارتها وجواز الانتفاع بها وجواز استعمالها في الصلاة لا تتوقّف على جعل شرعي، بل الذي يحتاج إلى الجعل هو حرمة الشيء وقذارته وعدم جواز الانتفاع به واستعماله في الصلاة فما لم يكن في الشيء اقتضاء الاجتناب عنه وجهة حزاة غير مناسبة للحال الصلّاتي لا يجب على العبد التجنّب عنه ويجوز له الصلاة فيه، ولكن لا بحكم الشارع، بل بسبب عدم المقتضي للتجنّب، فالأصل الأولي في الأشياء هو الحليّة والطهارة وجواز استعمالها في الصلاة وإنّما يحتاج مقابلاتها إلى جعل شرعي.

ألا ترى: أنّه لم يرد من الشارع في باب الصلاة «صلّ في كذا وكذا وكذا»

وإنما ورد عنه: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل والنجس والحريز»^(١) ونحو ذلك، فيعلم من ذلك أنّ جواز الصلاة في شيء لا يحتاج إلى جعل شرعي وكذلك الطهارة والحليّة فالأشياء قد انعمست في بحر الطهارة والحليّة إلا ما حرم منها أو حكم بنجاستها بسبب بعض المقتضيات، لا أنّها تكون مغموسة في النجاسة والحرمة إلا ما حكم بحليتها وطهارتها.

وأما ما يقال: من كون الأشياء بتمامها ملكاً لله تعالى، والأصل يقتضي حرمة التصرف في سلطنة الغير إلا ما خرج بالدليل وبسبب إجازته فكلام خطابي لا يثبت به المسألة الفقهية. وعلى هذا فما في كلام الهمداني والشيخ الأنصاري عليه السلام من أنّ الشارع جعل التذكية سبباً للحليّة والطهارة فإذا شكّ في السبب فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعي تقتضي عدم المسبّب^(٢) فاسد جداً.

فإنّ الحليّة والطهارة لا تتوقّفان على تحقّق سبب لهما وإنّما الذي يحتاج إلى السبب هو الحرمة والنجاسة، وأثر التذكية في الحيوانات هو دفع مقتضى الحرمة والنجاسة عن التأثير فيهما لا إيجاد المقتضي للحليّة والطهارة، فافهم وتأمل.

هذا كلّه فيما إذا كان منشأ الشكّ في التذكية هو الشكّ في قابلية الحيوان للتذكية، سواء كانت الشبهة من جهة الاشتباه المفهومي أم لا، وأمّا مع الشكّ في شرطية شيء للتذكية أو مانعية شيء عنها فأصل عدم الجعل في بعض الموارد

١ - راجع: علل الشرائع: ٣٤٢ / ١؛ تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٩ / ٨١٨؛ وسائل الشيعة ٤:

٣٤٥ - ٣٤٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١، ٥ و ٧.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٨ - ١٩٩؛ مصباح الفقيه ٨: ٣٧٨ -

٣٨٢؛ حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٣٨٨ - ٣٩١.

جارٍ وفي بعضها مثبت ولا يهمنّا البحث في أطراف الصور الأخرى التي ذكرناها لأنّ حالها معلومة غالباً.

حكم الشبهات الموضوعية

نعم، فيما إذا كان الشكّ من جهة الشبهة الموضوعية وكان الشكّ في أنّ الحيوان الكذائي، هل ذكّي أم لا؟ أو شكّ في أنّ الجزء الفلاني كالجلد مثلاً من المذكّي أو من غيره أو من مشكوكه؟ ففي جريان أصالة عدم التذكية مطلقاً أو التفصيل بين الصور إشكال. هذا مع قطع النظر عن الإشكال الذي مرّ ذكره ممّا يعمّ جميع صور المسألة وأقسام الشكوك.

فلنذكر صور الشبهة الموضوعية بأحكامها:

الأولى: أن يكون هنا حيوان مذبوح شكّ في أنّه مذكّي أو غير مذكّي، أو يكون هنا جزء من حيوان خاصّ شكّ في تذكّيته، وهذه الصورة مورد تسالمهم على جريان أصالة عدم التذكية ولا إشكال فيها سوى الإشكال السيّال الذي مرّ ذكره.

الثانية: أن يكون هنا حيوانان أحدهما في جانب المشرق مثلاً والآخر في جانب المغرب فعلم بأنّ ما في جانب المشرق مذكّي والآخر غير مذكّي وكان كلاهما محلّ الابتلاء.

غاية الأمر: أنّ هنا جلدًا أو قطعة لحم علم بأنّه مأخوذ من أحدهما ولكن لم يعلم المأخوذ منه بنحو التفصيل، ففي هذه الصورة نفس الحيوانين لا يجري فيهما الأصل أصلاً لكونهما معلومين بالتفصيل، وأمّا الجزء فيجري فيه أصالة

الحلّ والطهارة ولا يجري فيه أصالة عدم التذكية وذلك لأنّ التذكية وعدمها وصفان للحيوان لا لأجزائه فالمذكيّ؛ أعني ما زهق روحه بالشرائط الشرعية وغير المذكيّ أي ما زهق روحه بدونها، عبارة عن نفس الحيوان، وأمّا الحكم بنجاسة الأجزاء وحرمتها أو طهارتها وحليتها فإنّما هو من جهة كونها أجزاء للمذكيّ أو غيره، فإنّ تذكية الحيوان يترتب عليها حليّة جميع أجزائه وطهارتها وعدم تذكيته يترتب عليه حرمتها ونجاستها.

فإن قلت: نجري الأصل في الحيوان الذي أخذ منه هذا الجزء ونحكم بسببه بحرمة الجزء ونجاسته، فإنّ الفرض أنّ المأخوذ منه الجزء مشكوك وإن كان أمره دائراً بين المعلومين بالتفصيل.

قلت: لا مسرح لجريان هذا الأصل، إذ ليس في البين حيوان شكّ في تذكيته وعنوان المأخوذ منه عنوان انتزاعي ليس له خارج وراء المعلومين.

وبعبارة أخرى: ليس هنا في الخارج شكّ، وإنّما الشكّ في أنّ الجزء أخذ من هذا المعلوم أو من ذاك المعلوم، ومورد أصالة عدم التذكية هو ما إذا كان هنا حيوان موجود في الخارج شكّ في تذكيته.

ثمّ إنّه لو سلّم جريان هذا الأصل فلا يرد عليه: أنّ جريان الأصل في الحيوان لا يثبت كون الجزء منه، لما عرفت من أنّ أثر إجراء الأصل في الحيوان هو حرمة جميع أجزائه ونجاستها فلا يكون الأصل بالنسبة إلى الأجزاء مثبتاً.

الثالثة: أن يكون هنا حيوانان علمنا بأنّ أحدهما مذكيّ والآخر غير مذكيّ ولكن اشتبه المذكيّ بغيره وهنا جزء كالجلد مثلاً علم بأخذه من أحدهما المعين

أو من أحدهما الغير المعين والحيوانان كلاهما محلّ الابتلاء، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الحيوانين وأجزائهما، للعلم الإجمالي المنجز ولا مجال لجريان أصالة الحلّ والطهارة وعدم التذكية لا في الحيوانين ولا في الجزء، أمّا في الحيوانين فواضح لكونهما طرفين للعلم الإجمالي.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأصل إذا لم يلزم من جريانه في الطرفين مخالفة عملية جاز إجراءه فيهما، ففيما نحن فيه يجري أصالة عدم التذكية في الطرفين ويترتب عليها نجاسة ملاقي أحدهما، وأمّا في الجزء فعدم جريان أصالة عدم التذكية قد مرّ وجهه. وأمّا عدم جريان أصالة الحلّ والطهارة فلأنّ الجزء بنفسه طرف للعلم الإجمالي فإنّ نجاسة الجزء ليس حكماً آخر مسبباً عن نجاسة الكلّ حتّى يكون حال الجزء حال ملاقي أحد طرفي العلم الإجمالي، بل معنى نجاسة الكلّ هو نجاسة جميع أجزائه، فلا يمكن أن يقال: إنّ الأصل في الجزء لا معارض له كما في الملاقي، وأمّا إجراء أصالة عدم التذكية في المأخوذ منه فقد مرّ ضعفه.

الرابعة: أن يكون هنا حيوانان أحدهما محلّ الابتلاء والآخر خارج عنه وعلم بأنّ المبتلى به مذكّي وغيره غير مذكّي وكان هنا جلد لم يعلم أخذه من المبتلى به أو من غيره، وحيثنذ فلا مجال لجريان أصالة عدم التذكية أصلاً لا في الحيوانين، كما هو واضح ولا في الجزء، لما مرّ وجهه وفي المأخوذ منه أيضاً لا يجري كما مرّ، فالجزء محكوم بالحليّة والطهارة بمقتضى القاعدتين.

الخامسة: الصورة السابقة مع العلم بأنّ المبتلى به غير مذكّي والآخر مذكّي فالجزء أيضاً محكوم بالطهارة والحليّة ووجهه واضح.

السادسة: أن يكون هنا حيوانان أحدهما محلّ الابتلاء والآخر خارج عنه وعلم بتذكية أحدهما إجمالاً وعدم تذكية الآخر وكان هنا جزء لم يعلم أخذه من المبتلى به أو من غيره، ففي هذه الصورة أصالة عدم التذكية في المبتلى به لا معارض له، إذ الفرض خروج الآخر عن محلّ الابتلاء فلا يجري فيه الأصل، وأمّا الجزء فمحكوم بالحليّة والطهارة، كما يظهر وجهه بالتأمل.

السابعة: الصورة السابقة مع العلم بكون الجزء مأخوذاً من المبتلى به فأصالة عدم التذكية تجري في المبتلى به ويحكم بنجاسة الجزء أيضاً.

الثامنة: تلك الصورة أيضاً مع العلم بكون الجزء مأخوذاً من غير المبتلى به ففي هذه الصورة يكون العلم الإجمالي منجزاً، إذ غير المبتلى به يصير مبتلى به بسبب الابتلاء بجزئه فالجزء يجب أن يجتنب عنه ولو قلنا بجريان الأصل في الطرفين، إذا لم يلزم منه مخالفة عملية جرى أصالة عدم التذكية في الطرفين وترتب عليها نجاستهما ونجاسة الجزء.

التاسعة: أن يكون الحيوانان خارجين عن محلّ الابتلاء وعلم بتذكية أحدهما المعين وعدم تذكية الآخر وكان هنا جلد لم يعلم أخذه من المذكى أو من غيره، ففي هذه الصورة أيضاً لا يجري الأصل في الطرفين والجزء يكون محكوماً بالطهارة والحليّة كما مرّ وجهه.

العاشرة: أن يكون الحيوانان خارجين عن محلّ الابتلاء وعلم بتذكية أحدهما إجمالاً وعدم تذكية الآخر وكان هنا جلد لم يعلم أخذه من المذكى أو من غيره وحينئذٍ فأصالة عدم التذكية تجري في المأخوذ منه، لصيرورته بسبب الابتلاء بجزئه مبتلى به ولا تجري في الآخر فيكون الجزء محكوماً بالنجاسة.

الحادية عشر: أن يكون هنا حيوانان علم بتذكية أحدهما المعين وشك في تذكية الآخر وكان كلاهما محلّ الابتلاء وكان هنا جزء لم يعلم أخذه من المعلوم أو المشكوك، وحينئذٍ فأصالة عدم التذكية تجري في المشكوك، ولكن لا تجري في الجزء، لما عرفت من أنّ الجزء بنفسه ليس موضوعاً للتذكية وعدمها ولا تجري أيضاً في عنوان المأخوذ منه لدورانه بين المعلوم والمشكوك فيكون شبهة مصداقية لدليل الأصل فيجري في الجزء أصالة الحلّ والطهارة.

الثانية عشر: أن يكون هنا حيوانان علم بتذكية أحدهما المعين وشك في تذكية الآخر وكان المشكوك فقط خارجاً عن محلّ الابتلاء وكان هنا جزء لم يعلم أخذه من المعلوم أو المشكوك، وحينئذٍ فلا تجري أصالة عدم التذكية لا في الطرفين ولا في الجزء وكذلك في المأخوذ منه كما هو واضح فتجري في الجزء أيضاً أصالة الحلّ والطهارة.

الثالثة عشر: الصورة السابقة مع كون المعلوم فقط خارجاً عن محلّ الابتلاء فأصالة عدم التذكية تجري في المشكوك ولا تجري في الجزء ولا في المأخوذ منه فيكون الجزء طاهراً وحلالاً.

الرابعة عشر: تلك الصورة أيضاً مع كون كليهما خارجاً عن محلّ الابتلاء وحكمها كالصورة الثانية عشر.

الخامسة عشر: أن يكون حيوانان علم بعدم تذكية أحدهما المعين وشك في تذكية الآخر وكان هنا جزء لم يعلم أخذه من المعلوم أو المشكوك وكان كلاهما مورداً للابتلاء، وحينئذٍ فتجري أصالة عدم التذكية في المشكوك ويكون الجزء محكوماً بالنجاسة والحرمة.

السادسة عشر: الصورة السابقة مع كون المشكوك فقط محلاً للابتلاء،
وحيثنذ أيضاً تجري أصالة عدم التذكية في المشكوك والجزء أيضاً محكوم
بالنجاسة.

السابعة عشر: تلك الصورة أيضاً مع كون المعلوم فقط مورداً للابتلاء،
وحيثنذ فلا تجري أصالة عدم التذكية في المشكوك بالنسبة إلى سائر الآثار،
وأما الجزء فيكون محكوماً بالنجاسة، إذ لا يخلو إما أن يكون مأخوذاً ممّا علم
عدم تذكيته فيكون نجساً أو يكون مأخوذاً من المشكوك فيكون محلاً للابتلاء
بسبب الابتلاء بجزئه.

الثامنة عشر: تلك الصورة أيضاً مع كون كليهما خارجين عن محلّ الابتلاء
وحكمها كسابقتهما.

وبما ذكرنا من الصور علم حكم الجلود التي تحمل من بلاد الكفر إلى بلاد
الإسلام.

فمنها: ما يرجع إلى الصورة الرابعة أو الثانية عشر وهي أكثرها فإن أكثر
الجلود التي صنعت في بلاد الكفر ممّا هي مشتبهة بين الجلود التي نقلت من بلاد
المسلمين إليها فصنعوا بها ما صنعوا ورددت بضاعتهم إليهم وبين غيرها ممّا علم
بعدم تذكيته أو شكّ في تذكيته من ذبائهم. وقد عرفت: أنّ في مثلها يكون
الجزء محكوماً بالطهارة والحلية.

ومنها: ما يرجع إلى الصورة السادسة عشر فيكون الجلد محكوماً بالنجاسة.
ومنها: ما يرجع إلى الصورة العاشرة فيكون الجلد أيضاً محكوماً بالنجاسة.
ومنها: ما يرجع إلى الصورة التاسعة فيكون الجلد محكوماً بالطهارة.

ومنها: ما يرجع إلى غير ذلك فتدبر في المقام فإنه حقيق.
وبالجملة: فأصالة عدم التذكية لا تفيد بالنسبة إلى بعض الجلود المحمولة من الخارج مع قطع النظر عن الإشكال السيّال أيضاً، فمقتضى الأصل طهارة هذه الجلود إلا أن يدلّ دليل اجتهادي على نجاستها، ويبان ذلك موكول إلى البحث الفقهي.

تمّة: في التفصيل بين الطهارة والحليّة

نقل^(١) عن ظاهر بعض الأساطين: (٢) التفصيل بين الطهارة والحليّة في الحيوان المتولّد من حيوانين فحكم عليه بالطهارة وحرمة اللحم.
ولا وجه لهذا التفصيل فإنّ مقتضى أصالة عدم التذكية، النجاسة والحرمة ومقتضى أصالتي الطهارة والحليّة، الطهارة والحليّة.
ونقل عن شارح «الروضة» في وجهه ما حاصله: أنّ ما حلّ أكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنة وكذلك النجاسات محصورة معدودة فيهما فالمشكوك إذا لم يدخل في المحصور منهما كان الأصل فيه الطهارة وحرمة اللحم.^(٣)

١ - الناقل هو النائبي بالله في فوائد الأصول (تقارير المحقق النائبي) الكاظمي ٣:

٣٨٤ - ٣٨٦.

٢ - الروضة البهية ١: ٦٦.

٣ - المناهج السويّة في شرح الروضة البهية ١: ١٦٦ (مخطوط). شارح الروضة هو الفاضل الهندي الأصفهاني صاحب كشف اللثام وعلّق على الروضة البهية وسماه: «المناهج السويّة في شرح الروضة البهية».

وفيه: أنّ المدعى إن كان أنّ المستفاد من الأدلة حصر المحلل في أمور بحيث دلت بمفهوم الحصر على حرمة ما عداها، وكذلك في النجاسات فهو ممنوع. نعم، إنّما يشعر عليه بعض الروايات كرواية «تحف العقول»^(١) لكن لا يمكن إثبات هذا الحكم بمثله.

وإن كان المدعى أنّ كون المحللات معدودة في عدة محصورة لازمه الحرمة فيما يشكّ، مع عدم كونه من جملة تلك المعدودات، فهو أيضاً ممنوع؛ لأنّ تعديد المحلل لا يدلّ على تحريم غيره، فأصالة الحلية كأصالة الطهارة ممّا لا مانع منها، والظاهر أنّ مراده ما ذكرنا.

وأما بعض أعظم العصر فوجه قوله بما لا يخلو من غرابة ومناقشة، قال ما حاصله: أنّ تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضي إحرازه، فمع الشكّ في هذا الأمر يبنى ظاهراً على عدم تحقّقه، للملازمة العرفية بين تعليقه عليه وبين عدمه عند عدم إحرازه. وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم، وهي ملازمة ظاهرية في مقام العمل ويطرّب على ذلك فروع مهمّة:

منها: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكريّة عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بالحالة السابقة، كمخلوق الساعة المجهول كرتيته؛ فإنّ الحكم بالعاصمية قد علّق على كون الماء كراً، كقوله: «إذا بلغ الماء قدر كرت لم ينجسه شيء»^(٢) أو

١ - تحف العقول: ٣٣٧.

٢ - الكافي ٣: ٢ / ١ و ٢؛ الفقيه ١: ٨ / ١٢؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٠ / ١٠٧ - ١٠٩، و ٢٢٦ / ٦٥١؛ وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦، وفيهم: «إذا كان الماء قدر كرت لم ينجسه شيء».

«لم يحمل خبثاً»^(١) فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة عند الشك في الكريّة مع ملاقاته للنجاسة؛ لأنّه يستفاد من دليل الحكم أنّ العاصمية إنّما تكون عند إحراز الكريّة لا من جهة أخذ العلم في موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية.

ومنها: أصالة الحرمة في باب الدماء والأموال والفروج، فإنّ الحكم بجواز الوطء قد علّق على الزوجة وملك اليمين، والحكم بجواز التصرف قد علّق على كون المال ممّا قد أحلّه الله، فلا يجوز الوطء والتصرف مع الشك في الزوجية وكون المال ممّا قد أحلّه الله.

وقد تخيل شارح «الروضة»: أنّ باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى. بتقريب: أنّ النجاسات معدودة في عناوين خاصّة، كالدّم والميتة وغير ذلك، وقد علّق وجوب الاجتناب على تلك العناوين الوجودية، فلا بدّ في الحكم بالنجاسة من إحراز تلك العناوين، ومع الشك في تحقّقها يبنى على الطهارة، وكذا جواز الأكل قد علّق على عنوان الطيب، كما قال تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^(٢) وهو أمر وجودي عبارة عمّا تستلذه النفس ويأنس به الطبع والحيوان المتولّد من حيوانين لم يعلم كونه من الطيب، فلا يحكم عليه بالحليّة، بل يبنى على حرمة ظاهره ما لم يحرز كونه من الطيب، هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه.

١ - عوالي اللآلي ١: ٧٦ / ١٥٦؛ مستدرک الوسائل ١: ١٩٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء

المطلق، الباب ٩، الحديث ٦.

٢ - المائدة (٥): ٥.

ولكن يرد عليه، أولاً: أنّ الكبرى وهي أنّ تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضي إحرازه وإن كانت من المسلّمات، إلا أنّ ذلك في خصوص ما علّق فيه الحكم الترخيصي الإباحي على عنوان وجودي، لا الحكم العزيمتي التحريمي؛ فإنّ الملازمة العرفية بين الأمرين إنّما هي فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والامتنان لا في مثل وجوب الاجتناب عن النجاسة وإلا لم يبق موضوع لقوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»^(١) فإدراج باب النجاسات في تلك الكبرى ليس في محلّه.

نعم، إدراج الحكم بحلّ الطيبات فيها في محلّه لو سلّم عمّا سيأتي. وثانياً: منع كون الطيب أمراً وجودياً، بل هو عبارة عمّا لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع في مقابل الخبيث الذي هو عبارة عمّا يستنفر منه الطبع.

وثالثاً: سلّمنا كون الطيب أمراً وجودياً، ولكنّ الخبيث الذي علّق عليه الحرمة أيضاً أمر وجودي، والكبرى المذكورة إنّما هي في مورد لم يعلّق نقيض الحكم على أمر وجودي آخر وإلا فالمرجع عند الشكّ في تحقّق أحد الأمرين الوجوديين اللذين علّق عليهما الحكمان المتضادّان عليهما إلى الأصول العملية، وهي في المورد البحث ليست إلا أصالة الحلّ. ولا يجري استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حياته؛ فإنّ للحياة دخلاً عرفاً في موضوع الحرمة، ولا أقلّ من الشكّ فلا مجال للاستصحاب والطهارة، فالأقوى ثبوت الملازمة بين

١ - المقنع: ١٥؛ مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني،

الحلّ والطهارة في جميع فروض المسألة،^(١) انتهى كلامه بطوله.

وفيه: أولاً: أنّ تلك الملازمة العرفية ممنوعة لا دليل عليها، وإنما هي دعوى مجردة عن البيّنة، وهذه نظير قاعدة المقتضي والمانع، بل عينها ممّا لا أساس لها. وبالجملة: لا أرى وجهاً للدعوى المذكورة، وعدّ تلك الكبرى من المسلّمات لا يخلو من غرابة ومجازفة، وأمّا الفروع التي رتبها عليها فمنظور فيها، أمّا الحكم بنجاسة الماء المشكوك كرتبه عند ملاقاته للنجاسة فممنوع.

أمّا أولاً: فلأنّ المستفاد من الأدلّة أنّ الماء القليل ينفعل، والماء البالغ حدّ الكثر لا ينفعل، وأمّا أنّ الماء مقتضى للانفعال والكثرة مانعة، فلا يستفاد من شيء منها، فأصالة الطهارة في الماء المذكور محكمة لا مانع من جريانها.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّم أنّ المعتصم هو وصف الكثرة والماء مقتضى للانفعال لكنّ الحكم بالمقتضى مع إحراز المقتضى فقط والشكّ في المانع ممنوع، بل لا بدّ من إحراز عدمه حتّى يحكم بوجوده. وأمّا أصالة الحرمة في باب الفروج والأموال فليست من جهة هذه الكبرى، فإنّه لو كانت من جهتها لم يختصّ الحكم بتلك الموارد، بل لا بدّ من إسرائه إلى كلّ مورد علّق الحكم على أمر وجودي، سواء كان في الأموال والأعراض أو غيرهما مع أنّ الأمر ليس كذلك.

مضافاً إلى أنّ الحليّة في هذه الموارد تكون معلقة على أسباب حادثة تكون مسبوقه بالعدم، ويستصحب عدم حدوثها كأصالة عدم حدوث العلاقة الزوجية وأصالة عدم طيب نفس المالك إلى غير ذلك.

وثانياً: أنّ ما أفاد من تخيّل شارح «الروضة»: «أنّ باب النجاسات واللحوم

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٨٤ - ٣٨٧.

من صغريات تلك الكبرى» فلا شاهد عليه، بل الظاهر من كلامه المنقول ما احتملناه من تخيُّله استفادة الحصر من الأدلّة، فيدلّ الدليل الاجتهادي على حرمة ما عدا المحصور، كما يشعر به بعض الروايات.

والشاهد عليه: أنّ المنقول من كلامه أنّ ما حلّ أكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنة لا أنّ الحلّية علّقت على أمر وجودي مثل الطيب. ولا يخفى: أنّ حمل كلامه على ما ذكره بعيد غايته. مع أنّ مثل هذا التعليق - أي إثبات حكم لأمر وجودي - لا يكون مورداً لتوهم الدخول في الكبرى المدّعاة. نعم، كلّ حكم تعلق بموضوع وجودي أو عدمي لا بدّ في الحكم بثبوتيه من إحراز الموضوع فإذا ورد: «أكرم العلماء»، لا بدّ في الحكم بوجود إكرام الأشخاص الخارجية أن يحرز كونهم مصاديق للعالم.

وبالجملة: لا بدّ من إحراز الصغرى والكبرى، سواء كان الموضوع وجودياً أو عدمياً، وهذا غير ما يدعى من الملازمة العرفية فإنّ تلك الدعوى إنّما كانت في مثل: «لا يحلّ مال امرء إلاّ بطيب نفسه»^(١) أو «لا يحلّ مال إلاّ من حيث أحله الله»^(٢) ممّا سلب حكم بنحو كليّ، وجعل سبب انقلابه إلى ضده منحصر في أمر وجودي، ففي مثل قوله: «لا يحلّ مال امرء إلاّ بطيب نفسه» جعل طريق الحلّية منحصر في أمر وجودي هو طيب نفس صاحب المال، فيدعى أنّ العرف

١ - الفقيه ٤: ٦٦ / ١٩٥؛ وسائل الشيعة ٥: ١٢٠، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصليّ،

الباب ٣، الحديث ١. مع تفاوت يسير.

٢ - الكافي ١: ٥٤٨ / ٢٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٦، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ١٢، الحديث ٨.

لا يحكم بالحليّة إلا إذا أحرز طيب نفسه، كما أنّ شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - أيضاً كان يدّعي ذلك ويقول: هل ترى من نفسك أنّ مورد الشكّ في تحقّق طيب نفس صاحب المال يتصرّف الإنسان فيه، ويتعدّر بأنّه شبهة مصداقية للعامّ لا يجوز التمسك به ويجوز التصرّف تمسكاً بقوله: «كلّ شيء لك حلال...»؟^(١)

وما ادّعى عليه السلام في خصوص المثال وإن كان صحيحاً، لكن لا من جهة الضابط الكلّي والقانون العامّ في كلّ مورد استثنى حكم وجودي عن حكم كلّ بنحو الانحصار، فإذا ورد: «لا تشرب مائعاً إلا الماء» وكان المائع مردّداً بين كونه ماءً أو غيره لا يمكن أن يدّعى أنّ نفس هذه القضية مانعة عن شربه؛ لأنّه تمسكّ بالعامّ في الشبهة المصداقية لنفسه لا لمخصّصه؛ لأنّ الاستثناء المتّصل بالكلام يوجب عدم انعقاد الظهور للعامّ، ففي المثال المذكور يتقيّد المائع بغير الماء فكأنّه قال: «لا تشرب غير الماء»، ولا إشكال في عدم جواز التمسكّ بالعموم في مثله. ودعوى الملازمة العرفية ممنوعة. ولا يبعد أن يكون في مثل الأموال لأجل الأهميّة في نظر العقلاء أو لأجل استصحاب عدم طيب النفس لأنّه أصل عقلائي في الجملة.

وثالثاً: أنّ ما أفاده: «من أنّ الملازمة العرفية إنّما هي في خصوص ما علّق فيه الحكم الترخيصي الإباحي على أمر وجودي؛ فإنّها إنّما هي فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والامتنان» غريب منه لخلوّ هذه الدعوى عن الشاهد، بل

هي دعوى مجردة لا دليل عليها من عقل ونقل وحكم عقلائي وإن كان أمثاله منه ^{بشيرة} _{فليس} غير عزيز.

مضافاً إلى أن التسهيل والامتنان يقتضيان التوسعة لا التضييق، فإذا علّق حكم اعتصام الماء على الكربة - امتناناً على العباد - لا يقتضي ذلك أن يكون الأمر مضيقاً عليهم بحيث لا يحكم بعدم الانفعال إلا مع إحراز الكربة.

ولعمري إن ما ذكره هاهنا لا يخلو من قصور وخلط، فما هذا الحكم الترخيصي الامتناني في قوله: «لا يحلّ مال إلا من حيث أحله الله» أو «لا يحلّ مال امرء إلا بطيب نفسه» أو فيما علّق جواز الوطاء على الزوجية ومملك اليمين؟ فإنّ جميع ذلك من الأحكام التضييقية لا التسهيلية الامتنانية.

ورابعاً: أن ما أفاد: «من أن الطيب أمر عديم هو ما لا يستقدره النفس ولا يستنفر منه الطبع»، ممنوع أيضاً؛ لأنّ حقيقة الطيب ليست عبارة عن عدم الاستقدار والاستنفار، بل هما من لوازم الطيب فإنّه عبارة عن صفة وحالة وجودية يكون الطبع غير مستنفر منها، فتدبر.

التنبیه الثالث

في استصحاب الأمور التدريجية

استصحاب نفس الزمان

قال الشيخ عليه السلام في «الرسائل» ما حاصله: أن مورد الاستصحاب هو الشكّ في البقاء ويترتب على ذلك عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده وكذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيماً له إلا أنه يظهر من جماعة جريانه في الزمان فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى. والتحقيق: أن هنا أقساماً ثلاثة: أمّا نفس الزمان فإن كان المقصود من استصحابه استصحاب مفاد كان الناقصة منه بأن يقال: هذا الجزء كان نهراً في السابق فيستصحب كونه كذلك فلا إشكال في عدم جريانه.

نعم، لو أخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار، ولو حظ كونه أمراً خارجياً واحداً وأريد بالاستصحاب استصحاب مفاد كان التامة منه أمكن القول بجريانه فيه، إمّا بأن يقال: بعدم اعتبار البقاء مطلقاً في الاستصحاب، وإمّا الملاك في جريانه هو الشكّ في وجود الشيء مع العلم بتحقيقه سابقاً، أو يقال: بصدق البقاء

أيضاً مسامحة من جهة أن بقاء كل شيء بحسبه، إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل أو النهار، إلا على القول بالأصل المثبت. وبعبارة أخرى: استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت به مفاد كان الناقصة،^(١) انتهى.

وقال في «الدرر» ما حاصله: أن المعتبر في الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك، وذلك فيما إذا شك في تحقق الشيء لاحقاً مع العلم بتحقيقه سابقاً ولا يعتبر فيه أن يكون الشك في البقاء، فحينئذ لا فرق في المستصحب بين ما يكون قارراً بالذات وبين غيره؛ ضرورة أن الأمر التدريجي ما لم ينقطع وجود واحد حقيقي وإن كان نحو وجوده أن يتصرّم شيئاً فشيئاً.

نعم، لو كان محل الاستصحاب الشك في البقاء أمكن أن يقال: إن مثل الزمان والزمانيات خارج عن العنوان،^(٢) انتهى.

والظاهر من كلام الشيخ عليه السلام أن استصحاب النهار مثلاً لو ثبت به كون الجزء المشكوك نهائياً فلا يبقى إشكال آخر.

ويظهر من كلمات بعض أعظم العصر على ما في تقريراته: أنه لو فرض ثبوت كون هذا الجزء نهائياً يبقى إشكال آخر أيضاً فإن التكليف إذا تعلق بالصلاة المقيدة بالنهار فبإحراز القيد؛ أعني النهارية لا يثبت التقيد والظرفية؛ أعني كون الصلاة المأتي بها صلاة في النهار، نظير ما ذكره في سائر القيود

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٣.

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٣٨.

كالطهارة ونحوها من أنّ إحرازها بالاستصحاب لا يثبت به كون الصلاة المأتيّ بها صلاة متقيّدة بالطهارة، ثمّ قال: فإن كان الزمان قيداً للوجوب ثبت الوجوب بإحرازه، وأمّا إذا أخذ قيداً للواجب فلا يكفي الاستصحاب في إحرازه ولازم ذلك أنّ مستصحب الوقت يجب عليه الصلاة ولكن لا يمكن الاكتفاء بما يأتي به،^(١) انتهى.

وأما المحقّق الخراساني ففصّل بين الحركة القطعية والتوسطية فحكم بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأوّل.^(٢) هذه ما قيل في المقام. وإن شئت تفصيل المقام على نحو يزول به الأوهام.

فنقول: لا ريب أنّ الظاهر من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» كون مورده عبارة عمّا إذا كان هنا يقين فعلي وشكّ فعلي وكان المقام بحيث يكون رفع اليد عن مقتضى اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي مصداقاً لنقض اليقين بالشكّ، وحينئذٍ فمن الواضحات أنّ هذا المعنى لا يتصوّر إلّا فيما إذا كان الشكّ متعلّقاً ببقاء ما تيقّن بثبوته. فما قيل: من أنّ المعتبر في الاستصحاب هو صدق نقض اليقين بالشكّ لا صدق البقاء، إن أريد به أنّ لفظ البقاء ليس في أخبار الاستصحاب فمسلّم، وإن أريد به أنّ مورد الأخبار لا يرجع إلى ما إذا كان الشكّ في البقاء، فممنوع.

وبالجملة: فالمعتبر هو كون الشكّ في البقاء. غاية الأمر: أنّ الملاك هو البقاء بحسب نظر العرف لا العقل.

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٣٦ - ٤٣٧.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٤٢ - ٣٤٣.

إذا عرفت هذا، فنقول: لا فرق في المستصحب المشكوك في بقائه بين الأمور التدريجية والدفعية فإنّ التدريجيات بعضها ممّا يصدق على استمراره البقاء عقلاً وعرفاً كالزمان والحركة وبعضها ممّا يصدق على استمراره البقاء عرفاً فقط، وهو الملاك في جريان الاستصحاب كالتكلم مثلاً، أمّا صدق البقاء على استمرار مثل الزمان والحركة بحسب نظر العقل فلما حقّق في محلّه^(١) من أنّ الحركة ونحوها ما لم يتخلّل بينها السكون موجود واحد شخصي حقيقة ذاته التدرّج فشخص الحركة التي توجد أولاً هي بعينها باقية إلى زمن تخلّل السكون.

وبعبارة أخرى: الحركة موجود شخصي مستمرّ ممتدّ. غاية الأمر: أنّ امتداده تدرّجي طولي لا عرضي كالخطّ ويسمّى هذا الأمر الممتدّ المستمرّ بالحركة القطعية، وما تراه في بعض الكلمات من كون الحركة القطعية امتداداً موهوماً، وما يكون موجوداً هو الحركة التوسّطية، باطل جداً.^(٢) فإنّ الحركة التوسّطية على ما عرّفوها لا تدرّج لها ولا امتداد، مع أنّ حقيقة الحركة عبارة عن التدرّج والامتداد، فما هو المتحقّق هو الحركة القطعية. وما ذكره صاحب «المنظومة» من كون القطعية عبارة عن الامتداد الموهومي، كلام غير صحيح أيضاً؛ أخذه من كلام الفخر الرازي^(٣) فإنّه الذي وقع في هذا الخلط والاشتباه،^(٤) فتذكّر.

١ - راجع: الحكمة المتعالية ٣: ٣٢؛ شرح المنظومة ٤: ٣٢٧ - ٣٢٩.

٢ - الشفاء، قسم الطبيعيات ١: ٨٣ - ٨٤.

٣ - المباحث المشرقية ١: ٦٤٩، الفصل الثالث والستين من الفنّ الخامس.

٤ - شرح المنظومة ٤: ٣٢٨ - ٣٢٩.

وبالجملة: فالحركة موجود له بقاء بحسب نظر العقل، وأما صدق البقاء على استمراره بحسب نظر العرف فواضح وكذلك الزمان.

نعم، ربّما يصدق البقاء بحسب نظر العرف دون العقل في مثل الحركة، كما إذا حرّك الإنسان أصبعه مثلاً يميناً وشمالاً بالسرعة فإنّه يتخلّل - بحسب نظر العرف بين الذهاب والرجوع - سكون ما، ولكنّ العرف يرى مجموع الذهاب والإياب حركة واحدة، كما لا يخفى.

وكيف كان: فالاستصحاب يجري فيما إذا صدق البقاء عرفاً، سواء صدق بحسب نظر العقل أم لا، وإنّما الكلام فيما ذكره الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني عليه السلام من كون استصحاب النهار مثلاً بالنسبة إلى إحراز قيد الواجب مثبتاً. فنقول: أمّا ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام من كونه مثبتاً، ولو فرض ثبوت كون الزمان المشكوك نهاراً من جهة أنّه لا يثبت به كون الصلاة المأتيّ بها صلاة في النهار.^(١)

ففيه: أنّ هذا ليس مثبتاً وإنّ توهموا ذلك في جميع قيود الواجبات وإلّا لم يبق لنا أصل غير مثبت، فلو استصحبنا كرتية ماء مثلاً، لزم من كلامهم أن لا يكون الغسل به مطهراً، إذ لا يثبت به كون الغسل غسلًا في الكرت، مع أنّه من الواضحات عدم صحّة ذلك.

والسرّ في ذلك: أنّ ما توهموه واسطة، ليس موضوعاً خارجياً، بل هو من توابع الحكم وقيوده، فحكم الكرت أنّ الغسل به مطهّر وحكم النهار والوضوء مثلاً شرطيتهما للصلاة وهكذا، فتدبّر.

وأما ما ذكره الشيخ وتبعه المحقق النائيني من أنّ استصحاب النهار بنحو الكون التام لا يثبت به كون الزمان المشكوك فيه نهائياً^(١) ففيه: أولاً: أنّ استصحاب الزمان بحقيقته يخالف استصحاب الزماني، فلو قلت: «زيد كان سابقاً فالآن يكون» فمعناه أنّه يكون في الآن بحيث يكون الآن ظرفاً له، فيرجع ذلك إلى الظرفية، وأما إذا قلت: «النهار كان سابقاً فالآن يكون» فليس معناه أنّ النهار يكون في الآن بحيث يكون الآن ظرفاً للنهار، بل معناه أنّ الآن نهار، فيثبت بالاستصحاب ما هو المراد من كون الآن المشكوك نهائياً، فافهم. وثانياً: أنّ الوساطة هنا خفيّة قطعاً، إذ بعد استصحاب النهار لا يشكّ العرف في حصول قيد الواجب إذا كانت النهارية قيداً له. وثالثاً: أنّه يمكن أن يستصحب الكون الناقص أيضاً، فإنّ له حالة سابقة حقيقة بناءً على ما عرفت من بقاء الزمان بشخصه وإن كان متصرّماً الأجزاء. فنقول: هذا الزمان كان نهائياً فيدوم، فإنّ هذا الزمان الفعلي هو بعينه نفس الزمان السابق الذي كان نهائياً.

استصحاب الزمانيات

قد عرفت: أنّ الشيخ عليه السلام قسّم الأمور المتصرّمة على ثلاثة أقسام: الزمان والزماني المتصرّم والزماني المستقرّ المتقيّد بالزمان^(٢).

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٤؛ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٣٧.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٣ - ٢٠٨.

والأولى تقسيمها بنحو آخر بأن يقال: الأمور المتصرّمة إمّا أن تكون بحيث لا يرى العرف تصرّمها، كنور السراج والشمس مثلاً؛ فإنّه دائماً ينعدم منه شعاع ويوجد منه شعاع آخر، ولكنّ العرف يرى الأشعة المنعكسة أمراً ثابتاً، وإمّا أن تكون متصرّمة بنظر العرف والعقل معاً ولكنّها مع تصرّمها تكون شخصيتها باقية عقلاً وعرفاً كالزمان والحركة وجريان الماء وسيلان الدم، وإمّا أن تكون بحسب الدقّة، بل بحسب نظر العرف أيضاً موجودات متكرّرة ولكنّها مع تكرّرها تعتبر بجهة أخرى شخصاً واحداً كقراءة القرآن وإنشاء الخطبة ونحوهما، فهذه ثلاثة أقسام. ولا إشكال في اعتبار الاستصحاب في القسمين الأوّلين، بل وفي القسم الأخير أيضاً، وحافظ الوحدة في القسم الأخير يختلف باختلاف الموارد فالمدرّس مثلاً يعتبر جميع كلماته موجوداً واحداً مادام اشتغاله بتدريس الفقه مثلاً، ثمّ إذا عرض عن ذلك وشرع في الأصول مثلاً، يعدّ ما بعد ذلك موجوداً آخر وإن شرع فيه بلا فصل.

وبالجملة: فالوحدة والتعدّد في هذه الأمور موكل إلى العرف، وأمّا ما يتراءى من كلام الشيخ والنائبي عليهما السلام من كون الوحدة والتعدّد فيها بتبع وحدة الداعي وتعدّده أو وحدة المبدأ وتعدّده^(١).

ففيه ما لا يخفى: ضرورة أنّ النهر الجاري مثلاً ما لم ينقطع جريانه يعدّ موجوداً واحداً وإن تعدّد مبدؤه فإنّ العرف ربّما يغفل عن مادّته ومبدئه، ومع ذلك يحكم بكونه موجوداً واحداً متصلاً ما لم يتخلّل في البين عدم الجريان،

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٦ - ٢٠٧؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٤١.

وكذا الخطيب والمدرس ربّما يتغيّر داعيه في أثناء الدرس أو الخطبة، ومع ذلك يعدّ الدرس الواحد موجوداً واحداً وإن وجد أوّله بداعي الرياء مثلاً وآخره بداعي إلهي.

وبالجملة: فليس الملاك في الوحدة والتعدّد في المقام وحدة الداعي وتعدّده، بل الملاك فيهما يختلف بحسب المقامات وتعيينه موكول إلى العرف، فتدبر.

استصحاب الأمور المقيّدة بالزمان الخاصّ

ثمّ إنّ الشيخ عليه السلام بعد ما ذكر القسمين الأوّلين؛ أعني الزمان والزماني قال: «وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيّداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، ووجهه: أنّ الشيء المقيّد بزمان خاصّ لا يعقل فيه البقاء»^(١). ثمّ ربّ على ذلك فساد كلام النراقي كما سيجيء بيانه.

أقول: استصحاب الأمر المقيّد بالزمان الخاصّ يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يراد استصحابه عند الشكّ في انقضاء الزمان المأخوذ قيّداً.

الثاني: أن يراد استصحابه بعد انقضاء هذا الزمان.

والشيخ عليه السلام جعل المبحوث عنه في المقام، الصورة الثانية، مع أنّ مقتضى ذكره ذلك في سلك استصحاب الأمور التدريجية هو جعل الصورة الأولى مبحوثاً عنها حتّى يصير مع استصحاب الزمان والزمانيات التدريجية من وادٍ واحد، ويكون ملاك البحث في جميع الأقسام الثلاثة أمراً واحداً، وهو أنّ الأمور المتدرّجة إمّا باعتبار ذواتها أو باعتبار قيودها، هل يجري فيها

الاستصحاب إذا شك في انقضائها أم لا؟

وأما الصورة الثانية، فليس ملاك البحث فيها مرتبطاً بما هو ملاك البحث في القسمين الأولين، بل ليس البحث فيها مختصاً بما إذا كان القيد زماناً، فيجري في المكان، بل وغيره من القيود، ويرجع البحث فيها إلى أن المقيّد بقيد إذا زال قيده هل يمكن استصحابه أم لا؟ فلا يرتبط بباب استصحاب الزمان والزمانيات كما أن كلام النراقي أيضاً لا يرتبط لا بهذا الباب ولا بذاك، بل محطّ كلامه هو التفصيل في باب الاستصحاب بين الموضوعات الخارجية وبين الأحكام فيجري في الأولى بلا معارض بخلاف الثانية؛ فإنه يكون فيها مزاحماً بالمعارض دائماً، فافهم.

وكيف كان: فالأمر المقيّد بالزمان إذا شك في بقاءه من جهة الشك في انقضاء قيده، هل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟ الظاهر أنه يجري فيه إذا كان له حالة سابقة، كما إذا وجب الإمساك في يوم الجمعة مثلاً، فأمسك العبد إلى زمان شك فيه في تحقّق الغروب، فيقول: إن الإمساك في يوم الجمعة كان محققاً سابقاً والآن كما كان، فيترتب عليه الوجوب.

لا يقال: إن الإمساك الفعلي لم يكن محققاً سابقاً.

فإنه يقال: إن الإمساك المستمر أمر واحد عقلاً و عرفاً فالإشكال فيه هو الإشكال في باب الزمان وسائر التدريجيات وقد عرفت جوابه.

لا يقال: إذا كان الشك في بقاء المقيّد مسبباً عن الشك في بقاء قيده؛ أعني

الزمان فلم لا يستصحب القيد؟

فإنه يقال: إثبات المقيّد باستصحاب قيده عمل بالأصل المثبت.

فإن قلت: هذا ينافي ما ذكرت سابقاً من أنّ استصحاب الطهارة والنهارية وغيرهما من قيود الواجبات لا يكون مثبتاً بالنسبة إلى إحراز كون المأتيّ به معها مصداقاً لما أمر به من جهة أنّ متعلّق الوجوب من توابع الحكم، فإذا استصحب الطهارة مثلاً، يترتّب عليه جواز الصلاة المشروطة بالطهارة معها وكذلك إذا استصحب علم زيد^(١) يترتّب عليه وجوب إكرامه وبإتيان الصلاة وإيجاد الإكرام يتحقّق الامتثال.

قلت: فرق بين المقام وبين ما ذكر سابقاً،^(٢) فتدبّر.

١ - التمثيل بهذا المثال غير صحيح، فإنّ العلم فيه شرط الوجوب وشروط الوجوب ليست من قيود الواجب. [المقرّر حفظه الله]

٢ - أقول: لم يظهر لي فرق بين المقامين، بل الصورة الآتية عين ما ذكر سابقاً. ثم إنّ استصحاب نفس المقيّد أيضاً فيه ما لا يخفى، إلا إذا كان بنحو الكون التام موضوعاً لحكم متعلّق بغيره، كما إذا كان جلوس زيد في النهار موضوعاً لوجوب إكرامه مادام الجلوس وكان زيد جالساً في النهار سابقاً، ثم شكّ في بقاء المقيّد من جهة الشكّ في بقاء النهار، فيقال: جلوس زيد في النهار كان متحقّقاً في السابق فالآن كما كان يترتّب عليه وجوب إكرامه، وأمّا إذا كان بنفسه متعلّقاً للحكم كالوجوب مثلاً فاستصحابه لإثبات الوجوب مشكل، إذ الوجوب يتعلّق بأمر غير متحقّق فإنّ تحقّقه موجب لسقوطه، وحينئذٍ فما تحقّق من الجلوس لا يعقل تعلّق الوجوب به وما لم يتحقّق منه بعد معدوم حال الشكّ قطعاً، ولا يمكن أن يقال: إنّ الجلوس الذي يتحقّق بعد الشكّ كان جلوساً في النهار فيستصحب بدهاة أنّ الكون الناقص ليس له حالة سابقة. وبالجملة: فجرى ان الاستصحاب في متعلّقات الأحكام بالنسبة إلى ترتّبها عليها مشكل. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ كلاً من الحكم ومتعلّقه يفرض أمراً واحداً بسيطاً ويفرض المتعلّق المتدرّج موجوداً بتمامه بسبب وجود أوّل جزءه من جهة المسامحة العرفية، فافهم. [المقرّر حفظه الله]

هذا إذا كان للأمر المقيّد بالزمان حالة سابقة.

وأما إذا لم يكن له حالة سابقة، كما إذا وجب الجلوس في النهار لا بنحو الاستيعاب، بل في زمان قليل منه فجلس في زمان شكّ فيه في بقاء النهار، فاستصحاب النهارية بالنسبة إلى إحراز الواجب مثبت ونفس الواجب أيضاً ليس له حالة سابقة.

اللهمّ إلا أن يتمسك بالاستصحاب التقديري بأن يقال: لو وجد الجلوس في السابق كان جلوساً في النهار فالآن كما كان.

ولكن يتوجّه على ذلك أنّ اليقين التقديري في باب الموضوعات والمتعلّقات غير منتج، وإن سلّمنا حجّية الاستصحاب التعليقي في محلّه.

وبذلك يظهر فساد ما تصدّى له بعضهم من رفع الإشكال الذي مرّ سابقاً في استصحاب قيود الواجبات بإجراء الاستصحاب التعليقي بأن يقال مثلاً: مع الشكّ في الطهارة أنّ الصلاة لو وجدت سابقاً كانت مع الطهارة فالآن كما كانت.

شبهة المحقّق النراقي ودفعها

ثمّ إنّ المنقول عن المحقّق النراقي رحمته الله أنّه قال ما حاصله: أنّ الحكم الشرعيّ المتيقّن سابقاً وضعياً كان أو تكليفيّاً، إذا شكّ في بقائه فكما يجري استصحابه يجري استصحاب عدم الأزلي بالنسبة إلى الزمان المشكوك فيه، إذ لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا بالنسبة إلى الزمن السابق، فلو أمر الشارع بالجلوس يوم الجمعة وعلم بثبوته إلى الزوال ولم يعلم بوجوده بعده، فيقال: كان عدم التكليف بالجلوس قبل الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً سابقاً، ثمّ انتقض عدم

بالنسبة إلى قبل الزوال من يوم الجمعة وعلم بقاؤه بالنسبة إلى يوم الخميس وشك في انتقاضه بالنسبة إلى ما بعد الزوال من يوم الجمعة فيستصحب عدم ويتعارض مع استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالوجوب.

قلت: اليقين بعدم أيضاً متصل بالشك، إذ الشك في حكم ما بعد الزوال من يوم الجمعة حاصل في يوم الخميس أيضاً قبل تحقق الأمر بالوجوب،^(١) انتهى.

أقول: والأولى أن يقول في جواب إن قلت: بأن انتقاض عدم الوجوب الثابت قبل الزوال لا يوجب انتقاض الوجوب الثابت بعده، إذ لكل من الوجوبين عدم برأسه، ففي زمان اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال أيضاً يشك في الوجوب بعده فيتصل الشك في الوجوب بعد الزوال باليقين بعدم الأزلي الثابت لنفسه كما لا يخفى.

ثم إن الشيخ أجاب عما ذكره المحقق النراقي عليه السلام: بأن قبل الزوال في المثال إن أخذ قيداً للوجوب أو الجلوس فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده وإن لوحظ ظرفاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب عدم لأنّ عدم المطلق انتقض بالوجود المطلق،^(٢) انتهى.

وقال المحقق الخراساني عليه السلام في حاشيته توضيحاً لذلك ما حاصله: أن شمول دليل: «لا تنقض» لاستصحاب عدم في المقام يتوقف على لحاظ الزمان قيداً مفرداً للموضوع، وشموله لاستصحاب الوجود يتوقف على لحاظه ظرفاً،

١ - مناهج الأحكام والأصول: ٢٣٩ / السطر ٣ - ٢٠.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٩ - ٢١١.

فشموله لكليهما موجب للجمع بين اللحاظين في دليل الاستصحاب وعدم لحاظ واحد منهما يوجب الإهمال فيه وعدم دلالة على واحد من الاستصحابيين،^(١) انتهى.

وقال المحقق النائيني عليه السلام ما حاصله: إنَّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري في المقام وإن أخذ الزمان قيلاً فإنَّ العدم المقيّد بقيد خاصٍّ إنّما يكون متقوِّماً بوجود القيد، كما أنّ الوجود المقيّد به أيضاً متقوِّم به، ولا يعقل أن يتقدّم العدم أو الوجود المقيّد بزمان خاصٍّ عن هذا الزمان، وحينئذٍ نقول: إنّه إذا وجب الجلوس إلى الزوال انتقض العدم الأزلي المطلق، وأمّا المقيّد بما بعد الزوال فليس له تحقّق قبله حتّى يستصحب، إذ قبل الزوال ليس الوجود المقيّد بما بعد الزوال ولا عدم الوجود المقيّد به متحقّقاً، إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

اللهمّ إلّا أن يراد استصحاب عدم الجعل، إذ لكلّ من الوجودين الثابتين قبل الزوال وبعده فيما لا يزال جعلاً وإنشاءً في الأزّل، فيستصحب عدم جعل الوجود لما بعد الزوال، إلّا أنّ إثبات عدم المجعول بعدم الجعل عمل بالأصل المثبت.

هذا، مضافاً إلى أنّ استصحاب البراءة الأصلية المعبر عنه بالعدم الأزلي لا يجري مطلقاً إذ العدم الأزلي ليس إلّا عبارة عن اللا حرجية واللا حكمية، وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجداً للشرائط قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة

فإنّ اللا حرجية قبل وجود المكلف غير اللا حرجية الثابتة بعد وجوده، لاستناد الثاني إلى الشارع دون الأوّل،^(١) انتهى.

الكلام في ما أورده الأعلام على المحقّق النراقي

أقول: لا يرد على المحقّق النراقي رحمته ما أورده هؤلاء الأعلام. أمّا ما ذكره الشيخ رحمته. فيرد عليه: أنّ المحقّق النراقي رحمته لم يقل باستصحاب الوجود دائماً حتّى يرد عليه أنّ لحاظ الزمان قيلاً مانع عن جريانه، بل كان مقصوده أنّ استصحاب الوجود بعد فرض جريانه لاجتماع شرائطه يكون معارضاً باستصحاب عدمي، فمورد كلامه رحمته هو صورة أخذ الزمان؛ أعني به قبل الزوال في المثال، ظرفاً حتّى يجري استصحاب الوجود. فإن قلت: فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب العدمي.

قلت: الجلوس المقيّد بما بعد الزوال موضوع من الموضوعات قابل لأن يحكم عليه بالوجوب فيستصحب عدم وجوبه.

والحاصل: أنّه كلّما جرى استصحاب وجود الحكم السابق من جهة عدم أخذ الزمان قيلاً فيه فلنا أن تجري استصحاباً عدمياً لموضوع اختراعي يكون مقيّداً بزمان الشكّ، وأخذ الزمان الثاني قيلاً لا يستلزم أخذ الأوّل كذلك.

وأما ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته. فيرد عليه: أنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الأفراد بخصوصياته المفردة حتّى يتوقّف شمول «لا تنقض» للاستصحابيين في

المقام، على لحاظ الزمان، تارة قيداً وأخرى ظرفاً، بل معنى الإطلاق: هو جعل حيثية تمام الموضوع للحكم، ولازم ذلك سريان الحكم بسريانها الذاتي ففي قوله: «لا تنقض» يكون الحرمة حكماً مجعولاً لحيثية نقض اليقين بالشك، فكل ما صدق عليه نقض اليقين بالشك يكون مشمولاً لهذا الحكم من دون احتياج في ترتيبه عليه إلى لحاظه بخصوصياته من كونه عدمياً أو وجودياً مقيداً بالزمان أو غير مقيد.

وبالجملة: فما ذكره من لزوم الجمع بين اللحاظين اشتباه، منشؤه عدم تبين حقيقة الإطلاق. هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن مورد كلام المحقق النراقي عليه السلام هو صورة أخذ الزمان السابق ظرفاً.

فإن قلت: ما معنى أخذ الزمان ظرفاً مع كونه مذكوراً في لسان الدليل؟ قلت: كلما ذكر الزمان في لسان الدليل، فهو بحسب الحقيقة والدقة وإن كان قيداً، إلا أن العرف لا يراه من القيود المفردة للموضوع بحيث يصير تبدله موجباً لتبديل الموضوع، إلا إذا صرح المولى بقيدته بأن قال: يجب عليك الجلوس المقيد بكونه قبل الزوال مثلاً.

وأما ما ذكره النائيني عليه السلام، فيرد عليه: أولاً: أن تقيد الوجود بشيء لا يوجب تقيد عدم المضاف إليه بذلك الشيء فإذا جعل الوجوب المقيد بما بعد الزوال موضوعاً مستقلاً في قبال الوجوب الثابت قبله فلا يلزم أن يقيد عدمه أيضاً بما بعد الزوال، وعلى هذا فللوجوب بعد الزوال عدم برأسه، وهذا عدم مطلق أزلي والوجوب قبل الزوال ليس نقضاً لهذا عدم، بل نقض لعدم نفسه.

نعم، هاهنا كلام ذكره أهل المعقول في محله وهو: أن نقض الوجود هو

العدم البديل له لا العدم المطلق الأزلي،^(١) ولازم ذلك كون تقيّد الوجود بزمان مستلزماً لتقيّد العدم به أيضاً ولكن الاستصحاب لا يدور مدار هذه المداقات وإلا لم يمكن استصحاب العدم الأزلي مطلقاً، فافهم وتأمل.

وثانياً: أنّ ما ذكره أخيراً من الإشكال في استصحاب اللا حرجية الأصلية غير صحيح، إذ ليس مقصودنا إثبات لا حرجية مضافة إلى الشارع بأن تكون مجعولة له، بل اللا حرجية المطلقة الجامعة بين الأصلية والمضافة إليه تكفي لرفع الحرج وهي مسبوقة بالتحقق فتستصحب.

هذا، مضافاً إلى ما مرّ منّا سابقاً من أنّنا لا نسلم احتياج اللا حرجية إلى الجعل، نظير الطهارة الغير المحتاجة إليه وإنّما الذي يحتاج إلى الجعل هو الحرمة والوجوب والاستحباب والكرهية والنجاسة والإباحة الاقتضائية لو فرض لها مصداق.

وبالجملة: فالاقتضائيات محتاجة إلى الجعل وإلا فالأشياء بحسب ذواتها مباحة ونظيفة، فتدبّر.

التحقيق في الجواب عن الشبهة

والحاصل: أنّ شيئاً من هذه الأجوبة لا يغني عن جوع، والجواب الصحيح عن المحقق النراقي رحمته الله هو ما ذكره صاحب «الدرر» رحمته الله، وحاصله: أنّ استصحاب وجوب الجلوس المطلق مثلاً لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، بل يمكن أن يصير كلاهما متعلّقين للقطع، إذ

١- الحكمة المتعالية ٢: ٩١؛ شرح المنظومة ١: ٢٦٥ و٢: ١٧١ و٢٦٩؛ الشواهد الربوبية: ٦٥.

تعلّق الوجوب بالطبيعة المطلقة معناه: كون هذه الحيثية تمام الموضوع للحكم، وتعلّق الوجوب بالطبيعة المقيّدة معناه: كون حيثية الطبيعة جزءاً للموضوع، ولا منافاة بين تعلّق الوجوب بالطبيعة المطلقة وعدم تعلّقه بالمقيّدة، فالجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس واجب وبما أنّه جلوس مقيّد بما بعد الزوال بحيث يكون القيد جزءاً للموضوع غير واجب.^(١)

وبالجملة: فيشترط في التعارض وحدة موضوع الحكمين إلا في التعارض بالعرض الحاصل بالعلم الإجمالي، وما نحن فيه ليس في البين علم إجمالي، فيتوقّف التعارض فيه على وحدة الموضوع والطبيعة المطلقة مع المقيّدة موضوعان مختلفان فلا يقع التعارض. وبهذا البيان يظهر الجواب عن الأمثلة التي ذكرها المحقّق التراقي.

التنبيه الرابع في الاستصحاب التعليقي

إذا جعل الشارع الغليان علّةً لنجاسة العنب فالمجعول الشرعي بحسب التصوّر أحد أمور أربعة:

الأول: الحرمة التقديرية؛ أعني الحرمة على تقدير الغليان.

الثاني: الملازمة بين الشرط والجزاء؛ أعني الغليان والحرمة.

الثالث: سببية الغليان للحرمة.

الرابع: حرمة العنب المغليّ.

وما توهم من عدم قابلية السببية أو الملازمة للجعل، مدفوع: بأنّ السببية

الاعتبارية قابلة للجعل، وقد نشأ هذا التوهم من قياس الأمور الاعتبارية

بالأمور الواقعية، وقد مرّ تفصيل ذلك في الأحكام الوضعية،^(١) فراجع.

إذا عرفت هذا، فنقول: إذا قال الشارع: «العنب إذا غلى ينجس أو يحرم»،

فالظاهر أنّ المجعول هو النجاسة أو الحرمة على تقدير الغليان فالموضوع هو

١ - راجع: الاستصحاب، الإمام الخميني عليه السلام: ٧٠ - ٧١.

العنب والحكم هو الحرمة التقديرية، فإذا شكَّ في بقاء هذه الحرمة التقديرية التي لها نحو وجود في عالم الاعتبار من جهة تبدل بعض حالات الموضوع، صحَّ استصحابها بلا إشكال، لتحقق ركني الاستصحاب.

فإن قلت: إنَّ الظاهر من تعليق حكم على موضوع هو ثبوته على فرض فعلية الموضوع ولا يشمل الموضوع التقديري.

قلت: موضوع «لا تنقض» هو اليقين والشكَّ وهما فعليان، وتقديرية متعلِّقهما لا يضرُّ بالاستصحاب بعد ترتب أثر شرعي على استصحاب هذا الأمر التقديري، ولا شكَّ أنَّ استصحاب هذا الأمر التقديري يوجب فعليته بعد ثبوت المعلق عليه، وثبوت المعلق على فرض ثبوت المعلق عليه وإن كان أمراً عقلياً ولكنه لازم لما هو أعمُّ من الحكم الواقعي والظاهري، فيترتب على المستصحب قطعاً.

كلام المحقِّق النائيني ونقده

ثمَّ اعلم أنَّ المحقِّق النائيني رحمته الله قال في مقام تبيين حقيقة الاستصحاب التعليقي ما حاصله: أنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الكلِّي على ثلاثة أوجه - إلى أن قال -: الوجه الثالث: الشكَّ في بقاء الحكم المرتب على موضوع مركب من جزءين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، وهذا هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي، والأقوى عدم جريانه لأنَّ الحكم المرتب على الموضوع المركب إنَّما يكون تقرره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء فموضوع الحرمة في مثال العنب مثلاً إنَّما هو العنب

على تقدير الغليان وكلّ شرط يرجع إلى الموضوع^(١) فقبل فرض الغليان لا يمكن فرض وجود الحكم حتّى يستصحب، فإنّ وجود أحد جزئي المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتّب على أحد الجزئين هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلي مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه،^(٢) انتهى.

أقول: ملخص كلامه بعد تبیین حقيقة الاستصحاب التعليقي، أنّ المستصحب إن كان هو الحكم المترتّب على الجزئين، فيرد عليه: أنّه غير متحقّق سابقاً، وإن كان هو الأمر المترتّب على أحد الجزئين، فيرد عليه: أوّلاً: أنّه مقطوع البقاء. وثانياً: أنّ الترتّب عقلي.

ثمّ أقول: إنّ تفسيره للاستصحاب التعليقي بما ذكر فاسد؛ فإنّ كلام القوم إنّما يكون فيما إذا وقع التعليق في لسان الشارع بأن قال: العنب إذا غلى يحرم مثلاً ولو سلّمنا رجوع التعليق بالدقّة العقلية إلى تركّب الموضوع، ولكنّه إذا وقع في لسان الشارع يكفيها للاستصحاب، فإنّ الموضوع بحسب نظر العرف حينئذٍ هو

١ - أقول: لا نسلم رجوع الشرط إلى الموضوع مطلقاً، إذ الموضوع ما يدور عليه الحكم حدوثاً وبقاءً فبارتفاعه يرتفع الحكم. والشرط ما يتوقّف عليه حدوث الحكم فقط كالغليان في المثال، إذ لا يتوقّف بقاء الحكم على بقائه، وأمّا ما في كلامه من رجوع الموضوعات إلى الشروط فهو أيضاً فاسد؛ فإنّ الظاهر رجوع الموضوع في القضية الحقيقية إلى الحينية لا الشرطية كما لا يخفى على من اطّلع عن مفاد القضايا.

[المقرّر حفظه الله]

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٦٣ - ٤٦٧.

ذات العنب، والغليان واسطة في الثبوت، بل العرف يرجع بعض الموضوعات المركبة أيضاً إلى هذا المعنى، كما في قوله: «الماء المتغيّر نجس»، فإنّه بنظرهم كقوله: «الماء إذا تغيّر تنجّس»، حيث يرون التغيّر واسطة في الثبوت ويرون الموضوع عبارة عن ذات الماء.

وبالجملة نقول في مقام الجواب عنه: أنّ المراد ليس استصحاب الحكم الفعلي، بل استصحاب الحكم الثابت للعنب مثلاً.

وقوله: أنّ أثره ليس إلّا أمراً تعليقياً وهو عقلي، يرد عليه: أنّ المفروض وقوع التعليق هنا في لسان الشارع، ورجوع الواسطة في الثبوت بحسب الدقة إلى القيدية في الموضوع لا يضرّ بما هو المقصود في المقام من استصحاب أمر ثبت في لسان الشارع.

ثمّ إنّ من العجائب ما ذكره من أنّ أثر الجزء مع أنّه عقلي، مقطوع البقاء، إذ المفروض فيما نحن فيه هو الشكّ في بقاء هذا الأثر من جهة تبدّل بعض حالات الجزء، فتدبّر.

هذا، ثمّ قال عليه السلام في ذيل كلامه ما حاصله: أنّه إن أُريد استصحاب السببية والملازمة، فيرد عليه: أوّلاً: عدم كونهما مجعولين كما مرّ في الأحكام الوضعية. وثانياً: أنّ الملازمة مقطوعة^(١).

أقول: يرد على الأوّل: ما عرفت من قابلية نفس الملازمة والسببية للجعل. وعلى الثاني: أنّ الفرض تبدّل بعض حالات الموضوع بما لا يضرّ بالبقاء

العرفي ففي العنب الموجود الذي صار زيبياً يقال: إنَّ سببته غليان هذا للحرمة كانت محققة فتستصحب، فتأمل.

معارضة الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي

والحاصل: أنَّ الاستصحاب التعليقي ممَّا لا إشكال فيه أصلاً، وإنَّما الإشكال في معارضته بالاستصحاب التنجيزي، فإنَّ الزبيب في المثال، كان قبل الغليان مباحاً فيستصحب إباحته.

فإن قلت: نعم، ولكنَّ الشكَّ في الإباحة الفعلية وعدمها بعد الغليان مسبب عن الشكَّ في ثبوت الحرمة التعليقية قبل الغليان، والأصل السببي حاكم على المسببي^(١).

قلت: لا يكفي في الحكومة صرف ترتب الشكِّين، بل يعتبر مع ذلك، الترتب بين المشكوكين.

وبعبارة أخرى: يعتبر في حكومة الأصل السببي على المسببي أن يكون المشكوك فيه في الأصل المسببي من الآثار الشرعية للمشكوك فيه في الأصل السببي، كما في الماء المستصحب الطهارة الذي غسل به الثوب النجس، حيث إنَّ الشكَّ في طهارة الثوب ونجاسته بعد الغسل مسبب عن الشكَّ في طهارة الماء ونجاسته، وطهارة الثوب النجس المغسول بالماء من آثار طهارة الماء، فحينئذٍ يكون الأصل السببي بجريانه رافعاً للشكَّ في طرف

المسبب تعبدًا لكونه مثبتًا لموضوعه، وأمّا إذا لم يكن المشكوك في طرف المسبب من الآثار الشرعية للسبب فلا يكون في البين حكومة، إذ لا يرفع الشك فيه بالأصل الجاري في السبب لا حقيقة - كما هو واضح - ولا تعبدًا لعدم الترتب الشرعي، وفيما نحن فيه كذلك، إذ الحرمة التعليقية على فرض ثبوتها تستلزم الحرمة الفعلية بعد حصول المعلّق عليه، والحرمة الفعلية تستلزم عدم الإباحة، ولكنّ اللازم الأوّل لا مانع من ترتبه لما عرفت وجهه، وأمّا اللازم الثاني فلا يترتب، فإنّ الحرمة والإباحة ضدّان وترتب عدم أحد الضدّين على ثبوت الضدّ الآخر عقلي لا شرعي، فإثباته بالأصل الجاري فيه تعويل على الأصل المثبت.

هذا، وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه غير مغنية عن جوع.^(١)

ما ذكره المحقّق الخراساني في المقام ونقده

وأما المحقّق الخراساني رحمته فقد أجاب في «الكفاية» عن أصل إشكال معارضة الأصليين بما حاصله: أنّ ما دلّ على حرمة العنب على تقدير الغليان دلّ على تعليق حلّيته بعدم الغليان فالثابت في العنب حرمة تعليقية وحلّية مغيّاة، وهذان الأمران بعينهما يستصحبان في الزبيب ولا مضادة بينهما، كما لم يكونا متضادّين حال القطع بهما، وحينئذٍ فمقتضى استصحاب الحرمة المعلّقة بعد عروض الحالة الزبببية حرمة فعلًا بعد الغليان، كما أنّ مقتضى استصحاب

١ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٢٣؛ درر الفوائد (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٧١ - ٤٧٢؛ نهاية الأفكار ٤: ١٧٢ - ١٧٣.

الحلّية المغيّاة بعد عروضها انتفاء الحلّية بعد الغليان،^(١) انتهى ملخّص كلامه.
أقول: الزبيب قبل غليانه مقطوع الحلّية، وإنما الشكّ في الحلّية بعد الغليان
ومراد القوم في المقام استصحابها بعده.

نعم، الزبيب قبل غليانه مع أنّه مقطوع الحلّية مشكوك حلّيته المغيّاة؛ بمعنى
أنّه يشكّ في ثبوت الحلّية المغيّاة بما أنّها مغيّاة له، من جهة أنّ الشكّ في ثبوت
الحرمة التعليقية يلزم الشكّ في ثبوت الحلّية المغيّاة، بناءً على صحّة ما ذكره
من أنّ تعليق الحرمة يلزم جعل الحلّية مغيّاة، فمراد المحقّق الخراساني إمكان
إجراء استصحابين في الزبيب قبل غليانه استصحاب الحرمة المعلّقة
واستصحاب الحلّية المغيّاة، وهذان الاستصحابان غير استصحاب الحلّية التي
تجري بعد الغليان على مذاق القوم.

إذا عرفت مراده عليه السلام، فنقول: إن كان المقصود من استصحاب الحلّية المغيّاة
قبل الغليان إثبات حلّية الزبيب قبل غليانه. ففيه: أنّها مقطوعة لا يحتاج ثبوتها
إلى الاستصحاب. وإن كان المقصود باستصحابها إثبات عدم الحلّية بعد الغليان.
ففيه: أنّ عدم المعيّى عند حصول الغاية ليس من الآثار الشرعية للحكم المعيّى.
وبعبارة أخرى: ما دلّ على الحلّية المغيّاة إنّما يدلّ على ثبوت الحلّية قبل
الغاية ولا يدلّ على عدمها بعدها، كما أنّ ما دلّ على ثبوت الحرمة بعد الغليان
إنّما يدلّ على إثباتها بعده ولا يدلّ على عدم ثبوتها قبله.

والحاصل: أنّ الاستصحاب أصل عملي يجب أن يترتب عليه أثر في مرحلة
العمل واستصحاب الحرمة التعليقية يترتب عليه الأثر العملي، إذ يترتب عليه

الحرمة الفعلية بعد حصول المعلّق عليه وإن لم يترتّب عليه عدم الحرمة قبله لكونها لازماً عقلياً، وأمّا استصحاب الحليّة المغيّاة، فإن كان المقصود من إجرائه إثبات الحليّة قبل الغليان فهي مقطوعة، وإن كان المقصود من إجرائه إثبات عدم الحليّة بعده. ففيه: أنّه أثر عقلي فيبقى الاستصحاب بلا أثر، فافهم فإنّه دقيق.

التحقيق في المقام

ثمّ إنّ الظاهر بعد ما تأمّلنا صحّة ما ذكره الشيخ عليه السلام (١) من حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي، إذ لا فرق بين المقام وبين سائر المقامات التي حكموا فيها بالحكومة.

بيان ذلك: أنّ الثابت لنا في الزيب المغليّ شكّ واحد يعبر عنه بتعبيرات ثلاثة، فيمكن أن يعبر بـ«أنا نشكّ في حليّته وعدمها» ويمكن أن يعبر بـ«أنا نشكّ في حرّمته وعدمها» ويمكن أن يعبر بـ«أنا نشكّ في حرّمته وحليّته»، ولكن مآل الجميع واحد، إذ الثابت له حكم واحد والشكّ فيه شكّ واحد، فإذا استصحبنا الحرمة المعلّقة ارتفع أساس الشكّ، كما أنّ الثوب النجس المغسول بماء مسبوق بالطهارة يمكن أن يعبر عن طرفي الشكّ فيه بثلاث تعابير: الطهارة وعدمها، والنجاسة وعدمها، والطهارة والنجاسة، ولكنّ الشكّ فيه ناشٍ عن الشكّ في طهارة الماء وباستصحابها يرتفع الشكّ في الثوب من أساسه.

وبالجملة: فلا يوجد فرق بين المقام وبين سائر المقامات التي حكموا فيها بالحكومة من جهة السببية والمسبّبية.

التنبيه الخامس

في استصحاب أحكام الشرائع السابقة

قال الشيخ عليه السلام ما حاصله: أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشرائع السابقة. وقد أورد على استصحاب أحكام الشرائع السابقة بأمور:

منها: أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين لتغاير الموضوع.^(١)

وفيه أولاً: أننا نفرض شخصاً واحداً مدركاً للشريعتين فإذا ثبت الحكم في حقه بالاستصحاب ثبت حكم غيره بقاعدة الاشتراك.

وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

وحلّه: أن المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للعناوين الكلّية على وجه

لا مدخل للأشخاص فيه. وبعبارة أخرى: الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية،^(١) انتهى.

أقول: الأحكام الشرعية وإن كانت مجعولة للعناوين الكلية ولكن يجب في استصحابها إحراز العناوين المأخوذة فيها، لإمكان أن يكون العنوان المأخوذ فيها عنواناً ضيقاً من أول الأمر، مثلاً لو كان الحكم المجعول على لسان موسى عليه السلام بمثل: يا أيها الذين آمنوا افعلوا كذا مثلاً، لأمكن ادعاء استصحابه، وأمّا إذا كان بلفظ: يا أيها الذين هادوا مثلاً أو كان حكماً موقتاً، فلا يبقى مجال لاستصحابه في حق المسلمين.

وعلى هذا فاستصحاب أحكام الشرائع السابقة مشكل، لعدم كون عناوين موضوعاتها مبيّنة لنا وكتبهم محرّفة لا يجوز لنا الاعتماد عليها في إحرازها.

ثم إن ما ذكره عليه السلام من استصحاب المدرك للشريعتين، يرد عليه أمور:

منها: أن المراد إن كان إجراء نفس المدرك لهما للاستصحاب.

ففيه: أنه مجرد فرض، إذ لم يثبت لنا شك واحد، فمن أدرك الشريعتين في

حكم من أحكامه فضلاً عن استصحابه له؟!

وإن كان المراد إجراء غيره للاستصحاب في حقّه من جهة شكّه في حكم

هذا المدرك للشريعتين.

ففيه: أنه لا يترتب على ثبوت الحكم للمدرك لهما أثر شرعي لغيره، فتدبر.

والظاهر أن البحث عن المسألة قليل الجدوى فالإعراض عنها أولى.

التنبية السادس في الأصل المثبت

مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو إطالة عمر اليقين السابق تبعداً كما احتملناه سابقاً أو وجوب ترتيب آثار اليقين السابق المترتبة عليه بما أنه طريق، أو وجوب ترتيب آثار المتيقن، وعلى جميع التقادير لا يكفي نفس استصحاب الأمر السابق، لترتب أثر الأثر وإن كانت الوسطة أيضاً شرعية.

وإن شئت توضيح المقام فعليك بالمراجعة إلى حال نفس العلم حتى يتضح حال غيره بالمقايسة.

فنقول: لو علمنا بحياة زيد مثلاً، فهذا العلم بطريقته للحياة لا يترتب عليه إلا انكشاف الحياة، ثم بانكشافها يترتب عليها آثارها الشرعية المترتبة على ذاتها، وأما إذا كان لنبات لحية زيد أثر شرعي، فالعلم بالحياة بما هو علم بالحياة لا يقتضي ترتب هذا الأثر لعدم كشف هذا العلم إلا عن متعلقه وهو الحياة ولا يكون كاشفاً عن نبات اللحية.

نعم، لما كانت الحياة ونبات اللحية متلازمتين خارجاً يتولّد من العلم بالحياة علم آخر متعلّقاً بنبات اللحية، فالأثر المترتّب على نبات اللحية من آثار العلم الثاني لا العلم الأوّل.

ثمّ لو كان لبياض اللحية أيضاً أثر شرعي فالعلمان السابقان لا يكفيان لترتّبهما، بل يتولّد منهما علم آخر متعلّقاً بالبياض وأثر البياض أثر لهذا العلم الثالث الذي هو طريق إلى متعلّقه.

فحصّل من ذلك: أنّ اليقين بشيء لا يترتّب عليه إلاّ أثر نفس هذا الشيء، لا أثر أثره، فإنّه أثر ليقين آخر معلول له فإذا كان هذا حال العلم الوجداني فقس عليه حال اليقين التنزيلي فقله: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلّ على وجوب ترتيب كلّ أثر كان مترتّباً على اليقين السابق بما أنّه طريق إلى متعلّقه، فإذا كان متعلّقاً بحياة زيد فيجب بمقتضى ذلك ترتيب الأثر المترتّب على الحياة، فإنّه الذي يمكن أن يستند إلى اليقين المتعلّق بها، وأمّا الأثر المترتّب على نبات اللحية فليس أثراً لليقين بالحياة كما عرفت، والمفروض عدم تعبّد آخر بالنسبة إلى اليقين المتعلّق به فلا يترتّب هذا الأثر.

نعم، لو كان اليقين بنبات اللحية أيضاً مورداً للتعبّد، بأن كان له أيضاً حالة سابقة لجرى فيه استصحاب آخر، وأمّا الاستصحاب الأوّل فلا يكفي لإثبات أثر نبات اللحية، فإنّه ليس تعبّداً بالنسبة إلى اليقين بالحياة وهو لا يقتضي إلاّ ترتّب أثر الحياة.

وما ذكرنا: هو السرّ في عدم حجّية الأصل المثبت، ومعنى ذلك أنّ الأصل لا يمكن أن يثبت.

بقي في المقام أمران:

الأول: أن مقتضى ذلك عدم ترتّب أثر الأثر وإن كان الواسطة أيضاً شرعية.
الثاني: أن مقتضى ذلك أيضاً عدم حجّية الأمانة المثبتة؛ وكلاهما خلاف التحقيق.

أقول: أمّا ترتّب أثر الأثر فليس ببركة الاستصحاب حتّى يرد ما ذكرت.
توضيح ذلك: إنّنا لو استصحبنا طهارة الماء، ثمّ غسلنا به الثوب النجس، ثمّ صلّينا الظهر في هذا الثوب، ثمّ العصر المترتّب عليه، فهناك آثار شرعية مترتّبة، فصحّة العصر مترتّبة على صحّة الظهر وهي على طهارة الثوب وهي على طهارة الماء.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ قوله: «لا تنقض» بعد تطبيقه على المقام لا يثبت به إلّا طهارة الماء تعبدًا، فإذا ثبت طهارته انطبق عليه الكبرى الحاكمة بأنّ ما غسل بالماء الطاهر يصير طاهرًا، وبذلك يثبت طهارة الثوب، فإذا ثبت طهارته انطبق عليه الكبرى الحاكمة بصحّة الصلاة في الثوب الطاهر وهكذا، فاستصحاب طهارة الماء في المثال لا يثبت صحّة العصر وإنّما يثبت نفس متعلّقه فقط، وأمّا غيره فيثبت بانطباق الكبريات المعلومة على صغريات التي ثبت أولها فقط ببركة الاستصحاب، فتدبرّ كيلا تقول: إنّ الكبريات يجب أن تنطبق على صغريات وجدانية، وأمّا انطباقها على الصغريات التعبدية فيحتاج إلى دليل معمم. فإنّا نقول: إنّ المعمم هو قوله: «لا تنقض» الحاكم على سائر الأدلّة.

وأما مثبتات الأمارات فهي أيضاً حجّة.

والوجه في ذلك: أنّ حجّية الأمارات ليست بجعل شرعي، بل هي أمور

كانت يعتمد عليها العقلاء في إحراز الواقعيات في عرض العلم لا بتنزيلها منزله، والشارع أيضاً عمل بها كأحدهم، فللعقلاء لإحراز الواقعيات وكشفها كواشف متعدّدة، منها: خبر الواحد - مثلاً - فإذا قام على حياة زيد - مثلاً - انكشف لهم بسببه الحياة، ثم بانكشاف الحياة ينكشف نبات اللحية، ثم بانكشافه ينكشف بياضها، فهنا انكشافات مترتبة تولّد كلّ منها عمّا قبله على قياس ما عرفت في العلم، فإذا كان الأمر كذلك فيترتب على كلّ انكشاف أثره وليس جميع الآثار مترتبة على الانكشاف الأوّل حتّى يرد الإشكال.

والسرّ في ذلك: أنّه ليس لهم في باب الأمارات تعبّد أصلاً،^(١) وإنما تكون بنظرهم وسائط لكشف الواقعيات كالعلم، لا أنّ كلّ واحد منهم ينزل الأمانة أوّلاً منزلة العلم، ثمّ يعمل بها.

هذا، وأمّا لو قيل: بأنّه ثبت في الأمارات جعل وإن كان المجعول هو الوسطية في الإثبات والمحرزية والطريقة، كما في بعض الكلمات فالاعتماد على مثبتاتها مشكل، بل لا يجوز، إذ الأمانة لا يزيد عن العلم.

وقد عرفت: أنّ كلّ علم فإنّما يحكي عن متعلّقه فقط فكلّ أمانة لا يحكي إلاّ عن متعلّقه وبهذا الكشف الناقص وإن كان يتولّد كشف ناقص آخر متعلّق بلازم المكشوف الأوّل ولكنّ الجاعل إنّما تتمّ الكشف الأوّل دون غيره، فإنّه قد تتمّ

١ - أقول: يشكل ذلك في الأمارات غير الموجبة للوثوق والظنّ، فإنّ العقلاء لا يعتمد عليها في كشف الواقع، بل في مقام الاحتجاج واللجاج فقط فلم يترتب عليها مثبتاتها. اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ سرّ احتجاج الموالى والعبيد أيضاً بها كونها بحسب نوعها كواشف عند العقلاء، فلاجل ذلك لا يرون العبد معذوراً في مخالفتها، فافهم. [المقرّر حفظه الله]

الكشف الثابت بنفس الأمانة لا سائر الانكشافات المترتبة المتولدة عن الكشف الأول.

فالقول بأنّ المجعول في الأمارات تتميم الكشف أو الوسطية في الإثبات أو الطريقة، وذلك يقتضي حجّية مثبتاتها،^(١) فاسد.

بل الحقّ ما ذكرناه: من أنّ حجّيتها مبنية على كون الانكشافات الثابتة بها في عرض العلم غير محتاجة إلى التنزيل، إذ لو فرض تنزيلها منزلة العلم أيضاً فلا تزيد عن العلم.

وأفسد من هذا القول ما قيل: من أنّ حجّية الأمانة المثبتة من جهة إطلاق دليلها.^(٢)

وجه الفساد: أنّه لا جعل في الأمارات أصلاً والآيات والأخبار ليست ناظرة إلى جعلها، فتدبّر.

فائدة: حكم الأصول المثبتة بحسب خفاء الوسطة وعدمه

قد عرفت سابقاً أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»^(٣) لا يدلّ إلا على تنزيل نفس المتيقّن السابق ولا يكفي نفس هذا التنزيل لترتيب أثر الأثر.

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٩ و١٠٨؛ ٤؛ ٤٨٤؛ أجود

التقارير ٣: ١٣١؛ ٤؛ ١٣٠.

٢ - كفاية الأصول: ٤٧٣؛ وراجع: فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤:

٤٩٢؛ أجود التقارير ٤: ١٣٣.

٣ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض

الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

نعم، فيما إذا كانت الآثار المترتبة كلّها شرعية، تترتب جميعها، ولكن لا باقتضاء نفس الاستصحاب ذلك، بل الاستصحاب لا يثبت به إلا المستصحب، وأما ترتب غيره فمن انطباق الكبريات المجعولة شرعاً، وقد تقدّم تفصيل ذلك. وتقدّم أيضاً^(١) أنّ الأمانة أيضاً بجهة كاشفيتها عن مؤدّاه لا تكفي إلا لترتيب أثر نفس المؤدّي، وأما أثر الأثر فترتبه من جهة كاشفيتها أخرى متولّدة من الأولى فلو قامت الأمانة على حياة زيد فلا يقتضي كاشفيتها عنها إلا ترتيب أثر الحياة، وأما أثر نبات اللحية فيترتب من جهة أنّه يتولّد من انكشاف الحياة انكشاف نبات اللحية فترتبه من آثار الانكشاف الثاني لا الأوّل.

وبهذا البيان: يظهر الفرق بين الأمارات التي يعتمد عليها العقلاء في عرض العلم من دون أن يكون حجيتها عندهم متوقّفة على أعمال التعبد منهم أو من الشارع وبين الأمارات التعبدية، ففي الأولى يترتب جميع الآثار، سواء كانت بلا واسطة أو بواسطة اللوازم أو الملزومات أو الملازمات، لانكشاف كلّ منها بما يعتمد عليه العقلاء، بخلاف الثانية فإنّها تابعة لمقدار التعبد، فالاستصحاب ولو سلّم كونه من الأمارات، ولكنّه أمانة تعبدية فبانكشاف المستصحب كشفاً ناقصاً وإن انكشفت لوازمه وملزوماته، ولكن دليل التعبد مثل قوله: «لا تنقض» لا يتكفّل إلا لتنزيل نفس المتيقّن السابق، فلا دليل على حجّية الانكشافات المتولّدة من انكشافه.

فإن قلت: لو كان الدليل على حجّيته هو عن الأخبار لكان أصلاً ولا يتوهم كونه أمانة.

قلت: لا نسلم ذلك، وما تراه في كلمات الشيخ عليه السلام وغيره هو أن كونه أصلاً يتوقف على التمسك لحجيتها بالأخبار لا أن التمسك بالأخبار يقتضي كونه أصلاً لا غير، فلاحد أن يتمسك لها بالأخبار. ومع ذلك يدعى أماريته، ولكنه مع أماريته أيضاً لا يترتب عليه إلا نفس أثر المستصحب، فافهم وتدبر.

تبصرة:

ثم إن الشيخ عليه السلام استثنى من عدم حجية الأصل المثبت ما إذا كانت الوسطة خفية^(١). وتبعه المحقق الخراساني عليه السلام^(٢) وألحق بها الوسطة الجلية التي يلزم عادة تنزيلها لتنزيله.

وقال المحقق النائيني عليه السلام ما حاصله: أنه لا أثر لخفاء الوسطة فضلاً عن جلائها من جهة أنه لا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد، فإن نظر العرف إنما يكون متبعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق، فإنهم قد يتسامحون فيطلقون أسماء المقادير على ما ينقص عنها أو يزيد.

وبالجملة: فلا أثر لمسامحاتهم، وحينئذ فلو كان الأثر أثراً للوسطة حقيقة فلا يفيد الاستصحاب لترتبه وإن لم يكن أثراً لها، بل لذيها فيترتب،^(٣) انتهى.

أقول: ما ذكره من عدم الاعتبار بالمسامحات العرفية مسلم، ولكنه لا يستلزم ذلك عدم اتباع نظرهم في تطبيق المفاهيم على المصاديق فإن العرف

١- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٤٤.

٢- كفاية الأصول: ٤٧٣؛ درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٥٥.

٣- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٩٤ - ٤٩٥.

ربّما يسامح في إطلاق مفهوم على شيء أو في نفيه فلا يتبع، كما في المقادير، وربّما لا يسامح بل يعمل دقّته، ولكن مع ذلك يكون نظره خطأً عند العقل، فحينئذٍ يكون المتّبع نظر العرف لا العقل. ألا ترى: أنّ لون الدّم إذا بقي في اللباس يحكمون بطهارته، مع أنّه بنظر العقل مصداق للدم من جهة حكمه باستحالة انتقال العرض. والسّرّ في ذلك: أنّ العرف - بنظرهم الدقّي لا المسامحي - يحكم بعدم كونه دماً.

وبالجملة: ففي تطبيق المفاهيم على المصاديق أيضاً يتّبع نظر العرف بلا ريب، ولكن نظرهم الدقّي لا المسامحي الذي يكون بنظرهم أيضاً مسامحياً. إذا عرفت هذا، فنقول: فيما نحن فيه إن كان الأثر أثراً لذي الوسطة عند العرف بنظرهم الدقّي كان المقام مصداقاً لقوله: «لا تنقض» وإن كان بنظر العقل أثراً للوسطة، وإن كان بنظرهم الدقّي أيضاً أثراً للوسطة وإن كان بنظرهم المسامحي أثراً لذيها فلا يشمل دليل الاستصحاب. ألا ترى: أنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر، ثم شكّ في بقاء خمريّة ما كان خمراً أجرينا الاستصحاب من جهة كون الخمر هو الموضوع في لسان الدليل بحسب نظر العرف بعد الدقّة، مع أنّ الدقّة العقلية تقتضي خلاف ذلك، فإن حكم الشارع بحرّمته إنّما يكون بجهة إسكاره، والحيثية التعليلية في الأحكام مرجعها إلى الحيثية التقييدية بنظر العقل فاستصحاب الخمرية مثبت بنظر العقل لكون الموضوع بنظره هو حيثية المسكرية، ولكنّ العرف بعد الدقّة أيضاً لا يحكم إلاّ بحرمة نفس الخمر. غاية الأمر: يحكم بكون الإسكار واسطة في ثبوتها.

فإن قلت: سلّمنا رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية ولكن

لا في مطلق الأحكام، بل في الأحكام العقلية، فإنّ الأحكام الشرعية نفس أمريتها وحقيقتها إنّما هي بالجعل فما وقع تحت الجعل يكون هو الموضوع حقيقة حتى بنظر العقل.

قلت: الواقع تحت الجعل وإن كان هو الخمر ولكنّ العقل يحكم بأنّ حيثية إسكاره هو الموضوع وإلاّ لزم الجزاف، فإنّ المفسدة إنّما تكون في هذه الحيثية دون سائر الحيثيات المتّحدة معه.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره من الأمثلة لخفاء الواسطة ممّا لا مجال لجريان الاستصحاب فيها، فتدبر.

ومن جملة الأمثلة التي ذكرها الشيخ عليه السلام استصحاب عدم دخول هلال شوال أو استصحاب بقاء رمضان حيث يثبت بهما عنوان آخريّة يوم الشكّ لرمضان وأولية غده لشوال ويترتب آثارهما لخفاء الواسطة بنظر العرف.^(١)

وقال المحقق النائيني عليه السلام ما حاصله: إنّ الأوّل إن كان مفهوماً مركّباً من كون شوال وعدم مثله أو وجود ضده في السابق جرى الاستصحاب، وثبت به أحد جزئي المركّب وثبت الآخر بالوجدان فيثبت الأولية ويترتب آثارها، ثم يترتب على اليوم الذي بعده أحكام الثانوية، وهكذا يترتب على كلّ يوم آثاره الخاصّة به. وإن كان مفهوماً بسيطاً منتزِعاً عن ذلك فلا يثبت بالاستصحاب، فيشكل ترتيب الأثر بالنسبة إلى كلّ يوم من أيّام الشهر، وحيث إنّ الظاهر صحّة الثاني فيشكل الأمر في الأحكام الشرعية المترتبة على أيّام الشهر، هذا.

ولكن يمكن دفع الإشكال: بأنّ الظاهر كون المراد من أوّل الشهر في موضوع

الأحكام هو يوم رؤية الهلال واليوم الذي انقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوماً، فعند الشك لا يلزم تعطيل الأحكام، وهذا لا ينافي كون أول الشهر موضوعاً لليوم الذي كان ليلته ليلة الهلال واقعاً، سواء كان يوم الرؤية أم لم يكن، فإن المدعى هو أن المراد من اليوم الأول الذي أخذ موضوعاً للحكم هو يوم الرؤية،^(١) انتهى.

أقول: كون المثال من الأصول المثبتة ممّا لا ريب فيه ولا يكفي الأصل لإحراز الأوليّة وغيرها، لأنّ الأوليّة عبارة عن معنى بسيط؛ أعني به مبدئية السلسلة، سواء كانت مسبوقه بغيره أو بضده أم لا. ففي انتزاعها لا ينظر إلى الحالة السابقة. ولو سلّم كونها مفهوماً مركّباً فإثبات الثانوية وغيرها بإثبات الأوليّة بمدد الاستصحاب، عمل بالأصل المثبت، مع أنّ الالتزام بكونها معنى مركّباً ممّا لا يمكن أيضاً.

وأما ما ذكره عليه السلام أخيراً في مقام دفع الإشكال ففاسد جداً، لو كان مراده: «كون رؤية الهلال أو مضيّ ثلاثين موضوعاً للحكم واقعاً»، كما هو الظاهر من كلامه عليه السلام، إذ من البديهي وجوب القضاء لمن أفطر يوم الشك من شعبان بالاستصحاب، ثم انكشف كونه من رمضان، وبطلان حجّ من وقف بعرفة في اليوم العاشر من ذي الحجّة بزعم كونه اليوم التاسع، إذا انكشف خلافه. وبالجملة: فالالتزام بكون الموضوع واقعاً عبارة عن رؤية الهلال التزاماً بامرٍ بديهي الفساد.

فالأقوى أن يقال: إنّ الموضوع للأحكام الشرعية وإن كان عبارة عن الأول

الواقعي أو التاسع الواقعي ونحو ذلك، إلا أن سيرة الأئمة عليهم السلام والأصحاب، بل والنبِيِّ ﷺ وأصحابه جرت على ترتيب آثار الأوليّة على يوم الرؤية وآثار الثانوية على ما بعده إلى آخر الشهر ما لم ينكشف الخلاف، فيستفاد من هذه السيرة القطعية كون أيام الشهر مخصوصة بجعل حكم ظاهري فيها، فافهم وتأمل.

فائدة: حول ما أفاده صاحب الكفاية في التنبيه الثامن

قال في «الكفاية» في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب ما حاصله: أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه، بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً كان منتزِعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول... كالملكية والغصبية ونحوهما لا المحمول بالضميمة كالسواد والبياض،^(١) انتهى.

أقول: أمّا استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي المنتزع عن مرتبة ذاته فممّا لا إشكال فيه فإنّ الأحكام الشرعية بأجمعها مجعولة للعناوين كالحرمة للخمر مثلاً، ومع ذلك يستصحب الأفراد لترتيبها.

والسرّ في ذلك: هو عينية الفرد والطبيعة إذا أقيمت الحثيات المفردة، وأمّا قياس خارج المحمول بذلك مطلقاً فغير صحيح، بل الموضوع في الاستصحاب لمّا كان مأخوذاً بنظر العرف فيمكن أن لا يجري الاستصحاب في مقام مع كون

الواسطة من قبيل خارج المحمول، إذا كان الوساطة وذوها مفهوميْن اثنين بنظر العرف، كما في الوجود والوحدة، فباستصحاب الوجود لا يرتّب العرف أثر الوحدة. ويمكن أن يجري في مقام مع كون الوساطة من قبيل المحمول بالضميمة، كما في استصحاب الثلج لترتيب أثر البياض، حيث لا يرى العرف حيثية الثلج إلا نفس حيثية البياض، فتأمل.

ثم إن ما ذكره مثلاً للخارج المحمول أيضاً من أمثلة المحمول بالضميمة، إذ المراد بالخارج المحمول ما ينتزع عن حاق ذات الشيء مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات، وليست الملكية ونحوها كذلك، بل هي من المحمولات بالضميمة. غاية الأمر: أنّ الضميمة فيها أمر اعتباري.

ثم لو سلم كونها من قبيل خارج المحمول، فهل لأحد أن يلتزم باستصحاب ذات الملك وترتيب الأثر المترتب على ملكيته بنفس استصحاب ذاته؟ ثمّ إنّه كما يجري استصحاب الحكم أو الموضوع كذلك يجري الاستصحاب في عدمهما، إمّا بلحاظ الأثر المترتب على العدم أو بلحاظ نفي أثر الوجود وحصول الأمن من قبله.

فإن قلت: المراد من قوله **عَلَيْهِ**: «لا تنقض» بعد تعذّر إرادة الحقيقة هو النهي عن النقض عملاً،^(١) والعدم لا يتعلّق به عمل إلا إذا كان بنفسه موضوعاً للأثر. قلت: ليس في قوله **عَلَيْهِ**: «لا تنقض» كلمة العمل وإتّما الذي نحتاج إليه هو أن لا يكون جعل الاستصحاب لغواً فإذا ترتّب على استصحاب العدم ارتفاع الكلفة والأمن من تبعة التكليف فلا يكون جعله لغواً فيشمّله عموم الدليل.

فائدة: حول ما أفاده صاحب الكفاية في التنبيه التاسع

وقال في التنبيه التاسع ما حاصله: إنّ عدم ترتّب الآثار العقلية بالاستصحاب إنّما هو فيما إذا كان الأثر العقلي أثراً للحكم الواقعي وأمّا إذا كان أثراً للأعمّ منه ومن الظاهري فتترتّب لتحقّق موضوعها حقيقة، كوجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة فتترتّب على الوجوب الثابت بالاستصحاب،^(١) انتهى.

أقول: الاستصحاب إنّما يصير سبباً لتنجّز الواقع، فيحكم العقل بوجوب موافقة الحكم الاستصحابي لا لنفسه، بل لإحراز الواقع، والعقاب إنّما يترتّب على مخالفة نفس الحكم الواقعي لا مخالفة الحكم الاستصحابي. فوجوب الموافقة في الحكم الاستصحابي وجوب طريقي مغاير لوجوب موافقة الحكم الواقعي، فالعقاب لا يترتّب عليه أصلاً، بل يدور مدار مصادفته للواقع وعدم مصادفته، فجعل وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة أثراً للأعمّ من الواقع والظاهر، فاسد جدّاً.

التنبيه السابع^(١)

أصالة تأخر الحادث فيما إذا كان الحادثان مجهولي التاريخ

إذا لوحظ أحد الحادثين بالنسبة إلى الحادث الآخر كوجود زيد بالنسبة إلى وجود عمرو مثلاً، فالشقوق المتصورة كثيرة:

الأول: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على عنوان تقدّم زيد على عمرو.

الثاني: أن يكون مترتباً على عدم هذا العنوان.

الثالث: أن يكون مترتباً على عنوان زيد المتقدّم بحيث يؤخذ مجموع الصفة

والموصوف ماهية واحدة يعرضها الوجود والعدم.

الرابع: أن يكون مترتباً على عدم هذا العنوان.

الخامس: أن يكون مترتباً على زيد في حال تقدّمه على عمرو بأن يكون

زيد تمام الموضوع للحكم، ولكن يكون موضوعيته له في ظرف وجوده في

زمان متقدّم على زمان عمرو، فالموضوع بحسب الحقيقة حصّة من زيد بعد

١ - ليس جميع ما حرّره في هذا التنبيه مأخوذاً من كلام الأستاذ، بل كتبت كلّما جرى

على قلّمي. [المقرّر حفظه الله]

تقطيعه بحسب الزمان المنسوب إلى عمرو.

السادس: أن يكون مترتباً على عدم هذه الحصّة.

السابع: أن يكون مترتباً على وجود زيد في حال تقدّمه على عمرو؛ أعني حصّة خاصّة من وجوده بعد التقطيع بحسب مقارنه؛ أعني وجود عمرو بحيث يكون حيثية الوجود أيضاً مأخوذة في الموضوع، ولا محالة يعتبر له كلّ من الوجود والعدم، فيقال: وجود زيد موجود أو معدوم.

الثامن: أن يكون مترتباً على عدم هذا الوجود الخاصّ. والزمان في الأربعة الأخيرة وإن أخذ ظرفاً، ولكّنه بحسب الدقّة العقلية قيد، إذ الحصّة مرجعها إلى المقيّد فالزمان المتقدّم قيد للموضوع عقلاً، ولكّنه في الاستصحاب يلغى جهة القيدية ويستصحب نفس الموضوع؛ أعني ذات الحصّة وجوداً أو عدماً، إذ المرجع في الاستصحاب نظر العرف، ولا يخفى أنّ الموضوع في الأوّل والثالث والخامس والسابع يستصحب عدمه وفي الأربعة الآخر يستصحب نفسه، والقضيّة في الجميع هليّة بسيطة، وجميع الصور يتصوّر في عنوان المقارنة والمتأخّر أيضاً.

وليعلم أيضاً: أنّ الاستصحاب في الصور المذكورة وإن كان يجري في حدّ نفسه، ولكن ترتّب الأثر عليه متوقّف على عدم المعارض كما لا يخفى.

التاسع: أن يكون الأثر مترتباً على مفاد الهليّة المركّبة الموجبة، بأن قال

المولى: إذا كان زيد متقدّماً على عمرو فافعل كذا.

العاشر: أن يكون مترتباً على مفاد الموجبة المعدولة، بأن قال: إذا كان زيد ثابتاً له العدم الخاصّ؛ أعني العدم المقيّد بكونه قبل زمان عمرو أو في زمانه

ففاعل كذا؛ فموضوع الحكم زيد معدوم في زمان عمرو بحيث يكون المحمول
العدم المقيّد، ولا يتوهم أنّ القضية هليّة بسيطة، فإنّ مفاد البسيطة سلب الشيء،
وفيما نحن فيه إثبات شيء لشيء.

الحادي عشر: أن يكون مترتباً على هذه القضية أيضاً، ولكن بنحو يرجع
القيد إلى الوجود الذي دخل عليه العدم فيكون الموضوع قولنا: زيد ثابت له
عدم الوجود المقيّد بكونه في زمان عمرو.

الثاني عشر: أن يكون مترتباً على مفاد السالبة المركّبة، ولكن مع اعتبار
وجود الموضوع بأن يكون الأثر مترتباً على قولنا: ليس زيد في زمان عمرو أو
قبل زمان عمرو، مع اعتبار السالبة بنحو لا يصدق إلاّ مع تحقّق الموضوع.
الثالث عشر: أن يكون مترتباً على السالبة التي لم يعتبر فيها تحقّق الموضوع
أيضاً.

الرابع عشر: أن يكون مترتباً على مفاد القضية المعدولة، ولكن بنحو لا
يكون العدم أو مدخوله مقيّداً، بل بنحو يكون الثابت للموضوع حصّة خاصّة من
العدم بعد تقطيعه بالنسبة إلى الحادث الآخر، فيكون الأثر مترتباً على قولنا: زيد
ثابت له عدم خاصّ وهو العدم الحاصل قبل زمان عمرو أو في زمانه بنحو لا
يكون الزمان قيّداً بنظر العرف وإن كان قيّداً عقلاً، لما عرفت من رجوع الحصّة
إلى المقيّد، فالفرق بين هذه الصورة والصورة العاشرة بحسب نظر العرف لا
العقل.

فإن قلت: قد ثبت في محلّه أنّ قولنا: «زيد معدوم»، قضية سالبة بسيطة فلم
جعلته معدولة مركّبة؟

قلت: إن كان مفادها سلب زيد بحيث يساوق قولنا: «ليس زيد بالليسية» التامة كانت سالبة بسيطة وإن كان مفادها إثبات الليسية لزيد كان مفادها موجبة مركبة، والإشكال فيها بعدم الموضوع مدفوع بما حَقَّق في محله في معنى احتياج الموجبة إلى وجود الموضوع، وبيانه هنا يوجب التطويل.

وبالجملة: فقولنا زيد معدوم يمكن أن يعتبر موجبة مركبة غير بتية كقولنا: «شريك البارئ ممتنع»، ويمكن أن يعتبر سالبة بسيطة، وعلى كلا الشقين يكون المراد بالعدم فيها - فيما نحن فيه - العدم الخاص؛ أعني الثابت في زمان الآخر أو قبله لا بنحو يكون الزمان قيداً، بل ظرفاً وإن رجع إلى القيدية عقلاً.

ومن هنا تبين لك شق آخر نضيفه إلى الشقوق السابقة فتصير خمسة عشر، وهذا الشق هو:

الخامس عشر: أعني مفاد السالبة البسيطة الذي جعل الزمان ظرفاً له يجب أن يضم إلى الثمانية الأول فيصير البسائط تسعة والمركبات ستة. ولا يخفى لك الفرق بين الشق الخامس عشر وبين السادس فإن الموضوع في السادس عدم الحصّة وفي الخامس عشر حصّة من العدم.

فإن قلت: يتصور هنا شقوق آخر كأن يكون الأثر مترتباً على مفاد قضية مركبة دالة على كون زيد قبل زمان عمرو أو في زمان عمرو.

قلت: ما ذكرت يرجع إلى الصورة التاسعة، إذ المراد بلفظ التقدّم فيها هو الكون في الزمن السابق.

وبالجملة: فالمراد من قولنا: «زيد متقدّم على عمرو»، وقولنا: «زيد في زمان قبل عمرو»، واحد فلا تشتبه.

نعم، يتصوّر في كلّ ما فرضناه معدولة أن يعتبر بنحو الموجبة السالبة المحمول أيضاً، فتذكّر.

كلام صاحب الكفاية في مجهولي التاريخ وجوابه

وليعلم أنّ ما ذكرنا في المقام من جميع الشقوق المتصوّرة، إنّما هو من جهة أنّ كلّ واحد من الناظرين في «الكفاية» قد فهم من كلامه شيئاً فأردنا أن نشير أولاً إلى الصور المتصوّرة وإن كانت أنياب أغوال، ثمّ نشير إلى مقصود صاحب «الكفاية»^(١).

فنقول: إنّهُ ﷺ عدّ للحادث الذي نسب إلى حادث آخر إذا كانا مجهولي التاريخ أربعة صور.

والظاهر أنّ مراده من الصورة الأولى، الصورة الخامسة ممّا ذكرنا، ومن الثانية، التاسعة، ومن الثالثة، الرابعة عشر، ومن الرابعة، الخامسة عشر، ولكنّه ربّما يتوهّم من تعبيره بالوجود الخاصّ أن يكون مراده من الصورة الأولى، السابعة ممّا ذكرنا، فتدبّر.

ولا يتوهّم كون مراده من الثالثة، العاشرة أو الحادية عشر ممّا ذكرنا وإلّا لوجب أن يكون مراده من الرابعة أيضاً لعدم المقيّد بزمان الآخر، واعتبار هذا المقيّد بنحو الهليّة البسيطة لا يمكن إلّا بأن يعتبر لنفسه وجود وعدم، فيقال: عدم الخاصّ المقيّد بوجود أو معدوم، ومن هنا يظهر لك أنّ الشقوق المتصوّرة أزيد ممّا ذكرنا، فافهم وتأمل.

إذا عرفت مراد صاحب «الكفاية» عليه السلام فنقول: بعد جعل مفروض البحث حيثية المقارنة دون التقدّم والتأخر، اختار عليه السلام في الصورة الأولى جريان استصحاب العدم في حدّ نفسه، وفي الثانية عدم الجريان.

أمّا كلامه في الأولى فمتين، إذ لو كان وجود زيد في حال وجود عمرو مثلاً موضوعاً للأثر وكان زيد مسبوقاً بالعدم، فيستصحب عدمه إلى زمان وجود عمرو ولا يشكل بأنّ استصحاب عدمه المطلق لا يثبت العدم المقيد، فإنّ الأثر للعدم المطلق. غاية الأمر: أخذ زمان عمرو ظرفاً.

وأما ما ذكره من عدم جريان استصحاب العدم في الصورة الثانية؛ أعني ما إذا كان الأثر مترتباً على مفاد الهيئّة المركّبة الموجبة فيرد عليه:
أولاً: بأنّه يمكن استصحاب العدم البسيط الأزلي لنفي الأثر.

وثانياً: بأنّ نفس الهيئّة المركّبة أيضاً يمكن استصحاب عدمها الأزلي لنفي الأثر، مثلاً لو كان الأثر مترتباً على قولنا: «زيد مقارن لعمرو» فلنا أن نستصحب عدم مقارنة زيد لعمرو بنحو السلب البسيط الثابت في الأزل ولو قبل وجودهما، ولنا أن نستصحب مفاد قولنا: «ليس زيد مقارناً لعمرو» الصادق بانتفاء الموضوع أيضاً، فإنّه نقيض لقولنا: «زيد مقارن لعمرو وعدم له» فيستصحب لنفي الأثر.

فإن قلت: كيف يستصحب السلب البسيط لنفي أثر الهيئّة المركّبة؟

قلت: المركّبة تتقوم بثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة، فسلب كلّ منها يكفي لنفي أثرها.

وإن شئت قلت: الفرق بين النسبة التامة الموجودة في قولنا: «زيد مقارن

لعمر» والنسبة الناقصة الموجودة في قولنا: «مقارنة زيد لعمر واعتباري»، مربوط بكيفية الاعتبار وليس إثبات أحدهما بالآخر، مثل إثبات الفرد باستصحاب الكلّي الذي هو من أوضح أنحاء الأصل المثبت، ولذا لو فرض وجود ماء في الحوض مسبوق بالكريّة، فلنا أن نقول: «هذا الماء كان كراً فالآن كذلك»، ولنا أن نقول: «كريّة هذا الماء كان متحقّقاً فالآن كذلك»، ولكن لا يكفي أن نقول: «الكرّ كان موجوداً في الحوض» فيستصحب، إذ المستصحب في الثالث وجود الكرّ الكلّي. غاية الأمر: كونه كلياً منحصراً في الفرد.

وأما الصورة الثالثة ممّا ذكره وهي على ما ذكرنا: ما إذا كان الأثر مترتباً على قولنا: «زيد معدوم في زمان عمرو» بحيث يكون المقصود إثبات حصّة من العدم فهو ^{بغيره} صرّح بعدم كونها مورداً للاستصحاب، والحقّ معه ظاهراً، بل في بعض النسخ جريان استصحاب عدمه أيضاً فإنّ زيدا لم يكن العدم الخاصّ ثابتاً له في حال عدمه ولم يعلم اتّصافه بهذا العدم الخاصّ حين حدوثه فيستصحب عدم كونه متّصفاً به الثابت في الأزل، هذا.

ولكن عدم جريان الاستصحاب في الصورة الثالثة، يدلّ على اعتباره ^{بغيره} زمان وجود عمرو قيدا للعدم لا ظرفاً وإلا لكان لنفس هذا العدم حالة سابقة. وعلى هذا فيجب أن يعتبر العدم في الصورة الرابعة أيضاً قيدا، إذ لم يفرق ^{بغيره} بينهما إلا من جهة اعتبار اتّصاف الحادث بهذا العدم وعدمه.

وبالجملة: فإنّ أراد ^{بغيره} من العدم في الصورة الثالثة، العدم المقيّد، فقوله: «بعدم جريان الاستصحاب فيه» وإن كان صحيحاً، إلا أنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ العدم في الصورة الرابعة أيضاً يجب أن يعتبر مقيّداً، وحينئذٍ فيكون

عدم جريان الاستصحاب فيها أيضاً معلوماً لعدم الحالة السابقة ولا يحتاج إلى بيان اعتبار اتصال زمان الشك باليقين في باب الاستصحاب.

وثانياً: أن ما ذكره في بعض النسخ من جريان استصحاب عدم هذا العدم لكونه مسبقاً بالعدم الأزلي وإن كان صحيحاً، ولكنّ اللازم من الالتزام بذلك الالتزام بجريان استصحاب العدم في الصورة الثانية أيضاً كما قلنا.

وإن أراد من العدم في الصورة الثالثة الحصّة من العدم، بحيث يعتبر الزمان ظرفاً وإن كان قيماً بالدقّة، فيرد عليه: أن نفس هذا العدم له حالة سابقة فيجب أن يستصحب كما في الصورة الرابعة، إلا أن يلزم إشكال آخر من عدم اتصال زمان الشك باليقين.

وأما الصورة الرابعة، وهي ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم زيد في زمان عمرو بنحو السلب البسيط بحيث يكون الزمان ظرفاً لثبوت الحكم لا قيماً للموضوع فهو **فهل ينكح** أنكر جريان الاستصحاب فيه بزعم أنّ المعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك باليقين وهنا لم يحرز اتصاله. والواجب أولاً بيان معنى الاتصال وبيان وجه اعتباره.

معنى اتصال زمان الشك باليقين

فنقول: إنّ المعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما ثبت، وذلك لا يتصور إلا إذا كان الشاك في حال شكّه بحيث إذا جعل مدّة المتيقن من حال ثبوته إلى حال الشك في مدّ نظره، ولاحظ مجموع هذه المدّة في حال شكّه، رأى حينئذٍ أنّ هذا الشيء في قسمة من هذه المدّة متيقن

الثبوت، وفي قسمة أخرى منها متصلة بالقسمة الأولى مشكوك الثبوت، فلو كان في أول الصبح متطهراً، ثم شك في أول الظهر في بقاء طهارته، فإذا لاحظ الشاك حين الظهر المدّة الفاصلة بين الصبح والظهر رآها منقسمة إلى قسمين لا غير، بخلاف ما إذا كان متطهراً في أول الصبح ثم أحدث في ساعة بعده، ثم شك في الطهارة بعد ذلك فإنه لا يمكن حينئذٍ استصحاب الطهارة لعدم كون الشك شكاً في البقاء، لانفصال المشكوك عن المتيقن حينئذٍ. ولو كان في الصبح متيقناً بالطهارة، ثم تيقن الحدث في ساعة بعده، ثم شك في الظهر شكاً سارياً في يقينه الثاني وشك في بقاء الطهارة جرى الاستصحاب أيضاً، إذ الاعتبار باليقين والشك في حال الاستصحاب وهو يرى في الظهر المدّة منقسمة إلى قسمين لا غير.

وبالجملة: فاعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن ممّا لا شك فيه ولكن الاعتبار باليقين والشك الثابتين في حال الاستصحاب، ففي هذا الزمان يجب أن يلاحظ جميع المدّة، ويلاحظ الاتصال والانفصال فيها.

وبالدقّة فيما ذكرنا: يظهر النظر فيما ذكره النائيني رحمته في مثال الإناء الشرقي والغربي ومثال الدم المتخلف في الذبيحة. وملخص كلامه رحمته هذا:

أنّه لو علم بنجاسة إناءين، ثم علم بطهارة أحدهما بإصابة المطر مثلاً، فإمّا أن يعلم بطهارة أحدهما إجمالاً، وإمّا أن يعلم بطهارة خصوص الشرقي منهما، وعلى الثاني فإمّا أن يكون الشرقي بمنظر مئي ممتازاً عن الغربي حين إصابة المطر ثم اشتبها، وإمّا أن لا يكون بمنظر مئي واشتبها، استصحاب النجاسة يجري في الصورة الأولى في كلا الإناءين دون الثانية والثالثة، لا سيّما الثانية

لعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، إذ الشرقي قد علم بطهارته في زمان، وهذا العلم باقٍ فعلاً أيضاً، فكلّ من الإناءين يحتمل فيه أن يكون هو الإناء الشرقي الذي تعلّق العلم بطهارته فلم يحرز الاتّصال في واحد منهما، وكذلك إذا قطر على الثوب قطرة دمّ لم يعلم كونه من المتخلّف أو من غيره، إذ المتخلّف وإن كان نجساً قبل خروجه ولكنّه علم بطهارته بخصوصه بعد الخروج، فلا مجال لاستصحاب نجاسة القطرة،^(١) انتهى.

أقول: الإناء الشرقي وإن تعلّق العلم بطهارته في الساعة الثانية وهذا العلم باقٍ في الساعة الثالثة أيضاً متعلّقاً بعنوان الشرقي، ولكن كلاً من الإناءين في الساعة الثالثة يكون مشكوكاً في نجاسته بعنوان هذا الإناء الحاضر بحيث لو قسّم الشاكّ في هذه الساعة مجموع المدّة يراها منقسمة إلى قسمين بالنسبة إلى هذا العنوان؛ أعني بعنوان هذا الإناء الحاضر ولا إشكال في كون شيء بعنوان معلوماً وبالعنوان آخر مشكوكاً، فما نحن فيه نظير الشكّ الساري وإن لم يكن عينه، وقد عرفت جريان الاستصحاب فيه.

وبعبارة أخرى: ما يضرّ بالاستصحاب هو عدم كون الشكّ حين ثبوته شكّاً في البقاء، وأمّا إذا شكّ في البقاء وتيقّن بعنوان آخر يحتمل كونه منطبقاً على المستصحب فلا يخرج المورد عن أخبار الاستصحاب ولا يكون من موارد نقض اليقين باليقين.

وبالجملة: فما يضرّ بصدق نقض اليقين بالشكّ تخلّل اليقين الفعلي المتعلّق بنفس المشكوك لا اليقين المتعلّق بعنوان يحتمل كونه منطبقاً على

المشكوك، فما ذكره ﷺ خلط بين اليقين والمتيقن، ومثل ذلك مثال الدم المتخلف، بل الأمثلة لذلك كثيرة:

منها: ما لو كانت هنا امرأة مرددة بين بنته وبين أجنبيّة، فأراد أن ينظر إليها فيجوز أن يستصحب جواز النظر إليها يقيناً الثابت حال صغرها وإن علم أنّ الأجنبيّة قد بلغت وحرم النظر إليها.

ومنها: ما لو علم بتذكية أحد الحيوانين وعدم تذكية الآخر، ثمّ اشتبه فيجري أصالة عدم التذكية في كلّ منهما.

وغير ذلك من الأمثلة التي لا تخفى على المتتبع.

ثمّ لو فرض كون احتمال انطباق المتيقن على خلاف الحالة السابقة على المشكوك مضرّاً بالاستصحاب لما صحّ استصحاب النجاسة في الصورة الأولى ممّا ذكره ﷺ؛ أعني صورة العلم الإجمالي أيضاً والالتزام بذلك مشكل، لما عرفت من جواز كون شيء واحداً معلوماً من جهة ومجهولاً من جهة أخرى، وهذا المقدار يكفي في الاستصحاب.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ بناء الاستصحاب ليس على هذه المدائقات العقلية، فكون شيء واحد متعلّقاً لكلّ من العلم والشكّ وإن كان ممكناً بعنوانين من جهة تعلق العلم بالصورة الذهنية لا الخارج بحسب الدقّة العقلية، ولكنّ العرف يرى المتعلّق نفس الموجود الخارجي بتمام هويّته، ففي الأمثلة المتقدّمة لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين بعد اعتبار تعلق اليقين بنفس هذا الشيء لا بالعنوان الذي هو أمر ذهني، وعلى هذا ففي أطراف العلم الإجمالي أيضاً يشكل الاستصحاب من هذه الجهة.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إنَّ المحتملات في مقصود صاحب «الكفاية» عليه السلام

في المقام ثلاثة:

الأول: أن يكون مراده أنه إذا شكَّ في تقدّم زيد على عمرو أو تأخّره وكان

الأثر مترتباً على عدم زيد في زمان عمرو فهنا ثلاث ساعات:

الساعة الأولى: ساعة العلم بعدم كليهما. الساعة الثانية: ساعة العلم بحدوث

أحدهما إجمالاً. الساعة الثالثة: ساعة العلم بحدوث الآخر أيضاً. وظرف

الاستصحاب هو الساعة الثالثة، إذ لا شكَّ في التقدّم والتأخّر إلا في هذه الساعة

فإنَّ المتقدّم والمتأخّر بما هما كذلك متضائفان ولا تضاييف بين الموجود

والمعدوم ولأنَّ الأثر للعدم الثابت في زمان الآخر فما لم يحرز الآخر لم يثبت

ظرف الأثر فلا مجال للاستصحاب قبله، فإذا كان ظرف الاستصحاب والشكَّ

هو الساعة الثالثة، فقد تخلّل بينها وبين الساعة الأولى الساعة الثانية التي ليست

ظرفاً لا للشكَّ ولا لليقين، فلم يتّصل الزمانان.

نعم، لو كان الأثر لنفس عدم أحدهما جرى استصحاب عدم كلّ منهما في

حدّ نفسه في الساعة الثانية، ولكنّ المفروض لحاظ عدم بالنسبة إلى زمان

وجود الآخر فتخلّل بين ساعة اليقين وساعة الشكَّ ساعة لا شكَّ فيها ولا يقين.

والجواب عن ذلك: أنّ اللازم في الاستصحاب هو اليقين بالثبوت والشكَّ في

البقاء وفيما نحن فيه يوجد كلاهما.

الثاني: أن يكون مراده أنّ الساعة الثالثة ظرف الاستصحاب والشكَّ، لما

ذكرنا من المضائفة، وفي هذا الظرف نعلم إجمالاً بوجود أحدهما في الساعة

الثانية، ويحتمل أن يكون هو نفس ما نريد استصحاب عدمه في الساعة الثالثة

فلم يحرز الاتصال لاحتمال تخللّ المعلوم بالإجمال بين زمان العدم المتيقّن وزمان العدم المشكوك.

وجوابه، قد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً من خلط العلم بالمعلوم فإنّ احتمال تخللّ نفس وجود ما يستصحب عدمه لا يضرّ بالاستصحاب وإن كان طرفاً للعلم وإلاّ لم يجر الاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال أصلاً.

الثالث: أن يكون المراد أنّ الأثر لمّا كان مترتباً على عدم زيد في زمان عمرو، والمفروض فيما نحن فيه الشكّ في التقدّم والتأخّر فلا محالة يجب أن يستصحب عدم زيد إلى الزمان الواقعي لعمرو المرّدّد بين الزمانين، وحيث إنّه من المحتمل كون الزمان الواقعي لعمرو هو الزمان الثاني فيحتمل وجود زيد في الزمان الأوّل فاستصحب عدمه إلى زمان عمرو يوجب تخللّ وجود زيد بين العدم المتيقّن السابق وبين العدم المشكوك فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ باليقين للعلم بوجود أحدهما في الزمان الأوّل واحتمال كونه نفس ما يستصحب عدمه، هذا.

والجواب عنه يظهر أيضاً ممّا عرفت من الخلط بين العلم وبين احتمال انطباق المعلوم وما يضرّ بالاستصحاب تخلّله هو الأوّل.

ما ذكره المحقّق الحائري في المقام ونقده

والمحقّق الحائري رحمته الله كان يورد على هذا الاستصحاب إشكالاً آخر. وحاصله: كون المورد من الشبهات المصدّقية بالنسبة إلى قوله: «لا تنقض». وتقريبه: أنّ مفروض الكلام هو العلم بوجود أحدهما في الزمان الأوّل

والعلم بوجود الآخر في الزمان الثاني والشك في التقدّم والتأخّر، فإذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان الآخر، فلا بدّ أن يستصحب هذا عدم إلى الزمان الواقعي للآخر بحيث يوجد عدم في ظرفه، حتّى يترتب عليه الأثر، وحيث إنّ الزمان الواقعي للآخر مردّد بين الزمانين فيحتمل كونه هو الثاني منهما، مع أنّ الزمان الثاني زمان العلم بوجودهما فاستصحب عدم زيد مثلاً إلى الزمان الواقعي لعمرو موجب لاحتمال جرّ عدم إلى الزمان الثاني مع أنّ اليقين بعدم زيد في هذا الزمان انتقض باليقين قطعاً.

وبالجملة: فيتردّد استصحاب عدم زيد إلى الزمان الواقعي لعمرو بين كونه نقضاً لليقين بالشكّ وبين كونه نقضاً لليقين باليقين، إذ لو كان زمان عمرو هو الزمان الثاني لانتقض عدم زيد فيه باليقين قطعاً،^(١) انتهى.

أقول: لا بدّ لتوضيح الجواب عن هذا الإشكال من ذكر مثال وهو: أنّه فيما فرضناه مورداً للبحث لو قامت أمانة على عدم تحقّق زيد لا في الزمان الأوّل ولا في الزمان الثاني لطحناها للعلم بخلافها، وأمّا إذا قامت أمانة على عدم تحقّق زيد في الزمان الأوّل مثلاً، أخذنا بمقتضاها وبلوازمها فنرتّب أثر هذا عدم وأثر حدوث عمرو في الزمان الأوّل وأثر حدوث زيد في الزمان الثاني، إذ الفرض هو العلم بحدوث أحدهما في الزمان الأوّل والعلم بحدوث الآخر في الثاني والشكّ في التقدّم والتأخّر، وكذا إذا قامت على عدم تحقّق زيد في زمان

١ - راجع لمقصود كلامه: درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٦، الهامش ٤ و٥٦٦، الهامش ١، فإنّ كلامه مخالف لما ذكره في الصفحة ٥٦٦ وما نقل من المحقّق الحائري هو ما ذكره في مجلس درسه، راجع: الاستصحاب، الإمام الخميني رحمته: ١٧٨.

تحقق عمرو رتبنا أثر هذا العدم وأثر حدوث زيد في الزمان الثاني وحدث عمرو في الزمان الأوّل، ولو كنّا ممّن يقول بأمارية الاستصحاب وحجّية مثبتاته كنّا نجري الاستصحاب في عدم زيد في زمان عمرو ونرتّب عليه جميع الآثار أيضاً، إذ لا فرق بين الاستصحاب حينئذٍ وبين غيره من الإمارات في كون موردها الشكّ وإن لم يكن الشكّ موضوعاً لها.

فيعلم من ذلك: أنّ ما نحن فيه ليس شبهة مصداقية للشكّ وإلاّ لما جرى الإمارات أيضاً لعدم جريانها في صورة العلم، ولذا قلنا: بطرح الأمانة إذا قامت على عدم زيد في الزمانين، فإذا كان هذا حال الإمارات فالاستصحاب أيضاً كذلك، فلو أريد استصحاب عدم زيد في الزمانين لم يجز للعلم بخلافه، وأمّا إذا أردنا استصحابه إلى الزمان الواقعي لعمرو فلا مانع عنه، بل يجري ولازمه كون زيد حادثاً في الزمان الثاني وعمرو حادثاً في الزمان الأوّل. غاية الأمر: عدم الأخذ باللازم بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت.

والسرّ في ذلك: ما ذكرنا من أنّ الاعتبار في الاستصحاب باليقين والشكّ المتعلقين بنفس العنوان الذي يترتّب عليه الأثر ولا يضرّ به احتمال انطباق عنوان آخر معلوم، فافهم وتدبّر.

ومما ذكرنا: يظهر جريان استصحاب كلّ من عدم عقد الأب والجدّ في زمان الآخر. إذا علم عقدهما على البنت وشكّ في التقدّم والتأخّر وكانا مجهولي التاريخ فيجري الاستصحابان ويتساقطان.

فإن قلت: أيّ أثر لعدم عقد أحدهما في زمان عقد الآخر؟

قلت: الآثار الشرعية ترتّب على عقد البنت حال عدم كونها معقودة

فالموضوع مرّكب من عقد ثبوتي وعقد سلبي فيستصحب أحد جزئيه وكذلك في غير المثال من أمثلة مجهولي التاريخ.

ثم لا يخفى: إنّ إشكال المحقق الحائري عليه السلام لا يجري فيما إذا علمنا إجمالاً بأنّه إمّا أن تحقّق زيد في الصباح وعمرو في الظهر أو تحقّق عمرو في ساعة بعد الصباح وزيد في ساعة بعد الظهر فإنّ استصحاب عدم زيد إلى الزمان الواقعي لعمرو لا يستلزم المحذور المذكور، إذ الزمان الثاني لعمرو هو الظهر، وفي هذا الزمان أيضاً لم يعلم بوجود زيد بعد. هذا كلّه في مجهولي التاريخ.

فيما إذا كان أحد الحادّين معلوم التاريخ

وأما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فاستصحاب عدم المجهول إلى زمان المعلوم يجري ويترتّب عليه آثاره ولا يعارضه استصحاب عدم الفرد المعلوم التاريخ إذ لا شكّ فيه.

وتوهم أنّ الشكّ فيه وإن لم يكن موجوداً إذا لوحظ بالنسبة إلى الزمان، ولكنّه مشكوك فيه إذا لوحظ بالنسبة إلى الحادث الآخر،^(١) توهم فاسد؛ إذ الحادث الآخر إمّا أن يلحظ ظرفاً للعدم وإمّا أن يلحظ قيماً، فإن لوحظ ظرفاً، كما هو مفروض الكلام، فلا مجال للاستصحاب لعدم الشكّ كما عرفت، وإن لوحظ قيماً بحيث يصير العدم المقيّد موضوعاً للأثر، فعدم هذا العدم يجب أن يستصحب لا وجوده فإنّ استصحاب العدم المطلق لا يثبت المقيّد. هذا كلّه بالنسبة إلى استصحاب العدم.

١- راجع: فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٠٨.

فروض ترتب الأثر على الحادثين

وأما إذا علمنا بتحقق الحادثين وشككنا في تقدم أحدهما على الآخر وكانا ضدّين كما في الحدث والطهارة والكربة وملاقة النجاسة وعقد الأب وعقد الجدّ، فهل يستصحب الوجودان مطلقاً ويتعارضان أو لا يستصحبان أو تفصيل بين مجهولي التاريخ وغيره. فالمحقّق الخراساني عليه السلام قد أراح نفسه فاختر حينئذٍ أيضاً عدم جريان الاستصحاب لعدم إحراز اتصال زمان الشكّ باليقين من جهة تردّد زمان المتيقّن، وقد أجبنا عنه بوقوع الخلط بين العلم والمعلوم، فتدبّر.

وقبل بيان المقصود ينبغي الإشارة إلى الأقسام:

فنقول: إمّا أن يكونا مجهولي التاريخ أو يكون أحدهما معلوم التاريخ، وعلى كلا التقديرين، فإنّما أن يعلم الحالة السابقة عليهما أو لا تعلم، وعلى فرض العلم بها فإنّما أن تكون مماثلة لإحدى الحاليتين أو تكون أضعف أو أقوى، مثال المماثل ما إذا علم سابقاً بالحدث الأصغر ثمّ علم بحدوث طهارة وحدث أصغر آخر وشكّ في المتقدّم منهما أو علم بالطهارة، ثمّ علم بحدوث طهارة أخرى وحدث أصغر ولم يعلم المتقدّم. ومثال الأقوى ما إذا علم بحدوث نجاسة بولية في ثوبه ثمّ علم بحدوث نجاسة دموية وطهارة قابلة لرفع البول؛ أعني الغسل مرّتين، وبذلك يظهر مثال الأضعف أيضاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا في مثال الحدث والطهارة إذا كانا مجهولي التاريخ،

فالمشهور هو القول بوجود التطهير سواء علم بالحالة قبل الحالتين أم لا. (١)
وقال المحقق في «المعتبر» (٢) بوجود الأخذ بضد الحالة السابقة إذا كانت معلومة، إذ الحالة السابقة إن كانت عبارة عن الطهارة، فنحن نعلم بزوالها للعلم بحدوث حدث وطهارة، ولكنه لا يعلم بزوال الحدث لاحتمال وقوع الطهارة عقيب الطهارة فيستصحب الحدث وإن كانت الحالة السابقة عبارة عن الحدث فقد علم برفعه فيستصحب الرفع؛ أعني الطهارة لجواز وقوع الحدث عقيب الحدث.

وردّه القوم بأنّه كما يجوز أن يستصحب الطهارة في المثال الثاني، فكذلك يجوز أن يستصحب الحدث فيتعارضان. (٣)

فإن قلت: المعلوم هو سبب الحدث؛ أعني النوم مثلاً وأما نفس الحدث فغير معلوم، إذ السبب المترتب على سبب آخر لا يؤثر أصلاً.
قلت: المفروض هو العلم بكونه عقيب هذا النوم محدثاً إمّا لنفسه أو للحدث الأوّل السابق فيستصحب الحدث المعلوم عقيب النوم.

١ - المقنع: ٧؛ المقنعة: ٥٠؛ المبسوط ١: ٢٤؛ السرائر ١: ١٠٤؛ مختلف الشيعة ١: ٣٠٨؛
جامع المقاصد ١: ٢٣٥؛ مدارك الأحكام ١: ٢٥٤؛ مفتاح الكرامة ٢: ٥٦٤؛ جواهر
الكلام ٢: ٣٥٠؛ كتاب الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢: ٤٥٠؛ مصباح الفقيه ٣:
١٦٧؛ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٢٤ - ٥٢٥.

٢ - المعتبر ١: ١٧١.

٣ - راجع: مدارك الأحكام ١: ٢٥٥؛ كتاب الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢: ٤٥٧؛
فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٢٤ - ٥٢٧؛ أجود التقارير

فإن قلت: يلزم على ذلك جريان استصحاب الجنابة فيما إذا علم بالجنابة في الصبح والغسل بعده، ثم رأى في ثوبه منياً يحتمل كونه من الصبح ويحتمل كونه من جنابة حادثة للعلم بكونه جنباً حين خروج هذا المنى ولم يعلم زواله.

قلت: فرق بين المثالين، أمّا أولاً: فللعلم بتعدد السبب فيما نحن فيه دون مثال الجنابة. نعم، لو علم بحدوث جنابة أخرى واحتمل كونها عقيب الأولى صارت مثلاً لما نحن فيه.

وثانياً: بينهما فرق آخر، فراجع طهارة الهمداني رحمته الله.^(١)

التحقيق في المقام

أقول: بناءً على تداخل الأسباب في الأحداث لا يكون للسبب الثاني أثر أصلاً، بل يكون نظير الأكل والشرب وغيرهما، فلو علم في الصبح بالحدث وعلم برفعه في ساعة بعده، ثم علم إجمالاً بأنه إنما أن أكل قبل الطهارة أو نام بعدها فهل لأحد أن يقول بوجوب الطهارة عليه ثانياً؟

فإن قلت: يجعل المعلوم بالإجمال الذي هو فعل شخصي مردّد بين الأكل والنوم معرّفًا وأمانة للحدث، فهذا الشخص يعلم بكونه محدثاً عقيب هذا الفعل الشخصي فيستصحب الحدث.

قلت: الحدث في هذا المقام مردّد بين ما هو معلوم الارتفاع ومشكوك الحدوث، والمعلوم بالإجمال ليس مطلقاً واجب الاتّباع، بل إذا كان مستتبعا للعلم بحدوث التكليف الجديد، فلو علمت بوقوع قطرة من البول إما في الكرّ أو

في الإناء لا يلزم الاجتناب، لعدم العلم بحدوث تكليف. ففيما نحن فيه أيضاً يتردد الحدث المعلوم عقيب الفعل الشخصي بين أن يكون عين الحدث السابق الزائل قطعاً وبين أن يكون حدثاً آخر مستتباً لتكليف جديد بالطهارة، فنفس هذا السنخ من العلم لا يوجب تنجزاً لمعلومه، فكيف باستصحاب هذا المعلوم. وبذلك يظهر عدم جريان استصحاب الجنابة أيضاً فيمن رأى في ثوبه منياً، إذ العلم بخروج المنى إجمالاً لا يستلزم تكليفاً بالغسل مطلقاً، فالجنابة المعلومه حال خروجه مرددة بين ما هو زائل قطعاً وما هو باقٍ.

وبالجملة: فينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بحدث زائل قطعاً، والشكّ

البدوي.

بل يمكن أن يقال: إن الموجود في المقام هو صورة العلم الإجمالي لا حقيقته، وكثيراً ما يتخيل في بعض المقامات تحقق علم إجمالي مع أن الواقع خلافه فلو علم بأن طلب زيد منه خمسة أو عشرة فيمكن أن يعبر عنه صورة بالعلم الإجمالي، ولكنه حقيقة علم تفصيلي بالخمسة وشكّ بدوي في الزائد، وكذلك الحال في المردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين فإنه علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدوي في الزائد وإن عبّر عن ذلك بصورة العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي الحقيقي إنما هو فيما إذا تقوّم العلم بالطرفين، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإن الحدث قبل الطهارة معلوم تفصيلاً وبعدها مشكوك بدواً.

نعم، نفس السبب؛ أعني النوم معلوم بالإجمال، ولكنّه ليس مرادنا استصحابه، بل استصحاب أثره والأثر ليس معلوماً بالإجمال، وقولنا: «إن من علم بالنوم يعلم بأنّه كان محدثاً إمّا قبل الطهارة أو بعدها» تعبير عمّا هو معلوم

بالنفضيل ومشكوك بدأ بصورة العلم الإجمالي.

فإن قلت: قد سلّمت سابقاً بأنّه يمكن أن يكون شيء واحد معلوماً بعنوان ومشكوكاً بعنوان آخر والاعتبار في الاستصحاب باليقين والشكّ المتعلّقين بنفس العنوان الذي أريد استصحابه، ففيما نحن فيه الحدث الواقع قبل الطهارة وإن كان معلوماً من جهة ولكنّه بما هو واقع عقيب النوم المعلوم طرف للعلم الإجمالي.

قلت: ما ذكرت ناشٍ من عدم الدقّة فيما ذكرنا من عدم كون المقام من قبيل العلم الإجمالي، وبما ذكرنا ظهر حال الصور الأخر، فتدبّر.
ثمّ اعلم: أنّ المحقّق النائيني عليه السلام قال في مسألة الملاقاة والكرّية بأنّه: إذا كان تأريخ الملاقاة معلوماً فيستصحب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة ويحكم بنجاسة الماء.^(١)

وفيه: أنّ النجاسة يتوقّف على ملاقاة النجاسة حال كون الماء قليلاً أو غير كزّ، وهذا المعنى لا يثبت بالاستصحاب، والقول: بأنّ الأصل في الماء هو الانفعال والكرّية عاصمة فما لم تحرز يحكم بالنجاسة، قول بغير دليل، فافهم.

التنبيه الثامن

في استصحاب حكم المخصّص

إذا قال المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» فلا إشكال في أنّ العموم الأزماني متأخّر عن العموم الأفرادي وهو بمنزلة الموضوع له، فلو فرض خروج زيد من الأوّل بأن قال: «لا تكرم زيداً» فهو تصرّف في الأوّل دون الثاني، إذ قوله: «كلّ يوم» إنّما جيء به لاستيعاب ما أريد من الأوّل وتخصيص الأوّل تخصّص وورود بالنسبة إلى الثاني، ونظيره ما إذا تصرّف تكويناً في بعض أفراد العالم فصيّره جاهلاً.

ولو تصرّف في الثاني بأن قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» فهو ليس تصرّفاً في الأوّل أصلاً كما لا يخفى. هذا إذا صرح بالعموم الأزماني.

ومثله ما إذا عبّر بلفظ «دائماً» فليس التصرف في الأوّل تصرّفاً في الثاني ولا التصرف في الثاني تصرّفاً في الأوّل. ومثل ذلك ما إذا استفيد السريان الزماني بلاطلاق وبمعونة مقدّمات الحكمة، فإذا قال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) واستفدنا

بمعونة مقدّمات الحكمة وجوب الوفاء دائماً فللمولى أن يتصرّف في العموم الأفرادي بأن يقول: «إلا عقد العارية» مثلاً، فليس هذا إلا تخصيصاً للعموم وليس تقييداً للإطلاق أصلاً، وإنّما هو تضيق لموضوعه وله أيضاً أن يتصرّف في الإطلاق من دون أن يكون ذلك تصرّفاً في العموم بأن يقول: «إلا البيع حين الاطلاع على تحقّق الغبن فيه» فذلك تصرّف في الإطلاق دون العموم، وكما أنّ تخصيص العامّ بالنسبة إلى بعض الأفراد لا يوجب سقوطه عن الحجّية، فكذلك تقييد المطلق يقتصر فيه على القدر المتيقّن.

وبما ذكرنا: ظهر فساد كلام الشيخ عليه السلام (١) حيث زعم أنّ خروج بعض أفراد العقد في زمان يكون من التخصيص للعامّ، فإنّه ليس من باب التخصيص، بل هو من قبيل التقييد للإطلاق المتأخّر عن العموم في المقام لكون العامّ بمنزلة الموضوع له.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون إخراج بعض الأزمنة من الأوّل أو من الوسط كما في شرط الخيار في زمان منفصل عن العقد.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لاستصحاب حكم المخصّص أصلاً ولو لم يصرّح بالعموم الأزمانى، بل اللازم مطلقاً هو العمل بالعموم الأزمانى أو الإطلاق الدالّ على السريان الزمانى بعد خروج القدر المتيقّن.

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٧٤ - ٢٧٥؛ المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٨: ٢٠٧.

تفصيل وتحقيق

وربما فرّق بعض بين منقطع الأوّل والوسط، فحكم بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأوّل،^(١) ووجهه: بأنّ العموم قد عمل به في الثاني في الجملة فيمكن رفع اليد عنه بخلاف الأوّل فإنّ الأخذ بالاستصحاب يوجب عدم العمل بحكم العام بالنسبة إلى هذا الفرد أصلاً.

وفيه: أنّ هذا ليس فارقاً، ولو سلّم الفرق بينهما فالعكس أولى فإنّ منقطع الأوّل يدور أمره بين التخصيص والتقييد، إذ الزمان الأوّل خارج قطعاً فلو فرض خروج بعده أيضاً كان قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مثلاً مخصّصاً بالنسبة إلى هذا الفرد ولو اقتصر في الخروج بالزمان الأوّل كان العامّ باقياً بحاله، وإنّما وقع التصرّف في الإطلاق فقط فيدور الأمر بين التصرّف في أحد الأمرين من العموم الثابت في المرتبة السابقة والإطلاق الثابت في المرتبة اللاحقة. فلأحد أن يقول: بعدم الترجيح لأحدهما فيتمسك بالاستصحاب، وأمّا منقطع الوسط فإنّ كان حكم ما قبل هذا الزمان الخارج مشكوكاً كان حكمه حكم منقطع الأوّل أيضاً، وأمّا إذا كان الزمان الذي قبله محكوماً بحكم العامّ، فيعلم من ذلك أنّ إخراج الزمان الوسط من التقييد لا من التخصيص، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن ويعمل فيما بعده بالإطلاق.

هذا، ولكن في منقطع الأوّل أيضاً لا مجال للاستصحاب، بل يعمل بالإطلاق، ويمكن أن يقرب ذلك بوجهين:

الأول: أنّ العموم الأفرادي في رتبة الموضوع للإطلاق بحسب الزمان - كما عرفت - فينعقد ظهوره في رتبة سابقة، وبعد انعقاد ظهوره إن بقي مجال للأخذ بالإطلاق فهو وإلا لتصرّفنا فيه، فلا محالة يعود التصرّف فيما نحن فيه إلى حيثية الإطلاق لا العموم، ونظير ذلك ما قيل في صورة دوران أمر المكلف بين القعود في الركعة الثانية والقيام في الأولى أو بالعكس: أنّ الواجب صرف القيام على الركعة الأولى لعدم مزاحمة المتأخّر للمتقدّم.

فإن قلت: ليس هذا من جهة التقدّم والتأخّر، بل من جهة أنّ القعود موقوف على تحقّق موضوعه خارجاً وهو العجز ولم يحصل بعد في الركعة الأولى. قلت: إن كان ذلك كما ذكرت كان اللازم عدم ملاحظة الثانية وإن كانت أهمّ مع أنّ العقل ينفي ذلك.

الثاني: أنّ الأمر وإن كان دائراً بين التقييد والتخصيص وليس أحدهما أرجح من الآخر لاقتضاء كلّ منهما تصرّفاً في دليل غير ما يقتضي الآخر تصرّفاً فيه، ولكنّ العرف يرى التخصيص مع كونه تصرّفاً واحداً تصرّفات وإخراجات، إذ مرجع التقييد إلى إخراج يوم الجمعة مثلاً من حكم العامّ، ومرجع التخصيص إلى إخراج جميع الأيام، فيرى العرف ذلك من باب الأقلّ والأكثر، ولا حجة للبعد إلا على خروج الأقلّ فيجب عليه ترتيب حكم العامّ في الباقي، وبالجملة فلا حجة له في رفع اليد عن غير المتيقّن خروجه.

ثمّ اعلم: أنّ المولى إذا قال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في «جميع الأيام» أو «دائماً» أو «في يوم الجمعة» مثلاً فالظرف وإن احتمل بحسب مقام الثبوت أن يكون قيداً للوجوب أو الوفاء أو العقد أو ظرفاً للنسبة، ولكنّ الأظهر هو الأخير بحسب

مقام الإثبات، فبذلك يظهر الخلل فيما ذكر المحقق النائيني رحمته من رجوع الظرف إمّا إلى الحكم أو المتعلّق. ^(١)

ثم إنّ ما ذكره أيضاً: من أنّ الاستمرار إذا كان قيدياً للحكم فلا يثبت حال الحكم من الاستمرار وغيره لكونه بمنزلة الحكم له والحكم لا يثبت حال موضوعه، ^(٢) فاسد جدّاً، لكونه خلطاً بين الموضوع التكويني وبين الموضوع الذي تكوينه بجعل الشارع وله أن يحكم باستمراره أو عدم استمراره، ولازم كلامه رحمته أنّه لو أردنا الحكم باستمراره بسبب ما قال: «أنّه مستمرّ» لوجب أن نثبت استمراره أولاً، ثمّ نحكم عليه ثانياً بالاستمرار، فافهم وتأمل جيّداً. ^(٣)

وإن شئت قلت في ردّ المحقق النائيني رحمته: أنّ الموضوع في قولنا: «الحكم مستمرّ» ليس عبارة عن الحكم بقيد الاستمرار، بل مهملة الحكم فإنّها التي يحكم عليها بالاستمرار ويكون من أحكامها وعوارضها.

وعلى هذا فما هو الموضوع في القضية؛ أعني المهملة لا يثبت بالحكم وما يثبت به؛ أعني الاستمرار ليس دخيلاً في الموضوع، فافهم.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٣٥.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٣٧.

٣ - ثمّ اعلم: أنّ ما ذكره المحقق الهمداني رحمته: من أنّ الدوام إذا لوحظ قيدياً للمتعلّق؛ أعني الإكرام مثلاً فأخراج بعض الأزمنة يوجب عدم جواز التمسك بالعامّ، فاسد أيضاً؛ فإنّ الدوام حينئذٍ، كما صرّح به متعلّق لحكم واحد فهو بمنزلة العامّ المجموعي، وتخصيص العامّ المجموعي ممّا لا إشكال فيه فيثبت الحكم لبقية الأفراد بنحو الوحدة.

ولكنّ الهمداني رحمته مع ذلك قد حقّق في المسألة وأوضحها بنحو لم يوضحها أحد، فراجع حاشيته على «الرسائل». حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٤٣٠ - ٤٣٣.

التنبيه التاسع

في بيان المراد من الشكّ في الأخبار

لا يخفى: أنّ المراد بالشكّ في أخبار الباب، ليس خصوص ما تساوي فيه الطرفان، بل المراد به خلاف اليقين، فيشمل الظنّ بالوفاق وبالخلاف؛ ولهذا المعنى في نفس الأخبار شواهد.

منها: قوله في بعضها: «وإنّما ينقضه بيقين آخر»،^(١) إذ من الواضح أنّ هذه الجملة ليست بصدد بيان حكم آخر في قبال حرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنّ نقض اليقين باليقين معناه هو العمل باليقين ووجوبه عقلي لا تناله يد الجعل، فهذه الجملة في الرواية إنّما تكون بصدد بيان الحدّ والغاية للجملة الأولى. فالمستفاد من الرواية حرمة نقض اليقين بما لم يصل إلى مرتبة اليقين بالخلاف.

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

خاتمة

وفيه أمور:

الأمر الأوّل

في اشتراط اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة

اعلم أنّ اليقين والشكّ والظنّ إنّما تتعلّق بمفاد القضيّة؛ أعني النسبة بالمعنى الحرفي ولا يعقل تعلّقها بالأمر التصوّرية.

نعم، لا فرق في القضيّة بين أن يكون مفادها الهيّية البسيطة أو المركّبة، وحيث إنّ ذكر في أخبار الاستصحاب كلمة «النقض» فيستفاد منه اشتراط اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً وإلّا لما صدق النقض، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يعلم: أنّ المراد ببقاء الموضوع في الاستصحاب كون الموضوع في القضيّتين واحداً لا بقائه خارجاً حتّى يشكل الأمر في الهيّيات البسيطة.

كلام الشيخ الأعظم في اعتبار بقاء الموضوع ونقده

ويظهر أيضاً فساد ما في كلام الشيخ عليه السلام من جعل المستصحب في «زيد عادل» مثلاً عدالة زيد وجعل زيد موضوعاً للمستصحب.^(١)

توضيح الفساد: أنّ المستصحب عبارة عن مفاد القضيّة دائماً لما عرفت من أنّ اليقين وغيره يتعلّق بذلك، وحينئذٍ فإمّا أن يكون الموضوع للأثر الشرعي هو عدالة زيد بنحو الهيئّة البسيطة؛ أعني قولنا: «عدالة زيد موجود» فالمستصحب وإن كان عبارة عن هذه القضيّة ولكنّ الموضوع في هذه القضيّة ليس عبارة عن زيد وإن كان الأثر الشرعي مترتباً على مفاد الهيئّة المركّبة؛ أعني قولنا: «زيد عادل» فزيد وإن كان موضوعاً للمستصحب، ولكنّ المستصحب ليس هو عدالة زيد، بل قولنا: «زيد عادل»، والشيخ تخيّل في هذا الفرض أنّ المستصحب هو العدالة، مع أنّ إثبات الأثر المترتب على مفاد الهيئّة المركّبة باستصحاب مفاد الهيئّة البسيطة عمل بالأصل المثبت.

ثمّ إنّ عليه السلام استدلّ على اعتبار بقاء الموضوع بأنّه يلزم على فرض عدم بقائه انتقال العرض أو بقائه بلا موضوع.^(٢)

ويرد عليه: ما أفاده المحقّق الخراساني عليه السلام من أنّ المقصود في الاستصحاب هو الإبقاء تعبدّاً لا حقيقة، والبقاء التعبدي خفيف المؤونة، فلو فرض ترتّب الأثر على عدالة زيد بنحو الهيئّة البسيطة استصحبناها، وإن فرض حصول الشكّ

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٩.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٩٠.

في بقاء زيد من دون احتياج إلى إحرازه.^(١)

ثم إنَّ الشيخ عليه السلام بعد ما اعتبر بقاء الموضوع بنحو ذكره قال ما حاصله:
فإن قلت: إذا كان الموضوع مشكوكاً فيستصحب، ثمَّ يستصحب حكمه.
قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور إلاَّ أنَّه لا ينفع...^(٢)
إلى آخر كلامه عليه السلام.

أقول: محصل المقام أن يقال: الشكُّ في ثبوت المحمول للموضوع إمَّا أن يكون مسبباً عن ثبوت نفس عنوان الموضوع بحيث لو فرض بقاء الموضوع لم يشكَّ في ثبوته له، وإمَّا أن لا يكون مسبباً عنه، بل هنا شكَّان مستقلَّان. وعلى الأوَّل فالتسبُّب إمَّا شرعي أو عقلي فالأقسام ثلاثة:

١ - مثال ما إذا لم يتسبَّب الشكُّ في الحكم عن الشكِّ في الموضوع: ما إذا حكم الشارع بوجود تقليد الحيِّ إذا كان عادلاً بحيث كان عنوان الحيِّ بما هو حيِّ موضوعاً والعدالة محمولة، فكان زيد حيّاً وعادلاً، ثمَّ شكَّ في كلِّ منهما مستقلاً بحيث لو فرض العلم بالحياة لكان الشكُّ في العدالة بحاله.

٢ - مثال ما إذا تسبَّب عنه وكان عقلياً: ما إذا كان الشكُّ في العدالة في المثال مسبباً عن الشكِّ في الحياة، إذ برفع الحياة يرتفع العدالة والعلم ونحوهما من الصفات عرفاً لكون الموت فناء بنظر العرف.

٣ - مثال التسبُّب الشرعي: ما إذا شكَّ في بقاء تغبُّر الماء وتسبَّب منه الشكُّ في بقاء نجاسته.

١ - كفاية الأصول: ٤٨٦؛ درر الفوائد، المحقِّق الخراساني: ٣٨٢.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٩١.

إذا عرفت هذا، فنقول: ربّما يقال في المثال الأوّل كما في كلام المحقّق النائيّ عليه السلام (١): أنّ جواز التقليد مترتب على الحياة وعدالة زيد فيستصحبان ويترتب الأثر لجواز إحراز الموضوع للأثر بأصلين.

وفيه: أنّ هذا الكلام خروج عن محلّ البحث فإنّ ما ذكر إنّما هو فيما إذا اعتبر الحياة والعدالة في عرض واحد موضوعاً للحكم، ومحلّ البحث كما هو المفروض في كلام المستشكل السابق ما إذا كان أحد العنوانين موضوعاً للآخر وأريد باستصحاب عنوان الموضوع إحرازه حتّى يترتب عليه استصحاب ثبوت العنوان الآخر له.

فالحقّ أن يقال: لا يجوز أن يستصحب الموضوع بلحاظ هذا الأثر؛ أعني ترتّب استصحاب آخر، فلو فرض أنّ الشارع قال: «إذا كان زيد الحيّ عادلاً يجوز لك تقليده»، فالموضوع هو قولنا: «زيد الحيّ»، والشكّ في قولنا: «زيد الحيّ عادل» شكّ تقديري، بمعنى أنّه لا يفرض الشكّ في ثبوت العدالة لهذا العنوان إلّا بعد فرض تحقّقه ولا يمكن أن يستصحب هذا العنوان؛ أعني الحياة ليحرز الموضوع للشكّ في العدالة فتستصحب.

فإن قلت: لا نحتاج في استصحاب النسبة المتحقّقة بين قولنا: «زيد الحيّ عادل» المتيقّنة سابقاً إلى إحراز عنوان الموضوع خارجاً، وإنّما المعتبر اتحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة، كما مرّ (٢).

قلت: قولنا: «زيد الحيّ» معناه زيد المتّصف بالحياة فعلاً على ما هو الحقّ

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيّ) الكاظمي ٤: ٥٦٩ - ٥٧٠.

٢ - تقدّم في الصفحة ١١٦ - ١١٧.

تبعاً للشيخ الرئيس^(١) من اعتبار الفعلية في عناوين الموضوعات، فيجب إحراز حياة زيد فعلاً حتى يثبت له وصفه وإلا لما شك في ثبوت وصف العدالة له. نعم، الشك حاصل حينئذ في مفاد قولنا: «زيد عادل»، وكذلك قولنا: «عدالة زيد موجودة»، ولكن المفروض أن موضوع الأثر ليس هذه القضية ولا تلك، بل قولنا: «زيد الحي عادل» وإثبات أثره باستصحابها مثبت. وعمدة اشتباه المحقق النائيني عليه السلام في المقام عدم الفرق بين قولنا: «زيد الحي عادل» وبين قولنا: «زيد عادل».

فإن قلت: على ما ذكرت يجب أن لا يجري الاستصحاب فيما إذا ترتب الأثر على قولنا: «زيد عادل» أيضاً أو قولنا: «زيد عادل ومجتهد وأعلم» إذا شكنا في بقاء حياته وعدالته واجتهاده وأعلميته، إذ لا شك أن زيدا في حال مماته لا يتصف بهذه الصفات عرفاً.

قلت: لا نسلم، فإن الموضوع لهذه الصفات نفس ماهية «زيد» عند العرف المتأصله عندهم.

فإن قلت: ما ذكرت من كون الشك في ثبوت العدالة لزيد الحيّ تقديرية أمر لا نعقله، إذ مفاد هذه القضية فعلاً إما مشكوك أو متيقن ولا سبيل إلى الثاني فيتعين الأول.

قلت: ليس الموضوع مفهوم «زيد الحي»، بل ما هو «زيد الحي فعلاً» لما عرفت، وهذا لا يتصور إلا عند وجوده.

ومما ذكرنا: يظهر الحال في القسمين الآخرين أيضاً، إذا أريد باستصحاب

الموضوع إحرازه ليرتّب عليه الشكّ في المحمول وإجراء استصحاب آخر، وما تراه من استصحاب التغيّر وترتيب النجاسة في الثالث فليس ذلك باستصحاب آخر في نفس النجاسة، كما هو محطّ نظر المستشكل المتقدّم.

وبالجملة: فالصور الثلاثة، متساوية في أن لا يمكن فيها استصحاب عنوان ليرتّب عليه استصحاب آخر.

نعم، لو كان الموضوع لجواز التقليد مثلاً «زيد الحيّ العادل الأعلم» لجاز استصحاب كلّ واحد على حدة، ولكن هذا لا يرتبط بما نحن فيه.

المناطق في تشخيص الموضوع في الاستصحاب

ثمّ إنّ الموضوع في الاستصحاب، هل يؤخذ من العقل أو الدليل المثبت للحكم أو العرف؟

الأقوى هو الأخير، ومعنى «أخذه من العقل» أخذه من العقل بعد إعمال دقّته، كما أنّ معنى «أخذه من الدليل» أخذه من الدليل بعد تنقيح موضوعه بإلغاء الخصوصية ونحوه فكلّ ما حكم العرف بكونه موضوعاً لهذا الدليل بحيث لا يحتمل ثبوت هذا الحكم في غير مورد تحقّق هذا الشيء فهو الموضوع للدليل، ولو فرض اختيار أخذ موضوع الاستصحاب من الدليل، فالمراد موضوع الدليل بعد تنقيحه لا موضوعه بحسب اللفظ والتكلم، كما يتراءى ذلك من بعض العباثر.

فإن قلت: فعلى هذا لا يبقّى فرق بين أخذه من الدليل أو من العرف.^(١)

١ - كفاية الأصول: ٤٨٧؛ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٨٥؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي: ٤: ٥٨٥.

قلت: الفرق بينهما مع ذلك ثابت فلو قال الشارع: «العنب إذا غلى ينجس»^(١) فلا شك أنّ العرف بعد تمام تصرّفاته من إلغاء الخصوصية ونحوه يحكم بأنّ الموضوع لهذا الحكم هو «العنب» بحيث لا يشكّ في عدم شمول هذا الدليل للزبيب، ولكنّه مع ذلك لو شكّ في أنّ «الزبيب» أيضاً محكوم بهذا الحكم أم لا، أجرى الاستصحاب، فيقول: هذا الشيء الموجود كان سابقاً بحيث إذا غلى ينجس، فالآن كذلك.

والسّر في ذلك: أنّ النهي في قوله: «لا تنقض» تعلّق بنقض اليقين بالشكّ فكلّ ما صدق عليه هذا العنوان كان مشمولاً لهذا الحكم، وفي المثال يكون الحكم بطهارة الشيء الموجود الذي كان نجساً سابقاً، نقضاً لليقين بنظر العرف، فافهم فإنّه دقيق.

ثمّ اعلم أنّ الشارع إذا قال: «كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس» لا يفهم منه العرف كون الموضوع للنجاسة عبارة عن حيثيّة الجسميّة الجامعة بين جميع الأجسام، فلو لاقى الحطب للبول مثلاً، حكم العرف بعد دقّته أيضاً أنّ الحطب صار نجساً، فلو صار رماداً تغيّر الموضوع قطعاً، وعلى هذا صحّ كلام الشيخ عليه السلام: أنّه لا فرق بين النجس والمنتجس في الطهارة بالاستحالة.^(٢) والجسم في قوله: «كلّ جسم» عنوان مشير لا أنّه موضوع ويكون ثابتاً في جميع التبدّلات، إذ لا يساعد على هذا المعنى إلّا العقل الدقّي الفلسفي.

١ - راجع: وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٧ - ٢٨٨، كتاب الأطحمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٣.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٩٧ - ٢٩٨.

الأمر الثاني

في أن اعتبار قاعدة اليقين يستفاد من أخبار الاستصحاب أم لا؟

لو تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة، ثم شك في بقائها فهي مجرى الاستصحاب، وأما إذا تيقن بعدالته فيه، ثم انقلب علمه شكاً بأن شك في نفس عدالته في يوم الجمعة، فيسمى هذا الشك بالشك الساري، ولو فرض هنا ورود قاعدة من الشارع حاكمة بوجوب ترتيب الأثر على طبق اليقين حينئذٍ نسئها بقاعدة اليقين.

والفرق بينهما من وجوه:

الأول: كون اليقين والشك متحققين فعلاً في الاستصحاب دون القاعدة.

الثاني: أن الزمان السابق؛ أعني يوم الجمعة ملحوظ بنحو الظرفية في الاستصحاب دونها، ويترتب على ذلك كون الشك في الاستصحاب شكاً في البقاء وفي القاعدة شكاً في الحدوث.

الثالث: كون المراد بالمضي على اليقين بناءً على ثبوته في الاستصحاب هو ترتيب أثر البقاء وفي القاعدة ترتيب أثر الحدوث. وغير ذلك من وجوه الفرق. إذا عرفت هذا، فنقول: لا إشكال في أن الاستصحاب يكون مراداً من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» قطعاً لتطبيقه على موارد الاستصحاب في الصحيحة الأولى والثانية لزرارة اللتين هما العمدة في باب الاستصحاب،^(١) وإنما الإشكال

في أنّ المراد بهذه الجملة هو خصوص الاستصحاب، أو ما يعمّ الاستصحاب وغيره من قاعدة اليقين ونحو ذلك.

والكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان إرادة القاعدتين معاً من هذه الجملة وعدمه.

الثاني: في أنّها ظاهرة فيما يعمّهما أو في خصوص الاستصحاب بعد عدم

إمكان إرادة خصوص القاعدة منها.

إمكان دلالة أخبار الباب على حجّية القاعدة

أمّا المقام الأوّل: فاعلم أنّه يظهر من كلام الشيخ عليه السلام استحالة إرادة ما يعمّهما منها، وملخص ما أفاده في وجه ذلك: أنّ مناط القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فإنّ مناط الاستصحاب اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ مع إلغاء قيد الزمان. ومناط هذه القاعدة اتّحادهما مع اعتباره قيداً. ومعنى إلغاء الشكّ والمضيّ على اليقين في الاستصحاب ترتيب آثار البقاء، وفي القاعدة ترتيب آثار أصل الحدوث - إلى أن قال :-

فإن قلت: معنى المضيّ على اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ العارض وفرضه كالعدم، وهذا يختلف باختلاف متعلّق الشكّ فالمضيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنى ترتيب آثار الحدوث ومع الشكّ في البقاء بمعنى ترتيب آثار البقاء.

قلت: المفروض اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ وأنّه ليس في السابق إلاّ يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد مثلاً والشكّ فيها ليس له فردان خارجيان يتعلّق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء.

وبعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية كعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار تعدّد ملاحظة اليقين بشيء واحد حتّى ينحلّ اليقين بعدالة زيد إلى فردين، وحينئذٍ فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشكّ في هذا المتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة فالمضّي على هذا اليقين عبارة عن الحكم بالاستمرار والبقاء، وإن اعتبر الشكّ فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضّي عليه عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرّض للبقاء.

والحاصل: أن متعلّق اليقين والشكّ في الاستصحاب غير مقيد بالزمان وفي القاعدة مقيد به، فيلزم من اجتماعهما لحاظاً، اجتماع لحاظ إلغاء الزمان وعدمه وهو محال،^(١) انتهى كلامه ملخصاً بتحرير متّاً.

أقول: والعجب من الشيخ عليه السلام كيف صدر عنه هذا الاشتباه! فإنّه يظهر من صريح كلامه أنّه لو فرض لليقين والشكّ أفراد خارجية لعمّها قوله: «لا تنقض»، وإنّما الإشكال في أنّ تعدّد اليقين والشكّ في الاستصحاب والقاعدة بالاعتبار والملاحظة لا بحسب الخارج.

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام، فإنّ محطّ البحث لو كان خصوص يقين واحد قائم بعمره ومتعلّق بعدالة زيد مثلاً لكان ما ذكره حقّاً. ولكنّه من الواضح عدم كون الأمر كذلك، فإنّ اليقين والشكّ المأخوذين في قوله: «لا تنقض» كليّان، لهما أفراد خارجية كثيرة بكثرة الموصوف والمتعلّق، فيقين زيد بعدالة عمرو صفة خاصّة قائمة بنفسه مغايرة ليقين بكر بهذه العدالة وكذلك يقين خالد، وهكذا يقين زيد بعدالة عمرو غير يقينه بعدالة خالد. ومثله الكلام في الشكّ،

فإذا تبين لك تعدد اليقين والشكّ خارجاً، فنقول: عدالة زيد مثلاً يوم الجمعة يمكن أن تكون معلومة لكلّ من عمرو وبكر، ثمّ يحصل لعمرو في يوم السبت الشكّ في البقاء ولبكر الشكّ في أصل الحدوث، فقد تحقّق هنا يقينان وشكّان خارجيان، أحدهما في البقاء والآخر في أصل الحدوث، فلم لا يشملهما كلمة اليقين والشكّ في الرواية، وهو **تَبَيَّنَ** أيضاً قد أقرّ بشمول العموم على فرض تحقّق أفراد خارجية. وعمدة اشتباهه **تَبَيَّنَ** أنّه فرض محطّ البحث، ما إذا كان هنا يقين واحد شخصي قائم بزيد متعلّق بعدالة عمرو مثلاً.

وملخص الكلام في المقام: أنّ الوارد في كلام الشارع ليس إلاّ حرمة نقض اليقين بالشكّ فما هو تمام الموضوع للحرمة عبارة عن هذا العنوان من دون أن يلحظ المتكلم لليقين والشكّ متعلّقاً خاصّاً كالعدالة مثلاً حتّى يقال: إنّ الزمان لوحظ قيدياً في هذا المتعلّق أو ظرفاً.

نعم، يفهم من كلمة «النقض» اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة وإلاّ لما كان رفع اليد عن السابق نقضاً له، ولكنّ الذي اعتبره الشارع وجعله متعلّقاً للحرمة هو نفس عنوان نقض اليقين بالشكّ أي رفع اليد عن اليقين المبرم بسبب الشكّ الذي هو أمر غير مبرم بحسب الذات، ولا يجب على الشارع في مقام جعل هذا الحكم لحاظ خصوصيات المتعلّقات في عدالة زيد وفسق عمرو والطهارة السابقة ونحو ذلك، فضلاً عن لحاظ كون الزمان ظرفاً للعدالة أو قيدياً لها ونحو ذلك، فمفاد هذه الجملة المتلقّاة عن الشارع مع قطع النظر عن ظهوره في الاستصحاب - كما سيأتي -^(١) أنّ اليقين بما هو أمر مبرم

يجب أن لا ينقض بالشكّ الذي هو أمر غير مبرم، فيجب على كلّ من كان على يقين بشيء، ثم حصل له الشكّ فيه ترتيب آثار اليقين. وهذا يشمل من كان على يقين بعدالة زيد، ثم شكّ في بقائها، ومن كان على يقين منها، ثم شكّ في أصل حدوثها، ومن كان على يقين منها، ثم شكّ في أصل الحدوث وفي البقاء على فرض الحدوث أيضاً.

والسرّ في ذلك: هو ما ذكرنا من أنّ الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ الخصوصيات، بل هو عبارة عن جعل حيثية تمام الموضوع، ولازم ذلك سريان الحكم المتعلّق بها بسريانها الذاتي، فتمام الموضوع للحرمة فيما نحن فيه هو نقض اليقين بالشكّ، وقد فرضنا لهذه الحيثية أفراداً خارجية بعضها من مصاديق الاستصحاب وبعضها من مصاديق القاعدة وبعضها من مصاديق قاعدة أخرى متكفّلة لحال الحدوث والبقاء معاً، فافهم وتأمل.

وبما ذكرنا بطوله يظهر: أنّ تنظير الشيخ عليه السلام^(١) ما نحن فيه بحديث: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»^(٢) حيث حقّق في مقامه عدم إمكان استفادة الحكم الواقعي والظاهري والاستصحاب منه في قبال من زعم استفادة الجميع منه، فاسد جدّاً، لوضوح الفرق بين المقامين، فإنّ استفادة القاعدة والاستصحاب معاً من قوله: «كلّ شيء طاهر...» يتوقّف على لحاظ قوله: «حتّى تعلم» مرّتين واعتباره تارة: غاية لنفس الحكم بالطهارة، وأخرى: غاية للحكم بالاستمرار،

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٠٩.

٢ - المقنع: ١٥؛ مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني،

الباب ٣٠، الحديث ٤.

كما مرّ تحقيقه في محلّه،^(١) وهذا بخلاف ما نحن فيه.

ثم إنَّ الشيخ عليه السلام قال ما حاصله: أنَّ شمول قوله: «لا تنقض» للقاعدتين يوجب ثبوت حكيمين متناقضين في محلّ واحد، فإنَّ عدالة زيد يوم الجمعة إذا كانت معلومة، ثمَّ شكّ في أصل الحدوث. فمقتضى القاعدة ترتيب آثار العدالة بالنسبة إلى يوم الجمعة، ومقتضى الاستصحاب ترتيب آثار عدمها، فإنَّ العدالة كانت قبل يوم الجمعة معدومة فتستصحب بالنسبة إلى يوم الجمعة.^(٢)

أقول: لو كان جميع موارد القاعدة موارد لاستصحابات مخالفة لكان جعلها لغواً لو سلّم تقدّم الاستصحاب عليها، ولكنّه ليس الأمر كذلك، إذ يمكن في المثال أن يكون الحالة السابقة على يوم الجمعة مشكوكة، فلا يكون المورد مورداً للاستصحاب. وعلى هذا فلا يلزم اللغويّة من اعتبار القاعدتين، وفي موارد اجتماعهما يكون حالهما حال الاستصحابات المتعارضة، فيتساقطان أو يقدم أحدهما على الآخر، كما في الأصل السببي والمسيبي.

وبالجملة: ففوق التعارض في بعض الموارد لا يمنع من شمول العموم لكلتا القاعدتين. هذا كلّه فيما يتعلّق بالمقام الأوّل.

اختصاص أخبار الباب بالاستصحاب

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنَّ الظاهر من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» تحقّق كلّ من اليقين والشكّ فعلاً، وعلى هذا فينطبق على الاستصحاب

١ - الاستصحاب، الإمام الخميني عليه السلام: ٦١.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٠٩.

فقط، إذ اليقين في القاعدة غير متحقق حين الشكّ، والظاهر عدم وجود دليل يمكن أن يستفاد منه حجّية القاعدة، فافهم وتأمل جيّداً.

الأمر الثالث

في كَيْفِيَّةِ تَقَدُّمِ الأَمَارَاتِ عَلَى الاستصْحَابِ

لا يخفى: أنّ مفاد الأخبار حرمة نقض اليقين بالشكّ، فباعتبار كلمة «النقض» اعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع واتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة، وباعتبار كلمة «اليقين» الظاهر في اليقين الفعلي اعتبر فيه تحقّق اليقين فعلاً فلا يشمل القاعدة المذكورة، وباعتبار كلمة «الشكّ» اعتبر فيه عدم تحقّق اليقين بالخلاف. وللبحث في هذه المقامات الثلاثة عقد الشيخ عليه السلام في الخاتمة أموراً^(١)، وكما لا مورد للاستصحاب مع اليقين بالخلاف، فكذلك لا يجري مع وجود أمانة في البين، سواء كانت مخالفة له أو موافقة، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ تقديمها عليه بنحو التخصيص في أدلّة الاستصحاب أو بنحو الحكومة أو الورود أو التخصّص ولا بدّ قبل تنقيح المبحث من بيان الفرق بين هذه العناوين الأربعة.

الفرق بين التخصيص والتخصّص والحكومة والورود

فنقول: أمّا «التخصّص»، فهو عبارة عن خروج شيء عن موضوع الحكم بذاته، سواء كان هذا الشيء مورداً للحكم الشرعي أم لا، فزيد الجاهل خارج

١ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٩ - ٣١٩.

عن العلماء في قوله: «أكرم العلماء» تخصّصاً سواء كان زيد محكوماً بعدم الإكرام أم لا.

وأما «الورود»، فهو عبارة عن خروج مورد عن موضوع الحكم بلحاظ محكومية هذا المورد بحكم آخر، بحيث لو لا محكوميته بهذا الحكم لم يكن خارجاً عنه، فلو فرض كون المراد من قوله: «لا تنقض» حرمة نقض الحجّة باللاحجّة يكون الأمانة القائمة في مورد واردة عليه لكون النقض بها نقضاً بالحجّة. ولكن هذا المورد مشمول لدليل الاستصحاب لو لا دليل حجّية هذه الأمانة. هذا على مذاق القوم، وإلا فسيأتي أنّ «الورود» قسم من أقسام «الحكومة» وليس قسيماً لها.

بقي الكلام: في بيان الفرق بين «الحكومة» وبين غيرها من أنحاء الجمع العرفي من «التخصيص» و«التقييد». وتحقيق ذلك يحتاج إلى بسط الكلام. فنقول: إذا قال المولى: «أكرم العلماء» مثلاً فما يتعرّضه هذه القضية هو ثبوت وجوب الإكرام بالنسبة إلى جميع العلماء بما هم علماء، من جهة ظهور الموضوع في العموم والإطلاق.

وبعبارة أخرى: ما يتعرّضه هذه القضية هو تحقق النسبة الثبوتية بين وجوب الإكرام وبين جميع أفراد العالم، وهنا جهات متشكّلة مربوطة بهذه القضية لا تتعرّض هي لبيانها، بل هي من ملزوماتها أو لوازمها بنظر العقل أو العقلاء، فإنّ من سمع هذه القضية يحكم بحسب الأصول العقلائية بكون المتكلّم بها شاعراً بمفادها مريداً لها بالإرادة الاستعمالية، وكون الجدّ أيضاً مطابقاً للاستعمال، وأنّ المولى جعل الحكم المستفاد منها، وكذلك يحكم بوجوب

الإعادة، إذا أتى بالمأمور به لا على وجهه، ولكن ليس هذه الأمور ممّا يتعرّضها نفس هذه القضية، وكذلك لا تتعرّض هي لموضوعها ولا لمحمولها، وإنّما تتعرّض للنسبة بينهما فقط، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» لا تتعرّض لما هو المراد بالعلماء أو ما هو المراد بالإكرام أو ما هو المراد بالوجوب أو أنّ مفاد هذه القضية ملتفت إليه للمولى أو مراد له استعمالاً وجدّاً أو أنّه جعل الوجوب أو أنّه يجب الإعادة على فرض عدم إتيانه لوجهه، وإنّما يستفاد هذه الأمور من العرف أو الأصول العقلائية أو العقل.

فإن قلت: كيف لا يتعرّض هذه القضية لجعل الوجوب؟

قلت: هي جعل بالحمل الشائع وليس المحكوم فيها ثبوت الجعل بالمعنى الاسمي المفهومي.

إذا عرفت هذا، فنقول: لو ورد قضية أخرى مربوطة بجهة من جهات هذه القضية فإن تعرّضت القضية الثانية لما تتعرّض له الأولى بنفي ما أثبتته أو إثبات ما نفته أو تقييد ما أطلقته، بحيث تصادمت القضيتان في مقام الظهور كان التصادم بينهما عبارة عن التعارض وإن تعرّضت الثانية لجهة من جهات القضية الأولى التي لا تتعرّض لها هي بنفسها كان التصادم بنحو الحكومة، ففي المثال السابق لو صدر عن المولى في المرّة الثانية «لا تكرم العلماء» أو «لا تكرم النحويين» أو «أكرم أو لا تكرم العلماء النحويين» كانت القضية الثانية معارضة للأولى، لنفيها ما أثبتته كلاً أو بعضاً أو لتقييدها ما أطلقته. وبالتالي هي مزاحمة لنسبة الأولى بعد اشتراكهما في جميع المراحل من الأصول العقلائية والملزومات الثابتة قبل مقام انعقاد الظهور اللفظي، وحيث إنّ التصادم بينهما في

مقام الإثبات وفي مقام الظهور اللفظي بما هو لفظ فيجمع بينهما بالأظهرية والظاهرية لو كان أحدهما أظهر كما في العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وإلاّ فيتساقطان، كما في المتباينين.

وأما إذا صدر منه قضيةّ أخرى متعرّضة لجهة من جهات الأولى لا تتعرّض لها هي بنفسها فتقدّم الثانية من باب الحكومة من دون لحاظ الأظهرية والظاهرية لعدم كون التصادم في مرحلة الإثبات والظهور، فإنّ الظهور اللفظي بما هو لفظ موضوع إنّما ينعقد بالنسبة إلى ما يتعرّض له القضيةّ.

والمفروض أنّ ما تتعرّض له الثانية في المقام لا تتعرّض له الأولى فلا تصادم بينهما من حيث الظهور اللفظي. مثال ذلك: ما إذا قال المولى بعد قوله: «أكرم العلماء»، «ما أردت أكرام العلماء» أو «إكرام النحويين» مثلاً أو قال: «صدر هذا الحكم عني من غير التفات أو تقيّة»، أو قال: «ما جعلت وجوب الإكرام للنحويين أو للفساق» أو قال: «النحوي ليس بعالم» أو «الرجل المتّقي عالم» أو «السلام إكرام» أو «العمل الكذائي ليس بإكرام»، أو قال: «لا تعاد العمل إلاّ من خمس» مثلاً فهذه القضايا كلّها تقدّم من باب الحكومة، ولا يتأمل العرف في تقديمها وإن كان ظهورها في غاية الخفاء، وظهور القضيةّ الأولى في غاية الجلاء فإنّ القضيةّ الأولى لم تتعرّض بظهورها اللفظي لكون المولى مريداً لمضمونها أو ملتفتاً إليها أو لبيان أنّ المراد بالعلماء أو الإكرام ماذا أو لغيره ممّا ذكر، وإنّما استفيد الالتفات والإرادة والجدّ من الأصل العقلائي ومن ظهور التكلّم بما هو فعل من الأفعال الصادرة عن الفاعل المختار لا من ظهور اللفظ بما هو لفظ موضوع، وكذلك كون «النحوي عالماً» أو «الرجل المتّقي غير عالم» أو «عدم كون السلام إكراماً» وغير ذلك لم يستفد من ظهور اللفظ، وإنّما الذي

استفيد من اللفظ ثبوت الوجوب للعلماء كما هو مفاد القضية بما هي قضية، وكون الموضوع جميع أفراد العلماء بما هم علماء لا بعضهم ولا العلماء العدول فإنّ ذلك مقتضى أصالة العموم وأصالة الإطلاق الراجعتين إلى ظهور اللفظ بما هو لفظ موضوع، فافهم وتأمل جيّداً.

تذييلات:

الأول: قد ظهر بما ذكر حكومة قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) على الأحكام الواقعية، فيقدّم عليها وإن كان النسبة بينه وبين كلّ منها عموماً من وجه وذلك لما عرفت من أنّ دليل الوضوء يحكم بوجوبه لا بجعل الوجوب، فدليل الحرج تعرّض لما لا يتعرّض له ذلك.

نعم، لو كان لسان دليل الوضوء مثلاً هكذا: «قد جعلنا الوجوب للوضوء» لكان بين الدليلين تعارض. ولكنّه ليس كذلك وإنّما هو جعل بالحمل الشائع، وكذلك يكون قوله: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(٢) حاكماً على أدلة الأجزاء والشرائط فإنّ الإعادة عند عدم الإتيان ليست ممّا يتكفّله نفس دليل الواجب بظهوره اللفظي، وإنّما يحكم بوجوبها العقل لو لا قوله: «لا تعاد».

غاية الأمر: أنّ وجوب الإعادة من لوازم الحكم ومثل الالتفات والإرادة

١ - الحجّ (٢٢): ٧٨.

٢ - الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥؛ و٣١٣، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥.

والجعل والجدّ من ملزوماته.

التذييل الثاني: قد ظهر بما ذكرنا أنّ تقديم ظهور الخاصّ على العامّ وظهور المقيّد على المطلق، وظهور القرينة على ظهور ذي القرينة من باب الأظهرية والظاهرية، لا من باب الحكومة، لكون التصادم في مقام الظهور اللفظي فكلّ من الظهورين ينفي الآخر فيتقدّم أظهرهما، كيف! ولو كان من باب الحكومة لوجب تقديم ظهور القرينة وإن كان ضعيفاً على ظهور ذيها وإن كان أقوى، وكذلك كان يجب تقديم ظهور الخاصّ والمقيّد مطلقاً مع أنّ تقديمه يتوقّف على الأظهرية، فالمقام من باب التعارض لا من باب الحكومة.

التذييل الثالث: لا يخفى: أنّ الدليل الحاكم لو كان عبارة عن قوله: «ما أردت إكرام الفاسق» أو «قلته تقيّة» كان هذا وارداً بالنسبة إلى الأصل العقلائي الحاكم بالإرادة والجدّ ونحوهما وحاكماً بالنسبة إلى قوله: «أكرم العلماء».

التذييل الرابع: قد ظهر لك ممّا سبق أنّ كلّ دليل تعرّض لجهة من جهات دليل آخر، فإنّما أن يكون متعرّضاً لما يتعرّض له هو بنفسه، وإنّما أن يكون متعرّضاً لجهة من جهاته لا يتعرّض لها هو بنفسه، فالتقديم في القسم الأوّل من جهة الأظهرية والظاهرية ويكون التصادم بالتعارض، والتقديم في الثاني من جهة الحكومة ولا ثالث لهما.

وإن شئت توضيح ذلك، فنقول: الدليلان إمّا لفظيان أو لبيان أو ملفّقان: **أمّا اللفظيان:** فكون التقسيم فيهما ثنائياً واضح، فإنّ محطّ النظر هو البحث عن الحيثية التي بها يتقدّم أحد الدليلين المتصادمين بدوّاً، فيقال حينئذٍ: إمّا أن يتعرّض الدليل الثاني لجهة من جهات الدليل الأوّل التي يتعرّض لها هو

بنفسه، وإمّا أن يتعرّض لجهة من جهاتها التي لا يتعرّض لها هو بنفسه. فعلى الأوّل: يكون الدليلان متعارضين، ويكون التصادم بحسب مقام الظهور بعد اشتراكهما في تمام المراحل السابقة واللاحقة فينحصر وجه التقديم في النصوية والظاهرية والأظهرية والظاهرية.

وعلى الثاني: لا يكون بينهما تعارض ويكون جهة تقديم الثاني عدم المزاحم له لكونه متعرّضاً لجهة لا يتعرّض لها الأوّل وإن كان يحكم بحسب الأصول العقلية والعقلانية، بخلاف مفاد الدليل الثاني لو فرض عدمه، ويسمى التقديم من هذه الجهة بـ«الحكومة» فانحصر وجه التقديم في الأدلّة اللفظية في الأظهرية والظاهرية وفي الحكومة بالحصص العقلي.

غاية الأمر: أنّ الحكومة؛ أعني بها تعرّض الدليل الثاني لجهة من جهات الدليل الأوّل التي لا يتعرّض لها هو بنفسه، يختلف آثارها بحسب المقامات، فربّما تفيد فائدة التخصيص بالنسبة إلى الدليل الأوّل، وربّما يفيد فائدة التقييد، وربّما تفيد التوسعة، وربّما تفيد انقلاب موضوعه حقيقة وهو الذي يسمّى عندهم بـ«الورود»، فالورود قسم من أقسام الحكومة لاشتراكه مع سائر أقسامها في كون ملاك التقديم تعرّض أحد الدليلين لما لا يتعرّض له الآخر، بحيث لو لا هذا تعرّض لحكمنا بمفاد الدليل المحكوم، فكما أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «النحوي ليس بعالم» كان الملاك لتقديم القضية الثانية تعرّضها لجهة من الأوّل لا يتعرّض لها هي بنفسها، ويكون النتيجة تخصيص موضوع الأوّل، فكذلك إذا قال: «القرعة لكلّ أمر مشكل» مثلاً، ثمّ قال: «اعمل بالبيّنة» مثلاً، فقامت البيّنة في مورد الإشكال فإنّ الملاك لتقدّم البيّنة على القرعة تعرّض دليلها لما لا يتعرّض له دليل القرعة؛ أعني به

موضوعها وهو المشكلية ويكون النتيجة انقلاب المورد وخروجه من موضوع القرعة حقيقة، فافهم وتأمل^(١). هذا كله إذا كان الدليلان لفظيين.

وأما إذا كانا لبيين، كقاعدة قبح العقاب من غير بيان، وحجة بالنسبة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وكالسيرة القائمة على حجية الخبر بالنسبة إلى قبح العقاب من غير بيان أو كان أحدهما لفظياً والآخر لبيئاً كأدلة حجية الخبر إذا كانت لفظية بالنسبة إلى قبح العقاب من غير بيان، وكالسيرة القائمة عليها بالنسبة إلى دليل الاستصحاب والبراءة الشرعية.

١ - هذا، ولكن يمكن النظر في ذلك فإنَّ البيئنة بلحاظ دليل حجيتها بالحمل الشائع رافعة للإشكال الذي هو موضوع القرعة لأنَّها متعرّضة لعدم الإشكال. بداهة أنَّ دليل حجية البيئنة متعرّض لحجية البيئنة لا لعدم الإشكال. والبيئنة القائمة في مورد خاصّ أيضاً تتعرّض لما شهدت به لا لغيره فالفرق بين ما نحن فيه وبين قوله: «النحوي ليس بعالم» بعد قوله: «أكرم العلماء» أنَّ دليل حجية البيئنة بالحمل الشائع رافع لموضوع القرعة لا بلسانه، وقوله: «النحوي ليس بعالم» بلسانه رافع لموضوع «أكرم العلماء».

وبعبارة أخرى: ليس مفاد القضيّة الحاكمة بحجية البيئنة رفع موضوع القرعة وإنَّما يكون ارتفاعه أثراً تكوينياً لها، وهذا بخلاف قوله: «النحوي ليس بعالم» فإنَّ مفاد هذه القضيّة رفع موضوع «أكرم العلماء»، وبهذا يظهر الفرق بين الحكومة والورود وملاك التقديم في الحكومة تعرّض الحاكم لما لم يتعرّض له المولى، وملاكه في الورد ارتفاع المورد حقيقة بنفس قيام الدليل الوارد من دون أن يكون بلسانه متعرّضاً له.

وبذلك يظهر: أنَّ الارتفاع في الحكومة بالتعبّد بمفاد القضيّة الحاكمة وفي الورد بنفس قيام الوارد لا بسبب التعبّد بمفاده.

وإن شئت قلت: أنَّ الأدلّة اللفظية تشترك مع اللبئية في أصل الحجية وتمتاز عنها بكونها ذات لسان فالحكومة فيها إنّما يتصوّر بجهتها الممتازة ولذا لا يتصوّر الحكومة فيها والورد فيها إنّما يكون بجهتها المشتركة. [المقرّر حفظه الله]

فملخّص الكلام في ذلك أنّه لأحد أن يقول: إنّ الدليل اللبّي يصاغ في قالب اللفظ فيكون حكم الدليلين الكذائيين حكم اللفظيين، وقد مرّ كون التقسيم بالنسبة إليهما ثنائياً،^(١) ولو أبيت عن ذلك فلا مشاحة في تسمية وجه التقديم في ذلك بالورود وجعله في قبال التخصيص والحكومة المتحقّقين في الأدلة اللفظية، فافهم وتدبّر.

التذييل الخامس: كما يتصوّر الحكومة بين الدليلين المتكفّلين لبيان الأحكام الواقعية كذلك يتصوّر حكومة دليل ظاهري بالنسبة إلى واقعي، وذلك مثل حكومة قاعدة الطهارة واستصحابها على قوله: «لا صلاة إلا بطهور»،^(٢) وملاك الحكومة في المقامين واحد وهو تعرّض أحد الدليلين لجهة من غيره لا يتعرّض لها هو بنفسه، فتقسيمها إلى ظاهرية وواقعية بلا وجه لعدم الامتياز بينهما في حيثية الحكومة وإن اختلف آثارها بالنسبة إليهما كما يختلف آثارها في خصوص الواقعيات أيضاً، كما عرفت من أنّها ربّما تفيد التخصيص وربّما تفيد التقييد وربّما تفيد غيرهما.

إذا عرفت هذه الأمور فلنرجع إلى ما كتنا بصدد بيانه، وهو: أنّ تقديم الأمارات على الأصول طرّاً وتقديم الاستصحاب على غيره من الأصول، هل يكون بنحو التخصيص أو الحكومة أو الورود، بناءً على جعله في قبالها؟

ويقع الكلام فيها في مقامات:

١ - تقدّم في الصفحة ١٥٢ - ١٥٣.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤ و ٢٠٩ / ٦٠٥؛ وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٩، الحديث ١.

المقام الأوّل

في حال أدلة الاستصحاب مع أدلة الأمارات

قال في «الدرر» نقلاً من أستاذه «طاب ثراه»^(١) ما حاصله: أنّ العلم إمّا أن يؤخذ في الموضوع بما هو طريق، وإمّا أن يؤخذ بما هو صفة، والمراد بالأوّل ثبوت حيثية الكاشفية المطلقة له الجامعة بين جميع الطرق التي منها العلم، والمراد بالثاني ثبوت حيثية الكاشفية التامة المختصّة بالعلم؛ وحيث إنّ الظاهر من أخذ العلم في الموضوع أخذه بما هو طريق فلا محالة يكون المراد بالشكّ الواقع في قبالة أيضاً عدم الطريق، فيصير الموضوع للأصول عدم الطريق إلى الواقع والغاية المأخوذة في أدلتها وجود الطريق، فمعنى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لا ينقض الطريق بغير الطريق، ولازم ذلك ورود الأمارات بأجمعها على الأصول،^(٢) انتهى.

أقول: نحن موافقون له رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في النتيجة لا فيما ذكر لها من الدليل.

أمّا بطلان الدليل، فلأنّ اليقين إمّا أن يعتبر بما هو صفة نفسانية في قبال سائر الصفات كالإرادة والقدرة ونحوهما، وإمّا أن يعتبر بما هو طريق تامّ، وإمّا أن يعتبر بما هو طريق في الجملة، فهنا ثلاثة أقسام، والظاهر أنّ المراد باليقين الصفتي هو الأوّل وبالطريقي هو الثاني، وأمّا الثالث فهو إخراج لليقين عن

١ - وهو السيّد محمّد الفشاركي.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٢١ - ٦٢٢.

الموضوعية، كما لا يخفى، فقولُه: إنَّ اليقين لما كان طريقاً وجب حمله على مطلق الكاشف، فاسد؛ فإنَّه مع طريقته أيضاً يفترق عن سائر الطرق. ولو أبيت إلا عن تقسيمه ثنائياً. بتقريب: أنَّ الطريقة ذاتية له فاعتباره صفة عين اعتباره طريقاً.

فنقول: لا نسلّم أنَّ الظاهر من أخذه في الموضوع أخذه بما هو طريق بمعنى مطلق الكاشف، بل الظاهر أخذه بما هو طريق تامّ الذي عبّرت عنه بالوصفي. وأمّا صحّة ما ذكره عليه السلام بحسب النتيجة: فلأنَّ الظاهر من كلمة «اليقين» وإن كان هو خصوص الكشف التامّ كما عرفت، إلاَّ أنّه بإلغاء الخصوصية يلحق به سائر الطرق، والشاهد على ذلك ما نراه في الموارد المتعدّدة في الشرعيات من ترتيب الحكم على اليقين وكون المراد به بإلغاء الخصوصية مطلق الطريق، فراجع كتاب القضاء والشهادات، فقد وردت روايات كثيرة في حرمة الإفتاء والقضاء والشهادة بغير اليقين،^(١) مع أنَّ الإفتاء في الشرعيات ليس إلاَّ على وفق الطرق المنصوبة، وقد وردت روايات كثيرة أيضاً على جواز القضاء أو الشهادة على طبق الأمارات من اليد والبيّنة بل والاستصحاب^(٢) ونحو ذلك، فيظهر من ذلك أنَّ المنهوي عنه هو الإفتاء أو القضاء بغير حجّة على الواقع، بل المتأمل في نفس روايات الاستصحاب أيضاً يجد أنَّ المراد بـ«اليقين» المذكور فيها بإلغاء

١ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠ و ٣٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤ و ٦؛ ٣٤١، كتاب الشهادات، الباب ٢٠.

٢ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٦، كتاب الشهادات، الباب ١٧، وأيضاً: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كَيْفِيَّة الحكم، الباب ٢٥، الحديث ٢ و ٣.

الخصوصية مطلق الطريق والحجّة على الواقع، ففي الصحيحة الأولى، قال عليّ: «فإنّه على يقين من وضوئه»^(١) والمراد به مطلق الطريق عليه وإلاّ لشدّ حصول اليقين الوجداني للإنسان على صحّة وضوئه، فإنّ الأغلب تصحيحه بمثل قاعدة التجاوز والفراغ وإجراء أصالة الطهارة بالنسبة إلى الماء والبدن، وفي الصحيحة الثانية ما حاصله: «فإنّك كنت على يقين من طهارتك»^(٢) ومعلوم أنّ المراد بالطهارة فيها هي الواقعية، إذ لا معنى لاستصحاب الطهارة الظاهرية للقطع ببقائها حين الشكّ، فإذا اتّضح كون المراد بها هو الواقعية، فنقول: إن كان المراد باليقين بها اليقين الوجداني لشدّ وندر تحقّقه، إذ قلّ من يعلم وجداناً بالطهارة النفس الأمرية فبقي كون المراد ثبوت الحجّة على الطهارة الواقعية.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ أغلب الناس لا يلتفتون إلى هذه التشكيكات ويرون أنفسهم ذا طهارة ووضوء وغسل واقعيات، فافهم.

فإن قلت: ما استشهدت به من أخبار الإفتاء والقضاء على كون المراد باليقين مطلق الحجّة لا يرتبط بما نحن فيه، فإنّ المراد بهذه الأخبار وجوب كون المعتمد في الإفتاء والقضاء هو اليقين، سواء كان بالحكم الواقعي أو الظاهري أو بالحجّة ونحو ذلك.

وبعبارة أخرى: بعد ثبوت جواز الإفتاء والقضاء بالطرق يدور الأمر بين التصرّف في اليقين بحمله على مطلق الكاشف والحجّة وبين التصرّف في المتعلّق، بكون المراد به أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري مع بقاء اليقين

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ١٥.

٢ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ١٥.

بخصوصيته ولا دليل على رجحان الأوّل، بل الأولى هو الثاني.
قلت: التتبع في الأخبار لعلّه يشهد لرجحان الأوّل فإن ذكر اليقين فيما إذا كان الحكم لمطلق الكاشف أمر شائع ذائع. والسرّ في ذلك كونه أظهر أفراد الكواشف.

المقام الثاني

في وجه تقدّم الأمارات على أدلة البراءة الشرعية

إذا عرفت ما ذكرنا: ظهر لك أنّ المراد بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» حرمة نقض الحجّة ورفع اليد عنها من دون حجّة على خلافها، ففي الحقيقة يكون محطّ النظر جعل اليقين السابق حجّة لمن لا حجّة له فينتفي موضوع الاستصحاب بقيام حجّة على طبق الحالة السابقة أو على خلافها وكذلك المراد بقوله: «رفع ما لا يعلمون»^(١) أو «الناس في سعة ما لم يعلمون»^(٢) رفع ما لا حجّة عليه، والسعة في ذلك.

المقام الثالث

في وجه تقدّم أدلة الاستصحاب على سائر الأصول

وبهذا البيان أيضاً يظهر وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأصول.

١ - الخصال: ٤١٧ / ٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٠، الحديث ٢.

٢ - عوالي اللآلي ١: ٤٢٤ / ١٠٩؛ مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

غاية الأمر: أنّ أدلّة الاستصحاب ناظرة إلى أدلّة سائر الأصول فبالحكومة عليها ترد عليها، وقد عرفت سابقاً أنّ الورود في الأدلّة اللفظية من أقسام الحكومة.

وإن شئت توضيح ذلك، فنقول: يظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّ التعارض عبارة عن تضادم الدليلين في مقام الإثبات ولازمه تقديم الأظهر إن كان، وإلاّ فالتساقط، وأمّا الحكومة فهو عبارة عن نظر أحد الدليلين وتعرّضه لجهة من الآخر لا يتعرّض له هو بنفسه، ولازم ذلك تقديم الحاكم مطلقاً وإن كان أضعف الظهورات، ولا يتوقّف أحد في تقديم الحاكم على المحكوم ولا يلحظ الأظهرية أصلاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: لو قال المولى: «إذا شككت في وجوب شيء مثلاً فاعمل على طبق الحالة السابقة»، وقال في مقام آخر: «إذا شككت في الوجوب فأنت في سعة»، كانت القاعدتان متعارضتين بنظر العرف فيما إذا كان الوجوب ثابتاً في السابق، ثم شكّ فيه لأنّ الموضوع في كليهما هو الشكّ، وقد حكم في إحداهما بالسعة وفي الآخر بترتيب آثار الوجوب فيتعارضان.

نعم، لو فرض تقديم أحدهما صار هو حجّة وزال به موضوع الآخر وهو الشكّ، ولكن لا وجه لتقديم أحدهما حتّى يرتفع به موضوع الآخر، وأمّا إذا ورد القاعدة الأولى بهذا التعبير: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فهو أيضاً وإن كان حكماً مجعولاً للشكّ، والشكّ موضوع له، ولكن لسانه إطالة عمر اليقين السابق والحكم بكون المخاطب متيقّناً تعبّداً، فهذا اللسان ناظر إلى موضوع القاعدة الثانية وهو الشكّ، ويرفع موضوعها حقيقة بالنظر إليه بناءً على كون المراد

بالشكّ عدم الحجّة في قبال اليقين الذي هو عبارة عن مطلق الحجّة بإلغاء الخصوصية كما عرفت، فقوله: «لا تنقض اليقين» حيث ورد بهذا اللسان حاكم وناظر بالنسبة إلى أدلة سائر الأصول ويكون نتيجة حكومته الورود، ولو لا هذا اللسان لما تقدّم أحدهما على الآخر.

وبالجملة: فتقديم أحد الدليلين على الآخر يتوقّف على كونه أظهر أو متعرّضاً لما لا يتعرّض له الآخر وهو الحكومة وإن صارت نتيجتها هي الورود، فما لم يكن أحدهما أظهر أو متعرّضاً للآخر بما لا يتعرّض له لا يكون وجه لتقديمه، وإن فرض دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص أيضاً أو لزم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر فإنّ هذه المداقات العقلية لا توجب تقدّم أحد الدليلين بنظر العرف، فينحصر وجه التقدّم في الأظهرية والظاهرية أو الحكومة. وبما ذكرنا: يظهر فساد كلام المحقّق الخراساني رحمته الله (١) وصحة كلام الشيخ رحمته الله في باب تقديم الأمارات على الأصول والاستصحاب على غيره، حيث صرح بأنّه لو لا النظر والحكومة لما كان وجه لتقديم أحدهما على الآخر. (٢)

غاية الأمر: أنّ نتيجة الحكومة على ما حقّقناه هو الورود، وهذا كلام سارٍ في تقديم الأمارات على الأصول وتقديم الاستصحاب على غيره، فتدبّر. أمّا في الاستصحاب فلما عرفت أنّها من تقريب حكومة دليله، وأمّا في

١ - راجع: كفاية الأصول: ٤٩٠ و٤٩٧؛ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٩١ - ٤١٣ - ٤١٤.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣١٤؛ و٢٧: ١٣؛ راجع: درر الفوائد المحقّق الحائري: ٦١٧.

الأمارات فلأن حجيتها إما بالأدلة الشرعية أو بالسيرة، فعلى الثاني يتوقف حكومتها على صوغه في قالب اللفظ كما عرفت.

وإن شئت قلت: حينئذٍ بثبوت الوجود فقط دون الحكومة، وقد مرّ بيان ذلك في التذييل الرابع،^(١) وأما على الأوّل فورودها يتوقف على حكومتها كما ذكرها الشيخ وقربها.

فإن قلت: ما ذكره الشيخ في تقريبها هو أنّ معنى قوله: صدق العادل: ألغ احتمال الخلاف. فيكون ناظراً إلى إلغاء الشكّ الذي هو موضوع الأصول العملية، وما ذكره فَيُحَرِّكُ إنّما يتمّ لو كان لنا دليل وارد بهذه العبارة وليس لنا في الأدلة كلام يكون مفاده: ألغ احتمال الخلاف.

نعم، لازم حجيتها وجوب إلغاء الاحتمال المخالف ولكن أين هذا من الحكومة التي يشترط فيها اللسان.

قلت: لا يشترط في الحكومة تصرّف الحاكم بمدلوله المطابقي، بل المعتبر فيها تعرّض الحاكم لما يتعرّض له المحكوم، سواء كان بالدلالة المطابقية أو باللزوم البيّن إذا كان اللازم أمراً ظاهر اللزوم عند العرف، وفيما نحن فيه كذلك فإنّ العرف يفهم من قوله: «يجب عليك العمل بقول العادل» وجوب طرح ما يخالفه وإلغاء الشكّ، وفرض الإنسان نفسه متيقّناً، فافهم.

نعم، الإنصاف أنّ الدليل على حجّية الخبر ليس سوى السيرة القطعية. وممّا يشهد لذلك نفس آية النبأ فإنّها ليست بصدد جعل الحجّية لخبر العادل وبعث الناس نحو العمل به، بل هي بصدد ردّهم عن قسم من الخبر وهو خبر الفاسق،

فيعلم من ذلك أنّ ارتكازهم كان على العمل بالخبر مطلقاً فتصدت الآية لردعهم عن قسم منه، فتدبر جيّداً.
وما ذكرناه في المقام وحرّراه وإن صار مغشوشاً ولكن عليك بجمعه وترتيبه.

المقام الرابع

في وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي

إذا كان الشكّ في أحد الاستصحابين مسبباً عن الشكّ في الآخر

بقي الكلام في وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي فيما إذا كان المسبب من الآثار الشرعية للسبب، وقد ذكر كلّ واحد من المتأخّرين لذلك وجهاً، ولكن بالدقّة في كلام الشيخ عليه السلام يعلم أنّ جميع ما ذكره بعض ما ذكره عليه السلام فالأولى نقل كلام الشيخ، ثمّ بيان ما هو المختار.

كلام الشيخ الأعظم ونقده

قال عليه السلام ما حاصله: أنّ شمول «لا تنقض» للشكّ السببي يرفع الشكّ في المسبب فيخرج تخصّصاً، وأمّا شموله للمسببي فيستلزم خروج السببي عن حكم العموم مع كونه فرداً من غير مخصّص في البين. مثلاً لو غسل الثوب النجس بماء كان طاهراً في السابق وشكّ في بقاء طهارته فعلاً فاستصحاب طهارة الماء يرفع الشكّ المسببي دون العكس.

بيان ذلك: أنّه لو عملنا باستصحاب نجاسة الثوب كُنّا قد طرحنا اليقين

بطهارة الماء من دون دليل على نجاسته، لأنّ بقاء النجاسة في الثوب لا يستلزم شرعاً زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنّه يوجب شرعاً زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دلّ على أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر.

فإن قلت: كلّ واحد من اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب يقين سابق شكّ في بقاءه، وحكم الشارع بحرمة النقص بالنسبة إليهما سواء، لأنّ نسبة حكم العامّ إلى أفرادهِ على حدّ سواء فلم يقدم أحدهما حتّى يرفع به الشكّ عن الآخر.

قلت: أمّا أولاً: فلأنّ المفروض أنّ فردية أحدهما موقوفة على خروج ما هو مفروض الفردية، وحيث إنّ فشمول العامّ لما هو مفروض الفردية بلا مانع لعدم توقّف فرديته على شيء، وأمّا شموله للآخر فيستلزم التخصيص بالنسبة إلى ما هو فرد بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر^(١) لأنّ تخصيص العموم ورفع اليد عنه بالنسبة إلى مفروض الفردية يتوقّف على شمول العامّ للفرد الآخر، وشموله له يتوقّف على فرديته، وفرديته تتوقّف على تخصيصه بالنسبة إلى مفروض الفردية وإلاّ لخرج تخصّصاً كما عرفت، وهذا الكلام سارٍ في كلّ مقام كان أحد الأمرين فرداً للعامّ مطلقاً والآخر فرداً له بشرط عدم شموله للأول.

١ - ربّما يعبّر عن ذلك بـ«دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص» ولكن لا يخفى ما فيه، والصحيح التعبير بـ«دوران الأمر فيما نحن فيه بين التخصّص وبين التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر» لا بين مطلق التخصيص، ثمّ إنّ في التعبير بـ«التخصّص» أيضاً مسامحة، فالأولى التعبير بـ«الورود». [المقرّر حفظه الله]

وأما ثانياً: فلأنّ الشكّ السببي مقدّم رتبة على حكمه وعلى الشكّ المسببي فهما في رتبة واحدة، وحكم الشكّ المسببي أيضاً متأخّر عن موضوعه، فحكم الشكّ السببي متقدّم بحسب الرتبة ولا يبقى بعده مجال للحكم في المسببي،^(١) انتهى.

أقول: عمدة الدليل على تقدّم الأصل السببي هو ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قبل بيان الإشكال وسيأتي تحقيقه، وأما ما ذكره في دفع الإشكال من الجوابين فيرد على الثاني منهما:

أولاً: أنّ الرتب العقلية غير ملحوظة عند العرف وفي أفهامهم التي هي الميزان في الخطابات الشرعية، فإنّ العرف يرى كلاً من طهارة الماء ونجاسة الثوب في المثال متعلّقاً ليقين سابق وشكّ لاحق، من دون لحاظ تقدّم الشكّ الأوّل على الثاني بحسب الرتبة.

وبعبارة أخرى: الترتّب العقلي بين الفردين لا يستلزم الترتّب في شمول العامّ. وثانياً: أنّه لو سلّم البناء على لحاظ الرتب العقلية.

فنقول: إنّ مفاد «لا تنقض» بالنسبة إلى طهارة الماء ليس إلاّ البناء على طهارته والحكم بها تعبدّاً، وهذا المعنى بنفسه لا ينافي الاستصحاب الجاري في الثوب، وإنّما ينافيه الحكم المترتب على طهارة الماء وهو مطهّريته لنجسٍ لاقاه، بل المطهّرية أيضاً لا تنافيه، وإنّما ينافيه أثر المطهّرية وهو طهارة المغسول.

وبالجملة: فحرمة النقض في السبب مقدّمة عليها في المسبب برتبة واحدة ولازم ذلك تقدّم الحكم بطهارة الماء على الحكم بنجاسة الثوب برتبة. ومقتضى

ذلك مقارنة أثر طهارة الماء المتأخر عنها وهو مطهّريته ومعيّته لنجاسة الثوب، ولو قيل بكون طهارة المغسول أثراً للمطهّرية لتقدّم الحكم بنجاسة الثوب على الحكم بطهارته برتبة فلا وجه للحكم بطهارته.

فإن قلت: مفاد «لا تنقض» وجوب ترتيب الآثار، فمفاده بالنسبة إلى طهارة الماء ترتيب آثارها التي منها طهارة المغسول به، فليس طهارة المغسول متأخرة برتبة أو رتبتين عن حرمة النقض الجاري في السبب بل هي عينها.

قلت: سيأتي أنّ مفاد «لا تنقض» ليس ترتيب الآثار، بل يثبت بالاستصحاب نفس ما يتقن سابقاً وبإحرازه تعبداً يترتب عليه آثاره،^(١) هذا.

وثالثاً: أنّ الحكم بحرمة النقض بالنسبة إلى السبب ونفس الشكّ المسببي وإن كانا في رتبة واحدة من جهة كون كلّ من الحكم والمعلول من قبيل لازم الوجود للموضوع والعلة، ولكنّ الموضوع لحرمة النقض بالنسبة إلى الشكّ المسببي نفس شكّه فهو مقدّم عليها دون الحكم في السببي، إذ ما مع المتقدّم في التقدّم العقلي ليس بمتقدّم لعدم تحقّق ملاك التقدّم وهو العلية فيه.

ويرد على الأوّل من الجوابين الذين ذكرهما قديماً:

أولاً: أنّ أثر المشكوك السببي إمّا أن ينحصر في المسببي أم لا.

ففي الثاني: لا يوجب جريان الأصل في المسببي تخصيص العموم بالنسبة إلى السببي لإمكان جريانه فيه أيضاً بالنسبة إلى سائر الآثار التي ليست بنفسها مجرى للاستصحاب، بل يمكن أن يقال: بتقدّم ذلك على إجراء الأصل في خصوص السببي وطرحه في المسببي، إذ الثاني موجب لخروج المسببي عن

العموم رأساً بخلاف الأوّل فإنّه يوجب تقييد إطلاق «لا تنقض» الجاري في السبب دون طرحه رأساً والتقييد أولى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الأمر دائر بين التقييد والتخصّص لا التخصيص فلا نسلم كون التقييد أولى، بل التخصّص أولى، بل يتعيّن في المقام، لاستلزام شمول العامّ للمسبّبي تقييد السببي بلا وجه أو بوجه دائر بعين التقريب المتقدّم في التخصيص.

وعلى هذا: فيجاب في صورة عدم انحصار أثر السببي ما يجاب به في صورة الانحصار وهو أنّه لأحد أن يقول: لمّ تحكمون في صورة شمول العموم للمسبّبي بتخصيصه بالنسبة إلى السببي حتّى يرد عليه بكونه تخصيصاً بلا وجه أو بوجه دائر؟ فإنّ لنا أن نقول بعد شموله للمسبّبي بشموله للسببي أيضاً فيتعارضان ويتساقطان كما في سائر الأصول المتعارضة.

ثمّ إنّ الجواب الثاني عن الإشكال قد كان تقريبه الصحيح ما ذكرناه^(١) ولكن يظهر من عبارة «الرسائل» تقريب آخر له غير صحيح.

وحاصله: أنّ الشكّ المسبّبي والحكم بحرمة النقض كلاهما من قبيل لازم الوجود للشكّ السببي فهما في رتبة واحدة فلا يعقل صيرورة أحدهما موضوعاً للآخر.

ووجه فساد هذا التقريب واضح فإنّ الحكم بحرمة النقض ينحلّ إلى أحكام متعدّدة بعدد اليقين والشكّ فالحكم الثابت للشكّ السببي غير الحكم الثابت للمسبّبي، فافهم.

محصل الكلام في وجه تقدّم السببي على المسببي

هذا ما ذكر في المقام، وقد عرفت أنّ العدة في وجه تقدّم السببي على المسببي هو ما ذكره الشيخ عليه السلام قبل ذكر الإشكال، وهو بأن لم يعتن به، وتوضيحه يتوقف على إعادة ما ذكرناه سابقاً في وجه عدم حجّية الأصول المثبتة وعدم ترتّب أثر الأثر إلا إذا كان شرعياً.

فنقول: مفاد قوله: «لا تنقض» إمّا إطالة عمر اليقين السابق تعبّداً وجعله أمانة تأسيسية في طول سائر الأمانات، أو وجوب ترتيب آثار اليقين السابق المترتبة عليه بما هو طريق، أو وجوب ترتيب آثار المتيقّن، ونتيجة الجميع واحدة، وإن كان الأوّل أولى ثمّ الثاني.

وكيف كان: فلا يتكفّل الدليل إلا لترتيب الآثار الشرعية بلا واسطة. ووجه ذلك يظهر بالدقّة في حقيقة العلم وكيفية كشفه عن المعلوم، فلو علمنا بحياة زيد مثلاً، فهذا العلم بطريقته للحياة لا يترتب عليه إلا انكشاف الحياة، ثمّ لو فرض الملازمة الواقعية التكوينية بين حياة زيد وبين نموّ لحيته يتولّد من هذا العلم علم آخر متعلّق بنموّ اللحية، ويترتب على هذا العلم الثاني انكشاف متعلّقه، وكذلك لو فرض ملازمة واقعية تكوينية بين حياة زيد وحياة عمرو مثلاً يتولّد علم ثالث متعلّق بحياة عمرو ويترتب عليه انكشاف حياة عمرو.

وبالجملة: فانكشاف لوازم الشيء وملزوماته وملازماته ليس بنفس العلم بالشيء، فإنّ العلم لا يكشف إلا عن متعلّقه. غاية الأمر: أنّه يتولّد من العلم بالشيء علوم متعدّدة بعدد لوازمه وملزوماته وملازماته وانكشاف كلّ منها

بالعلم المتعلّق بنفسه، هذا إذا كانت الملازمة بين الأمرين تكوينية. ومنه يظهر الأمر فيما إذا كانت شرعية، كما في الملازمات الثابتة بين الأحكام وموضوعاتها بحسب عالم التشريع، فلو علمنا بحياة زيد مثلاً فلا يقتضي نفس هذا العلم إكرامه، بل لو فرض ثبوت الملازمة الشرعية بين حياة زيد وبين وجوب إكرامه يتولّد من العلم بالحياة العلم بوجوب الإكرام، ويترتّب عليه حكم العقل بالإطاعة. ولو فرض المجعول الشرعي حكماً كلياً بأن قال: «أكرم العلماء» فالعلم بعلم زيد لا يترتّب عليه بنفسه إكرامه، بل العلم به يجعله صغرى للكبرى المعلومة، ويتولّد من العلم بالصغرى والكبرى العلم بالنتيجة وحكم العقل بالإطاعة يترتّب على هذا العلم الثالث.

هذا كلّه في العلم الوجداني وقس عليه العلم التعبدي، فلو علمنا سابقاً بحياة زيد مثلاً، ثم شككنا فيها فقال الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك» فإنّما أن يكون مفاده إطالة عمر اليقين فقط، وإنّما أن يكون مفاده وجوب ترتيب الأثر.

فعلى الأوّل يكون الشاكّ بلحاظ جعل الشارع ذا يقين تعبدي بالحياة لا غير، فلو فرض وجود كبرى شرعية حاكمة بأنّ «الحيّ يجوز تقليده» مثلاً ينطبق هذه الكبرى على الصغرى التعبديّة ويعلم منهما بالنتيجة، ولو فرض وجود كبرى شرعية حاكمة بأنّ «نامي اللحية يجب إكرامه» فلا ينطبق هذه الكبرى، فإنّ اليقين التعبدي قد تعلّق بنفس الحياة لأنّها المتيقّنة سابقاً والمشكوكة لاحقاً، والحكم بأنّ «كلّ حيّ نامي اللحية» ليس من الأحكام الشرعية حتّى يثبت بذلك نموّ اللحية، ثم يثبت وجوب الإكرام، وبدون إثبات نموّ اللحية لا يثبت حكمه الشرعي بصرف إثبات الحياة لعدم كونه حكماً لها.

نعم، لو فرض وجود كبرى شرعية حاكمة بأن «جائز التقليد يجوز الاقتداء به» فباستصحاب الحياة ينطبق عليها الكبرى الشرعية الحاكمة بأن «الحيي يجوز تقليده»، ويستنتج منهما جواز التقليد، ثم يجعل ذلك صغرى للكبرى الشرعية الثانية وهكذا، فالآثار الشرعية المترتب بعضها على بعض تترتب جميعها بهذا الطريق ولا يتكفل قوله: «لا تنقض» من أول الأمر إثبات هذه الآثار، بل هو يتكفل لإحراز الحياة فقط، فإنها المتيقنة سابقاً والمشكوكة لاحقاً.

غاية الأمر: أن استصحاب الحياة حاكم على الدليل الاجتهادي المتضمن لجواز تقليد الحيي لكونه موسعاً لموضوعه، والنتيجة الحاصلة من ضم هذه الصغرى التبعيدية إلى الكبرى الاجتهادية حاكمة على الدليل الاجتهادي الثاني المتضمن لجواز الاقتداء به وهكذا.

ولنضرب لك مثلاً آخر: لو شككنا في عدالة زيد وعمرو، فباستصحاب عدالتهما ينطبق الكبرى الحاكمة بأن «الطلاق يصح عند العادل» وهذا الاستصحاب حاكم على هذه الكبرى، وبعد الطلاق يترتب دخول المرأة في العدة وكونها في العدة، ويترتب عليه جواز تزويجها بعد الخروج من العدة، ويترتب على تزويجها وجوب نفقتها، فالاستصحاب ليس متكفلاً لإثبات جميع هذه الأحكام وإنما يتكفل لإثبات مبدأ السلسلة وبثبوته يترتب الكبريات الشرعية المترتبة بعضها على بعض وكل سابق حاكم بالنسبة إلى اللاحق.

هذا كله إذا كان مفاد قوله: «لا تنقض» إطالة عمر اليقين، كما هو الحق. غاية الأمر: أنه لو لا الأثر الشرعي كان هذا الجعل لغواً، وأما إذا كان مفاده وجوب ترتيب آثار اليقين الطريقي كما هو الوجه الثاني أو المتيقن كما هو مقتضى الوجه

الثالث. فنقول: إنَّ اليقين بكلّ شيء يقتضي ترتيب أثر نفسه لا أثر غيره فأثر اليقين الطريقي المتعلّق بحياة زيد ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعية الثابتة لنفس الحياة، وأمّا آثار نموّ اللحية فليست من آثار اليقين بالحياة، بل هي من آثار اليقين بنموّ اللحية.

غاية الأمر: تولّد هذا اليقين من ذلك وكونه معلولاً له، فإذا قال الشارع: «رتّب أثر اليقين بالحياة» فمقتضى ذلك ترتيب الآثار الشرعية الثابتة لنفس الحياة، وأمّا نموّ اللحية فإن ثبت بالنسبة إليه أيضاً حكم آخر بوجوب ترتيب الآثار فهو وإلّا فلا يثبت آثاره بسبب قوله: «رتّب أثر الحياة». وقولهم: «أثر الأثر أثر»^(١) من الأغلاط لما عرفت من أنّ اليقين بالملزوم لا يستلزم إلّا ترتيب آثار نفس الملزوم، وأمّا ترتيب آثار اللازم، فهو من مقتضيات اليقين باللازم.

وعمدة ما أوقعهم في الاشتباه ما رأوه من علّية العلم بكلّ من اللازم والملزوم للعلم بالآخر فتخيّلوا أنّ من آثار اليقين بالملزوم مثلاً ترتيب آثار اللازم، مع أنّ ذلك ليس من آثاره، بل من آثار اليقين باللازم المتولّد عن اليقين بالملزوم، وهذا من غير فرق بين أن يكون اللازم لازماً تكوينياً أو شرعياً، فأثر اليقين بعدالة زيد وعمرو في المثال السابق ليس جواز تزويج المرأة، بل الأثر له عبارة عن صحّة الطلاق عندهما للقاعدة الكلية الحاكمة بصحّة الطلاق عند العادل، ثمّ العلم بصحّة الطلاق الواقع بسبب تطبيق الكبرى الشرعية على الصغرى التعبّدية الثابتة بالاستصحاب يستتبع العلم التعبّدي بجواز تزويجها إذا خرجت من

١ - راجع: كفاية الأصول: ٤٧٢؛ فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي

العدّة، للقاعدة الكلّية الحاكمة بجواز تزويج المرأة المطلّقة إذا خرجت من العدّة، ثمّ العلم بذلك يستتبع وجوب الإنفاق عليها وهكذا، فكلّ سابق يصير حاكماً بالنسبة إلى اللاحق ويصير سبباً لتوسعة موضوعه.

وبالجملة: فالآثار الشرعية المترتب بعضها على بعض وإن كانت تترتب بأجمعها بإثبات مبدأ السلسلة بالاستصحاب، ولكن ليس إثبات الجميع بنفس الاستصحاب، بل ببركته يثبت المبدأ وغيره يثبت بتطبيق الكبريات المجعولة الشرعية فيتوقّف ترتيب الآثار على كونها أموراً مجعولة بالجعل الشرعي وكبريات تشريعية ثابتة مع قطع النظر عن الاستصحاب.

كيف! ولو أريد إثبات الجميع ببركة نفس الاستصحاب لزم إثبات الاستصحاب للموضوع والحكم معاً، إذ المفروض أنّ كلّ أثر موضوع بالنسبة إلى لاحقه، فإثبات اللاحق لا يعقل إلاّ بإثبات موضوعه في الرتبة السابقة، وهذا الإشكال وإن كان جارياً في باب حجّية الخبر بالنسبة إلى الخبر مع الوساطة، ولكنّه يجاب عنه في ذلك الباب بانحلال قوله: «صدّق العادل» بأحكام متعدّدة بعدد الأخبار، فكلّ حكم يتكفّل لإثبات موضوع حكم آخر، وأمّا فيما نحن فيه فلا يمكن الجواب عنه، إذ المفروض أنّ الآثار المترتبة ليس كلّ منها مورداً لاستصحاب مستقلّ لعدم ثبوت اليقين السابق والشكّ اللاحق إلاّ في بعض منها. **فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الملاك في ترتّب الآثار بعد الاستصحاب كونها مفاد كبريات شرعية يثبت بالاستصحاب صغرى أو لاها وتنطبق هي واحدة بعد واحدة قهراً، ولذلك ترى ترتّب الآثار الشرعية دون العقلية لعدم كونها مفاد كبريات شرعية حتّى تنطبق بإثبات صغرياتها بالاستصحاب ودون الشرعية المترتبة**

على وسائل عقلية، لعدم ترتب موضوعاتها وعدم إثباتها لا حقيقة ولا تعبدًا. إذا عرفت ما ذكرناه وتأمّلته حقّ التأمل اتّضح لك وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي وأنه ليس بسبب حكومة الأوّل على الثاني، بل بسبب حكومته على الدليل الاجتهادي المتضمّن للكبرى الكلّية الرافعة للشكّ عن الثاني، مثلاً إذا غسل الثوب النجس بماء مستصحب الطهارة فليس مفاد «لا تنقض» بالنسبة إلى الماء إلّا طهارته تعبدًا، فاستصحابه يصير حاكمًا بالنسبة إلى الدليل الاجتهادي الحاكم بأنّ «كلّ ما غسل بماء طاهر فهو طاهر» لكونه موسّعاً لموضوعه، وبعد انطباق هذه الكبرى يرتفع الشكّ عن الثوب المغسول به، فما اشتهر بينهم من: «حكومة الأصل السببي على المسببي» من الأغلاط، فإنّ الأصل السببي حاكم على الدليل الاجتهادي المتضمّن للكبرى الكلّية، وهذه الكبرى حاکمة على الأصل المسببي حكومة نتیجتها الورود.

وكيف كان: فليس رفع اليد عن الأصل المسببي بسبب الأصل، بل بالدليل الاجتهادي، ولذلك يقدّم السببي وإن كان عبارة عن قاعدة الطهارة ففي المثال فبجريان القاعدة في الماء ينطبق عليه الكبرى الكلّية ولا يجري استصحاب النجاسة في الثوب.

وبعبارة أخرى: نفس الحكم بطهارة الماء بالاستصحاب أو بالقاعدة لا ينافي ولا يعارض نجاسة الثوب المغسول به، وإنّما يعارضها حكم الشارع بأنّ «عقيب ذلك المغسول بالماء الطاهر طاهر»، وهذا الحكم مفاد دليل اجتهادي.

وقد عرفت: ورود الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول، فاستصحاب نجاسة الثوب يصير موروداً للدليل الاجتهادي الذي ينافيه، بحيث لولاه لما كان

ينافيه الأصل السببي أصلاً، فتدبر فيما ذكرناه أخيراً، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق. ثم إنه يظهر لك بالتدبر فيما ذكرناه - من كون سبب تقدم الأصل السببي على المسببي انطباق كبرى كلية على مفاد السببي - : أنه ما لم يكن في البين كبرى شرعية مجعولة لا وجه لتقدم الأصل السببي على المسببي وإن كان الشك في الثاني معلولاً للشك في الأول، إذ صرف ترتب الشكين لا يكفي للتقديم ما لم يكن ترتب شرعي بين المشكوكين، والترتب الشرعي لا يكون إلا فيما إذا كان مفاد الأصل السببي ينطبق عليه كبرى شرعية ثابتة بدليل اجتهادي وهي الموجبة لرفع الشك عن المسببي.

جريان الأصل في ملاقي الشبهة المحصورة

وبهذا البيان: يظهر لك فساد ما بنوا عليه طهارة ملاقي الشبهة المحصورة حيث قالوا في وجهها:

أن الشك في طهارة الملاقي - بالكسر - ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة الملاقي - بالفتح - ونجاسته، فالأصل في الملاقي لا يجري في رتبة جريانه في الملاقي حتى يسقط بمعارضة الأصل الجاري في الطرف الآخر، بل الأصل في الملاقي والطرف يجريان في رتبة سابقة ويتساقطان فتصل النوبة إلى الأصل في الملاقي - بالكسر - وفي هذه الرتبة لا معارض له.^(١)

أقول: لو كان الأصل الجاري في الملاقي - بالفتح - استصحاب النجاسة كان

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥ : ٢٤٥؛ فوائد الأصول (تقريرات

المحقق النائيني) الكاظمي ٤ : ٨٢ - ٨٤.

مفاده مورداً لانطباق الكبرى الشرعية المجعولة الحاكمة بأن «ملاقي النجس نجس» وبها يرتفع الشك عن الملاقي - بالكسر - وأما إذا كان الأصل الجاري في الملاقي - بالفتح - أصل الطهارة أو استصحابها أو أصل الحلية أو استصحابها فلا ينطبق عليه كبرى كلية رافعة للشك في الملاقي - بالكسر - إذ لم يرد دليل شرعي بأن «ملاقي الطاهر أو الحلال طاهر أو حلال»، فالأصل في الملاقي والملاقي يجريان في عرض واحد ويسقطان بمعارضة الأصل الجاري في الطرف، وصرح ترتب الشك لا يوجب الترتب في شمول دليل الأصل لهما، فما ذكره القوم لا يكفي للحكم بطهارة الملاقي - بالكسر - .

نعم، قد ذكرنا^(١) في وجه طهارته أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي المتعلق بالمشتبهين متقدّم طبعاً ورتبة بالنسبة إلى المعلوم بالعلم الإجمالي المتعلق بالملاقي - بالكسر - والطرف، ففي الرتبة السابقة يتنجّز المعلوم الأوّل ولا يبقى مجال لتنجيز العلم الثاني لاحتمال كون معلومه منطبقاً على ما تنجّز بالعلم الأوّل؛ أعني به الطرف الآخر والمنجّز لا يتنجّز فيبقى الملاقي - بالكسر - مورداً للأصل العقلي الحاكم بقبح العقاب بلا بيان.

لا يقال: إنك قد أسقطت الرتب العقلية، وقلت: أنّها ليست ممّا يعتبرها العرف

فلم اعتبرتها هنا؟

فإنّه يقال: قد أسقطناها في الأصول الشرعية، وأما بالنسبة إلى تنجيز العلم الإجمالي وحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فهي معتبرة لكون تنجيز العلم وقبح العقاب من أحكام العقل والعقل لا يسقط الرتب العقلية.

فإن قلت: ما ذكرت من اشتراط وجود كبرى مجعولة لتقديم الأصل السببي ينافي ما ذكرت في باب الاستصحاب التعليقي حيث اعترفت بحكومته على الاستصحاب التنجيزي.

قلت: لا نسلم المنافات^(١) فإن الاستصحاب التعليقي في مثال العنب يوجب انطباق الكبرى الكلية الحاكمة بأن العنب إذا غلى ينجس وبها يرتفع الشك بالنسبة إلى مورد التنجيزي، فتدبر.

وإن شئت قلت: أنه يستصحب الملازمة الثابتة بين غليان العنب وبين حرمة فترتب عليه أنه حرام ويرتفع الشك في حليته. وينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: في دفع الإشكال المعروف على صحيحة زرارة

يظهر بما ذكرنا من وجه حكومة الأصل السببي على المسببي الجواب عن الإشكال المعروف في الصحيحة الأولى لزرارة. وحاصل الإشكال: أن الشك في الوضوء وعدمه ناشٍ من الشك في الناقض؛

١ - فإننا بيننا سابقاً على أن المجعول الشرعي ليس الحرمة على تقدير وجود الغليان خارجاً بحيث إن وجد الغليان في الخارج كانت الحرمة مجعولة وإلا فلا المجعول هو نفس «إذا غلى يحرم»، وقلنا سابقاً: أن الشك في الحلية والحرمة شك واحد لا شكان فأولها شك في الحلية وعدمها، وثانيها شك في الحرمة وعدمها. ويمكن لقائل أن يقول: أنه مسبوق بالحلية المطلقة وعدم الحرمة بقول مطلق. لكن يجاب: أن الحلية المطلقة مقابل الحلية المقيدة وكذلك الحرمة بقول مطلق لا سابقة لهما وإنما المعلوم، الجامع بين المطلق والمقيد، ومن المعلوم عدم جريان استصحاب الجامع، فتأمل. [المقرّر حفظه الله]

أعني النوم، فمقتضى تقدّم الأصل السببي هو جريان استصحاب عدم النوم لا نفس الوضوء مع أنّ ظاهر الصحيحة خلافه حيث قال عائلاً: «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض...»^(١) إلى آخره.

وكنا نجيب عن الإشكال سابقاً^(٢) بأنّه ليس في الرواية إجراء الاستصحاب في نفس الوضوء فإنه عائلاً ليس بصدد الاستدلال على الحكم حتى يقال: بأنّ مقتضى القاعدة إجراء الأصل السببي، فإنّ المقام مقام الاستفتاء والإفتاء لا مقام الاستدلال. وجواب المفتي يجب أن يكون على طبق نتيجة الاستدلال، ألا ترى أنّه لو سُئل نفس هذه المسألة من فقيه من فقهاء عصرنا أيضاً كان يجيب بأنّ «من كان على يقين من وضوئه يجب عليه البناء عليه». غاية الأمر: أنّه في مقام الاستدلال يستدلّ عليه باستصحاب عدم النوم. والشاهد على ذلك عنوان المسألة في الكتب الفقهية أيضاً على هذا النحو مع أنّ كثيراً منهم يلتفتون إلى تقدّم الأصل السببي.

وبالجملة: فالإمام عائلاً في مقام الإفتاء والجواب عن المسألة بذكر نتيجة الاستدلال، وأمّا قوله: «لا تنقض» فقد صدر منه تفضلاً، فلا دلالة فيه على كون المجرى للاستصحاب هو الوضوء أو عدم النوم.

هذا ما ذكرناه سابقاً، وأمّا الآن فنقول: إنك قد عرفت أنّاً أنّ صرف ترتّب الشكّين لا يكفي في التقدّم ما لم يكن ترتّب شرعي بين المشكوكين، وفيما نحن فيه يكون الترتّب الشرعي في طرف وجود الناقض لا عدمه، إذ الناقضية من

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ١٥.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٧٢ - ١٧٣.

الأحكام الشرعية للناقض ومعناها عدم المنقوض بوجود الناقض، وأمّا وجود المنقوض بعدم الناقض فهو عقلي لا شرعي؛ بمعنى: أنّ العقل يحكم بوجود الشيء بعد وجود مقتضيه وشرائطه وعدم ما ينقضه، ففيما نحن فيه قد دلّ الدليل الشرعي بناقضية النوم، ومعناه عدم الوضوء بوجوده، وأمّا وجود الوضوء بعدمه فليس داخلياً تحت كبرى شرعية مجعولة، فافهم.

الأمر الثاني: في أنّ الجعل من الطرفين غير واقع في الشرعيات

قد عرفت أنّ تمام الملاك في تقدّم الأصل السببي على المسببي وجود كبرى شرعية في طرف السبب رافعة للشكّ في المسبّب. وعلى هذا فلو فرض جعل الكبرى الشرعية من الطرفين صار كلّ منهما قابلاً لرفع الشكّ عن الآخر. غاية الأمر: أنّ الجعل من الطرفين غير واقع في الشرعيات لكونه لغواً، مثلاً ما هو المجعول شرعاً في الماء القليل هو أنّ الماء القليل ينفعل، وأمّا عكسه المستوي أو النقيض فمن لوازمه التي يحكم بها العقل، فلو فرض الشكّ في الانفعال وعدمه مسبباً عن الشكّ في القلّة، فباستصحاب القلّة يحكم بالانفعال، وأمّا استصحاب الانفعال فلا يترتب عليه الحكم بالقلّة، وأمّا إذا فرض جعل الشارع كبرى أخرى حاكمة بأنّ ما ينفعل قليل فاستصحابه أيضاً يكفي لترتيب القلّة.

وبالجملة: فعليك بالتأمّل التامّ حتّى لا يختلط لك الكبريات المجعولة شرعاً مع ما هو من لوازمها التي يحكم بها العقل من دون جعل شرعي متعلّق بها كالعكس وعكس النقيض ونحوهما.

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحد الاستصحابين مسبباً عن الشك في الآخر.

إذا كان الشك في أحد الاستصحابين ناشئاً عن أمر ثالث

وأما إذا تسبباً عن ثالث فقد ذكر له الشيخ رحمته أربع صور فإنه إما أن يلزم من الأخذ بهما معاً مخالفة عملية لتكليف الزامي معلوم إجمالاً أو لا.

وعلى الثاني: فإما أن يقوم دليل خارجي كالإجماع ونحوه على عدم جواز الجمع بينهما أو لا يقوم، وعلى الثاني فإما أن يترتب الأثر الشرعي على كليهما أو لا يكون كذلك بأن يكون أحدهما لا غير منشأ للأثر، ففي القسمين الأولين يتعارض الاستصحابان وقد حكم فيهما الشيخ رحمته بالتساقط دون الترجيح والتخيير.^(١)

وليعلم: أن كلام الشيخ رحمته في المقام مغشوش، فإنه فرض رحمته أولاً تعارض الاستصحابين وتصدى لبيان حكمه من الترجيح أو التخيير أو التساقط، والتعارض فرع شمول الأدلة لكل منهما، إذ مع عدم شمولها لهما في صورة التعارض لا مجال للبحث عن تعيين الترجيح أو التخيير أو التساقط فاستدل له رحمته أخيراً لما اختاره من التساقط بعدم شمول الأدلة لهما يوجب تهافتاً في كلامه، فالأولى في المقام عقد مبحثين:

الأول: في بيان أن أدلة الاستصحاب هل تشمل كلاً من الاستصحابين

المتعارضين أو تكون قاصرة عن الشمول لصورة التعارض.
الثاني: في بيان أنّ الحكم بعد شمول الأدلة ذاتاً هو التساقل أو الترجيح أو التخيير، ولنقدّم المبحث الثاني.

عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابيين

فنقول: الأمر في الاستصحابيين المتعارضين، بل مطلق الأصلين المتعارضين دائر بين التساقل والتخيير، ولا مجال فيهما للترجيح أصلاً، ووجه ذلك أنّه يشترط في الترجيح أمران:

أحدهما: إمكان اجتماع المرّجّح والمرّجّح، فلو فرض كون كلّ منهما بحيث يعدم بوجود الآخر فلا يتمّشي الترجيح.

ثانيهما: كون المرّجّح مرتبطاً بالمرّجّح ومعاضداً له في المضمون بمعنى كونهما متوافقي المضمون فالقضيّة الدالّة على قيام زيد مثلاً لا يمكن أن تكون مرّجّحة لما يدلّ على قعود عمرو.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ ما يفرض مرّجّحاً للاستصحاب لا يخلو من أحد الأمور الخمسة: الأمانة المعتبرة، والأمانة الغير المعتبرة، والأصل الحاكم، والأصل المحكوم، والأصل الذي يكون في رتبته.

ففي الأوّلين يعدم الشرط الثاني، فإنّ الأمانة - سواء كانت معتبرة أو غير معتبرة - حاكية عن الواقع، ومفادها الأخبار عن الواقع ومفاد الأصل بيان الوظيفة العملية في رتبة الشكّ وسترة الواقع من دون نظر إلى الواقع، فلا يتوافقان من حيث المضمون ولا يرتبط مفاد أحدهما بالآخر، وفي الثالث

والرابع وكذا الأوّل أيضاً ينعدم الشرط الأوّل كما لا يخفى، وأمّا في الخامس فيرد، أوّلاً: عدم العثور على مثال له.

وثانياً: بأنّه بعد ما تحقّق هنا إعلان في رتبة واحدة متوافقا المضمون وأصل آخر مخالف يقع التعارض بينه وبينهما دفعة لا أنّه يعارض المخالف مع أحدهما ويصير الآخر مرجّحاً له.

وبهذا البيان: يظهر عدم تمثّي الترجيح في باب الأصول أصلاً، من غير فرق بين المحرزة وغيرها، إذ الأصول المحرزة أيضاً ليست خارجة عن كونها من الأصول؛ ولا ريب أنّها بأجمعها متعرّضة للوظيفة العملية في رتبة سترة الواقع، فلا يعاضد ولا يعتضد بما يتضمّن بيان الواقع، كما أنّ مقتضى ذلك عدم مناقضتها له، إذ التناقض فرع تكفّل المتناقضين لنسبة واحدة واختلافهما بالإيجاب والسلب فلا يتصوّر التناقض بين مفاد أصل وأمانة حاكية عن الواقع.

نقلٌ ونقدٌ

وبما ذكرنا: يظهر وجود تهافت ما في كلام المحقّق النائيني رحمته (١) فإنّه حكم أوّلاً في المقام بعدم تمثّي الترجيح في باب الاستصحاب الذي هو من الأصول المحرزة عنده، ثمّ حكم بعبء ذلك بأنّ جريان الاستصحاب في طرفي العلم الإجمالي يوجب التناقض.

بتقريب: أنّ الاستصحاب من الأصول المحرزة فمفاد «لا تنقض» حرمة

النقض ووجوب البناء على أن مؤداه هو الواقع والحكم بهذا المعنى في الطرفين يناقض العلم بتحقق الانتقاض في أحدهما.

ويرد عليه، أولاً: أن الأصل المحرز بالمعنى الذي ذكره بأن يكون مفاد الدليل وجوب البناء على كون المؤدى هو الواقع ممّا لا أساس له، إذ ليس مفاد «لا تنقض» مثلاً إلا حرمة النقض عملاً فهو يتصدى لجعل الوظيفة العملية لا غير، وما ذكره من وجوب البناء على أنه الواقع ممّا لا يستشّم من واحد من الأدلة فهو مجرد فرض لا دليل عليه في مقام الإثبات.

وثانياً: أن كون الأصل محرزاً إن كان موجباً لتجافيه عن مرتبة الأصلية وترقيته إلى مرتبة الحاكي عن الواقع، فكلامه الثاني صحيح، حيث حكم بأن جريان الأصل المحرز في الطرفين يوجب التناقض للمعلوم إجمالاً، وأمّا كلامه الأوّل ففاسد، إذ مقتضى ذلك ترجّح الاستصحاب أيضاً بالأمانة الغير المعتبرة وصيرورتها مرجّحة له، فلا وجه لمنعه ذلك وإن لم يوجب ذلك تجافيه عن مرتبة الأصلية التي هي مرتبة سترة الواقع، وقطع النظر عنه، فكلامه الأوّل صحيح دون الثاني، إذ الأصل لا يتعرّض إلا لبيان الوظيفة العملية في رتبة الشكّ فلا يناقضه ما يتعرّض للواقع.

ولا يخفى: أن المتعيّن هو الوجه الثاني فلا مجال لتوهم المناقضة بين الحاكي عن الواقع وبين مؤدى الأصل العملي وإن كان محرزاً. وعلى هذا، فإذا سلّمنا شمول الأدلة لصورة التعارض أيضاً لزم الأخذ بالاستصحابين فيما إذا لم يلزم مخالفة عملية ولم يتم إجماع أيضاً على عدم جواز الجمع بينهما، كما في مسألة الماء النجس المتمم كراً بطاهر، حيث قام الإجماع على أن الماء

الواحد محكوم بحكم واحد ولو في الظاهر.

ثم إنه إذا تمشى الترجيح في باب الأصول فيدور الأمر بين التساقت والتخير، وغاية ما يوجه به الأول أن اندراج كل منهما معيناً في قوله: «لا تنقض» يستلزم الترخيص في المعصية، كما في القسم الأول أو مخالفة الإجماع كما في القسم الثاني واندراج أحدهما معيناً دون الآخر ترجيح بلا مرجح وأحدهما الغير المعين ليس إلا مفهوماً انتزاعياً وليس من أفراد العام، ولا دليل بالخصوص يدل على ثبوت الحكم له حتى يستلزم التخير بينهما فيتساقط الأصلان ويخرجان عن تحت العام.

حول وجهي التخير والجواب عنهما

وقد قيل في قبال هذا التقريب لبيان التخير وجهان:

الأول: أن العام وإن لم يشملهما ولم يندرجا تحته، ولكنه ليس ذلك لقصور في الملاك والمصلحة، بل لما ذكر. وعلى هذا، فيحكم العقل بأن للعموم - وإن لم يشملهما، ولكن الملاك لما كان موجوداً فيهما قطعاً وليس في تعلق الخطاب الشرعي بأحدهما مخيراً - محذور عقلي فلا محالة يجب تعلق هذا الخطاب.

وبالجملة: فالعقل يستكشف الخطاب التخييري الشرعي من جهة إحراز الملاك، ونظير ذلك صورة وقوع التزاحم بين إنقاذ الغريقين.

فإن قلت: لا طريق لنا لإحراز الملاك سوى عموم الخطاب فإذا فرض سقوطه، فمن أين يكشف الملاك حتى يستكشف به الخطاب التخييري، إذ من الممكن انحصار الملاك ثبوتاً في غير صورة المزاحمة.

قلت: الكاشف عن الملاك هو إطلاق المادّة لا الهيئة^(١).

هذا، ولكن يرد على هذا الوجه:

أولاً: وجود الفرق بين باب التزاحم وبين ما نحن فيه، فإنّ المانع عن شمول العموم في باب التزاحم كإنقاذ الغريقين ليس إلاّ عدم قدرة المكلف على الجمع والقدرة من شرائط التنجّز على ما حقّقناه في محلّه^(٢)، فالتكليف فعلي بمعنى أنّه لا قصور فيه من قبل المولى وقد وفى بجميع ما هو من قبله وإنّما يكون العبد عاجزاً عن امتثال كليهما، فلا محالة يجب عليه الامتثال مهما أمكن، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المانع عن شمول قوله: «لا تنقض» هو لزوم الترخيص في المعصية فالمانع أمر يرتبط بنفس المولى وهو مانع عن جعله لحرمة النقض في الطرفين، فليس الجعل من قبله تماماً حتّى يستكشف الملاك.

فإن قلت: كيف لا يقطع بملاك الاستصحاب مع أنّ ملاكه التسهيل وهو موجود في حال التزاحم أيضاً.

قلت: لا نسلم أنّ ملاكه التسهيل، بل ملاكه تحفّظ الواقعيات كما هو الظاهر من الأدلّة.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ باب الاستصحاب نظير باب التزاحم فيما إذا صار منشأ التزاحم وجود واجب أهمّ من الواجبين بحيث لو لا هذا لكان العبد قادراً على الجمع بين هذين فصرف القدرة في الأهمّ أوجب التزاحم بينهما، حيث لا يمكنه

١- راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٤١٠ - ٤١١؛ درر الفوائد،

المحقّق الحائري: ٤٥٨ - ٤٥٩.

٢- أنوار الهداية ٢: ٢٠١.

مع إتيانه إلا الإتيان بواحد منهما، وحينئذٍ فإذا اعترفت في باب التزاحم بإمكان استكشاف الملاك فلم لا تعترف به في المقام. والوجه في كون المقام من قبيل التزاحم أن جعل الاستصحاب ليس في كلِّ مورد بنحو القضية الشخصية، بل المجعول هو قاعدة واحدة كلية وهو قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» وتمام الموضوع للحرمة هو حيثية نقض اليقين بالشك ولا ربط لخصوصياته بالشارع، كما في مثال إنقاذ الغريق.

غاية الأمر: أن وجوب العمل بمفاد العلم الإجمالي صار مانعاً عن الأخذ بكل الاستصحابيين وموضوع الحرمة؛ أعني نقض اليقين بالشك يخالف ما هو المعلوم إجمالاً بحسب العنوان، فما نحن فيه مثل ما إذا تزاحم الواجبان من جهة أن المكلف وجب عليه صرف القدرة في واجب ثالث أهمّ بحيث لا يمكنه مع إتيانه إلا الإتيان بأحدهما.

وثانياً: سلّمنا كشف الملاك بسبب إطلاق المادة ولو في المقام ولكنّ الملاك إنّما يؤثر في الخطاب فيما إذا لم يكن مزاحماً، فإذا علم مزاحمته أو احتمال مزاحمته فلا سبيل لكشف الخطاب، ففي مثال الغريقين يستكشف الملاك في كلِّ منهما بلا مزاحم، وأمّا فيما نحن فيه فيحتمل كون الحكم المعلوم إجمالاً في قوة الملاك بمرتبة من الشدة يجب رعايته ولو في حال الشك. ومقتضى ذلك إيجاب الاحتياط، وحينئذٍ فيكون ملاك الاستصحاب مزاحماً بهذا الملاك، ويمكن ثبوتاً كونه أقوى فلم يستكشف ملاك غير مزاحم للاستصحاب حتى يستكشف به خطاب تخيري.

الوجه الثاني: إنّ قوله: «لا تنقض» بعمومه يشمل كلاً من الأصليين وبإطلاقه

يدلّ على جريان كلّ منهما، سواء جرى الآخر أم لا، وما يستلزم الترخيص في المعصية ونحوه من المحاذير هو الأخذ بالإطلاق لا العموم فيجب الأخذ بالعموم ورفع اليد عن الإطلاق لأنّ المحذور جاء من قبله. وهذا البيان يجري في مثال الغريقين أيضاً فلا احتياج إلى كشف خطاب آخر، بل يقيّد إطلاق الخطاب الأوّل بالنسبة إلى كلّ منهما مع الأخذ بعمومه بالنسبة إلى كليهما،^(١) انتهى.

واستشكل عليه المحقق النائيني عليه السلام بإشكال مفصل ذكره في أوائل مبحث العلم الإجمالي^(٢) وهو مخدوش، كما يظهر بأدنى تأمل فلا نذكره لطوله. وأورد عليه في بعض الكلمات إشكال آخر، وحاصله في مثال الغريقين: أنّه إذا كان وجوب الإنقاذ في كلّ منهما مشروطاً بعدم إنقاذ الآخر لزم منه وجوبهما معاً وفعليتهما عند عدم إنقاذهما لتحقيق الشرط في كليهما، وفيما نحن فيه يلزم الترخيص في كلا الطرفين عند عدم الإتيان بهما فيلزم الترخيص في المعصية. وقد أجاب في «الدرر» عن الإشكال بما لا يخلو عن الإشكال،^(٣) فراجع. والتحقيق أن يقال: إنّ الإشكال نشأ من الخلط بين شرائط الفعلية وشرائط التنجّز والقدرة من شرائط التنجّز كما حقّقناه في محلّه،^(٤) فقوله: «انقذ الغريق»

١ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٤١٠ - ٤١٣؛ فوائد الأصول

(تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٣١.

٢ - فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٨ - ٣٢.

٣ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٤٥٨ - ٤٥٩.

٤ - أنوار الهداية ٢: ٢٠١.

تكليف فعلي يشمل بنحو القضية الحقيقية لجميع العرفي.

غاية الأمر: أنّ المكلف لو كان عاجزاً أمكنه الاعتذار عن ترك الواجب مع فعليته؛ وحينئذٍ فإذا فرض هنا غريقان وكان للمكلف القدرة على إنقاذ أحدهما كان صرف القدرة في كلّ منهما معجزاً ومعدراً بالنسبة إلى الآخر، وأمّا إذا لم يصرفها في واحد منهما ونام مثلاً فلا معجز له بالنسبة إلى شيء من الواجبين الفعليين، فإنّه بالنسبة إلى كلّ منهما متمكّن والجمع بينهما وإن كان غير متمكّن منه ولكنّه ليس بمأمور به وإنّما المأمور به كلّ منهما مستقلاً وهو مقدور وعلى هذا فلا مانع من تنجز التكليفين معاً بعد فعليتهما وحصول القدرة بالنسبة إلى كلّ منهما، نعم لو صرف القدرة في أحدهما خرج الآخر عن التنجيز.

ثمّ لو فرض سقوط التكليف عن الفعلية أيضاً بالعجز، كما هو مبنى القوم فلا يلزم إشكال أيضاً، إذ كلّ من الفعلين مقدور في حدّ نفسه فتكليفه فعلي لوجود شرطه، وما يوجب سقوط أحدهما عن الفعلية إنّما هو صرف القدرة في الآخر. وبالجملة: فما ذكر من الإشكال ليس بمحذور أصلاً.

وبما ذكرنا: يظهر وجه التخلّص عن الإشكال في المقام أيضاً، فإنّ المانع عن إجراء الاستصحابين معاً هو لزوم المخالفة العملية وهو إنّما يلزم فيما إذا عمل على وفق الحالة السابقة، وأمّا إذا فرض ترك العمل على طبقها في الطرفين فلا محذور.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المحذور في المقام ليس في جانب المكلف، بل في جانب المولى، حيث يلزم من ترخيصه في الطرفين الترخيص في المعصية، ولكن يرد عليه: أنّ الترخيص في الطرفين في رتبة عدم أخذ المكلف بما

يقتضيه الترخيص ليس ترخيصاً في المعصية، كما لا يخفى.
نعم، يرد على ذلك لغوية الترخيص حينئذٍ، فافهم وتأمل.
هذا كله فيما يتعلق بالمبحث الثاني.

شمول الأدلة لصورة التعارض وعدمه

وأما المبحث الأول: أعني بيان شمول الأدلة لصورة التعارض وعدمه فقد ذكرناه تفصيلاً في أول الاشتغال^(١) ونعيده هنا بنحو الإجمال.
فنقول: غاية ما ذكر لعدم الشمول أمران:

الأول: ما ذكره الشيخ عليه السلام وتبعه فيه غيره من أن شمول الأدلة لأطراف العلم يوجب مناقضة الصدر والذيل، حيث دلّ الصدر على حرمة النقص بالشك والذيل على وجوبه باليقين، واليقين أعم من التفصيلي والإجمالي^(٢).

ويرد عليه: أولاً: أن قوله في الذيل: «ولكن تنقضه بيقين آخر» ليس فيه إعمال للتعبّد وإلا لزم جعل الحجية لليقين مع أنّها من ذاتياته، فذكره إنما هو لتأكيد الصدر وبمنزلة الغاية له، فحاصل المفاد أنه يحرم نقض اليقين بشيء لم يصل إلى حدّ اليقين بالخلاف شكاً كان أو ظناً أو غيرهما، وعلى هذا فلو فرض شمول الصدر لطرفي العلم الإجمالي فلا يزاحمه الذيل.

وثانياً: أن المراد باليقين في الصدر على مذاقهم خصوص التفصيلي، وعلى هذا فمقتضى السياق كون المراد به في الذيل أيضاً ذلك.

١- راجع: أنوار الهداية ١: ١٦٢؛ و٢: ١٩١-١٩٧.

٢- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢١٠؛ و٢٦: ٤٠٩-٤١٠.

وثالثاً: أنّ التحقيق كون المراد باليقين في المقامين هو الأعمّ من التفصيلي والإجمالي، ولكنّ الظاهر بقربينة السياق تعلق الثاني بعين ما تعلق به الأوّل؛ فلو علمنا إجمالاً بحرمة شيء وجب ترتيب آثار حرمة عند الشكّ في زواله ما لم يعلم بارتفاع ذلك، ولو علم تفصيلاً بطهارة شيء وجب ترتيب آثارها ما لم يعلم بنجاسة هذا الشيء وفيما نحن فيه ليس كذلك، فافهم. فإنّ كلاً من الطرفين معلوم سابقاً واليقين الإجمالي في اللاحق لم يتعلّق بهذا بخصوصه ولا بذلك، بل تعلق بما ينطبق على واحد منهما.

الثاني: ما أصرّ عليه المحقّق النائيني رحمته الله (١) من الفرق بين الأصول المحرزة وغيرها وأنّ في المحرزة منها لا يعقل وقوع التعبد في الطرفين مع العلم بالخلاف في أحدهما للزوم التناقض، وقد عرفت سابقاً جوابه بنحو الإجمال (٢). والتحقيق أن يقال: بعدم شمول الأدلة لأطراف العلم لكن لا لما ذكره، بل للانصراف، نظير انصراف أدلة النهي عن العمل بالظنّ عن العمل بقول الثقة، فإنّ العرف بعد ما ارتكز في أذهانهم ورسخ فيها العمل بأخبار الثقة يحتاج ردعهم عن ذلك إلى مؤونة كثيرة ولا يتردعون عنه بصرف استماع الآيات الناهية، ففيما نحن فيه أيضاً بعد ما ارتكز حجّية العلم مطلقاً ووجوب العمل على طبقه يحتاج الترخيص في مخالفة بعض أطرافه إلى مؤونة زائدة سوى عمومات الترخيص. ولا يتبادر إلى ذهن أحد من العرف شمول العمومات لمثل أطراف العلم الإجمالي.

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٤.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٨١.

مقتضى الأصل في تعارض الاستصحابين

واعلم أنه يظهر من كلام الشيخ عليه السلام أن حجية الاستصحاب لما لم تكن من جهة أماريته وطريقيته، بل من جهة كونه من الأصول التعبدية الشرعية، كان مقتضى ذلك كون الأصل الأولي في تعارض الاستصحابين التخيير لا التساقط^(١) ولا يخفى فساد ذلك: فإن الأصل الأولي وإن كان على الطريقة هو التساقط وعلى السببية التخيير، ولكن ليس المراد بالتعبد الواقع في الأصول، السببية المقابلة للطريقة، فإن المراد بالسببية كون قيام الطريق موجباً لإحداث المصلحة، ولذا يرجع الأمور فيه إلى باب التزاحم ويكون القاعدة فيه التخيير وليس باب الأصول التعبدية هذا الباب فإن قيام الأصل لا يوجب حدوث المصلحة وإلا صار مؤداه حكماً واقعياً نفسياً، كما هو الأمر في الإمارات على السببية.

والحاصل: أن المقابل للطريقة أمران:

الأول: السببية، ومورده ما إذا كان قيام الأمانة أو الأصل موجباً لحدوث مصلحة نفسية.

الثاني: التعبدية، كما في الأصول ولا يستلزم ذلك حدوث المصلحة، ومن البديهي أن قيام الاستصحاب لا يوجب حدوث مصلحة نفسية، بل الملاك في جعل الاستصحاب هو رعاية الواقعيات وتحفظها، كما في أصل الاحتياط الشرعي. غاية الأمر: أن أصل الاحتياط يتحفظ به خصوص التكاليف الإلزامية

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٤٠٧ - ٤٠٩.

والاستصحاب ينحفظ به جميع الواقعات التي لها حالة سابقة ولو كانت أحكاماً
ترخيصية أو وضعية، فتدبر.

ثم إنَّ هنا أصولاً آخر موضوعية يجب أن ينبّه عليها وعلى نسبتها مع
الاستصحاب.

فنقول: يقع الكلام فيها في ضمن مباحث:

المبحث الأوّل

في قاعدة اليد

وقد اختلف في كونها أصلاً أو أمانة، وإن شئت بسط الكلام فيها فلا بدّ من البحث في جهات:

الأولى: في معنى اليد.

الثانية: في بيان ما به تتحقّق اليد.

الثالثة: في بيان أنّ المنافع تقع تحت اليد أم لا؟

الرابعة: في بيان ما يكون اليد دليلاً عليه من الملكية وحقّ الاختصاص ونحوهما.

الخامسة: في أنّها أصل أو أمانة.

السادسة: في الأخبار الواردة فيها.

السابعة: في ذكر فروع متفرّقة مربوطة بها.

الثامنة: في نسبتها إلى غيرها من الأمارات والأصول.

الجهة الأولى : في معنى اليد

الظاهر أنّ المراد بكلمة «اليد» الواقعة في بعض الروايات^(١) وفي السنة القوم هو الاستيلاء العرفي على الشيء وكونه تحت سلطنة الشخص، وهذا المعنى بعينه هو الموجب للضمان في باب الغصب وإطلاقها على هذا المعنى وعلى الجارحة المخصوصة وغيرها من المعاني بالاشتراك اللفظي، ويمكن أن يقال: إنّ إطلاقها على غير الجارحة بالاستعارة أو الكناية أو المجاز المرسل.

الجهة الثانية: في بيان ما به تتحقّق اليد

لا ريب أنّ محقّق الاستيلاء بحسب الموارد مختلف، والمرجع فيه هو العرف، فاليد على الدراهم تتحقّق بكونها في جيبه أو كيسه وعلى اللباس بكونه لابساً له أو في صندوقه وعلى المتاع بكونه في بيته أو دكانه وعلى البيت بسكونه فيه وعلى الدكان بوضع المتاع فيه وعلى القطيع من الغنم بكونه قريباً منها في الصحراء مثلاً مسلّحاً بسلاح الراعي، فلو مررت في الصحراء بقطيع غنم أو إبل أو بقر ورأيت من قربها رجلاً متعصّباً مسلّحاً بسلاح الرعاة فلا تشكّ في كونه مستولياً عليها، وليس كذلك إذا كان الغنم واحداً مثلاً إلا إذا كان مجاوراً له.

وبالجملة: فالملاك في تحقّق الاستيلاء هو المراجعة إلى فهم العرف. وربما كان الاختلاف في اعتبار اليد من جهة اختلاف في ثبوت الحقّ، فإنّ

١ - سنتي رواياتها في الجهة السادسة.

الحقوق تثبت باعتبار العرف والشرع والاستيلاء أمانة عليها في مقام الإثبات، فلو فرض اعتبار حق في مقام دون آخر صار الاستيلاء أمانة عليه في الأوّل دون الثاني. ألا ترى: أنّ العرف لا يرى صاحب الدار محقّاً إلا للدار وقدر يسير من الجهة الفوقانية والتحتانية لا من تخوم الأرض إلى عنان السماء ولذلك لا يرون له منع الطيّارات مثلاً عن الطيران فوق داره، فاليد على الدار يد على قدر من فضاء وأعماقه ويختلف مقدار ذلك باختلاف البلدان، وأمّا صاحب المملكة مثلاً فاستيلائه على فضاءها وأعماقها أكثر من استيلاء صاحب الدار، ولذلك لا يكون للطيّارات مثلاً الدخول في مملكته إلا بإذنه.

وبالجملة: فالمرجع في تشخيص أنحاء الحقوق وفيما به يتحقّق الاستيلاء هو العرف. ولا يتوقّف تحقّق اليد على التصرّف، بل قد تتحقّق به وقد تنفكّ عنه وقد ينفكّ عنها.

الجهة الثالثة: في أنّ المنافع هل تقع تحت اليد أم لا؟

هل المنافع تقع تحت اليد أم لا؟ ثمّ على فرض الوقوع، فهل يكون اليد على المنافع في عرض اليد على العين أو تكون تبعاً لها؟ وعلى فرض عدم الوقوع، فهل يكفي اليد على العين في الدلالة على ملكية المنافع أم لا؟ وجوه.

لا يخفى بطلان الأوّل، إذ المنافع توجد تدريجاً ووجودها مساوق لتصرّفها، ولا وجود لها باقياً حتّى يمكن الاستيلاء عليها، وأمّا مثل ثمرة الشجرة وصوف الغنم وزراعة الأرض فأعيان خارجية.

وبالجملة: فالاستيلاء على المنافع، كسكنى الدار مثلاً في عرض الاستيلاء

على العين غير معقول، ويقرب من هذا الوجه في البطلان الوجه الرابع، بل هو أوضح فيه، فإنّ بناء العقلاء على خلافه، حيث يعاملون مع المستولي على عين معاملة مالكيته للمنفعة ويرونه بالنسبة إليها داخلاً والمدّعي عليه فيها خارجاً، فبقي من الوجوه الأربعة، الثاني والثالث والأقوى منهما هو الثالث، إذ الظاهر أنّه لا يعتبر اليد على العين يداً على المنفعة ولكنّها تكفي في الدلالة على مالكية المنفعة أيضاً.

الجهة الرابعة: في الدليل على اعتبار اليد

التحقيق: أنّ اليد على كلّ شيء كاشفة عن كونه لصاحبها من كلّ جهة يمكن أن تكون له، فربّما تكشف عن ملكية العين والمنفعة معاً، وربّما تكشف عن ملكية المنفعة فقط، وربّما تكشف عن بعض الحقوق فقط، كحقّ الاختصاص والرهانة والتجوير ونحو ذلك، فلو رأينا في يد زيد مالاً وشككنا في كونه وقفاً أو غضباً أو ملكاً له، ربّنا عليه آثار الملكية ولو اعترف بعدم كونه مالكاً لرقبته أو ثبت ذلك من الخارج، ثمّ شكّ في كونه مالكاً للمنفعة أم لا؟ وادّعي كونها له بإجارة أو وقف عليه أو نحو ذلك حكم بمالكيته لها ويكون هو بالنسبة إليها داخلاً يقبل قوله، والمدّعي عليها خارجاً يطالب منه البيّنة.

نعم، لو ادّعاها مالك العين، قدّم قوله وعلى المتصرّف إقامة البيّنة.

وبالجملة: فالاستيلاء على شيء دليل على كونه للمستولي مطلقاً أو مهماً أمكن ويختلف هذا بحسب المقامات وربّما يكشف عن خصوص حقّ من الحقوق فقط، كحقّ التولية على الوقف مثلاً وحقّ الاختصاص ونحوهما.

ولا يشترط في دلالة اليد دعوى ذي اليد، نعم يشترط عدم اعترافه بالعدم ولو اعترف بعدم العلم بكونه له، ففيه كلام سيأتي.

الجهة الخامسة: في أنها أمانة لا أصل

الظاهر أنها أمانة لا أصل، أمّا إذا قلنا بكون الدليل على الحجية سيرة العقلاء فواضح. بدهة أنه ليس فيهم أصل تعبدي ووظيفة عملية مجعولة في رتبة الشكّ، بل كلّ ما بيدهم ممّا يعملون على طبقه أمانة عقلانية عندهم وطريق به يكشفون الواقعيات ومنه اليد، فإنّهم يعاملون معها معاملة الأمانية؛ ويمكن دعوى القطع بأنّهم لا يعملون بشيء نسبته إلى الواقع وعدمه على السواء لمحض مصلحة في التعبد به.

نعم، يمكن أن يقال: أنّ بنائهم عليها مطلقاً مشكل، إذا كان المنظور إحراز الواقع فقط، إلاّ خصوصاً مع ما نراه من كثرة مخالفتها للواقع، فما لم يحصل الوثوق لا يعتمدون عليها في مقام كشف الواقع، وأمّا في مقام الاحتجاج والمخاصمة واللجاج الواقعيين بين الموالي وعبيدهم فهي حجة مطلقاً، فيها يحتجّ العبد على المولى والمولى على العبد. هذا كلّ بناءً على كونها حجة بالسيرة، مأخوذة منها.

الجهة السادسة: في الأخبار الواردة فيها

وأما ما تدلّ عليها من الأخبار، فهي على طوائف ثلاثة:
الأولى: ما يستفاد منها أماريتها وهي الأكثر.

الثانية: ما يستفاد منها الأصلية.

الثالثة: ما لا ينافي واحدة منهما، ثم ما يستفاد منها الأصلية أيضاً ليس فيها إلاّ صرف الإشعار بها فيمكن إرجاعها إلى الأمارية، فالأقوى في النظر كونها أمانة ولو بمقتضى الأخبار فلنشر إلى تلك الطوائف منها ليتدبر فيها:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن، عن محمد بن الوليد، عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة، قال: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»^(١).

وهذه الرواية أظهر ما في الباب من جهة الدلالة على حجّية اليد وعلى أماريتها.

أمّا الأولى فواضحة بعد إلغاء خصوصية كون الطرفين المتخاصمين زوجين وكون المستولى عليه متاع البيت، فيستكشف من الرواية أنّ الاستيلاء بما هو هو تمام الموضوع في الدلالة على الملكية والاختصاص.

وأما وجه دلالتها على أمارية اليد، فلأنّ الأصل والأمانة وإن اشتركا في كون الأمر فيهما بلحاظ ترتيب الآثار ولكنهما يفترقان بحسب لسان الدليل، فإنّ لسان دليل الأصل جعل وظيفة عملية عند الشكّ في الواقع من دون نظر إلى الوصول إليه، ولسان دليل الأمانة كونها موصلة إلى الواقع وكونه عندها. ولا يخفى أنّ مفاد الرواية هو الثاني.

١ - تهذيب الأحكام ٩: ٣٠٢ / ١٠٧٩؛ وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣.

وبعبارة أخرى: قوله: «فهو له» ظاهر في إثبات الملكية لا وجوب ترتيب آثارها، فمفاده كون الاستيلاء دليلاً على الملكية.

ثم إن هاهنا إشكالاً في صدر الرواية وهو أن من المسائل المقررة في كتاب القضاء: أن العين إذا كانت في يد شخصين وأدعى كل منهما أنها له فإن لم يكن لهما بيّنة حكم بكونها لهما بالتناصف، إما من جهة أن لكلٍ منهما يداً مستقلة بالنسبة إلى الكل أو من جهة أنه يعتبر يد كلٍ منهما على النصف المشاع فتكون بالنسبة إلى النصف الآخر خارجة.

وبالجملة: فالحكم هو التنصيف، وذلك من غير فرق بين كون جميع ما في اليد أو بعضه من مختصات أحدهما وبين غيره، وظاهر هذه الرواية أن المتاع مع كونه تحت يديهما يحكم بكون المختصات بالنساء للنساء وكون المشتركات بينهما لهما.

نعم، ما كان في يد واحدٍ منهما فهو له مطلقاً، كما دلّ عليه ذيلها. أقول: التحقيق عدم ورود الإشكال، فإن ذيل الرواية يدلّ بإطلاقه على أن كل: «من استولى على شيء فهو له» ولم يعتبر فيه الوحدة والتعدد، فإذا استولى شخص واحد على شيء فهو له، وإذا استولى عليه اثنان فهو لهما بالتناصف، وهكذا من غير فرق بين المختصات والمشاركات وليس في الصدر ما ينافي ذلك، فإنه بصدد بيان صورة الجهل باليد وعدم العلم بأن جميع المتاع كان في يديهما أو في يد واحد منهما فجعل الاختصاص دليلاً على اليد وأماراً على الأمارة، وفي صورة الاشتراك حيث لا أمارة معيّنة لليد. وبالآخرة لا حجة في البين حكم على طبق القاعدة بالتنصيف فيصير محصل الرواية صدرأً وذيلاً أن

اليد إذا أحرزت لواحد منهما فهي دليل على الملكية، سواء كانت في المختصات أو المشتركة، وأمّا إذا لم تحرز بأن كان هنا متاع في الدار مثلاً وكان فيها زوجان ولم يعلم أنّه كان في يديهما أو في يد هذا أو في يد ذلك، ثمّ تخاصماً أو تخاصم ورثتهما فاختصاص بعض الأمتعة بواحد منهما أمانة على كونه ذا اليد دون الآخر فيحكم به له. وفي المشتركة حيث لا أمانة على اختصاص اليد والاستيلاء فيحكم بكون كليهما ذا اليد عليها من جهة كونها في دار استوليا عليها وجداناً والاستيلاء على المكان استيلاء على ما فيه ما لم يحرز خلافه.

فإن قلت: لم لا يجعل اختصاص بعض الأمتعة بواحد منهما دليلاً على ملكيته من دون توسيط اليد، وما وجه جعل الاختصاص أمانة على اليد التي هي أمانة الملكية؟

قلت: من الواضح عدم كون الاختصاص أمانة في قبال اليد، ولذا لو فرضنا في حجرة الحدّاد كتاباً مثلاً فادّعى عليه بعض الطلبة أو في حجرة الطلبة ما يختصّ بالحمّامي فادّعاه الحمّامي لا يحكم بقبول قول المدّعي، بل اليد أمانة على الملكية والبيّنة على الخارج المدّعي.

فإن قلت: لا ينافي ذلك أمارية الاختصاص أيضاً لاحتمال كون اليد أقوى. قلت: كلّاً إذا كانت اليد معلومة فلا حكم للاختصاص أصلاً. ألا ترى أنّه لو أحرز يد كلّ من الشريكين في دار على جميع أمتعتها وكان بعضها ممّا يختصّ بواحد منهما لا يحكم به لخصوصه لو تخاصماً، فالاختصاص بنفسه ليس أمانة على الملكية لا عند العقلاء ولا عند الشارع.

وغاية ما يستفاد من الرواية وأمثالها المعمول بها عند الأصحاب، أمارية

الاختصاص لليد وتشخيصها به عند الجهل بها. ولا يخفى: أنّ بذلك يفتح باب في كتاب القضاء. بدهاة أنّ خصوصية كون المتداعيين زوجين والمتنازع فيه متاع البيت ملغاة بنظر العرف فكلّما تداعى اثنان على أمتعة موجودة في مكان يشتركان فيه ولم يحرز كونها تحت يديهما أو يد واحد منهما يستكشف بالاختصاص يد المختصّ، وفي صورة الاشتراك يحكم بكون كليهما معاً ذا اليد، وأمّا إذا أحرز كونهما معاً ذوي اليد فلا أثر للاختصاص أصلاً، فتدبر.

الرواية الثانية: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألتني، هل يقضي ابن أبي ليلى بالقضاء ثمّ يرجع عنه؟ فقلت له: بلغني أنّه قضى في متاع الرجل والمرأة إذا مات أحدهما فادّعاه ورثة الحيّ وورثة الميّت أو طلقها الرجل فادّعاه الرجل وادّعته المرأة بأربع قضايا، فقال: «وما ذلك» قلت: أمّا أولاهنّ فقضى فيه بقول إبراهيم النخعي كان يجعل متاع المرأة الذي لا يصلح للرجل للمرأة ومتاع الرجل الذي لا يصلح للنساء للرجل، وما كان للرجال والنساء بينهما نصفان، ثمّ بلغني أنّه قال: إنّهما مدّعيان جميعاً فالذي بأيديهما جميعاً بينهما نصفان، ثمّ قال: الرجل صاحب البيت والمرأة الداخلة عليه وهي المدّعية فالمتاع كلّهُ للرجل إلّا متاع النساء الذي لا يكون للرجال فهو للمرأة، ثمّ قضى بعد ذلك بقضاء لو لا أنّي شهادته لم أروه عليه: (١) ماتت امرأة منّا ولها زوج وتركت متاعاً فرفعته إليه، فقال: كتبوا المتاع فلمّا قرأه قال للزوج: هذا يكون للرجال والمرأة

١ - في الكافي: شهادته لم أرده عليه، لكن في الوسائل: شهادته لم أروه عنه.

فقد جعلناه للمرأة إلا الميزان فإنه من متاع الرجل فهو لك.

فقال لي: «فعلي أي شيء هو اليوم؟».

فقلت: رجع - إلى أن قال بقول إبراهيم النخعي -: أن جعل البيت للرجل، ثم

سألته عن ذلك، فقلت له: ما تقول أنت فيه؟

فقال: «القول الذي أخبرتني 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 لابتيتها - يعني الجبلين ونحن

يومئذ بمكة - لأخبروك أن الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة إلى

بيت زوجها فهي التي جاءت به، وهذا المدعي فإن زعم أنه أحدث فيه شيئاً

فليات عليه البيّنة».^(١)

ووجه دلالتها على حجية اليد أن الإمام عليه السلام استدللّ لكون المتاع للمرأة بما

هو معلوم عند الناس من أنها هي التي جاءت به. ولا يخفى: أنّ المعلوم عندهم

ليس أزيد من ثبوت يدها عليه حينما جاءت به إلى بيت زوجها، فالحكم بكونه

لها دون زوجها ليس إلا لاستصحاب يدها.

ثم إنه ربّما يتوهم معارضة هذا الحديث لسابقه، حيث دلّ السابق على كون

المختصّات بالرجال للرجال وبالنساء للنساء والمشتركات بينهما، وهذا يدلّ

على كون المتاع مطلقاً للمرأة.

١ - الكافي ٧: ١٣٠ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب

ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ١.

ويدفع بأن المورد في الحديث السابق صورة كون تحقّق اليد مجهولاً فأريد إثباته بالاختصاص كما مرّ، وأمّا فيما نحن فيه، فقد فرض تحقّقها سابقاً للمرأة من جهة ما هو المرسوم سابقاً في مكّة من إهداء المرأة المتاع من بيت أبيها فأحرزت بالاستصحاب ولهذا قرّر عليه السلام حكم أبي ليلي بالنسبة إلى الميزان الذي هو من مختصّات الرجال من جهة عدم كونه من متاع البيت ومن الجهاز الذي تأتي به المرأة، ومن المعلوم عدم خصوصية للميزان، بل يجري هذا المعنى في أمثاله ممّا لم يكن سابقاً بيد المرأة حتّى تستصحب، وكان الاختصاص بالرجال أمانة لكونه تحت يده.

الرواية الثالثة: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن علي، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق.

قال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به»^(١).

ونحوها روايته الأخرى^(٢) ولعلّهما واحدة ووجه دلالتها أنّ الإمام عليه السلام حكم بكون الورق لأهل الدار، وليس ذلك إلاّ لكون الورق تحت يدهم من جهة كون اليد على الدار يداً على ما فيها.

والظاهر دلالتها على الأمانية أيضاً، إذ عبّر عليه السلام بأنّها لهم فتدلّ على

١ - الكافي ٥: ١٣٨ / ٥؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٧، كتاب اللقطة، الباب ٥، الحديث ١.

٢ - تهذيب الأحكام ٦: ٣٩٠ / ١١٦٥؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٧، كتاب اللقطة، الباب ٥،

الأمارية بتقريب مضي في الرواية الأولى.

الرواية الرابعة: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: ... رجل كانت له رحى على نهر قرية، والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، ويعطل هذه الرحى، أله ذلك؟

فوقع عليه السلام: «يُتَّقِي اللهُ وَيَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ». (١)
ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، قال: كتب رجل إلى الفقيه عليه السلام وذكر مثله (٢) ورواه الصدوق أيضاً كذلك (٣).

ودلالاتها على اليد مبنية على كون مورد السؤال صورة الاشتباه في كون صاحب الرحى ذا حقّ فنهى عليه السلام عن الإضرار بحقّ المؤمن، فيستفاد من ذلك أنّ استيلاءه على الماء بهذا النحو يدلّ على استحقيقه له بهذا المقدار، أي بمقدار يدور منه رجاه. وقد عرفت: أنّ اليد على الشيء تدلّ على مطلق الحقّ الممكن المعبر عند العقلاء الأعمّ من الملكية لا على خصوص الملكية، هذا.

ولكنّه من المحتمل كون مفروض السؤال صورة إحراز عدم حقّ لصاحب الرحى بالماء من جهة بنائه متأخراً بلا إذن صاحب الماء.

فإن قلت: ينافي ذلك قوله: «لا يضرّ» إذ بناءً على ما ذكرت يكون

١ - الكافي ٥: ٢٩٣ / ٥؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٣١، كتاب إحياء الموات، الباب ١٥، الحديث ١.

٢ - تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٦٤٧.

٣ - الفقيه ٣: ١٥٠ / ٦٥٩.

تعطيل الرحى من باب عدم النفع لا الضرر فإنَّ الضرر عبارة عن تضييع حقِّ الغير.

قلت: التعبير بـ«الضرر» ليس باعتبار عدم الانتفاع بالماء، بل باعتبار استلزام تعطيل الرحى صيرورتها خربة بلا قيمة بعد ما أنفق لبنائها مبالغ. ويقرب هذا الاحتمال صيرورة الإمام عليه السلام أولاً بصدد الموعظة الظاهرة في عدم كون الحكم إلزامياً وجوبياً، بل هو من باب الإرفاق بالمؤمن، والمراد بـ«المعروف» فيها المعروف أخلاقاً، فالإنصاف عدم إمكان الاستدلال بالرواية لما نحن فيه، ثم على فرض دلالتها فهي عن جهة الأصلية والأمارية ساكتة.

الرواية الخامسة: ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن العيص بن القاسم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن مملوك ادعى أنه حرّ، ولم يأت بيّنة على ذلك، أشتريه؟ قال: «نعم». (١) ونحوها رواية حمزة بن حمران، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدخل السوق وأريد أشتري جارية فتقول: إنني حرّة.

فقال: «أشترها إلا أن تكون لها بيّنة». (٢)

وهاتان الروايتان تدلّان على حجّية اليد قطعاً ولكنهما ساكتتان أيضاً عن جهة الأمارية والأصلية.

١ - تهذيب الأحكام ٧: ٧٤ / ٣١٧؛ وسائل الشيعة ١٨: ٢٥٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ١.

٢ - تهذيب الأحكام ٧: ٧٤ / ٣١٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ٢٥٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ٢.

الرواية السادسة: ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً عن القاسم بن يحيى، عن سليمان بن داود، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: «نعم».

قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له، فلعله لغيره! فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: «فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟».

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق»^(١).

وهذه الرواية تدلّ على حجّية اليد وعلى كون حجّيتها مدار نظام الاجتماع. وربّما يقال: أنّ بيان الحكمة يناسب كونها أصلاً عقلائياً تعبّداً بها ليدور بها رحي الاجتماع لا طريقاً عقلائياً كاشفاً عن الواقع، إذ على الطريقة لا يحتاج إلى بيان حكمة الجعل والتشريع، بل يكون حجّيتها ارتكازية.

ويرد على ذلك: أنّ بيان الحكمة لا ينافي الأمارية، إذ أكثر الأمارات تكون أساساً لنظام الاجتماع، ولعلّ ذكر الحكمة إنّما هو لإمضاء الشارع طريقة العقلاء، في العمل بها، والظاهر أنّ الأصل العقلائي صرف فرض لا واقع له، إذ ليس فيهم تعبّد بالعمل بشيء من دون نظر إلى الواقع.

١ - الكافي ٧: ٣٨٧ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كَيْفِيَّةِ الْحُكْمِ،

وبالجملة: فالحكمة يمكن أن تكون حكمة لإمضاء الشارع طريقة العقلاء ولو سلّم عدم بنائهم على العمل بها فالحكمة حكمة لتأسيس هذه الأمانة. وكيف كان: فبيان الحكمة لا ينافي الأمارية، وحينئذٍ فبالدقة في تعبيرات الرواية يظهر كونها بصدد بيان أماريتها، إذ الراوي سأل عن جواز الشهادة على أنه له، فقال عليه السلام: «نعم»، فقال: لا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فأجابه الإمام عليه السلام بما أجاب. فمن هذه التعبيرات يعلم أن المنظور السؤال عن جواز الشهادة على الملكية الواقعية المعبر عنها بـ«أنه له» باعتماد كونه في يده لا على وجوب ترتيب آثار الملكية تبعداً، إذ الملكية التعبدية لم تنقح في ذهن السائل قطعاً حتى يسأل عن جواز الشهادة عليها، وقد أجاب الإمام عليه السلام بقوله: «نعم» عن السؤال فيكون كلامه تقريراً لما ارتكز في ذهن السائل من كون الملكية على فرض ثبوتها ملكية واقعية كشفت اليد عنها. غاية الأمر: أنه تردّد في كفاية اليد في ثبوتها فأجاب الإمام عليه السلام بكفائتها.

ثم إنه ربّما يورد في الرواية إشكال وحاصله: أن مورد السؤال جواز الشهادة على الملكية بمجرد اليد وأما معاملة الملكية بسببها فكانت مفروغاً عنها بينهما، ولذا كان مرتكزاً في ذهن السائل جواز الشراء منه، فحينئذٍ يكون المشار إليه بهذا في قوله: «لو لم يجز هذا» عبارة عمّا كان السائل متردداً فيه؛ أعني الشهادة فيصير محصل ذيل الرواية: أنه لو لم تجز الشهادة على الملكية بما تحت اليد لم يقيم للمسلمين سوق، وهذا المعنى بظاهره غير مستقيم، إذ لا يلزم من مجرد ترك الشهادة كذلك اختلال أمر السوق، وإثما الذي يوجب اختلاله عدم معاملة الملكية من جواز الشراء ونحوه.

ويمكن أن يجاب عنه: أولاً: بأنّ قوله: «هذا» إشارة إلى مطلق ما سبق من جواز الشهادة وجواز الشراء وجواز الحلف بعده من الأمور المتلازمة التي تكشف عنها اليد.

وثانياً: بأنّه وإن كان إشارة إلى ما سأل عنه الراوي من جواز الشهادة، ولكنه بعد ما أثبت الإمام عليه السلام الملازمة بين جواز الشراء وجواز الشهادة وجوداً وعدمًا وكان عدم جواز الشراء مخللاً بالسوق صحّ أن يقال: لو لم يجز الشهادة لم يقيم للمسلمين سوق من جهة استلزام عدم جوازها عدم جواز الشراء أيضاً، فمراده عليه السلام قلع أساس احتمال كونه للغير بأنّه لو صار مانعاً عن الشهادة لصار مانعاً عن الشراء.

وثالثاً: أنّ مقتضى تذكير لفظ الإشارة كونه إشارة إلى الشراء لا الشهادة، وقد صدر منه عليه السلام هذا الكلام لدفع توهم السائل عدم جواز الشراء أيضاً بعد ما التفت إلى الملازمة بين الشهادة والشراء.

الرواية السابعة: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى وحماد بن عثمان، جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث فدك: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا. قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه من تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك 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 صلّى الله عليه وآله وسلّم وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم؟ إلى

أن قال: وقد قال رسول الله ﷺ: البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر^(١).

ودلالة الرواية على حجّية اليد إجمالاً ووجوب تقديم قول صاحب اليد في مقام المخاصمة وجعله منكرّاً واضحة جداً، ويمكن استفادة أماريتها من قوله: «يملكونه»، إذ الكلام في قوّة أن يقال: فإن كان المسلمون يملكون شيئاً من جهة كونه في يدهم فجعل اليد دليلاً وكاشفاً عن الملكية، والقول بأنّ المراد أنّه إن كان في يدهم شيء يعاملون معه معاملة الملكية أو يجب علينا ترتيب آثار الملكية عليه عند الشكّ، خلاف الظاهر جداً، كالقول بأنّ المراد بالملكية هنا هو الاستيلاء، فيكون قوله: «يملكونه» تفسيراً لقوله: «في يد المسلمين».

وبالجملة: فيستفاد من قوله: «يملكونه» ومن قوله: «ملكته في زمن رسول الله ﷺ وبعده» مع كون الملكية بعده عين المتنازع فيه وكون اليد أمانة على الملكية بحيث يجوز الأخبار عن الملكية بسببها.

الرواية الثامنة: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على

١ - تفسير القمي ٢: ١٥٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم،

هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به اليقينة»^(١).

وظاهر الرواية كونها بصدد بيان قاعدة كلية مع ذكر بعض مصاديقها من باب المثال، وحينئذٍ فيتولد إشكال وهو:

أنّ الكبرى المجعولة فيها هي قاعدة الحلية التي يكون موضوعها المشكوك بما هو مشكوك، وهذه الأمثلة المذكورة في الرواية حليتها مستندة إلى قواعد آخر مثل اليد أو أصالة الصحة في الثوب والعبد واستصحاب عدم تحقّق النسب أو الرضاع في المرأة، إذ قد تقرّر في محلّه حكومة هذه القواعد على قاعدة الحلية. هذا، مضافاً إلى أنّه لو فرض عدم هذه القواعد فلا مجال لقاعدة الحلية أيضاً لوجود أصل آخر مخالف لها مقدّم عليها وهو عبارة عن أصالة عدم تحقّق السبب الشرعي أو عدم تأثيره في انتقال العبد والثوب وتحقّق الزوجية. وهذه الشبهة شبهة معروفة في الرواية.

وما قيل أو يمكن أن يقال في جوابها وجوه:

الوجه الأوّل: كون صدر الرواية أيضاً بصدد بيان حجّة اليد لا قاعدة الحلية. غاية الأمر: حجّة يد صاحب اليد بالنسبة إلى مالكية نفسه لما تحت يده فيكون قوله: «هو لك» صفة لقوله: «شيء» ومعنى العبارة: أنّ كلّ شيء تحت يدك محكوم لك بالحلية، وعلى هذا فتنتطبق الكبرى على الصغريات.

وفيه: مضافاً إلى عدم مأنوسية هذا التعبير وكونه خلاف الظاهر:

أولاً: أنّ اللام تفيد الاختصاص والملكية كما في قوله: «من استولى على

١ - الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به،

شيء فهو له»^(١) ولم يعهد استعمالها لإفادة الاستيلاء الكاشف عن الملكية. وثانياً: أن مستند الحلية في مثل الثوب والعبد يد الغير لا يد نفسه، ومعنى قوله: «لعله سرقة» لعلّ بائع الثوب سرقه، إذ لا يحتمل الإنسان سرقة نفسه إلا نادراً، والحمل عليه بعيد، ولو لا حجّة يد الغير في هذه الموارد لم تنفع يد نفسه بالنسبة إلى المعاملة السابقة المشكوكة تأثيرها من جهة احتمال عدم كون المبيع ملكاً للبائع، فإنّ يد نفسه لا تكفي لنفي سرقة الغير.

نعم، لو شكّ في أنّ ما بيده وقع تحت يده بسبب شرعي أو وقع قهراً وغصباً أو شكّ في أنّه من بدو ماليّته حدث في ملكه أو ملك غيره أمكن أن يقال بحجّة يد نفسه كما سيأتي.^(٢)

وثالثاً: أنّه لا معنى ليد بالنسبة إلى المرأة المشكوكة في كونها أختاً أو رضيعاً، وليست حجّة في مثل ذلك فإنّ موردها الأموال.

الوجه الثاني: كون صدر الرواية بصدد بيان قاعدة عامّة جامعة لقاعدة الحلية واليد والاستصحاب فإنّ الحلية الظاهرية تكون تارة: مستندة إلى اليد، وأخرى: إلى الاستصحاب، وثالثة: إلى القاعدة وجامعها صورة عدم العلم بالواقع. وفيه: أنّ ظاهر الصدر كون مشكوك الحلية والحرمة بما هو كذلك محكوماً بالحلية الظاهرية ولا ينطبق ذلك إلا على القاعدة.^(٣)

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ١٩٧.

٢ - سيأتي في الصفحة ٢١٨ فما بعدها.

٣ - نعم، ربّما يقال: إنّ القاعدة المستفادة من أمثال هذه الرواية ليس موضوعها عبارة عن

الوجه الثالث: كون الأمثلة من باب التنظير لا التمثيل فيكون الإمام عليه السلام في مقام رفع الاستيحاش عن المخاطب وأنه لا مانع من ارتكاب الحرام الواقعي مع عدم العلم به، فذكر موارد مقبولة عند المخاطب يحتمل ليرتفع استبعاده، ولعل هذا الوجه أقرب الوجوه الثلاثة، وعلى هذا فلا إشكال في الرواية إلا في قوله: «أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك» فإنّ الشكّ في كونها رضيعاً وإن كان مورداً لاستصحاب العدم، ولكنّ الشكّ في الأختيّة ليس مورداً له إلا بنحو السالبة البسيطة، ولا تفيد ذلك في جواز النكاح وتأثير العقد، إذ لا يثبت بها حال المرأة وأنها غير أخت حتى يترتب عليه جواز تزويجها المستفاد من قوله: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ (١).

→ مشكوك الحليّة والحرمة، كما اشتهر، بل مطلق ما لم يعلم حرمة، ويشهد لذلك جعل غايتها عدم معرفة الحرمة لا عدم معرفة الخلاف.

نعم، صورة العلم بالحليّة خارجة عن موردها، كما تكون خارجة عن موارد حجّية الأمارات أيضاً. وعلى هذا فلا تكون الأمارات والأصول الموافقة حاکمة على هذه القاعدة، بل تجري في عرضها فيمكن اجتماع قاعدة اليد، وهذه القاعدة ومعاضدتها بها وكذا الاستصحاب الموافق.

ثمّ يجاب عن ذلك: بأنّ أصالة الحلّ بأيّ معنى أخذت فأصالة عدم ترتّب الأثر على العقد حاکمة عليها لكونها استصحاباً مخالفاً وأصالة عدم تحقّق الرضاع استصحاب موضوعي حاکم على هذا الاستصحاب، فمستند الحليّة يجب أن يكون هذا الاستصحاب لا محكوم محكومته وإن لم يكن محكوم نفسه.

اللهمّ إلا أن يقال: بعدم جريان المحكوم بعد صيرورة الحاكم عليه محكوماً بغيره.

[المقرّر حفظه الله]

فإن قلت: يحكم بحلّية مشكوك الأختية من جهة كونها في بيته وتحت يده، بناءً على حجّة يد صاحب اليد بالنسبة إلى اختصاص نفسه بما في يده، أو من جهة يدها على بعضها حين تسليم نفسها للمزوجة، واليد على كلّ شيء أمانة على نحو ثبوت اختصاص مناسب لذلك الشيء، ويمكن أن يعبر عنه مسامحة بالملكية أيضاً.

قلت: اعتبار اليد في مثل ذلك عند العقلاء مشكل واستفادته من عموم قوله: «من استولى على شيء فهو له»^(١) الذي هو أظهر روايات الباب وأعمّها أشكل. ولو سلّم اعتبار اليد في مثل ذلك فإنّما هو فيما إذا كان طرف الاحتمال حقّ الغير، كما إذا احتل كون المرأة التي تحته زوجة لغيره ولا تعتبر قطعاً فيما إذا كان احتمال الحرمة من جهة الحرمة الذاتية كالأختية ونحوها، نظير ما إذا شكّ فيما بيده أنّه خلّ أو خمر فلا يكفي اليد في إحراز ملكيته وإثبات آثار الخلية وإنّما تكفي اليد لرفع شبهة كون المال للغير.

وبالجملة: فهذا الإشكال يبقى في الرواية، إذ مقتضى استصحاب عدم تأثير العقد بطلان النكاح فيمن شكّ في كونها أختاً بعد عدم كفاية الاستصحاب الأزلي بنحو السلب البسيط.

هذا تمام الكلام في الروايات.

وقد عرفت: أنّ المستفاد من الجميع حجّة اليد، ومن أكثرها أماريتها أيضاً، وبعضها لا يابئ عن الأمارية والأصلية، وربما يوهّم بعضها جهة الأصلية. وقد عرفت فساد ذلك، فالحقّ أنّها أمانة.

وليعلم: أنّ حجّيتها ممّا قامت عليه السيرة كما عرفت، وإنّما الاحتياج إلى الروايات من جهة التمسك بإطلاقاتها في الموارد المشكوكة التي لم يحرز فيها بناء العقلاء، وأظهر روايات الباب دلالة وأعمّها هو قوله: «من استولى على شيء فهو له» بعد إلغاء الخصوصية كما عرفت تقريبه، فراجع. ويمكن استفادة حجّية اليد في روايات أخر أيضاً ولكن فيما ذكرناه غنيّ وكفايةً، وممّا يدلّ عليها أيضاً، الخبران الآتيان في المسألة الآتية.

الجهة السابعة: في فروع العلم بسبق اليد

ذكر فروع مهمّة مربوطة بقاعدة اليد، وفيها مسألتان:

المسألة الأولى: لا يشترط في حجّية اليد ودلالاتها على الملكية ادّعاء

صاحب اليد لها.

نعم، يشترط عدم اعترافه بعدمها، وأمّا إذا اعترف بعدم علمه بكونه له أو لغيره، فهل يترتب آثار الملكية بسبب اليد بالنسبة إلى تكليف نفسه وغيره أو لا؟ فيه وجهان: الأقوى هو الأوّل، واختار صاحب «المستند»، الثاني^(١).

واستدلّ عليه: بأنّ القدر المتيقّن من الإجماع والأخبار غير هذه الصورة، وبما رواه محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمّد، جميعاً عن الحسن بن محبوب السّراد، عن جميل بن صالح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً، قال: «يدخل منزله غيره؟» قلت: نعم، كثير، قال: «هذا لقطّة» قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟

قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا، قال: «فهو له»^(١).

وبما رواه عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تنزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها». قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدق بها»^(٢).

وليعلم: أن السرد؛ أعني ابن محبوب روى الرواية الأولى عن جميل بن صالح، وفي «المستند» و«ملحقات العروة» وقع الاشتباه، فقالا: رواية جميل عن السرد^(٣).

ثم إن وجه استدلال المحقق النراقي عليه السلام بالرواية الأولى هو أن الدينار في كلا فرضي السؤال في يد واجده، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام في الأول بكونه لقطه، وفي الثاني بكونه له، ولا وجه لذلك إلا أنه في الأول معترف بعدم العلم بكونه له، والمفروض دخول الغير في المنزل أيضاً فيكون لقطه مع كونه تحت يده وفي الثاني وإن اعترف أولاً بعدم العلم، ولكن نبه الإمام عليه السلام بأنه بعد ما لا يدخل

١ - الكافي ٥: ١٣٧ / ٣؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٦، كتاب اللقطة، الباب ٣، الحديث ١.
٢ - تهذيب الأحكام ٦: ٣٩١ / ١١٧١؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٨، كتاب اللقطة، الباب ٥، الحديث ٣.

٣ - مستند الشيعة ١٧: ٣٣٩؛ العروة الوثقى ٦: ٥٨٥؛ وراجع: مجمع الرجال ٢: ١٤٤ و٧: ١٣٠.

أحد يده في الصندوق يحصل القطع بكونه لواجده.

وبالجملة: فيدلّ الرواية على أنّ اليد مع عدم علم صاحب اليد لا دلالة فيها لمالكية نفسه، ووجه الاستدلال بالرواية الثانية: فبأنّه لا شكّ في أنّ الدراهم كانت تحت صاحب المنزل وعدم معرفتهم أعمّ من معرفتهم بكونها للغير أو الشكّ في كونها لهم، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام في صورة عدم المعرفة بوجوب التصدّق بها.

أقول: والجواب: أمّا عن الأوّل فبأنّك قد عرفت سابقاً أنّ محقّق اليد في الموارد مختلف فإنّ اليد والاستيلاء على المتاع مثلاً بكونه في منزله والاستيلاء على الدراهم والدنانير بكونها في جيبه أو سائر المواضع المعدّة لوضعها فيها وأمّا وسط المنزل الذي هو محلّ للإياب والذهاب فليس من الأمكنة المعدّة لوضعها فيها فكون الدرهم فيه ليس إلّا من جهة كونه ملقى في الجيب غفلة فلا يعتبر الاستيلاء على المنزل استيلاءً عليه عرفاً بعد ما كان المنزل محلّاً للإياب والذهاب خصوصاً إذا كان الواردون كثيرين، إذ يصير المنزل حينئذٍ من المجامع العمومية التي لا يد لأحد على ما فيها كالمسجد مثلاً.

وبالجملة: فلا يعتبر الاستيلاء على الدراهم والدنانير إلّا بكونها في مثل الجيب والصندوق المختصّ، وأمّا وسط المنزل فلا.

نعم، إذا فرض كون المنزل من المنازل التي لا يدخل فيها أحد ووجد فيه ديناراً يحكم بكونه له لصيرورته حينئذٍ بمنزلة بعض المخازن العظيمة المتعلقة بشخص واحد، وكذلك الصندوق فإنّ اليد عليه وعلى ما فيه لا يتحقّق عرفاً إلّا بكونه من مختصّات الرجل بحيث لا يدخل أحد يده فيه، وأمّا المشترك بين

اثنين في وضع المال فيه فلا يعتبر تحت يد واحد منهما مستقلاً وإن فرض كونه ملكاً له، وعلى ما ذكرنا فسؤال الإمام عليه السلام عن دخول الغير في المنزل أو إدخال يده في الصندوق إنما هو لكشف تحقق اليد والاستيلاء لو وجد الدينار.

وأما الجواب عن الرواية الثانية أيضاً: فبمنع كون الدراهم تحت يد صاحب المنزل، فإن المنازل التي تكون غالباً مورداً لنزول المسافرين واختلافهم فيها من جهة كونها معدة لذلك كبيوت مكة والمشاهد المشرفة حكمها حكم المجمع العمومية كالحمامات والخانات والمساجد ونحوها فلا يعتبر لصاحبها يد على متاع وجد فيها عرفاً.

نعم، يعتبر اليد على مثل فروشها وآلاتها المعدة لإرفاق المسافرين، فلو وجد في وسط هذه المنازل أو في بعض بيوتها دراهم لا يحكم العرف بكونها تحت يد صاحب المنزل، وحمل البيوت في الرواية على البيوت الشخصية بعيد غاية البعد.

وعلى ما ذكرنا: فالمراد من سؤال أهل المنزل السؤال عنهم من جهة اطلاعهم على العابرين في منازلهم، لعلهم يعرفون مالك الدراهم، فالمال لقطعة والسؤال سؤال عن اللقطة وتعريف لها.

ولأحد أن يقال: إنه لو فرض كون المنزل من المنازل الشخصية أيضاً فلا نسلم كون اليد عليه يداً على الدراهم المدفونة فيه.

وقد تلخص مما ذكرنا: أن استناد التراقي عليه السلام ^(١) فيما ادّعاه بالروايتين في غير محلّه، والظاهر فساد أصل المدعى أيضاً وكون اليد مع اعتراف ذي اليد بعدم

العلم أيضاً معتبرة وإطلاقات الأخبار أيضاً غير قاصرة مثل قوله: «من استولى على شيء فهو له»،^(١) وغير ذلك. فإنّ الظاهر منه كون الاستيلاء على شيء تمام الموضوع في الحكم بملكيته، فتدبر.

المسألة الثانية: إذا كان شيء في يد اثنين كالدكان والقرية يستولى عليهما رجلان كلّ منهما يتصرّف كيف يشاء من دون مزاحمة الآخر، فهنا وجوه محتملة:

الأول: أن يقال بكون كلّ منهما ذا يد مستقلة واستيلاء تامّ على تمام المال.

الثاني: أن يقال بكون يد كلّ منهما ناقصة ضعيفة ولكن على التمام أيضاً.

الثالث: أن يقال بكون كلّ منهما ذا يد مستقلة على النصف المشاع.

ثمّ على الأول: فهل يكشف الاستيلاء التامّ من كلّ منهما على التمام عن مالكيته للتمام بملكية تامّة أو مالكيته للتمام بملكية ناقصة أو مالكيته للنصف بملكية تامّة؟ فيه وجوه ثلاثة ويرجع الثاني إلى الثالث.

وأما الأول: فتصويره إمّا بتصوير اجتماع مالكين مستقلّين على ملك واحد، كما اختاره السيّد،^(٢) أو بأن يقال بتعارض اليدين بعد كشف كلّ منهما عن المالكية التامّة للتمام، كما في سائر موارد تعارض الأمارتين كالبيتتين، هذا كلّ على الوجه الأول.

وأما على الثاني: فهل الاستيلاء الناقص على التمام يكشف عن مالكية التمام بملكية ناقصة أو عن مالكية النصف المشاع بملكية تامّة.

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ١٩٧.

٢ - العروة الوثقى ٦: ٥٨٩.

حقيقة الملكية والفرق بينها وبين الحقّ

وقبل الورود في بيان كَيْفِيَّة اليد والاستيلاء في المقام لا بدّ من بيان حقيقة الملكية وأنها هل تقبل الشدّة والضعف؟ كما قيل، وهل يمكن كون شيء واحد بوحدته ملكاً لاثنتين بملكية ناقصة أو تامة أو لا يمكن؟ اختار السيد الزيدي عليه السلام جواز كون شيء واحد ملكاً لاثنتين مستقلاً بملكية تامة قياساً للملك بالحقّ، كما إذا جعل لكلّ من البائع والمشتري أو لأحدهما ولأجنبيّ ملك حلّ العقد وفسخه وكولاية الأب والجدّ على مال الصغير، حيث إنّ لكلّ منهما التصرف مستقلاً بدون مراجعة الآخر وأيهما سبق لم يبق موضوع للآخر، بل قال عليه السلام: إنّ الزكاة والخمس والوقف على العلماء والفقراء على نحو بيان المصرف من هذا القبيل لصيرورة المال ملكاً للأشخاص المتكثرة الخارجية مستقلاً لا للنوع، كما يتوهم وكذا إذا وقف على زيد وعمرو بنحو بيان المصرف أو أوصي لهما^(١).

أقول: وفيه أولاً: أنّ ما ذكره - من حقّ الخيار ونحوه - ففيه: لكلّ من الاثنتين حقّ مستقلّ يختصّ به، لا أنّ هنا حقّاً واحداً ويكون كلّ منهما مالكا لهذا الحقّ مستقلاً.

نعم، متعلّق الحقيّن أمر واحد كما في ولاية الوكيلين والوصيين المشروط لهما الانفراد والوكيل والموكّل ونحو ذلك.

وثانياً: أنّ الملكية تباين الحقّ اعتباراً فإنّها لو كانت أمراً منتزعاً من جواز جميع التصرفات والسلطنة على أيّ نحو منها، أمكن قياسها بالحقوق، ولكنّ

الحق أنّها اعتبار خاصّ في حدّ ذاتها يعتبرها العقلاء وهي عبارة عن اختصاص خاصّ وإضافة خاصّة بين المالك والمملوك، ومن آثارها سلطنة المالك وعدم سلطنة غيره، ولا يعتبر العقلاء الذين هم الأصل في هذا الاعتبار جواز اجتماع المالكين على مملوك واحد، بل التحقيق أنّ مثل حقّ الاختصاص في الخمر وأمثاله وحقّ التحجير ونحوهما أيضاً لا يمكن أن يكون لشخصين.

وبالجملة: فالمرجع في هذه الأمور الاعتبارية إلى العرف والعقلاء المعتمدين لها وليس فيها مجال للتحقيقات الفلسفية؛ ولا ريب أنّ للملكية عندهم اعتباراً خاصّاً لا يعتبر لاثنين مستقلاً في مال واحد.

وثالثاً: أنّ ما توهمه من كون الزكاة والخمس ملكاً للأفراد فاسد. كيف ولو كان الأمر كما زعم لجاز تسليم جميعها دفعة، بل ولو تدرجاً إلى شخص واحد فإنه ﷺ حكم بصيرورته بصرف التعلّق ملكاً لكلّ من أربابها مستقلاً فما يدفع إليه ليس إلّا مال نفسه الذي صار ملكاً له بنفس التعلّق، ولا يكون الدفع سبباً له مع أنّه خلاف ضرورة الفقه، فإنه يستفاد من أخبار كثيرة أنّ تشريع الزكاة كان لسدّ خلّة الفقراء ورفع احتياجاتهم، وأنّ الله علم بكفاية هذا المقدار لهم وإلّا لجعل أكثر من ذلك، وأيضاً مقتضى ما ذكر جواز استفاد كلّ فقير ما دفع إلى فقير آخر، إذ الدفع لا دخالة له في الملكية على الفرض، بل هي حاصلة لكلّ من الفقراء من أوّل الأمر على جميع المال فيجوز لكلّ منهم التصرف فيه ما لم يتلفه الآخر.

فالتحقيق: في هذه الموارد كون الملك ملكاً للجهة لا للأشخاص، فجهة الفقر هي المالكة للزكاة، ولا مانع من صيرورة الجهة مالكة بعد اعتبار العرف والعقلاء

ذلك، فإنّ الملكية من الاعتبارات العقلائية التي يتبع فيها اعتبارهم، فربّما تعتبر لجماد كالمسجد والقبر والميّت والقنطرة ونحو ذلك، وربّما تعتبر لأمر اعتباري آخر كالدولة بأقسامها وأنواعها حتّى أنّ في الدول الاستبدادية أيضاً يكون الملك لمقام السلطنة لا لشخص السلطان.

غاية الأمر: أنّ شخص السلطان وليّ أمر هذا المقام. ألا ترى: أنّه ينتقل بموته إلى وليّ عهده في السلطنة لا إلى ورثته، إذ لا ينتقل إليهم سوى أمواله القائمة بشخصه لا بمقام سلطنته، ومن هذا القبيل ظاهراً الأنفال وسهم الإمام فإنّهما لمقام الإمامة ينتقلان إلى الإمام بعد الإمام لا لشخص الإمام. غاية الأمر: أنّ الشخص وليّ أمر هذا المقام والمتولّي له، بل لسهم السادات أيضاً يكون تحت ولاية الإمام على الأظهر فإنّه لجهة إدارة المنسوبين بمقام الإمامة التي هي السلطنة الإلهية، ووليّ هذا الأمر والجاعل له في مصرفه هو الإمام عليه السلام، والظاهر أنّ الوصيّة لزيد وعمرو بنحو المصرف أيضاً من هذا القبيل، إذ الوصيّة إن كانت بالإعطاء لهما فهي عهدية وما لم يعط المال يكون ملكاً للميّت، وإن كانت بالملكية فلا يمكن حصولها للفرد المرّدّد، فلا محالة يكون الموصى له في صورة اعتبارهما بنحو بيان المصرف لا الإشاعة، عبارة عن جهة جامعة بينهما تنطبق على كلّ منهما كالإنسان الذي لا يكون غيرهما ونحو ذلك.

حكم صور المسألة وتصور الإشاعة

وبالجملة: فاجتماع مالكين مستقلّين على ملك واحد غير معتبر عند العقلاء وإن احتمله السيّد الطباطبائي اليزدي رحمته الله، وأمّا كون كلّ منهما مالكاً للتمام بملكية

ضعيفة ناقصة فهي أيضاً غير معتبرة عند العقلاء وإن ذكر ذلك تصويراً للإشاعة. بيان ذلك: أنهم اختلفوا في تصوير الإشاعة على أقوال. فرّبما قيل: أنها عبارة عن مالكية كل من المشتركين جميع المال ولكن بملكية ناقصة ضعيفة. ورّبما قيل: أنها عبارة عن مالكية مجموع الاثنين لجميع المال لا مالكية كل منهما. بتقريب: أن المجموع من حيث المجموع ولو كان أمراً اعتبارياً، ولكنه لا مانع في نظر العقلاء من اعتبار المالكية له، كما عرفت في مثل هيئة الدولة ونحوها، ورّبما فرع بعضهم إمكان مالكية النصف المشاع وعدمه على النزاع في مسألة الجزء الذي لا يتجرى كما في كلمات المحقق النائيني^(١) والظاهر أن هذه الكلمات كلمات شرعية في مقابل ما عليه بناء العقلاء بالبداهة، فإنّ المال إذا كان بين اثنين يعتبر العرف والعقلاء كلّاً منهما مالاً للنصف بملكية تامّة بحيث يجوز له أيّ تصرف في هذا النصف إذا لم يستلزم تصرفاً في نصف الآخر فله بيعه وهبته والصلح عليه ونحو ذلك، من دون توقّف على الاستئذان من صاحبه، وأمّا التصرفات الموجبة للتصرف في نصف الآخر فمتوقّفة على إذن الآخر ولكن لا لضعف في مالكية النصف، بل من جهة أنّ التصرف في ملك الغير لا يجوز إلاّ بإذنه.

وبالجملة: فما يعتبره العقلاء في الإشاعة هو مالكية كل منهما لبعض من المال بالملكية التامّة، وأمّا مالكية كل منهما للجميع أو مالكية المجموع من حيث المجموع للجميع فغير معتبرة عند العقلاء. ألا ترى: أنّه لو مات زيد مثلاً

١ - نهاية الدراية ٣: ٣٣٤ (ط - الحجري)؛ وراجع: منية الطالب ٢: ٣٧٩ - ٣٨٠؛ جواهر

وخلف ابنين وترك مئة دينار يكون كل منهما عند العقلاء مالكاً لخمسين بحيث له أن يتصرف فيه بالتصرفات الناقلة ما لم يستلزم تصرفاً في ملك أخيه ولا يعتبر أحد من العقلاء كون كل منهما مالكاً لمئة ولا مالكية مجموعهما بحيث لا يكون لكل منهما مال أصلاً، كيف! ومالكية المجموع يستلزم عدم جواز بيع كل منهما سهمه، وهو خلاف طريقة العقلاء.

والحاصل: أن حقيقة الإشاعة مالكية كل منهما مستقلاً لبعض المال بملكية تامة بحيث كلما فرض للمال جزء ولو وصل إلى مرتبة الجزء الذي لا يتجزئ عند المتكلمين يكون كل منهما أيضاً مالكاً لنصفه في نظر العقلاء والعرف، وليس اعتبارهم مبتنياً على إبطال الجزء لعدم التفاتهم إلى هذه الأمور الفلسفية. إذا عرفت حقيقة الملكية ونحو اعتبار الإشاعة فلنرجع إلى ما كنا فيه.

فنقول: قد عرفت أنه لو كان مال بيد اثنين بحيث يتصرف كل منهما فيه كيف شاء فالوجه المتصور ثلاثة:

الف - استقلال اليد لكل منهما بالنسبة إلى التمام.

ب - كون كل منهما ذا يد ضعيفة على التمام.

ج - استقلال اليد لكل منهما بالنسبة إلى النصف.

ربما يختار الوجه الأول، وأنه يعتبر استيلاء كل منهما على تمام المال باستيلاء تام، مثل ما إذا كان وحده مستولياً، وحيث إن الاستيلاء التام يكشف عند العقلاء عن ملكية تامة فإن قلنا بجواز اجتماع مالكين مستقلين على مال واحد فهو وإن لم نقل بإمكانه، كما هو المختار فيتعارض اليدان كالبئتين المتعارضتين وحكمهما حكمهما من التساقط أو التوقف مع نفي الثالث بهما أو

التبعض، وربما يختار الثاني، وأنّ لكلّ منهما استيلاءً ضعيفاً على تمام العين ويكشف ذلك عن مالكيته للتمام بملكية ضعيفة أو مالكيته للنصف المشاع على الخلاف.

ولكنّ التحقيق هو الوجه الثالث، فإنّ العرف لا يعتبر لكلّ منهما إلاّ يداً مستقلةً أصيلةً على النصف المشاع ويكشف بذلك مالكيته له. نعم، يعتبر له يد تبعيةً أيضاً على النصف الآخر، ويكشف ذلك عن كونه مجازاً في التصرف فيه من قبل صاحبه.

و بالجملة: فلو دخلت دكاناً ورأيت فيه متصرفين يصنع كلّ منهما ما شاء من التصرفات المملّكة وغيرها ولم تكن مطلعاً على الحال تحكم بحسب ارتكازك أنّ يد كلّ منهما بالنسبة إلى النصف أصيلة، وبالنسبة إلى النصف الآخر المشاع تبعيةً وتكشف بالأولى عن الملكية، وبالثانية عن المأذونية. وكذا إذا رأيت رجلين متصرفين في أمر قرية أو راكبين على دابة.

وأما الوجه الأوّل، فيرد عليه: أنّ ذلك خلاف فهم العقلاء فإنّ الظاهر عندهم عدم معقولية اجتماع اليدين المستقلّتين على مالٍ واحد كالمالكين المستقلّين، إذ معنى استقلال اليد عدم وجود مانع عن التصرف وعدم جواز المنع عنها من أحد مع أنّ العرف يرى في الأمثلة المتقدمة كون تصرف أحدهما في الجميع منوطاً بإذن صاحبه وأنّ له منعه عن ذلك.

وكذلك الوجه الثاني، فإنّ اليد والاستيلاء عندهم كالملكية ليست قابلة للشدة والضعف. فالظاهر كما عرفت أنّه في صورة كون الشيء بيد اثنين يعتبر كون كلّ منهما مستولياً باستيلاء تامّ على النصف المشاع، ويكشف بذلك عن

مالكيته له. نعم، يعتبر بيده التبعية على النصف الآخر كونه مجازاً في التصرف ولو استولى عليه ثالث يعتبر الاستيلاء والمالكية لكلٍ منهم بالنسبة إلى الثالث وهكذا.

نعم، ربّما يحتمل في صورة استيلاء اثنين أو أكثر أنّ المكشوف بذلك مالكية كلّ منهما للبعض إجمالاً، وأمّا خصوصية النصفية أو الثلثية أو غيرها فلا، ولذلك نرى عدم الفرق في نحوي الاستيلاء بين ما إذا كان المال بينهما بالسوية أو بالتفاوت. ويؤيد ذلك أنّ كشف اليد عن الملكية بسبب الغلبة والملازمة العرفية بين الاستيلاء والمالكية، وليس الغالب في صور تعدّد الاستيلاء التساوي بحسب الملكية.

ولكن يرد على ذلك: أنّ مقتضى ذلك أن يسمع دعوى ثالث ادّعى بعض ما بيد الاثنين من جهة أنّ يد كلّ منهما لا يكشف إلاّ عن مالكيته للبعض فلا ينافي مالكية الثالث أيضاً ولا ينفى يدهما مالكيته.

اللهمّ إلاّ أن يدّعي أنّ إبهام كاشفية اليد ليس بهذا المقدار فإنّ يدهما بمنزلة يد واحدة في نفي الغير وكونه مدّعياً بالنسبة إليهما.

وبعبارة أخرى: يد كلّ منهما كاشفة عن كونه مالكاً لغير ما ملكه صاحبه فتنفي كلّ منهما الثالث.

إن قلت: على القول بكون استيلاء شخصين كاشفاً عن مالكية كلّ منهما للنصف واستيلاء ثلاثة كاشفاً عن مالكية كلّ منهم للثلث، وهكذا يرد إشكال وهو: أنّه يلزم على فرض ثبوت عدم مالكية واحد منهم بإقرار ونحوه كون البقية بالنسبة إلى هذا المقدار خارجة. ولازم ذلك كون المسألة من باب التداعي

إذا ادّعى أحدهم مع شخص أجنبيّ في سهم المقرّ ولا يمكن الالتزام بذلك، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ استيلاء كلّ منهم على التمام وأنّه يكشف عن ملكية الجميع.

قلت: بعد إقرار أحد منهم بعدم مالكيته تصير يده كلا يد وتسقط عن الأمارية فيصير الثلاثة اثنين مثلاً.
وهنا فروع آخر لا ترتبط بما نحن فيه ومحلّها كتاب القضاء.

الجهة الثامنة: في نسبة قاعدة اليد إلى الأمارات والأصول

فنقول: إنّ اليد كما عرفت أمانة ولكنها أضعف الأمارات، وأمانة حيث لا أمانة، فهي في طول غيرها عند العقلاء كالغلبة، فإنّ الشيء يلحق بالأعم الأغلب إذا لم يكن أمانة على خلاف ذلك، ولذلك ترى تقدّم البيّنة على اليد في المخاصمات، وأمّا الاستصحاب فإن كان المستصحب نفس الملكية قدّم قاعدة اليد عليه لتقدّم الأمارات على الأصول، بل هي مقدّمة عليه ولو كانت من الأصول، إذ لو لا ذلك لم يبق لها مورد إلّا نادراً، فيلزم المحذور المذكور في الرواية^(١) من اختلال أمر السوق وإن كان المستصحب نفس حال اليد، ففي المسألة تفصيل.
وإن شئت توضيح المقام فنقول: إنّ المال إمّا أن يكون ممّا يقبل النقل والانتقال أو يكون ممّا لا يقبلهما إلّا بسبب طريان بعض الحالات كالعين الموقوفة، أمّا الثاني فسيأتي تفصيله.

١ - الكافي ٧: ٣٨٧ / ١؛ وسائل الشريعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كَيْفِيَّةِ الْحُكْمِ، الباب ٢٥، الحديث ٢.

حكم ما إذا كان المال ممّا يقبل النقل والانتقال

أمّا الأوّل: فإمّا أن يحتمل حدوثه في ملك صاحب اليد بحيث لم يكن قبله ملكاً لأحد أم لا. فعلى الأوّل، لا إشكال في اعتبار اليد وعدم أصل على خلافها، ولكنّه نادر. وعلى الثاني، فإمّا أن يكون المقام مقام المرافعة ويكون لذي اليد رقيب يدّعي المال أو لا يكون المقام مقام المرافعة، بل المقصود إثبات ملكيته للشراء منه ونحو ذلك، فإن كان المقصود صرف ترتيب هذه الأمور فلا شكّ أنّ اليد أمانة لمالكه فيجوز الشراء منه وإن علم حدوث المال أولاً في يده أمانة أو عارية أو إجارة بعد كونه فعلاً مدّعياً لملكه من غير معارض، إذ ليس بناء العقلاء في هذا المقام على استصحاب حال اليد فكيف باستصحاب الملكية للغير. أمّا الثاني، فواضح لأنّ موضوع الاستصحاب الشكّ، فاستصحاب الملكية يجري مع الشكّ فيها، واليد بعد كونها أمانة رافعة للشكّ بحكم الشارع وموجبة للعلم بالملكية تعدياً، وأمّا الأوّل فإنه وإن كان ربّما يتوهم جريانه وكشف حال اليد به ولكنّه خلاف سيرة العقلاء، حيث يشتركون المال ممّن استقرّ يده عليه وادّعي ملكيته ولم يكن له معارض وإن ثبت كون يده في السابق أمانياً بالنسبة إلى هذا المال. ألا ترى: أنّك لو رأيت شيئاً بيد رجل وعلمت أنّه أخذه للامتحان حتّى يشتريه لو أعجبه ثمّ رأيت بعد مدّة معرضاً لهذا الشيء على البيع تشتري منه بلا إشكال.

نعم، لو أحرز حدوث يده على المال غضباً وإن احتمل شراؤه بعد ذلك لا يبعد دعوى كون بناء العقلاء على عدم الإقدام على الشراء، وأمّا في غير

هذه الصورة فاليد حجة، ولا مجال لإجراء استصحاب حال اليد السابقة فبناء العقلاء بمنزلة المخصّص للاستصحاب حينئذٍ.

فإن قلت: لا يعتبر في أمارية اليد انضمام دعوى ذي اليد للملكية، ولا شك أن صرف اليد والاستيلاء فيما إذا علم حالها سابقاً لا يكشف عند العقلاء عن الملكية، وفرض انضمام دعوى ذي اليد للملكية فعلاً مساوق لفرض عدم حجّية اليد وحجّية الدعوى مقارنة للتصرّفات المملّكة.

قلت: كلا، ولو كان الأمر كما ذكرت لزم ترتيب الأثر بمجرد الدعوى لو كان المال تحت يد الغير ولم يكن مظهراً لدعوى الملكية. غاية الأمر: وقوع التعارض بين الدعوى من هذا الطرف واليد وحده من ذلك الطرف فيتساقطان، مع أن ذلك خلاف الواقع. فالإنصاف أن اليد في المقام حجة ولكن بشرط انضمام دعوى الملكية.

هذا إذا كان المقصود من ثبوت الملكية صرف ترتيب آثارها من دون أن يكون معارض في البين.

ثبوت الملكية في مقام المرافعة وصور إحرازها

وأما إذا كان المقام مقام المرافعة. فإن لم يحرز بسبب علم الحاكم أو البيّنة أو إقرار ذي اليد كون المال سابقاً للمدّعي، فلا شبهة في عدم سماع دعوى المدّعي إلا بالبيّنة على الملكية فعلاً وإن أحرز ذلك بأحدها فالصور ستّة، إذ المحرز بأحدها: إمّا هو الملكية السابقة للمدّعي مع احتمال حدوث اليد مقارناً لانتقال الملك، وإمّا أن يكون المحرز بأحدها حدوث يده على المال حين كونه ملكاً للمدّعي بأمانة أو عارية أو إجارة أو غصب أو نحو ذلك.

فإن أحرز الملكية السابقة للمدعي بعلم الحاكم أو البيّنة فلا ينقلب الدعوى ولا تسقط اليد عن الحجية، إذ غاية ما يثبت بهما إحراز الحالة السابقة وإثبات موضوع الاستصحاب. وقد عرفت: أن اليد مقدّمة على استصحاب الملكية. وإن أحرزت بإقرار ذي اليد، فتارة: يقرّ بكونه له سابقاً وانتقاله منه إليه فلا ريب في انقلاب الدعوى، لصيرورة المدعي حينئذٍ منكرًا للنقل والمنكر مدعيًا له. وبالجملة: إقرار ذي اليد مع انضمامه إلى دعوى الانتقال يصير موجباً لتشخيص الحاكم إياه مدعيًا وصاحبه منكرًا، ولكن يجب أن يعلم أن أثر الإقرار مجرد انقلاب الدعوى لا سقوط اليد عن الحجية رأساً، ولهذا يجوز للغير ظاهراً معاملة مالكية ذي اليد ما لم يؤخذ عنه بحكم الحاكم.

وتارة: لا يدعي انتقاله منه إليه بل يدعي انتقاله إلى ثالث وانتقاله من الثالث إليه، فالظاهر عدم انقلاب الدعوى حينئذٍ، فإن دعوى ذي اليد انتقال المال من المدعي إلى الثالث، وكذا دعواه انتقاله من الثالث إليه. وإنكار المدعي لهما لا تؤثر في فصل الخصومة، والدعوى المطروحة نظير ما إذا ادّعى ذو اليد انتقال المال إليه من رجل أجنبيّ فأنكر المدعي ذلك، إذ لا يصير ذلك سبباً لصيرورة ذي اليد مدعيًا، ولا يقاس ذلك بما إذا اعترف ذو اليد بكون المال سابقاً لمورث المدعي الموجب ذلك لانقلاب الدعوى، فإن للوارث إقامة الدعوى من قبل مورثه بخلاف من يدعى عليه أنه بائع إلى ثالث، إذ ليس له إقامة الدعوى من قبل هذا الثالث.

وثالثة: يقرّ بكونه سابقاً ملكاً للمدعي وكونه ملكاً لنفسه فعلاً من دون أن يذكر انتقاله منه إليه أو من الثالث فإن كان المقام بحيث ينتزع من دعواه دعوى

الانتقال من المدّعي فينقلب الدعوى وإلا فلا. ويختلف ذلك باختلاف المقامات فالأوّل مثل ما إذا أقرّ بكونه للمدّعي في أوّل الظهر من اليوم مثلاً وأدّعي كونه لنفسه في دقيقة بعده فينتزع العرف والحاكم من هذا الإقرار وذاك الدعوى دعوى الانتقال من المقرّ له إليه.

هذا كلّه حكمه ما إذا أحرز بالبيّنة أو بعلم الحاكم أو إقرار ذي اليد الملكية السابقة للمدّعي.

وأما إذا أحرز بأحدها حالة اليد سابقاً من الإجازية والأمانية ونحوهما فتسقط اليد الفعلية عن الحجّية، إذ أماريتها موقوفة على كونها مشكوكة وباستصحاب اليد السابقة يرتفع الشكّ وينقلب الدعوى، سواء كان ذلك بعلم الحاكم أو البيّنة أو إقرار ذي اليد.

لا يقال: لا اعتبار بعلم الحاكم في مقام فصل الخصومة.

فإنّه يقال: ولكنّه يعتبر علمه في مقام تشخيص المدّعي والمنكر.

هذا كلّه إذا كان المال ممّا يقبل النقل والانتقال.

حكم ما إذا كان المال ممّا لا يقبل النقل والانتقال

وأما إذا لم يكن كذلك فإن كان الشكّ في أصل ماليته كما إذا شكّ في كونه خمرًا أو خلًّا، فالظاهر أنّ اليد لا تدلّ على كونه ملكاً ليرتّب عليه خليّته، إذ اليد إنّما تثبت الملكية فيما إذا كان طرف الاحتمال مالكية الغير.

فإن قلت: فلم ورد في خصوص العبد المدّعي للحرية ترتيب آثار الملكية

بسبب اليد؟

قلت: ادّعاء العبد للحرية يرجع إلى ادّعاءه مالكيته لنفسه لنفسه، وهذا المعنى لا يجري في محتمل الخمرية، فتأمل.

وإن كان الشك في قبوله للنقل والانتقال بعد أن أحرز ماليته، كالوقف إذا احتل عروض بعض مسوغات بيعه؛ ففيه تفصيل: وهو أن يده إن استقرت على المال وقفاً، ثم احتل انتقاله إليه بأحد المسوغات فالظاهر عدم إقدام العقلاء حينئذٍ على الشراء وترتيب آثار الملكية، إذ وزانه عندهم في ذلك وزان الغضب. وقد عرفت: أنه لو استقر اليد على المال غصباً، ثم احتل انتقاله إليه لا يشتري منه العقلاء وإن ضمّ إلى ذلك دعوى الملكية.

وأما إذا احتل عروض بعض المسوغات قبل استيلائه بحيث حدث يده عليه جائزاً بيعه، فالظاهر جواز الشراء منه^(١) وترتيب آثار الملكية خصوصاً إذا انضمّ إلى ذلك ادّعاءها بلا معارض، واستصحاب الوقفية كاستصحاب الملكية للغير محكوم باليد.

ولو سلم عدم جواز الشراء حينئذٍ أيضاً، فلا ريب في أنه لا يشترط في جواز شراء مال، إحراز عدم وقفيته، بل يكفي عدم إحراز الوقفية بعد أن لم يكن حالته السابقة الوقفية، فما يظهر من كلام المحقق النائيني^(٢) من أن قابلية النقل والانتقال بمنزلة الموضوع لأمارية اليد فيجب أن يحرز القابلية

١ - ويمكن أن يستدلّ لجميع الفروض المشكوكة بعموم قوله: «من استولى على شيء فهو له» إذ لا قصور في هذا العموم. اللهم إلا أن يخصّ بمورده في الرواية بأن يقال: إنه لا يمكن له أن يصدد إلغاء القاعدة، بل بصدد بيان حكم متاع البيت، فراجع الرواية.

[المقرّر حفظه الله]

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٠٦.

قبلاً، ثم يتمسك باليد لنفي مالكية الغير، فاسد جداً؛ إذ مقتضى كلامه وجوب تحصيل العلم بعدم الوقفية فيما يراد شراؤه وإن لم يكن حالته السابقة الوقفية.

نعم، يمكن دعوى ذلك في حيثية المالية فيجب أن يحرز مالية الشيء وعدم كونه كلباً أو خمراً مثلاً، ثم يتمسك لنفي مالكية الغير باليد، وعليك بالمراجعة إلى التقارير حتى يظهر لك مواقع للنظر.^(١)

تنبيه: في الاحتجاج في أمر فدك

ربّما يتوهم الإشكال فيما ورد في محاكاة أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر كما هو مضمون الرواية الثامنة ممّا ذكرنا.^(٢)

وحاصله: أن أبا بكر بحسب زعمه من كونه ولياً للمسلمين كان محققاً في استدعاء البيّنة من علي عليه السلام، إذ بناءً على صحّة ما رووه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث وما تركناه صدقة»^(٣) صار المسلمون بمنزلة الوارث للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان ما تركه لهم وأبو بكر وليّهم، وقد أقرّ علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام بأنّ فدكاً كان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانتقل منه إليها في حياته صلى الله عليه وآله وسلم.

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٠٤ - ٦٠٧.

٢ - تقدّمت في الصفحة ٢٠٨.

٣ - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٣: ٤٧٦؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ٦: ٤٦ و١٦: ٢٢٢ وراجع أيضاً: صحيح مسلم ٤: ٢٩ / ١٧٥٩؛ السنن الكبرى، البيهقي ٦: ٣٠٠؛ المسند، أحمد بن حنبل ٦: ٢٦٢.

فلازم ذلك انقلاب الدعوى وصيرورتها مدّعين حيث ادّعى الانتقال من مورث المسلمين،^(١) هذا.

والجواب عن ذلك بوجوه بعضها متين:

الأول: ما ذكر المحقق الهمداني رحمته الله وارتضاه في حاشيته وحاصله: أنّ الإقرار بالملكية السابقة للمدّعي أو لمورثه، ودعوى الانتقال منهما إنّما يوجب انقلاب الدعوى إذا أنكر المدّعي هذا الانتقال، بحيث صار المدّعي منكرًا والمنكر مدّعيًا، وأمّا إذا لم ينكر المدّعي ذلك، بل اعترف بالجهل بالحال والشك في الانتقال فلا ينقلب الدعوى وليس له مطالبة البيّنة على الانتقال، وواضح أنّ أبا بكر لم يكن يكذب فاطمة عليها السلام في دعوى انتقال فدك من أبيها إليها ولم يكن يجراً على ذلك، وإنّما كان يدّعي الجهل بذلك ويطلب البيّنة بما هو وليّ المسلمين وكافلهم، وحينئذٍ لم يكن لأبي بكر مطالبة البيّنة. ألا ترى: أنّ أرباب الصنائع أو التجارات المخصوصة العالمين بأنّ ما في أيدي الناس كان ملكاً لهم سابقاً إذا رأوا شيئاً من ذلك في يد أحد وأقرّ صاحب اليد بكونه ملكاً لهم سابقاً وأنّه انتقل إليه منهم واعترفوا بجهلهم بالانتقال ليس لهم عند العقلاء مطالبة البيّنة من ذي اليد على الانتقال وكذلك ليس لورثتهم مطالبتها، إذا احتملوا عدم الانتقال إذا اعترفوا في مقام الدعوى بجهلهم بالحال وإن اعترف ذو اليد بالملكية السابقة لمورثهم.^(٢)

أقول: يرد على ذلك أنّه ثبت في كتاب القضاء أنّ المنكر لفعل نفسه يحلف

١ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٢٢.

٢ - حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٤٥١.

على عدم الفعل، والمنكر لفعل غيره يحلف على عدم العلم به، فيعلم من ذلك أنه يكفي في إنكار الوارث دعواه عدم العلم بنقل أبيه، وله أن يطالب المدعي للنقل بالبينة.

نعم، لا يكفي ذلك بالنسبة إلى نفس المورث فلا يكفي في إنكاره دعواه الجهل بالنقل لأنه فعل لنفسه.

ثم إن في كلام المحقق الهمداني هنا نظراً من جهة أخرى أيضاً حيث يظهر منه: أن إقرار ذي اليد بكون المال سابقاً ملكاً للمدعي أو لمورثه، وكذلك قيام البينة على ذلك موجب لانقلاب الدعوى؛ وقد عرفت سابقاً أن ذلك بإطلاقه ممنوع في الإقرار، فراجع.

وأما في البينة فممنوع مطلقاً، إذ البينة لا تثبت إلا موضوع الاستصحاب واليد حاکمة عليه.

الثاني: أن يقال: إن فداً لم يكن ملكاً شخصياً لرسول الله ﷺ انتقل منه إليها، بل كان من الأنفال التي هي لله وللرسول ولذي القربى على نحو المصرف وكان رسول الله ﷺ ولياً فيها يصرفها في مصارفها التي منها فاطمة عليها السلام فلم يكن فداً مما ينتقل إلى المسلمين على فرض صدق ما نسبوه إلى رسول الله ﷺ من كون أمواله صدقة، إذ ليس الأنفال ملكاً للنبي ﷺ بشخصه، وإنما هي للطوائف الثلاث التي منها: ذوا القربى بنحو المصرف، وأدعاء فاطمة عليها السلام كونه نحلة من أبيها ليس بمعنى هبته لها بعد ما كان ملكاً له، بل بمعنى إعطائه إياها من جهة كونها من مصارف الأنفال، وكون رسول الله ﷺ ولياً لصرافها وإن كان للرسول أيضاً تملكها من جهة كونه إحدى المصارف

الثالث، ولكنّه ليس في كلامها أنّه ملكها ثمّ ملكها. وعلى ما ذكرنا فليس في كلام فاطمة وعلي عليهما السلام إقرار بكون فدك ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتّى ينقلب الدعوى، وهذا الجواب يبتني على ثبوت كون فدك من الأنفال التي لم يوجف عليها بخيل وركاب.

الثالث: ما ذكره في التقارير وحاصله: أنّ إقرار فاطمة عليها السلام بكون فدك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن كإقرار ذي اليد بكون المال لمورث المدعي، فإنّ انتقال الملك من النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسلمين ليس كانتقاله من المورث إلى الوارث فإنّ انتقاله إلى الوارث بتبدّل المالك الذي هو أحد طرفي الإضافة وانتقاله منه صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسلمين بتبدّل أصل الإضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتّهب ومن الموصي إلى الموصى له.

توضيح ذلك: أنّ الملكية عبارة عن الإضافة الخاصّة بين المالك والمملوك فلها طرفان، وتبدّل الإضافة قد يكون بتبدّل المملوك فقط مع بقاء المالك والإضافة كما كانا، كما في المعاوضات مثل البيع ونحوه، وقد يكون من طرف المالك فقط كالإرث، فإنّ الوارث يقوم مقام مورّثه مع بقاء ما كان كما كان، وقد يكون بتبدّل أصل الإضافة بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بالمالك والمملوك وتحدث إضافة أخرى من رأس كما في الهبة والوصيّة التمليلية.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ انتقال ما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسلمين بناءً على الخبر المجعول ليس كانتقال المال إلى الوارث، بل كانتقاله إلى الموصى له، بل هو أسوأ حالاً من الوصيّة لعدم تملكهم له. غاية الأمر: صرفه في مصالحهم، ومن المعلوم أنّ إقرار ذي اليد لمورث المدعي إنّما أوجب انقلاب الدعوى من

جهة كونه في الحقيقة إقراراً لنفس الوارث، لما عرفت من قيامه مقامه في طرف الإضافة، وإلا فلو أقرّ لأجنبيّ عن المدّعي ومورّثه لا ينتزع منه المال ولا ينقلب الدعوى، والإقرار بأنّه كان للموصي مثل الإقرار بكونه للأجنبيّ فليس للموصي له انتزاع المال، فإنّ الموصي له أجنبيّ عن الموصي ولا يقوم مقامه، لما عرفت من أنّ باب الوصيّة باب تبديل الإضافة من رأس بعد إعدام الإضافة الأولى،^(١) انتهى كلامه عليه السلام.

ولا يخفى فساد كلامه بناءً ومبنىً.

أما أولاً: فلأنّه عليه السلام كأنّه زعم كون الإضافة بمنزلة حبل مشدود بين المالك والمملوك، وفي المعاوزات يتبدّل المملوك مع بقاء المالك ونفس الإضافة السابقة، مع أنّ الإضافة معنى حرفي متقوم بالطرفين الشخصيين فلا يعقل تبدّل المملوك من دون تبدّل الإضافة الشخصية. فالإنصاف أنّ المعاوضة عبارة عن مبادلة بين المالين في الإضافة بحيث ينعدم إضافة ويوجد أخرى.

وثانياً: أنّ الهبة والوصيّة التملّكية لو كان حقيقتهما عبارة عن إعدام المالك إضافة نفسه وإيجاد إضافة أخرى. فيرد عليه: أنّ الإيجاد إن كان قبل الإعدام لزم اجتماع مالكين على ملك واحد وإن كان بعده لزم تحقّق الإيجاد ممّن لا سلطنة له، فالظاهر أنّ حقيقتهما ليس إلاّ عبارة عن النقل، وهو حقيقة واحدة ينتزع منه الإعدام والإيجاد، وليس في نظر العقلاء عينهما، ونظر العقلاء والعرف محكمّ في هذه الأمور، إذ ليست إلاّ أموراً اعتبارية فالمحكمّ نظر المعترين.

وثالثاً: أنّ جعل الإقرار للموصي بمنزلة الإقرار للأجنبيّ فاسد، بل هو

كالإقرار للمورث فإنّ الملاك في انقلاب الدعوى كون الإقرار للمقرّر له أمراً مربوطاً بالمدّعي بحيث يكون ثبوته للمقرّر له موضوعاً لثبوته للمدّعي. ولا ريب أنّه كما يكون مالكية المورث موجبة لمالكية وارثه بعد موته فكذلك مالكية الموصي لأمواله لرجل موجبة لمالكية الموصى له بعد موته، فالإقرار للموصي أمر يرتبط بالموصى له كالإرث وليس كالإقرار لأجنبي لا يرتبط بالمدّعي.

تبصرة:

الظاهر أنّ الحديث الذي رووه عن رسول الله ﷺ من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» قد نقل صدره في طرقنا أيضاً حيث قال: «العلماء ورثة الأنبياء، والأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً»^(١) فالمجوع ذيل الحديث ظاهراً؛ أعني ما نسب إليه من قوله ﷺ: «وما تركناه صدقة» ومعنى الصدر: أنّ الأنبياء بما هم أنبياء لم يورثوا ديناراً، فإنّ للنبيّ حيثيّتين: حيثية كونه نبياً وحيثية كونه فرداً من أفراد البشر ذا أهل وعيال، فمتاعه من الجهة الأولى العلم وورثته العلماء، ومن الجهة الثانية الدينار والدرهم وورثته أهله وأولاده، فقوله: «إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً» أنّهم بما هم أنبياء وسفراء لم يورثوا الدينار لا بما هم بشر، فتدبر.

١ - الكافي ١: ٣٢ / ٢ و ٣٤ / ١؛ الأمالي، الصدوق: ٥٨ / ٩، المجلس الرابع عشر؛ التبيان ٣: ١٢٢ و ٤٦٩؛ بحار الأنوار ١: ١٦٤ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢. وراجع أيضاً: صحيح البخاري ١: ٢٥؛ المسند، أحمد بن حنبل ٥: ١٩٦؛ سنن ابن ماجه ١: ٨١؛ سنن أبي داود ٢: ١٧٥؛ سنن الدارمي ١: ٩٨؛ المجموع ١: ١٩.

المبحث الثاني

في قاعدة التجاوز والفراغ

اعلم أنّ المستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله رجوع القاعدتين إلى قاعدة واحدة،^(١) بإرجاع الفراغ إلى التجاوز وإن استشكل فيه أخيراً، والمستفاد من كلمات أكثر المتأخرين أنّ هنا قاعدتين مجعولتين مستقلّتين، إحداهما: قاعدة مضروبة للشكّ في الإتيان بالشيء بعد التجاوز عن محلّه. والثانية: قاعدة مضروبة للشكّ في صحّة الشيء لأجل الشكّ في بعض ما اعتبر فيه شرطاً أو شرطاً بعد الفراغ عنه، والأولى مختصّة بباب الصلاة وما يتبعها من الأذان والإقامة، والثانية جارية في جميع أبواب الفقه.^(٢)

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٢؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٩١؛ فرائد الأصول (تقاريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٢٣ - ٦٢٦؛ نهاية الدراية ٣: ٢٩٩ / السطر ٢٠ (ط - الحجري).

٢ - راجع: درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٩٥؛ حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٤٥٨؛ نهاية الأفكار، القسم الثاني ٤: ٤٣ - ٤٥.

أقول: في هذه المسألة جهات من البحث ونحن نتصدى فعلاً لبيان جهتين

منها:

الأولى: هل الاستفادة من الأخبار جعل قاعدتين أو قاعدة واحدة تعمهما أو تختص بخصوص موارد الشك في الصحة أو بخصوص الشك في أصل الإتيان؟
الثانية: هل المجمعول واحداً كان أو اثنين جارٍ في جميع أبواب الفقه أو يختص بباب الصلاة أو يعم أحدهما ويختص الآخر؟ فلا بد من ذكر الأخبار الواردة والتدبر في مضامينها لاستفاد المقصود منها وهي على قسمين:
الأول: ما يمكن أن يستفاد منها العموم.

الثاني: ما يختص ببعض الأبواب ونحن نذكر فعلاً خصوص القسم الأول وهي كثيرة:

الأخبار التي يمكن أن يستفاد منها العموم

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ عليه السلام بإسناده عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: «يمضي».

قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: «يمضي».

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: «يمضي».

قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: «يمضي».

قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي على صلاته» ثم قال:

«يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت ليس بشيء»^(١)

وفي «الوافي»: بدل «فشككت» «فشككك ليس بشيء»^(٢).

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ عليه السلام أيضاً بإسناده عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال: «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فإنها قضاء» قال: وقال أبو عبدالله عليه السلام: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٣).

أقول: قوله: شك في الأذان أو شك في التكبير وأمثالهما يحتمل أمرين:

١ - وسائل الشيعة ١: ٥٢٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١ / السطر ٢٦ (ط - الحجري).

٢ - الوافي ٨: ٩٤٨ / ٧٤٦٢، كما في التهذيب والوسائل المطبوعة، راجع: تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ - رواها في وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ١. إلى قوله: «فإنها قضاء»، ومن قوله: وقال: قال أبو عبدالله عليه السلام الباب ١٥، الحديث ٤. ورواها بعين هذا السند في أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤. إلا أنه قال: بدل «أبي عبدالله عليه السلام»، «أبو جعفر عليه السلام» والظاهر أنه اشتباه والصحيح أبو عبدالله عليه السلام كما لا يخفى على المتتبع. [المقرّر حفظه الله]

راجع: تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢.

الأول: أن يكون الشكّ في أصل وجوده والإتيان به. وبعبارة أخرى: الشكّ فيه بمفاد كان التامّة.

الثاني: الشكّ في صحّته وفساده بعد الفراغ عن أصل وجوده. وبعبارة أخرى: الشكّ فيما يحمل عليه بمفاد كان الناقصة.

والظاهر هو الاحتمال الأول كما يساعده العرف والاعتبار العقلي أيضاً، إذ الثاني يحتاج إلى مؤونة زائدة وقرينة خارجية تدلّ على كون المشكوك فيه من حالات الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده.

وبعبارة أخرى: يحتاج إلى تقدير مثل لفظ الصحّة أو إشراب معناه بخلاف الأول فإنّ الشكّ واقع في أصل الشيء، إذ وجود الشيء هو نفس كونه ونفس تحقّقه، وليس أمراً زائداً يحمل عليه، وما ذكرناه جارٍ في التكوينيّات أيضاً فلو قيل: شكّ فلان في الله، يراد به الشكّ في أصل الوجود، لا الشكّ في قدرته وعلمه وسائر صفاته، كما أنّ ظاهر قولهم: «أيقن فلان بشيء» أيضاً اليقين بأصل الوجود.

نعم، ربّما ينسبان أيضاً إلى الشيء باعتبار بعض الخصوصيات، ولكنها بالقرائن كما في قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(١).

وبالجملة: فالمتبادر من نسبة الشكّ إلى الشيء الشكّ في أصل وجوده خصوصاً بملاحظة الاستعمالات الكثيرة المتعيّنة في هذا المعنى مثل ما ورد في باب الشكّ في الركعات فإنّ المراد به الشكّ في أصل الإتيان بها، فراجع مباحث الشكوك.

ومثل قوله في رواية محمد بن منصور، قال: سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية في الركعة الثانية أو شكَّ فيها؟ فقال: «إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك إلا مرة واحدة فإذا سلّمت سجدت سجدة واحدة وتضع وجهك مرة واحدة وليس عليك سهو»^(١).

فإنَّ الإمام فهم من قول السائل: «أو شكَّ فيها» الشكَّ في أصل الإتيان بالسجدة، وجوابه عليه السلام مخصوص بصورة الشكِّ والقضاء فيها محمول على الاستصحاب.

هذا، مضافاً إلى ما رواه الصدوق رحمته الله في «الهداية» قال: قال الصادق عليه السلام: «إِنَّكَ إِنْ شَكَّكَ أَنْكَ لَمْ تَوْذَنْ وَقَدْ أَقَمْتَ فَاْمُضَ، وَإِنْ شَكَّكَ فِي الْإِقَامَةِ بَعْدَ مَا كَبَّرْتَ فَاْمُضَ، وَإِنْ شَكَّكَ فِي الْقِرَاءَةِ بَعْدَ مَا رَكَعْتَ فَاْمُضَ، وَإِنْ شَكَّكَ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدْتَ فَاْمُضَ، وَكُلُّ شَيْءٍ شَكَّكَ فِيهِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي حَالِهِ أُخْرَى فَاْمُضَ، وَلَا تَلْتَفِتْ إِلَى الشَّكِّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ»^(٢).

وهذه الرواية وإن لم يذكر سندها لكن وقع التعبير بـ«قال الصادق عليه السلام»، وفرق بين هذا التعبير وبين أن يقول: «عن الصادق عليه السلام»، إذ يكشف بالأول عن اعتباره في نظر الصدوق رحمته الله واعتماده عليه بحيث نسبه إليه عليه السلام فيصير كتصحيحه أو توثيقه رواة الحديث، وعلى أيِّ حال فالرواية معتبرة.

ويقوى في الظنِّ كونها عين رواية زرارة أرسلها الصدوق ووقع في نقله أو في كلا النقلين نقل بالمعنى وصدور ما نقله الصدوق صريح في الشكِّ في الوجود،

١ - وسائل الشيعة ٦: ٣٦٦، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ٦.

٢ - الهداية، الصدوق: ١٣٨.

فهذا الحديث يفسر الحديثين السابقين.

ويؤيد ذلك ما في «فقه الرضاء^(١)»: «وإن شككت في أذائك وقد أقمت الصلاة 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، وكل شيء تشك فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض ولا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن فإنك إذا استيقنت أنك تركت الأذان...»^(١) إذ استفاد من ذيله أن المراد بالشك الشك في أصل الوجود. و«فقه الرضاء^(١)» وإن لم يثبت حجتيه إلا أن النظر فيه يقتضي بأنه وإن لم يكن من الرضاء^(١) ولكن مؤلفه كان رجلاً بصيراً بالأخبار وبوجوه الجمع بينها.

ومثل ذلك عبارة «النهاية» قال في كتاب الصلاة باب السهو فيها: «ومن شك في تكبيرة الافتتاح فلم يدر أكبر أم لا، فليكبّر وليمض في صلاته. وإن شك في القراءة فلم يدر أقرأ أم لا قبل الركوع فليقرأ وليركع...»^(٢) ومعلوم أنه كان يفتي في «النهاية» بمضمون الخبر.

ففي ما ذكرنا دلالة على كون المراد بالشك في الشيء، الشك في أصل وجوده، ولكنه وقع في ذيل الحديثين ما يوهم خلاف ذلك، وهو قوله في الرواية الأولى: «إذا خرجت من شيء» وفي الثانية: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره»، إذ المحتملات في ذلك وإن كانت ثلاثة: الخروج والتجاوز من نفسه ومن محلّه ومن وقته، إلا أن الأظهر هو الأوّل، لاحتياج الأخيرين إلى

١ - الفقه المنسوب إلى الإمام الرضاء^(١): ١١٦.

٢ - النهاية: ٩٢.

عناية زائدة، والخروج عن نفس الشيء يستلزم مفروغية وجوده، هذا. ولكن ظهور الصدر أقوى جدًّا بنظر العرف خصوصاً بضميمة ما عرفت من رواية الصدوق ونحوها فيحمل الخروج على الخروج من المحلّ.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الاستفادة من الروایتين بضميمة رواية الصدوق هي قاعدة التجاوز. ثمّ إنّ الظاهر كونها عامّة غير مختصّة بباب الصلاة، إذ ظاهر قوله: «إذا خرجت من شيء» وقوله: «كلّ شيء شكّ فيه» هو العموم، واختصاص الصدر بباب الصلاة لا يصلح قرينة على التخصيص فإنّ في الرواية الأولى بعد ما تعرّض زارة للسؤال عن كلّ فرد فرد، أراد الإمام عليه السلام إلقاء قاعدة كليّة لئلاّ يحتاج إلى السؤال، كيف! وما يرتبط بباب الصلاة قد وقع أكثره في أسئلة زارة. فيعلم من ذلك: أنّ إلقاء القاعدة لم تكن بلحاظ خصوص باب الصلاة.

والإنصاف: أنّ عموم الروایتين لا يقصر عن عموم «لا ينقض اليقين بالشكّ» في صحيحة زارة الأولى^(١) المصدرة بالسؤال عن خصوص الخففة والخفقتين في باب الوضوء، والثانية الواردة في باب الطهارة الخبيثة.

وما يقال: إنّ استفادة العموم من صحيحة زارة بالإطلاق، ومن رواية إسماعيل وإن كان بالعموم ولكن أداة العموم تفيد عموم ما يراد من المدخول ففي كلتا الروایتين نحتاج إلى مقدّمات الحكمة ومن مقدّماتها عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فاسد جدًّا.

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض

الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

أما أولاً: فلأنَّ صحيحة زرارة على ما عرفت متّحدة مع ما رواه الصدوق وهو مشتمل على أداة العموم.

وثانياً: وجود القدر المتيقّن لا يقدر في الإطلاق مع تمامية سائر المقدمات. وثالثاً: أداة العموم تفيد استيعاب أفراد المدخول لا ما يراد منه، ولا ترى أحداً من العرف يشكّ في ذلك، وانضمام قيد متّصل بمدخولها يوجب تخصيص العامّ لا تقييد المطلق.

وبعبارة أخرى: العموم والإطلاق يتواردان على الكلمة في عرض واحد وليس الأوّل في طول الثاني.

فالإنصاف دلالة الروايتين على العموم، إلا أن يقوم إجماع على اختصاص القاعدة بباب الصلاة ولا أظنّ به، بل الظاهر خلافه كما سيأتي. نعم، قام الإجماع في خصوص باب الوضوء ولكنه مع ذلك ليس بالتخصيص، بل بالتقييد وسيأتي تفصيله.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن بكير،^(١) عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».^(٢)

قوله: «قد مضى» يحتمل معاني ثلاثة: مضى نفسه، مضى محلّه، مضى وقته، والظاهر هو الأوّل، ولكنّ الظاهر من قوله: «كلّما شككت فيه» الشكّ في أصل

١ - وبه صارت الرواية موثّقة. [المقرّر حفظه الله]

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب

الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

الوجود فيتدافع الظهوران، إلا أنّ قوله: «فامضه كما هو» ربّما يصير قرينة على التصرّف في قوله: «شككت فيه» فيكون الرواية بصدد بيان قاعدة الفراغ، إلا أن يقال: إنّ سياق الرواية عين سياق الرويتين السابقتين فالجميع بصدد بيان قاعدة واحدة، وسنرجع عن قريب إلى تحقيق ذلك، فانتظر.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا شكّ الرجل بعد ما صلّى، فلم يدرِ أثلاثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»^(١).

فإنّ قوله: «وكان حين انصرف أقرب» بمنزلة التعليل لقوله: «لم يعد الصلاة» وعموم التعليل يسري في جميع الأبواب، وفي مفاده احتمالان:
الأوّل: أنّه لما كان حين الانصراف متيقّناً وكان بعده شاكاً فلا محالة كان حين يقينه أقرب إلى الحقّ منه في زمان شكّه فيكون دليلاً على اعتبار قاعدة اليقين.

الثاني: أنّه لما كان حين الانصراف قريب العهد بالعمل بخلافه بعده فهو في ذلك الزمان كان أقرب إلى الواقع وأبصر بحال نفسه فلا محالة أتى بالركعة. وعلى هذا، فتدلّ الرواية على حجّية قاعدة الفراغ والتجاوز. ولا يخفى: أنّ الأظهر هو الاحتمال الثاني.

ولا يتوهم أنّ مورد الرواية هو الانصراف فقد تحقّق التجاوز قطعاً حينه أيضاً

١ - الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٧؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ٣.

فكيف تحمل الرواية على قاعدة التجاوز؟ فإنه يقال: الانصراف في الأخبار يستعمل في السلام وهو اصطلاح خاص بين الأئمة عليهم السلام وصحابتهم، والمشكوك فيه في الرواية هو الركعة ومحلها باقٍ حتى عند السلام ما لم يأت بالمنافي، فتدبر.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ بإسناده 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»^(١).

فإن الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الإعادة بأنه كان حين العمل أذكر، يعني: أن الإنسان حين اشتغاله بعمل يكون أبصر بحال نفسه من حيث القيام بما يلزم عليه إتيانه في هذا العمل، وأما بعده فيغيب عن ذهنه أفعاله الماضية، فهذا الملاك لا يجب عليه الإعادة، ومن الواضح عدم دخالة خصوصية الوضوء في الأبصرية حين العمل فبالغاء الخصوصية يستفاد العموم.

فتدل الرواية على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد الفراغ عنه أو عدم الاعتناء بالشك في وجود جزء أو شرط في غير وقت إتيانه ومحله، فتكون على الأوّل دليلاً على قاعدة الفراغ، وعلى الثاني دليلاً على قاعدة التجاوز فهاتان الروايتان أيضاً من الأدلة العامة الشاملة لجميع الأبواب، والأولى دليل على قاعدة الفراغ والثانية محتملة الأمرين، بل لقائل أن يقول: إن المستفاد منهما كون قاعدة الفراغ وحيثها أمراً مركزاً في ذهن العقلاء وكونه عليه السلام بصد

١ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٥؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

إرجاع العقلاء إلى ما هو مرتكز في أذهانهم.

هذا، ولكنّ الإذعان بذلك مشكل، إذ لم يحرز كون بنائهم على عدم الاعتناء بالشكّ في أجزاء المركّب وشرائطه بعد المحلّ أو في الصحّة بعد الفراغ، مع حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال.

وبالجملة: ففي صور الشكّ في الامتثال يكون قاعدة الاشتغال عندهم محكمة وليس التجاوز عن المحلّ أو الفراغ من العمل أمانة عندهم يعتمدون عليها في مقام الاحتجاج بالقاعدتان على فرض أماريتهما تأسيسيّتان قطعاً.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ عن المفيد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبدالكريم بن عمرو، عن عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١).

ظاهر هذه الرواية مع قطع النظر عن الإجماع وسائر النصوص، عدم الاعتناء بالشكّ في شيء من أجزاء الوضوء بعد الدخول في غير هذا الجزء فينطبق على قاعدة التجاوز. غاية الأمر: دلالة الصدر على اعتبار الدخول في الغير ودلالة الذيل على كون تمام الموضوع هو التجاوز، حيث حصر الشكّ المعترف في الشكّ قبل التجاوز، وسيأتي رفع هذا التهافت.

وبالجملة: فمفاد الرواية جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء إلا أنّ

١ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٢؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧٠، كتاب الطهارة، أبواب

الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

الإجماع على خلافه، مضافاً إلى الروايات، فلا بدّ من توجيه هذه الرواية، والمعروف إرجاع ضمير «في غيره» إلى الوضوء وتطبيقها على قاعدة الفراغ، ودعوى المنافاة حينئذٍ بين الصدر والذيل لدلالة الصدر على كون الاعتبار بالفراغ من الوضوء ودلالة الذيل على عدم الاعتبار بالشكّ في الشيء بعد التجاوز عن ذلك الشيء الشامل بعمومه لأجزاء الوضوء أيضاً ومقتضاه عدم الاعتناء وإن لم يفرغ بعد من نفس الوضوء، هذا.

ولكنّ الظاهر عدم الاحتياج إلى إرجاع الضمير إلى الوضوء، بل يرجع إلى الشيء كما هو الظاهر، وينطبق مفاد الرواية على قاعدة التجاوز. غاية الأمر: وقوع تقييد في البين بسبب الإجماع بالنسبة إلى المورد.

بيان ذلك: أنّ المستفاد من ظاهر صدر الرواية كون الشكّ الواقع في جزء من أجزاء الوضوء بعد الدخول في غير هذا الجزء تمام الموضوع لعدم الاعتناء بالشكّ فيشمل بإطلاقه صورة الفراغ من أصل الوضوء وعدمه، ثمّ قام الإجماع على تقييد هذا الإطلاق وإنّ صرف التجاوز عن محلّ المشكوك ليس تمام الموضوع في باب الوضوء، بل يشترط فيه الفراغ من الوضوء أيضاً، ولكنّه لا يخرج بذلك عن كونه مورداً لقاعدة التجاوز، فإنّ عدم الاعتناء بالشكّ في إتيان الجزء بعد الفراغ من أصل العمل أيضاً مستند إلى التجاوز، نعم صار أثر التقييد لزوم الاعتناء إذا وقع الشكّ في أثناء الوضوء وإن مضى محلّ الجزء.

وإن شئت قلت: قد خرج بالإجماع بعض موارد التجاوز في باب الوضوء عن تحت القاعدة وبقي بعضها الآخر، وذلك بتقييد موضوع القاعدة في باب الوضوء، وذيل الرواية أيضاً يستفاد منه لزوم عدم الاعتناء إذا وقع الشكّ بعد

التجاوز. غاية الأمر: كونه عامّة شاملة لجميع الأبواب. وقد عرفت: أنّ الوضوء ليس خارجاً عنها بالكليّة حتّى يلزم تخصيص المورد، بل الخارج منه بعض صور الشكّ فيه، فاللازم تقييد القاعدة بالنسبة إلى المورد، ولا مانع منه كما اتّفق ذلك في آية النبأ أيضاً على ما ذكره الشيخ في الأخبار عن الموضوعات. وكيف كان: فتطبيق الرواية على قاعدة التجاوز لا محذور فيه أصلاً بلا احتياج إلى ارتكاب خلاف الظاهر سوى تقييد المورد والتقييد أمر سهل.

وأما الشيخ عليه السلام فقد استفاد من الرواية أيضاً قاعدة التجاوز. ^(١) غاية الأمر: أنّه أجاب عن إشكال التهافت وغيره بأنّ المستفاد من الإجماع والروايات كون الوضوء في نظر الشارع أمراً واحداً لا يتبعّض من جهة أنّ المأمور به في باب الوضوء حقيقة هو الطهارة المسبّبة عن الأفعال المخصوصة وهي أمر بسيط وحداني، وعلى هذا فلا يتحقّق التجاوز في باب الوضوء إلّا إذا وقع الفراغ عنه بالكليّة لعدم لحاظ الشارع كلّ جزء من أجزائه عملاً برأسه.

ويرد على ذلك: أنّ ذلك تخرّص بالغيب، إذ لا نسلم كون المأمور به بحسب الحقيقة في باب الوضوء هو الطهارة، وكونها أمراً بسيطاً وراء الأفعال المخصوصة مسبّبة عنها، بل الطهارة ليس إلّا اسماً لنفس الأفعال المخصوصة وهي المأمور بها أيضاً في قوله: ﴿فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾ ^(٢).

وأما المحقّق الخراساني عليه السلام فحمل الرواية على قاعدة الفراغ وادّعى أنّ لنا

مجعولين:

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٣٢ و ٣٣٦.

٢ - المائدة (٥): ٦.

إحدهما: قاعدة التجاوز وهي مخصوصة بباب الصلاة ومقدماتها من الأذان والإقامة.

والثانية: قاعدة الفراغ وهي جارية في جميع أبواب الفقه.^(١)

ويرد عليه: أولاً: أنّ الالتزام بكون الرواية بصدد بيان قاعدة الفراغ لا يرفع التهافت المذكور، إذ مورد قاعدة الفراغ عندهم هو صورة الشك في صحة شيء يتصور له الصحة والفساد بأن يكون ذا أجزاء وشرائط، وهذا المعنى كما يصدق على نفس الصلاة والوضوء ونحوهما كذلك يصدق على أجزائها وأبعاضها فإنّ القراءة أيضاً بنفسها تتصف بالصحة والفساد. ومقتضى قاعدة الفراغ، الحكم بصحتها بعد الفراغ عنها وإن كان في أثناء الصلاة، وكذلك غيرها من أجزاء الصلاة. ومثل ذلك أيضاً أبعاض الوضوء، فلو شك بعد الفراغ عن غسل الوجه عن صحته ووقوعه على الوجه المعتبر، كان مقتضى قاعدة الفراغ، الحكم بصحته وإن لم يفرغ بعد من الوضوء، ومقتضى صدر الرواية اعتبار الفراغ من الوضوء فيتهافت صدر الرواية وذيلها ولا منجى من ذلك إلا الالتزام بما ذكرنا أو بما ذكره الشيخ.

وثانياً: أنّ روايتي زرارة وابن جابر السابقتين في مقام بيان قاعدة التجاوز قطعاً، وقد عرفت أنّهما عامتان تشملان جميع أبواب الفقه فلا وجه لتخصيص قاعدة التجاوز بباب الصلاة^(٢) وما ذكره الشيخ رحمته لبيان اختصاصهما ببابها قد عرفت ما فيه.

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٩٥ - ٣٩٩.

٢ - حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٤٥٨.

وثالثاً: أنّ مقتضى وحدة سياق الروايات كونها بصدد بيان قاعدة واحدة، فحمل الرواية على كونها بصدد بيان قاعدة أخرى وراء قاعدة التجاوز فاسد جداً. ونظير ذلك ما ذكرنا في باب الاستصحاب من أنّ قوله: «لا تنقض» وإن كان قابلاً لبيان كلّ من الاستصحاب وقاعدة اليقين، ولكنّه بعد ما أُريد منه في روايتي زارة، الاستصحاب لا مناص من حمله في سائر الروايات أيضاً على ذلك. هذا، مضافاً إلى أنّ كون قاعدة الفراغ قابلة للجعل أيضاً محلّ إشكال.

تفسير قاعدة الفراغ

توضيح ذلك: أنّ ما يمكن أن يقال في تفسير قاعدة الفراغ وجهان: الوجه الأوّل: أن يكون المراد بها أصالة الصّحة في عمل نفس المكلف، بأن يكون المجعول من قبل الشارع هو صّحة العمل الذي شكّ في صحّته وتماميته، فيكون متعلّق الشكّ هو نفس صّحة العمل وواجديته للأجزاء والشرائط، والمجعول تعبّداً أيضاً نفس الصّحة والتمامية. وهذا المعنى هو الظاهر من كلمات أكثر المتأخّرين منهم الشيخ عليه السلام.^(١)

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ الصّحة ليست حكماً شرعياً تناله يد الجعل ولا موضوعاً لحكم شرعي حتى يكون التعبّد بها باعتبار آثارها.

وما يرى في بعض الكلمات من كون الصّحة من الأحكام الوضعية^(٢) فاسد، إذ الحكم الشرعي عبارة عمّا يكون جعله بيد الشارع إمّا مستقلاً وإمّا تبعاً بأن

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٢.

٢ - راجع: فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٣٩٨.

يكون منتزعاً عن مجعول شرعي، والصحة معنى ينتزع عن عمل المكلف، إذ هي عبارة عن مطابقة عمله المأتي به للمأمور به، وقبل إتيان المكلف للفعل لا يتّصف الفعل بصحة ولا فساد مع أنّ المجعول الشرعي وهو الوجوب ثابت قبله. وثانياً: أنّه بناءً على سريان قاعدة التجاوز في جميع أبواب الفقه حتّى في الوضوء على ما ذكرنا من التقييد كما هو المختار، والمستفاد من عمومات الأدلّة كما عرفت تكون قاعدة الفراغ بهذا المعنى محكمة دائماً بقاعدة التجاوز فيصير جعلها لغواً، إذ الشكّ في الصحة مسبّب عن الشكّ في إتيان جزء أو شرط دائماً.

فإن قلت: بين القاعدتين عموم من وجه لاجتماعهما فيما إذا شكّ في وجود جزء من أجزاء المركّب سوى الأخير منها بعد ما فرغ من المركّب، وافتراق قاعدة التجاوز فيما إذا شكّ في جزء منها بعد التجاوز عنه وقبل الفراغ، وافتراق قاعدة الفراغ فيما إذا شكّ في وجود وصف كاستقبال القبلة وكالجهر بالقراءة بعد الفراغ عن الموصوف كالقراءة مثلاً، وفيما إذا شكّ في الجزء الأخير من العمل إذا كان بحيث لا يضرّ عدمه بصدق الفراغ عرفاً كالسلام مثلاً إذا وقع الشكّ قبل الدخول في الغير.^(١)

قلت: أمّا ما ذكرت من خروج الشكّ في الوصف عن كونه مورداً لقاعدة التجاوز فدعوى بلا برهان، وعمومات الباب تشمل مثل ذلك أيضاً، فإنّ التجاوز عن محلّ الوصف يتحقّق بالفراغ عن الموصوف، فمن فرغ من القراءة، ثمّ شكّ في وقوعها جهراً أو تجاه القبلة يكون شكّه بالنسبة إليهما بعد التجاوز عن

المحلّ فإنّ محلّ الإتيان بالوصف هو حال الاشتغال بالموصوف.
 وأمّا ما ذكرت من افتراق قاعدة الفراغ في الجزء الأخير، فيرد عليه: أوّلاً: أنا
 لا نسلم صدق الفراغ مع الشكّ في إتيان الجزء الأخير الذي هو المحقّق للفراغ
 خصوصاً إذا كان جزءاً وجوبياً.

وثانياً: أنّه لو سلّم صدق الفراغ حينئذٍ لصدق التجاوز أيضاً، فتأمل.
 فإن قلت: بناءً على اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز تفترق
 القاعدتان في هذا الجزء الأخير.

قلت: الدخول في الغير كما هو مذكور فيما استدلّ به لقاعدة التجاوز، مذكور
 أيضاً فيما استدلّ به لقاعدة الفراغ كموثقة ابن أبي يعفور، فإن اعتبر في هذا
 يجب أن يعتبر في ذاك أيضاً، وسيأتي البحث عن ذلك.

الوجه الثاني في تفسير قاعدة الفراغ أن يقال: إنّ المجعول فيها وجوب البناء
 عملاً على إتيان الجزء أو الشرط بعد الفراغ من العمل المركّب المعتبر فيه هذا
 الشرط أو الجزء فيكون المشكوك في هذه القاعدة أيضاً نفس الإتيان بالجزء أو
 الشرط كما في قاعدة التجاوز لا صحّة مجموع العمل.

غاية الأمر: أنّ وجوب المضيّ في قاعدة التجاوز معلق على التجاوز عن
 المشكوك، وفي قاعدة الفراغ على الفراغ عن المركّب، ويمكن أن يستدلّ على
 حجّية قاعدة الفراغ بهذا المعنى بموثقة ابن أبي يعفور السابقة،^(١) وكذلك الرواية
 الرابعة ممّا ذكرنا^(٢) ويدلّ عليها في خصوص باب الصلاة ما رواه الشيخ بإسناده

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٤٧.

٢ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٤٥.

عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»،^(١) بل وكذلك الرواية التي ذكرها في «وسائل الشيعة» قبل هذه،^(٢) فراجع.

وتفسير قاعدة الفراغ بهذا المعنى يوجب سلامتها من كلا الإشكاليين، إذ ليس المجعول على هذا عبارة عن الصحة، وليس متعلق الشكّ عبارة عن صحّة نفس المركّب حتّى يقال بكونه مسبباً عن الشكّ في الجزء والشرط، بل المشكوك نفس الجزء والمجعول وجوب البناء على إتيانه.

نعم، بناءً على عموم قاعدة التجاوز لجميع أبواب الفقه يرد إشكال اللغوية في جعل قاعدة الفراغ بهذا المعنى أيضاً، سواء جعلت في خصوص الصلاة أو مطلقاً، كما لا يخفى.

وأما بناءً على اختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة فلا يكون جعل قاعدة الفراغ بنحو العموم لغواً لصيرورة النسبة بينهما عموماً من وجه فتجتمعان فيما إذا شكّ في جزء من الصلاة بعد الفراغ، وتفترقان فيما إذا وقع الشكّ في جزء من الصلاة قبل الفراغ، وفيما إذا وقع الشكّ في جزء من أجزاء غير الصلاة بعد الفراغ ولا مانع من جعل قاعدتين كذلك.

١ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٦٠؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ٢.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٨ / ١٤٤٣؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ١.

وبالجملة: يصير المحتمل على هذا التفسير بحسب مقام الثبوت أمرين:
الأول: أن يكون المجعول عبارة عن قاعدة واحدة سارية في جميع أبواب
الفقه وهي قاعدة التجاوز. غاية الأمر: تقييدها في خصوص الوضوء بما بعد
الفراغ.

الثاني: أن يكون المجعول قاعدتين، إحداهما: قاعدة التجاوز في خصوص
باب الصلاة، والأخرى: قاعدة الفراغ في جميع الأبواب.
هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فالمتعين هو الأول لما عرفت من أن اتحاد سياق
الروايات وتعايرها تدلّ على كونها بصدد بيان قاعدة واحدة. ولا ريب أن مثل
رواية زرارة وابن جابر صريحتان في قاعدة التجاوز فجميعها مسوق لبيان ذلك،
وعلى هذا فيحمل المضيّ في قوله في رواية ابن مسلم: «كلّما شككت فيه ممّا
قد مضى فامضه كما هو»^(١) على مضيّ المحلّ ولا بعد فيه ولا ينافي ذلك قوله:
«فامضه». ويدل على ذلك وقوع التعبير فيما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد،
عن صفوان، عن حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد
فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه»^(٢).

ثم إن ظهورها في العمومية لجميع الأبواب قد عرفت تقرّبه حتّى بالنسبة
إلى الوضوء، لما عرفت من أن الثابت بالنسبة إليه هو التقييد لا التخصيص،

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٤٤.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٤؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب
الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

وإنّما دلّ على هذا التقييد بالنسبة إلى خصوص الوضوء الإجماع والرواية، ولا دليل على إلحاق غيره به حتّى الغسل والتيمّم، فالحقّ جريان قاعدة التجاوز بلا تقييد في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات سوى الوضوء حيث تكون فيه مقيدة بالفراغ.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل

في عمومية قاعدة التجاوز لجميع أبواب الفقه

قد عرفت أنّ سياق جميع الأخبار واحد وأنّ مفاد الجميع قاعدة التجاوز وهي جارية في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات حتّى الوضوء وأنّه ليس لنا وراءها قاعدة تسمّى بـ«الفرغ».

نعم، هي مقيّدة في باب الوضوء بالفرغ. ويدلّ على ذلك مضافاً إلى الإجماع رواية زرارة، بل الظاهر كونها مدرك الإجماع.

فروى محمّد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس وسعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعداً على وضوءك، فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى الله، ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما قد سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشكّ وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنّك لم تتمّ وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتّى تأتي على الوضوء».

قال حمّاد: قال حريز: قال زرارة: قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة؟

فقال: «إذا شكّ وكانت به بِلَّةٌ وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بِلَّةٌ فإن دخله الشكّ وقد دخل في صلاته [حال أخرى]»^(١) فليمض في صلاته ولا شيء عليه وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء وإن رآه وبه بِلَّةٌ مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكّه شيء فليمض في صلاته»^(٢).

ولا وجه لإلحاق الغسل والتيمّم بالوضوء فتجري قاعدة التجاوز فيهما في الأثناء أيضاً، إذ العمومات تشملهما والإجماع على التقييد ثابت في خصوص الوضوء، إذ لم يكن حكم الغسل والتيمّم معنوياً في كلام القدماء من أصحابنا، وإنما حدث البحث عنهما في كلام المتأخّرين.

قال الشيخ في «الرسائل» ما هذا لفظه: «وقد نصّ على الحكم في الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق كالعلامة وولده والشهيد والمحقّق الثاني ونصّ غير واحد من هؤلاء على كون التيمّم كذلك»،^(٣) انتهى.

وممّن صرّح بعدم الإلحاق في الغسل صاحب «الجواهر»، قال عليه السلام في كتاب

١ - في الكافي وكذا في الوافي ٦: ٣٤٤ / ٤٤٣٢ ومراة العقول ١٣: ١١١ / ٢ بدل «في صلاته» «حال أخرى».

٢ - تهذيب الأحكام ١: ١٠٠ / ٢٦١؛ وراجع: الكافي ٣: ٣٣ / ٢؛ وسائل الشيعة ١: ٤٩٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١. ولذيلها ٢: ٢٦٠، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ٤٠، الحديث ٢.

٣ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٣٦ - ٣٣٨.

الطهارة، ما هذا لفظه: «ربّما احتمل اختصاص مورد هذه الأخبار في الصلاة، لاقتضاء سياقها ذلك، وهو ضعيف جداً، بل هي قاعدة محكمة في الصلاة وغيرها من الحجّ والعمرة وغيرهما.

نعم، هي مخصوصة بالوضوء خاصّة؛ لما سمعته من أدلّته فمن هنا وجب الاقتصار عليه ولا يتعدّى منه في هذا الحكم للغسل مثلاً، بل هو باقٍ على القاعدة من عدم الالتفات إلى الشكّ في شيء من أجزائه مع الدخول في غيره من الأجزاء. نعم، لا يبعد إلحاق التيمّم به. ومن العجيب ما وقع للفاضل في «الرياض» من جريان حكم الوضوء في الغسل فيلتفت إلى كلّ جزء وقع الشكّ فيه مع بقائه على حال الغسل، ولم أعر على مثل ذلك لغيره»،^(١) انتهى.

ويستفاد من كلامه عموم قاعدة التجاوز لجميع أبواب الفقه كما ادّعيناه، وكون المستثنى منها خصوص الوضوء لا الغسل.

نعم، يظهر منه إلحاق التيمّم بالوضوء من جهة كونه وجوداً تنزلياً له وهو كما ترى، ويظهر من كلامه أيضاً عدم كون المسألة معنونة في كلام القوم وإلا لعثر عليها.

نعم، قد عرفت من الشيخ كونها معنونة في غير «الرياض» أيضاً فتتبع^(٢) وبالجملة: فلم يثبت إجماع في الغسل والتيمّم فيجب إلحاقهما بغير الوضوء بناءً على عموم القاعدة.

١ - جواهر الكلام ٢: ٣٥٥.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٣٦ - ٣٣٨؛ وراجع: رياض المسائل

الأمر الثاني

في اعتبار الدخول في الغير وعدمه في جريان القاعدة

هل المعتبر في قاعدة التجاوز صرف التجاوز عن المحلّ وإن لم يدخل في الغير أو يعتبر الدخول في الغير؟ وعلى تقدير الاعتبار، فهل يكفي مطلق الغير، سواء كان أصلياً أو من المقدمات، وسواء كان ركناً أو غيره، وسواء كان واجباً أو مندوباً أو لا يكفي؟ فيه وجهان، والأوّل هو الأقوى. وتفصيل ذلك: أنّ ما يمكن أن يكون حكمة في جعل القاعدة أمران:

الأوّل: أن تكون الحكمة في جعلها غلبة وقوع الفعل في محلّه إذا كان الشخص من أوّل الأمر مريداً لإتيان العمل المشتمل عليه. بداهة أنّ القاصد لفعل مركّب من أجزاء وشرائط يأتي بكلّ منها لا محالة في محلّه بمقتضى نفس الإرادة الإجمالية الحاصلة له من أوّل الأمر ما لم يعرض له إرادة الخلاف.

الثاني: أن يكون الحكمة في جعلها مراعاة التسهيل على المكلفين، إذ مقتضى القاعدة الأوّلية لزوم الاعتناء بالشكّ وإن جاوز المحلّ لقاعدة الاشتغال، فبلحاظ التسهيل عليهم شرّع هذه القاعدة على خلاف القاعدة الأوّلية.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن كان الحكمة في جعلها هو الأوّل كما هو مقتضى الرواية الرابعة والخامسة ممّا ذكرنا^(١) فلا يبقى مجال لاحتمال دخالة قيد الدخول في الغير. بداهة أنّ صورة الدخول في الغير وعدمها سيّان في هذه

الغلبة، وما هو تمام الموضوع لها هو صرف التجاوز عن محلّ الشيء. فإن قلت: هي على نحو الحكمة لا العلية فلا يلزم الاطراد فيجوز أن تكون العلة أعم وأن تكون أخصّ.

قلت: نعم، ولكنه إنمّا يصحّ فيما إذا كان المقصود إلقاء ضابطة كلية ولم يمكن جعل الموضوع لها نفس العلة لعدم انضباطها، فلا محالة يعلّق الحكم على ما يكون منضبطاً، وفيما نحن فيه نفس التجاوز معنى مضبوط مساوٍ للغلبة المذكورة مورداً، ولا دخالة في الدخول في الغير في حصول الغلبة أصلاً ولا في انضباط موضوع الحكم.

وأما إذا كان الحكمة في جعلها هو صرف المصلحة التسهيلية فلا مانع من اعتبار الدخول في الغير، إذ مقتضى القاعدة الأولى هو الاشتغال، وأمر التسهيل بيد المولى، فله توسعة دائرته وتضييقها، وحينئذٍ فالمرجع هو مفاد الروايات، ولا يخفى اختلاف مفادها، إذ المستفاد من رواية زرارة وابن جابر وصدر موثقة ابن أبي يعفور، اعتبار الدخول في الغير خصوصاً رواية إسماعيل حيث ذكر الإمام عليه السلام في مقام التوطئة لذكر القاعدة الكلية، الشكّ في الركوع بعد ما سجد، وفي السجود بعد ما قام، فيدلّ على اعتبار الدخول في جزء أصلي فضلاً عن اعتبار أصل الدخول وإلاّ لفتح في مقام التوطئة ذكر السجود والقيام بعد تحقّق التجاوز في مرتبة سابقة قبلهما.

والمستفاد من إطلاق موثقة ابن مسلم، وذيل موثقة ابن أبي يعفور عدم اعتبار الدخول في الغير، وكون الاعتبار بصرف التجاوز، فلا بدّ إمّا من حمل إطلاقهما على المقيّد أو حمل القيد في غيرهما على الورود مورد الغالب، إذ

التجاوز لا يتحقق غالباً إلا بعد الدخول في الغير، مضافاً إلى أنّ الشكّ في الإتيان أيضاً إنما يتحقق غالباً بعد مضيّ زمان يستلزم الدخول في الغير.

ولا يخفى: أنّ الملاك في حمل المطلق على المقيّد كون ظهور المقيّد في دخالة القيد أقوى من ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع، وهذا الملاك غير متحقق في القيود الغالبية، لعدم ظهور معتدّ به لها في الدخالة.

والظاهر أنّ التصرف في ظهور رواية إسماعيل التي هي العمدة في اعتبار الدخول في الغير أهون من التصرف في ذيل موثقة ابن أبي يعفور، فإنّ الذيل بمنطوقه يفيد حصر مورد الاعتناء بما قبل التجاوز، فيستفاد منه أنّ صرف التجاوز سبب لعدم الاعتناء، ولو فرض إمكان القول بتقييد مفهوم الذيل بمنطوق الصدر فلا يمكن القول بتخصيص منطوق الذيل بمفهوم الصدر، كلّ ذلك لظهور كلمة الحصر. وأمّا رواية إسماعيل فيمكن أن تحمل أيضاً على الغلبة، إذ الشكّ في مثل الركوع لا يتحقق غالباً إلا بمضيّ زمان وأقلّه الدخول في السجود.

ثمّ إنك عرفت: أنّ حكمة التشريع لو كان هو الأمر الأوّل فلا مجال لدخالة الدخول في الغير. ولا يخفى: أنّ المستفاد من قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر»^(١) وقوله: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق»^(٢) وقوله: فيمن شكّ في الركوع:

١ - كما في الرواية الخامسة، راجع: تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٥؛ وسائل الشيعة ١:

٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

٢ - كما في الرواية الرابعة، راجع: الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٧؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب

الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ٣.

«قد ركعت، امضه»^(١) كون ملاك التشريع وحكمته ذلك فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور القيد وحمله على الغالب.

فالتحقيق: عدم اعتبار الدخول في الغير إلّا فيما إذا توقّف تحقّق التجاوز عليه.

ثمّ على تقدير اعتباره، فهل يكفي مطلق الغير ولو كان من مقدّمات الأفعال كالهوي للسجود والنهوض للقيام أو لا يكفي إلّا الدخول في الأجزاء الأصلية، الظاهر كفاية مطلق الغير، كما هو مقتضى إطلاقه في قوله: «ودخلت في غيره»^(٢) الواقع في مقام ذكر الضابطة الكلّية، وكذلك قوله: «ودخل في غيره» في رواية إسماعيل، ولا وجه لدعوى الانصراف إلى خصوص الأجزاء الأصلية، والتحديد بخصوصها في صدر رواية إسماعيل إنّما هو لما ذكرنا من أنّ الشكّ في الركوع مثلاً لا يتحقّق غالباً إلّا بعد الدخول في السجود.

ويؤيّد ما ذكرنا: قوله في رواية روينها عن الصدوق في «الهداية»: «وكلّ شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض»^(٣) إذ قوله: «في حالة أخرى» يعمّ المقدّمات أيضاً ولا وجه لدعوى الانصراف فيه قطعاً.

نعم، وردت في باب السجود رواية دالّة على وجوب الإتيان به إذا شكّ فيه حال النهوض للقيام، وورد في باب الركوع ما يدلّ على عدم وجوب الإتيان به

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٤؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ - تقدّم في الصفحة ٢٤٢.

إذا شكّ فيه حال الهويّ للسجود، فعلى ما ذكرنا من كفاية مطلق الغير ينبغي أن يعدّ الرواية الأولى مخصّصة للقاعدة، وعلى ما ذكره الأمر بالعكس، فإنّ الأولى عندهم مطابقة للقاعدة، والثانية على خلافها، وحيث عرفت ما هو الحقّ فلا بدّ من التصرف في الرواية الأولى بحملها على التخصيص، ولا يمكن أن تجعل دليلاً على عدم الاعتبار بمطلق الغير بإلغاء الخصوصية خصوصاً بعد ما ورد في الركوع ما يدلّ على خلافها.

أمّا الروایتان المشار إليهما:

فالأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبان بن عثمان، عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد». قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد».^(١)

والثانية: ما رواه الشيخ أيضاً بعين هذا السند، عن عبدالرحمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع».^(٢) وقد حمل بعضهم الإهواء في الرواية على الوصول إلى حدّ السجود،

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٣؛ وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٥، الحديث ٦.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٦ / ٥٩٦؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

ولا يخفى ما فيه؛ لكونه مخالفاً لظاهر اللفظ، وربما يستدلّ على عدم كفاية المقدمات بالشهرة وهو ضعيف، إذ مدرك من عنون المسألة ليس إلا هذه الروايات مضافاً إلى منع الشهرة.

ويمكن أن يستدلّ على كفاية مطلق الغير، بل على عدم اعتبار الدخول في الغير أصلاً برواية زرارة السابقة الواردة في باب الوضوء، حيث علق لزوم الاعتناء بالشكّ على كونه قاعدةً على وضوئه، ومادام في حال الوضوء، فيستفاد منه عدم لزوم الاعتناء إذا لم يكن في حال الوضوء حتى بالنسبة إلى الجزء الأخير سواء دخل في حال أخرى أم لا، ولا ينافي ذلك قوله بعد ذلك: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى»،^(١) إذ الظاهر عدم دخالة هذه القيود وعدم كونه إلا بصدد بيان ما يقابل الفقرة السابقة الدالة على الاعتناء، إذا كان في حال الوضوء، فذكر هذه القيود من جهة أنّ الإنسان يشتغل بحال أخرى غالباً. ولا يخفى أنّ شمول قوله للجزء الأخير يتوقّف على كون المراد بقوله: «مما أوجب الله عليك فيه وضوءه» مطلق أفعال الوضوء حتى المسح لا خصوص الغسلات.

ثمّ إنّه لا فرق في الغير أيضاً بين كونه أمراً واجباً أو مستحبّاً فلو دخل في القنوت فشكّ في القراءة لم يلتفت، ولا وجه لدعوى الانصراف إلى خصوص الواجبات وإن كان المذكور في رواية زرارة وإسماعيل ذلك، إذ الاعتبار بما ذكره الإمام عليه السلام ضابطاً، وكذلك لا فرق بين أن يدخل في الركن أم لا. وتوهم بقاء المحلّ قبل الوصول إلى الركن فاسد، فإنّه اجتهاد في مقابل النصّ، إذ

المذكور في رواية زرارة وابن جابر الركن وغيره. نعم، في باب السهو يكون المحلّ قبل الوصول إلى الركن باقياً، ففرق بين بابي الشكّ والسهو، فتدبرّ.

الأمر الثالث

في أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي

هل المراد بالمحلّ المحلّ المقرّر شرعاً أو الأعمّ منه ومن المحلّ العقلي والعادي لأغلب الناس أو للشخص أيضاً؟ فيه وجوه:

قد يقال: أنّ المراد به هو الأعمّ،^(١) فإنّ كلام الشارع منزّل على المعاني العرفية فإذا لم يقرّر في الشرع محلّ لشيء، ولكنّه كان بناء النوع أو خصوص هذا المكلف على إتيانه في محلّ مخصوص فيصدق أنّ لهذا الشيء محلاً ولو بالنسبة إلى هذا الشخص فيشملة العمومات.

وربّما يخصّ ذلك بالمحلّ النوعي، إذ الملاك صدق المحليّة بنحو الإطلاق بحيث يقال: محلّ هذا العمل كذا وهذا المعنى لا يصدق في المحلّ الشخصي فلا يشمل الروايات لمن اعتاد على إتيان عمل عقيب صلاته فرأى نفسه فيه وشكّ فيها أو اعتاد الوضوء عقيب الحدث بلا فصل أو الوضوء قبل الوقت للتهيؤ، وتشمل لمن شكّ في الجزء الأخير من الغسل بعد فوات الموالاة، إذ بناء النوع على الموالاة فيه وإن لم تجب شرعاً.

والتحقيق أن يقال: إنّهُ لَمَّا وقع لفظ التجاوز عن الشيء في كلام الشارع وكان

١- راجع: درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٩٤.

ذلك بعناية المحلّ فلا محالة يراد منه المحلّ الشرعي، إذ لو فرض عدم انقضاء المحلّ الشرعي للشيء كما في مثال الغسل فلا يصدق أنّه تجاوز محلّه بعد ما جعل الشارع للشيء محلاً وسيعاً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المذكور في الأخبار لفظ التجاوز عن الشيء، وليس فيها لفظ المحلّ، ولا نسلم تقديره لبشاعة ذلك، وإنّما المنسوب إليه لفظ التجاوز هو نفس الشيء ولكن بعناية ما، وذلك يختلف بحسب الموارد فرّما ينسب إليه بعناية تجاوز محلّه الشرعي، ورّما ينسب إليه بعناية التجاوز عن الكلّ عرفاً إذا كان المشكوك فيه جزءاً لا يسيراً لا يضرّ فواته بصدق التجاوز عن الكلّ كما إذا شكّ بعد فوات الموالاتة في الغسل في الإتيان بجزء يسير من الطرف الأيسر، ففرق بين هذه الصورة وصورة الشكّ في تمام الطرف الأيسر، إذ في الأوّل يصحّ إسناد التجاوز إلى الجزء بعناية التجاوز عن الكلّ عرفاً وإن لم يتجاوز عنه حقيقة، ورّما ينسب بعناية التجاوز عن المحلّ المعتاد للشخص.

وبعبارة أخرى: التجاوز عن المحلّ المقرّر له بحسب إرادة الشخص، إذ الفعل معلول للإرادة فمن أراد إتيان مرّكب اعتباري أو أمرين مترتّبين عند الشارع أو في خيال نفسه فلا محالة يوجد المترتّبات في مقام الإرادة مترتّبة، والعادة تقتضي مطابقة النظام الخارجي للنظام الإرادي فيوجد الشيء المرّكب على حسب ما أراده إجمالاً، ولازم ذلك كفاية التجاوز عن المحلّ العادي الشخصي دون النوعي إذا لم يستقرّ عادة هذا الشخص عليه لصدق التجاوز عن الشيء في الأوّل دون الثاني.

ويظهر من مجموع الأخبار: أنّ الإنسان إذا أراد بالإرادة الإجمالية إتيان

شيء في محلّ خاصّ ثم شكّ بعد التجاوز عن هذا المحلّ في إتيانه وصدوره عنه على طبق إرادته وجب عليه أن يبني على الإتيان به.

ولعلّه إلى ذلك أشار فخرالمحقّقين رحمهم الله حيث قال: «خرق العادة على خلاف الأصل»،^(١) وهو المستفاد أيضاً من قوله في الموثّقة: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ».^(٢)

ثمّ إنّه يمكن أن يستدلّ على كون المراد بالمحلّ، الأعمّ من المقرّر شرعاً بما في رواية زرارة السابقة حيث قال: «ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها...»^(٣)، فإنّه عليه السلام جعل الملاك الخروج من حال الوضوء والدخول في حال أخرى وإن لم تكن أمراً مترتباً على الوضوء، بناءً على عدم كون المراد بغيرها خصوص ما يكون مثل الصلاة في الترتّب على الوضوء شرعاً. والذي يشهد لذلك أنّه علّق الاعتناء على كونه في حال الوضوء فيكون الموضوع لعدم الاعتناء بقريضة المقابلة مطلق الدخول في حالة أخرى أيّة حالة كانت.

ولا يخفى: أنّ الاستدلال بذلك إنّما يتمّ بناءً على شمول الرواية لصورة الشكّ في الجزء الأخير فيدلّ الرواية على أنّ الدخول في الغير المعتمد في قاعدة

١ - إيضاح الفوائد ١: ٤٣.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٥؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

٣ - الكافي ٣: ٣٣ / ٢؛ تهذيب الأحكام ١: ١٠٠ / ٢٦١؛ وسائل الشيعة ١: ٤٦٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.

التجاوز يراد به الدخول في أيّ غير كان، إذ لا خصوصية لباب الوضوء، وعلى هذا فيظهر حكم باب الغسل أيضاً، إذا شكّ بعد فوات الموالاة في بعض الطرف الأيسر ممّا لا يضرّ فواته بصدق الخروج عن حالة الغسل والدخول في حالة أخرى فلا يعتنى به وإن لم يعتبر في الغسل الموالاة.

اللهمّ إلا أن يقال: بعد ما لم يعتبر الشارع الموالاة في باب الغسل يصير حكمه بعد فواتها حكم الوضوء قبل فواتها. ولا يخفى: أنّه مادام يبقى وقت التيمّم لا يصدق أنّه دخل في حالة أخرى، إذ الدخول فيها إنّما هو بالخروج عن الحالة الواقعية المعتبرة شرعاً للوضوء والغسل فمادام يبقى وقت تميمهما وتدارك ما فات منهما يصدق شرعاً أنّه على حالهما.

وعلى هذا فالمراد بالدخول في حالة أخرى في الوضوء هو الدخول فيها بحيث فات الموالاة، وهذا المعنى لا أثر له في الغسل لعدم اعتبار الموالاة فيه، فلا تقيّد الرواية في باب الغسل شيئاً، ولو سلّم فلا يختصّ بما إذا كان الشكّ في بعض الطرف الأيسر، بل يصدق فيما إذا شكّ في تمامه، إذ معنى الدخول في حالة أخرى عدم كونه مشتغلاً بالغسل وكونه مشتغلاً بغيره فتفيد الرواية ولو شكّ في تمام الأيسر، فتدبر.

فإن قلت: الظاهر من قوله في الرواية: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه...» كونها بصدد بيان قاعدة الفراغ لا التجاوز. غاية الأمر: كونها بصدد بيان الفراغ بالمعنى الصحيح وهو كون المجعول نفس الجزء؛ غاية الأمر عند الفراغ. قلت: قد عرفت أنّ لنا قاعدة واحدة سارية في جميع الأبواب حتّى الوضوء وهي قاعدة التجاوز. غاية الأمر: تقييدها بالنسبة إلى الوضوء وما تذكره من

الفراغ بالمعنى الصحيح لا يرجع إلا إلى قاعدة التجاوز مقيّدة بالفراغ. فإن قلت: يجب أن يتصوّر قاعدة أخرى وراء قاعدة التجاوز لعدم جريان قاعدة التجاوز في الأوصاف والشرائط التي ليس لها منشأ انتزاع وراء نفس المشروط.

قلت: أولاً: نمنع من عدم جريانها فيها وسيأتي وجهه. وثانياً: لو لم تجر هي فلم تجر قاعدة الفراغ بالمعنى الصحيح أيضاً، إذ اللازم فيها أيضاً كون المشكوك والمجعول نفس الجزء لا صحّة الكلّ لما عرفت من أنّ الصحّة غير قابلة للجعل.

الأمر الرابع

في المراد من الجزء المشكوك فيه

لا فرق في المشكوك فيه من أجزاء الصلاة بين كونه جزءاً مستقلاً بالتبويب في كتاب الصلاة كالقراءة والركوع والسجود ونحوها وبين غيره كجزء الجزء، فلو شكّ في الحمد بعد الشروع في السورة، بل لو شكّ في آية أو كلمة أو حرف بعد الشروع فيما بعده لم يعتن بشكّه لعموم قوله: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»،^(١) وغيره من العمومات ولا وجه لرفع اليد عنها إلا ما يتوهّم من استفادة التحديد والخصوصية من روايتي زرارة^(٢)

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب

الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤؛ و٣٦٩، الباب ١٥، الحديث ٤.

٢ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٥٨.

وابن جابر^(١) ولا سيّما الثانية.

وفيه: أنّ سؤال زرارة لبعض الأشياء لا يوجب تحديد الشيء المذكور في كلام الإمام، وأمّا ما في كلامه عليه السلام في رواية ابن جابر فجارٍ مجرى التمثيل، وقد ذكر توطئة لبيان الضابطة الكلية التي هي الملاك.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المعتبر صدق المضيّ عرفاً، ولا يصدق في مثل الشكّ في الحروف إذا جاوزها بلا فصل، فمن قال: «نعبدُ» فشكّ بعد الشروع في الباء في صحّة العين أو أصل وجودها فلا يصدق أنّه مضى، بل يصدق أنّه في المحلّ، بل وكذلك الأمر فيما إذا شكّ بعد الشروع في «نعبد» في الإتيان بـ«إيتاك» والملاك مضيّ الجملة المفيدة للمعنى، فتدبّر.

الأمر الخامس

في أنّ المضيّ هل بنحو الرخصة أو العزيمة ؟

عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز، هل هو بنحو الرخصة^(٢) أو العزيمة؟!^(٣) ربّما يدعى الثاني من جهة ظهور قوله: «فليمض» في الوجوب. وربّما يرد ذلك ويقوى الأوّل بأنّ الأمر هنا في مقام توهم الحظر، حيث إنّ الأصل الأوّلي لزوم الإتيان بما شكّ فلا يفيد الأمر أزيد من جواز المضيّ.

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٣٩.

٢ - ذكرى الشيعة ٤: ٦٤.

٣ - راجع: جواهر الكلام ١٢: ٣٢٢.

وأجيب عن ذلك: ^(١) بأنّ العزيمة لا تتوقّف على كون الأمر للوجوب، بل يمكن أن يستدلّ عليها بقوله: «فشكّك ليس بشيء» ^(٢) فإنّ إلغاء الشكّ ليس إلّا بمعنى لزوم ترتيب آثار اليقين بالإتيان.

ويرد عليه: أنّه كما يمكن أن يحمل قوله: «فليمض» على الجواز فيمكن أن يحمل قوله: «فشكّك...» أيضاً على جواز الإلغاء له عملاً.

فالتحقيق: الاستدلال للعزيمة بمثل قوله: «قد ركعت، امضه» في الرواية السابقة، ^(٣) إذ مفاده الحكم بتحقيق الركوع تعبّداً وفي عالم التشريع فيترتب على الإتيان ثانياً آثار الزيادة العمدية، ففي مثل الركوع والسجود لا يجوز الإتيان ثانياً، وفي مثل الحمد ونحوه يجوز الإتيان ثانياً بقصد الرجاء كما لو قامت أمانة معتبرة على الإتيان، فإنّ الاحتياط في صورة قيام الأمانة على الإتيان أيضاً ممّا لا مانع منه.

ولقائل أن يقول: إنّهُ لا ثمرة عملية للنزاع في الرخصة والعزيمة، إذ مثل القراءة ونحوها يجوز الإتيان به مطلقاً رجاءً ومثل الركوع ونحوه لا يجوز، إذ لو فرض عدم قاعدة التجاوز أيضاً لم يجز بصرف قاعدة الاشتغال بالإتيان بالركوع حين الشكّ فيه، لدوران الأمر بين المحذورين، وما تراه من الإتيان به فيما إذا شكّ فيه

١ - راجع: مصباح الفقيه ١٥: ١٦٨.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٤؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

في المحلِّ فإنَّما هو بمقتضى استصحاب الوجوب لا صرف قاعدة الاشتغال،
وحيثنَّذِ فإذا فرض تأسيس قاعدة التجاوز فلا فرق بين كونها بلسان «قد
ركعت» وبين كونها بلسان «فليمض» مثلاً في منعها عن جريان الاستصحاب،
فلا يبقى مجال لإتيان الركوع ثانياً وإن كانت بلسان «فليمض»، فتدبر.

الأمر السادس

في أن القاعدة هل تختصُّ بالأجزاء أو تعمُّ الشروط

هل القاعدة تختصُّ بالأجزاء أو تجري في الشروط أيضاً، الأقوى هو الثاني.
وبيان ذلك يتوقف على تقديم مقدّمة وهي: أن الوجوه المتصوِّرة في قاعدتي
الفراغ والتجاوز وإن كانت في غاية الكثرة إلا أن ما يعنى بها منها ثمانية:
الأول: كون كلِّ منهما قاعدة عقلائية وأمارة عرفية معمول بها عند العقلاء
إحداهما: تجري في مورد الشكِّ في وجود شيء بعد تجاوز محلِّه. والأخرى:
في مورد الشكِّ في صحّة الشيء بعد الفراغ عنه، وما صدر من الشرع ليس إلا
إمضاء لما عليه بناء العقلاء.

الثاني: كون قاعدة الفراغ أمارة عقلائية وقاعدة التجاوز أمارة تأسيسية
شرعية.

الثالث: كون الأولى أمارة عقلائية والثانية أصلاً شرعياً بأقسامه.

الرابع: كون كلِّ منهما أمارة شرعية تأسيسية.

الخامس: رجوعهما إلى قاعدة واحدة وأصل تعبّدي غير محرز.

السادس: رجوعهما إلى أصل عملي محرز للواقف المشكوك فيه بنحو

الإطلاق بمعنى وجوب البناء على تحقّق المشكوك مطلقاً حتّى يترتب عليه آثار الوجود بالنسبة إلى ما لم يتحقّق التجاوز بالنسبة إليه أيضاً.

السابع: رجوعهما إلى أصل كذلك، ولكن بالنسبة إلى خصوص ما تجاوز محلّ المشكوك بالنسبة إليه.

الثامن: كون كلّ منهما أصلاً تعدياً شرعياً من دون إحراز.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا وجود أمانة عقلائية في البين فقد عرفت فساده سابقاً فإنّ بناءهم على المضيّ بصرف التجاوز أو الفراغ غير معلوم.

نعم، يمكن أن يدعى بناءهم على عدم الاعتناء لو تخلّل زمان طويل في البين، لكن هذا غير نفس عنوان التجاوز أو الفراغ، بل يمكن أن يقال: بأنّه لا معنى لكون الشكّ في الإتيان والامتثال الذي هو من الأمور الوجدانية للعبد، ولا سبيل للموالي العرفية إلى كشفه والعلم بصدق مدّعيه حجّة وعذراً بينهم يعتذر به العبد في قبال المولى، وإنّما مدار احتجاجاتهم على الأمور التي تقع في طريق الإثبات للمقصود كالبيّنة ونحوها.

نعم، في الموارد التي لا يمكن تحصيل الواقع فيها إلّا من قبل العبد لا يبعد حجّية قوله في الامتثال، ولكن لا يرتبط هذا أيضاً بمسألة حجّية الشكّ بعد الفراغ أو التجاوز.

وأما وجود قاعدتين تأسيسيتين شرعيتين، فقد عرفت فساده^(١) أيضاً، وأنّ لسان جميع الأخبار وسياقها واحد، والمجموع فيها ليس إلّا قاعدة التجاوز فحسب.

هل القاعدة أمانة أو أصل ؟

فيبقى الكلام في أنها أمانة تأسيسية أو أصل محرز بنحو الإطلاق أو بالإضافة إلى ما تحقق التجاوز بالنسبة إليه أو أصل تعبدي محض والمرجع في ذلك هو الروايات.

فنقول: ألسنتها مختلفة أمّا ما تدلّ على مجرد المضيّ وعدم الاعتناء فمجمل من هذه الجهة، ولا ينافي الأمانية ولا الأصلية بأقسامها وإن كان لا يخلو عن ظهور ضعيف في الأصل غير المحرز، ولكنّه بحيث يمكن أن يرفع اليد عنه لو كان دليل أقوى يدلّ على الخلاف وكذلك قوله: «فشكك ليس بشيء» خصوصاً بعد الجمع بينه وبين وجوب المضيّ في رواية زرارة^(١) وما يمكن أن يستفاد منه الأمانية هو قوله في رواية بكير: «هو حين يتوضّأ أذكر...»^(٢) وقوله في رواية ابن مسلم: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ»^(٣) وقوله في رواية حماد: «قد ركعت امضه»،^(٤) إذ قوله: «هو حين يتوضّأ» علّة للحكم المطويّ وهو أنّه لا يعتنى بشكّه فكأنّه قيل: شكّه ليس بشيء ولا يعتنى به لأنّه كان حين العمل أذكر، فلا محالة أتى به، وكذلك قوله: «وكان حين انصرف» وقوله: «قد ركعت»

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٣٩.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٥؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

٣ - الفقيه ١: ٢٣١ / ١٠٢٧؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ٣.

٤ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٢٧٢.

بلسان الحكاية عن تحقّق الركوع فيكشف عن جعل التجاوز أمانة حاكية عن الواقع.

هذا، ولكن استفادة الأمانية مشكّلة، إذ قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر» علّة للحكم المطويّ جعلت في موضعه، ولو فرض التصريح به لكان إمّا بلسان «لا يعتني» أو بلسان «فليمض» أو بلسان «قد توضّأ»، وعلى الأولين فلا يدلّ على أزيد من أصل تعبّدي محض، وعلى الثالث يكون مفاده مفاد قوله: «قد ركعت» ولا نسلم كون مفاد قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر» أنّه أذكر وكلّ من كان كذلك فلا محالة أتى به، إذ من الواضح أنّه عليه السلام ليس بصدد الحكاية عن التحقّق من جهة وجود الأمانة عليه بل بصدد بيان الحكم.

غاية الأمر: أنّه ذكره بنحو الكناية بجعل حكمة تشريعه مقامه، وعلى هذا فاللازم التحقيق في مفاد قوله: «قد ركعت»، والظاهر أنّ مفاده الحكم بتحقّق الركوع في عالم التشريع والتعبّد من دون أن يكون في البين ما يدلّ على جعل التجاوز أمانة حاكية عن تحقّقه خارجاً، فمفاده أصل محرز ولكن لا مطلقاً، بل بالنسبة إلى ما تحقّق التجاوز عن المشكوك بالنسبة إليه لأنّه المتبادر من قوله: «مما قد جاوزه ودخل في غيره»^(١) حيث علّق الحكم على التجاوز، فلو شكّ بعد الصلاة في أنّه كان على وضوء أم لا، حكم بوجوده بالنسبة إلى الصلاة السابقة، حيث جاوز عن محلّه بالنسبة إليها دون الصلوات الأخر لعدم تحقّق التجاوز عنه بالنسبة إليها.

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤؛ و٣٦٩، الباب ١٥، الحديث ٤.

وبهذا البيان ظهر: أنّ القول بالكفاية بالنسبة إلى الآثار اللاحقة لا يتوقّف على القول بالأمارية، بل يترتّب هذا المعنى على القول بكونه أصلاً محرزاً بنحو الإطلاق أيضاً. غاية الأمر: أنّ الأقوى خلافه، وأنّه محرز لا بنحو الإطلاق.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ سائر التعابير وراء قوله: «قد ركعت» إمّا أن ترجع إليه أو لا تنافيه فالمدار على مفاده، والمستفاد منه أصل محرز بالنسبة إلى ما تحقّق التجاوز عن المشكوك بالنسبة إليه.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: قد يستشكل في جريان القاعدة في الشروط فينكر جريانها فيها ولو بعد الفراغ من الشروط، وهذا القول في غاية الإفراط. وهنا قول في غاية التفريط، وهو أنّه لا يعتنى بالشكّ في الشرط مثل الوضوء مثلاً بعد التهيؤ للمشروط فضلاً عن الدخول فيه فضلاً عن الفراغ عنه، وأنّه يكفي نفس ذلك بالنسبة إلى غير هذا المشروط أيضاً.

وربّما يفصل بين الفراغ عن الشروط وبين غيره فيحكم بعدم الاعتناء في الأوّل دون الثاني وإن كان في الأثناء بأن دخل في المشروط.

وربّما يفصل بين الشروط فيحكم في مثل الطهارة التي محلّ إحرازها شرعاً لجميع أجزاء المشروط قبل العمل وبين غيرها ممّا يمكن أن يحرز في الأثناء أيضاً كالستر والاستقبال.

والتحقيق هو الثالث، وهو التفصيل بين صورة الفراغ وغيره مطلقاً، إذ تخصيص الأخبار بخصوص الأجزاء لا وجه له بعدكون الشرط أيضاً مثل الجزء أمراً معتبراً في المأمور به وشيئاً دخیلاً في تحقّقه والشرط دخيل في جميع أجزاء المأمور به، فما لم يتحقّق الفراغ عنه لم يتحقّق التجاوز عنه بالنسبة إلى الجميع.

وقد عرفت: أنّ مفاد القاعدة ليس إحراز المشكوك بنحو الإطلاق، بل بالنسبة إلى خصوص ما تحقّق التجاوز عن المشكوك بالنسبة إليه، وأمّا التفصيل بين الشروط فهو أيضاً لا وجه له، إذ الشرط حقيقة عبارة عن تقيّد مثل الصلاة ونحوها بالوقوع من المصلّي المتطهّر الساتر المستقبل للقبلة لا نفس الطهارة والوضوء والستر ونحوها، إذ شرط المأمور به يجب أن يكون من قيوده وأوصافه المقسّمة له.

وعلى هذا فلا يبقى فرق بين الشروط المنتزعة من أمر خارج عن المأمور به وبين غيرها، إذ المأمور به بالأمر الغيري الشرطي ليس هو الأمر الخارجي، بل ما ينتزع عنه ويكون صفة للمأمور به، ولو سلّم تعلق الأمر الشرطي بذلك الأمر الخارجي من جهة كونه منشأ لانتزاع الشرط، والأمر بإيجاده أمر بإيجاد منشئه، إذ وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه فلا يجدي ذلك أيضاً في الفرق بين نحوي الشرط، إذ لا يقتضي ذلك الأمر شرعاً بتقديم هذا الأمر الخارجي على المشروط حتّى يكون بينهما ترتّب شرعي، إذ غاية ما تقتضيه الشرطية هو المقارنة لا التقديم، والحاكم بالتقديم هو العقل ليتمكّن من الإتيان بالمشروط مقارناً لشرطه. وقد عرفت: أنّ الترتّب العقلي أو العادي لا يكفي وإنما الواجب التجاوز عن المحلّ الشرعي.

وربّما يستدلّ على اعتبار التقديم في الوضوء شرعاً بقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(١) وفيه ما لا يخفى.

نعم، يمكن الاستدلال له بالروايات الدالّة على كون افتتاح الصلاة

بالوضوء واختتامها بالتسليم،^(١) فتأمل.

فإن قلت: ما ذكرت من عدم الفرق بين الشروط وإرجاع جميعها إلى أوصاف المأمور به يؤيد القول الأول؛ أعني إنكار جريان القاعدة في الشروط مطلقاً كما عليه صاحبنا «المدارك» و«كشف اللثام».^(٢)

قلت: لا نسلم ذلك، إذ لا مانع من شمول القاعدة للأوصاف بعد اعتبار الشارع لها، ونمنع عدم شمول الشيء في قوله: «كل شيء شككت فيه» لها، إذ بعد اعتبار الشارع إياها في المأمور به يعتبر لها الشئئية، وإن سلم عدم اعتبارها لها قبل ذلك والتجاوز عن الوصف إنما يتحقق بالفراغ من الموصوف، إذ محلّ الإتيان بالوصف زمان الاشتغال بالموصوف.

ومما ذكرنا يظهر: أن ما ذكره الشيخ عليه السلام في الموضع السادس بعد عنوان أن الشك في الصحة هل يلحق بالشك في أصل الإتيان أم لا؟ من قوله: «ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة كما لو شك في تحقق الموالة المعتبرة في الكلمات والحروف»^(٣) فاسد جداً، إذ بعد شمول قاعدة التجاوز الموضوعية للشك في الإتيان لجميع ما اعتبر في المأمور به حتى الأوصاف كالجهر في القراءة والموالة ونحوها لا يبقى لنا موضع يكون الشك في الصحة مستنداً إلى غير الشك في الإتيان.

١- راجع: وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ٤ و ٧

وأيضاً ٦: ٤١٥، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١، الحديث ١ و ٢ و ٨.

٢- مدارك الأحكام ١: ٢٥٦ و ٨: ١٤١؛ كشف اللثام ١: ٥٨٦ و ٥: ٤١١.

٣- فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٢.

فإن قلت: قد ذكرت أن المراد بالمحلّ في قاعدة التجاوز المحلّ الشرعي^(١) ومحلّ «بر» من «أكبر» مثلاً وإن كان بعد «أك» بلا فصل مخلّ بالتوالي، إلا أن ذلك ليس بجعل شرعي وإنما الترتيب والموالاة يعتبران بين الحروف والكلمات عقلاً، بمعنى أن صيرورة الحروف كلمة والكلمات جملة تتوقّف عقلاً على مراعاتهما.

قلت: أمر الشارع بإيجاد الكلمة والجملة إمضاء للترتيب والموالاة فكأنّهما من المجعولات الشرعية. بدهة أنّ المأمور به ليس صرف إيجاد الحروف، بل إيجادها بنحو يحدث منها كلمة خاصّة أو جملة.

وقد يقال: إنّ المحلّ العقلي كالشرعي بلا إشكال، وإنما المستشكل فيه هو العادي، وبذلك يصحّ مثال الوضوء إذا شكّ فيه في أثناء الصلاة لتقدّمه عليها عقلاً وفيه ما لا يخفى.

الأمر السابع

في عدم الفرق بين الشرط والمانع في جريان القاعدة

لا فرق بين الشرط والمانع في جريان القاعدة، إذ كما أن الشرط اعتبر وجوده في المأمور به كذلك المانع اعتبر عدمه، فلو شكّ في وجود المانع بنى على عدمه ويشمله قوله: «فليمض» وقوله: «فشكّك ليس بشيء»، واستصحاب عدم المانع محكوم للقاعدة.

اللهم إلا أن يقال: بعدم الدليل على التقديم بعد توافق الأصلين والحكومة على فرض تسليمها إنما هي في المتخالفين فإذا توافقنا جرتا معاً.

الأمر الثامن

في أنحاء الشكوك العارضة للمكلف

اعلم أن منشأ الشك في الصحة والفساد قد يكون هو الشك في خصوصيات الأمور به مع العلم بخصوصيات المأتي به إما لشبهة حكمية، كما إذا علم إتيان الصلاة بلا سورة، أو مع تسبيحة واحدة، أو إتيانها في السفر الملقق قصرًا مثلاً وشك بعد الصلاة في وجوب السورة، أو ثلاث تسبيحات، أو القصر على المسافر بسفر تلفيقي، أو لشبهة موضوعية، كما إذا علم بإتيان الصلاة مع التيمم أو جالساً أو نحو ذلك لكن احتمال كونه لمجوز شرعي.

وقد يكون منشأ الشك فيهما الشك في كيفية المأتي به وخصوصياته، وكونه واجداً للأجزاء والشرائط الوجودية والعدمية أو غير واجد مع العلم فعلاً بما كان معتبراً في الأمور به الذي أتى به من الأجزاء والشرائط، ولهذه الصورة أقسام:

الأول: أن يكون منشأ الشك في المأتي به الجهل بالحكم أو الموضوع حين العمل، سواء كان الموضوع من قبيل قيود التكليف كالمسافة للتقصير أو من قيود المكلف به كالقبلة للصلاة، وسواء كانت الشبهة حكمية كما إذا لم يعلم أن حكم المسافر تعيين القصر أو لم يعلم مقدار المسافة الشرعية، أو لم يعلم معنى القبلة وأنها خصوص البيت مثلاً أو مطلق الحرم، أو موضوعية كما إذا لم يعلم كونه

مسافراً أو لم يعلم أنّ من هنا إلى هناك بمقدار المسافة، أو لم يعلم جهة القبلة سواء كانت صورة العمل من هذا الحيز محفوظة بأن علم إتيانها إلى هذه الجهة الخاصّة أو لم تكن كذلك، كما إذا علم بإتيانها إلى إحدى الجهات.

الثاني: أن يكون منشأ الشكّ فيه احتمال الغفلة والسهو عن بعض خصوصياته أو القطع بالغفلة مع احتمال تحقّقه اتّفاقاً.

الثالث: أن يكون منشأه احتمال حصول الاشتباه حين العمل بنحو الشكّ الساري.

الرابع: أن يكون منشأه مردداً بين الجهل وبين السهو والغفلة بأن احتمال الإخلال ببعض الخصوصيات إمّا جهلاً أو غفلة.

الخامس: أن يكون منشأه جهله بحاله وأنّه كان جاهلاً أو غير جاهل إذا علم بعدم الإخلال فيما إذا لم يجهل.

السادس: أن يكون منشأه احتمال الإخلال عمداً مع العلم بالحكم والموضوع والالتفات إلى تمام الخصوصيات.

السابع: أن يكون منشأه احتمال تحقّق المشكوك فيه من باب الاتّفاق مع العلم بعدم إتيانه بالإرادة، كما إذا علم عدم تحريك الخاتم واحتتمل دخول الماء وحصول الانغسال اتّفاقاً.

الثامن: أن يكون منشأه قيام أمانة أو أصل عملي حين العمل على خلاف ما يعتقد فعلاً.

هذه جملة الأقسام المتصوّرة للصورة الثانية وبانضمام الصورة الأولى إليها يحصل صور تسعة، وربّما ينقسم كلّ منها إلى أقسام كما سيّتضح:

أمّا الصورة الأولى من التسعة: فبناءً على ما اخترناه من كون المجعول قاعدة واحدة للشكّ في الوجود نسّمّيها قاعدة التجاوز لا مجال لتوهم جريانها فيها، لعدم الشكّ في وجود شيء، وإنّما الشكّ فيما هو المأمور به بعد العلم بالمأتيّ به، وأمّا بناءً على جعل قاعدة أخرى مسّماة بـ«قاعدة الفراغ» بمعنى أصالة الصحّة في عمل النفس فيشكل أيضاً جريانها، إذ المتبادر من أدلّتها هو صورة كون الشكّ في الصحّة ناشئاً عن الشكّ في وجود شيء وعدمه وتنصرف عن مثل ما نحن فيه قطعاً، فتدبّر.

وأمّا الصورة الثانية: أعني صورة كون المنشأ الجهل بالحكم أو بالموضوع بشبهة حكمية أو موضوعية فهي على أقسام، إذ الجهل بهما قد يكون مجامعاً للغفلة رأساً حين العمل، وقد يكون مع اعتقاد الخلاف حينه، وقد يكون مع التردد كذلك، وقد يكون مردّداً فعلاً بين كونه حين العمل بهذا النحو أو بذاك أو بذلك.

ثمّ ما كان مع اعتقاد الخلاف قد يكون بحيث لا يمكن تصادق مقتضى اعتقاده سابقاً مع ما يقتضيه اعتقاده فعلاً، كما إذا اعتقد سابقاً وجوب القصر والآن يعتقد وجوب الإتمام، وقد يكون بحيث يمكن تصادقهما، كما إذا اعتقد سابقاً التخيير بين الإتمام والقصر والآن يعتقد تعيين الإتمام وقد يشكّ فعلاً في أنّ اعتقاده كان على هذا النحو أو ذاك فهذه ستّة أقسام.

والظاهر جريان القاعدة بالنسبة إلى من كان مردّداً حين العمل إذا كان حينه بصدد إبراء ذمّته، إذ الجاهل الملتفت إذا لم يكن له أصل عملي - كما هو المفروض وإلا لدخل في الصورة التاسعة - كانت وظيفته الاحتياط، فإذا كان

بصدد إبراء ذمته فلا محالة يعمل بوظيفته، واحتمال الإخلال بها عمداً أو سهواً احتمال ملغى، أمّا العمد فلكونه بعيداً ممّن هو بصدد إبراء الذمّة ولا يعتنى به العقلاء، وأمّا السهو فلما سيجيء من أنّه القدر المتيقّن للأدلة.

اللهمّ إلا أن يكون جاهلاً بوظيفته الظاهرية؛ أعني الاحتياط أيضاً فيصير حكمه حكم غيره.

وأما سائر الأقسام غير صورة التردد حين العمل، فجريان القاعدة فيها مشكل، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية فإنّ منشأ احتمال مطابقة المأتيّ به للواقع في أربعة منها احتمال التصادف وحصول الموافقة من باب الاتفاق، وفي واحد منها وهي صورة اعتقاد الخلاف بحيث لا يتصادق مع الواقع احتمال المخالفة لما هو المعتقد عمداً أو عسبانياً أو سهواً وغفلة، وشمول إطلاقات الأدلة لمثل صورة توقّف الموافقة على حصول التصادف أو المخالفة للمعتقد ممنوع ولا سيّما الثاني.

فإن قلت: إطلاق قوله: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(١) وقوله: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككت ليس بشيء»^(٢) في رواية زرارة وإسماعيل ممّا لا مانع لشموله لجميع الصور مع كونهما في مقام البيان، وقوله في رواية بكير: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين

١ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥٣ / ٦٠٢؛ وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٥، الحديث ٤.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

يشك^(١) وإن كان بظاهره مخالفاً لإطلاقات سائر الأخبار، ولكن التحقيق كونه حكمة لجعل قاعدة كلبية وليس علة يدور الحكم مدارها كما مر سابقاً.

قلت: الظاهر انصراف الإطلاقات بنفسها مع قطع النظر عن رواية بكير عن مثل هذه الصور، إذ الظاهر منها والمنسب إلى ذهن العرف هو وجوب البناء على عدم حصول الغفلة وعلى حصول الامتثال إذا كان منشأ الشك فيه احتمال الغفلة والخطأ في مقام الامتثال بعد كون الشخص بصدد الإطاعة وكونه عالماً بما هو المعبر في الأمور به من الأجزاء والشرائط، فمفاد الروايات وجوب إلغاء احتمال الغفلة والخطأ بعد إرادة الإتيان بالأجزاء والشرائط بنحو الإجمال، وليس مفادها وجوب البناء على تحقق الأمور به وإن كان وجوده مساوفاً للعصيان والسهو والغفلة مثلاً، كما إذا اعتقد تعيين الإتمام في السفر التلفيقي أو كون القبلة إلى جهة خاصة ثم انكشف خلاف ذلك بنحو يصاد مع الأول فإن مطابقة المأتي به للواقع إنما تتصور إذا خالف ما اعتقده عصياناً أو سهواً، وليس إطلاق الروايات بحيث يكون نتيجته الحكم بتحقق العصيان أو السهو.

وبالجملة: فانصراف الأدلة عن هذه الصورة بلا إشكال، والظاهر انصرافها عن سائر أقسام الجهل أيضاً، لما عرفت من أن الظاهر اختصاصها بما إذا كان منشأ الشك في الامتثال احتمال الغفلة بحيث يقطع به على فرض عدمها.

والسرّ فيما ذكرنا: هو أن العرف بعد ما سمع جعل هذه القاعدة يتبادر إلى ذهنه أن مقصود الشارع في جعله هو إمضاء ما يختلج إلى ذهن من غلبة وقوع

١ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٥؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب

الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

الأمر في مرتبته إذا تعلّق بمجموع المؤلّف منه ومن غيره إرادة إجمالية فإنّ هذه الغلبة أمر مركوز في ذهن العقلاء وإن لم تكن بحيث يعتمدون عليها في أمورهم بنحو الأمارية ما لم يصل بالنسبة إليها جعل من الشارع، إذ يمكن أن لا تكون بنفسه أمارة عندهم ولكن تكون قرينة لانصراف الروايات.

والحاصل: أنّ النكته في جعلها إمّا صرف تسهيل الأمر على المكلفين وإمّا غلبة وقوع الشيء في مرتبته بعد تعلّق الإرادة به إجمالاً. ولا ريب أنّ المركوز في أذهان الناس هو هذه الغلبة وإن لم يكن ارتكازها بحدّ يجعلها أمارة عقلائية، فهذا الارتكاز يكون قرينة للانصراف عن غير صورة احتمال الترك غفلة وسهواً بعد العلم بالأجزاء والشرائط وإرادة إتيانها بنحو الإجمال.

وبالجملة: فلا ينعقد بعد هذا الارتكاز إطلاق من أوّل الأمر حتّى نحتاج في رفع اليد عنه إلى رواية بكبير. وممّا يشهد لما ذكرنا وقوع الإطلاق في الروايتين بعد صغريات مخصوصة يكون الإخلال فيها مستنداً إلى الغفلة.

هذا كلّه ممّا يتعلّق بالصورة الثانية من الصور التسعة.

وأما الصورة الثالثة: وهي صورة استناد الإخلال إلى الغفلة فهي أيضاً على أقسام فإنّه تارة: يقطع فعلاً بعدم الالتفات حين العمل.

وتارة: يحتمل فعلاً الالتفات وعدمه حينه، وعلى الثاني، فتارة: يعلم بالإتيان

على فرض الالتفات وبعدم الإتيان على فرض عدم الالتفات.

وتارة: يعلم بالإتيان على فرض الالتفات، ويحتمل الأمرين على فرض عدم

الالتفات.

وتارة: يحتملها على فرض الالتفات، ويعلم بعدم الإتيان على فرض عدمه.

وتارة: يحتمل الإتيان وعدمه على كلا الاحتمالين.

والظاهر جريان القاعدة في جميع صور احتمال الالتفات، وأمّا إذا قطع بعدمه فيشكل جريانه لما عرفت من أنّ المتبادر من الروايات كونها بصدد إلغاء احتمال الغفلة ولا إطلاق لها يشمل غير صورة احتمال الالتفات بعد ما ذكرنا من الارتكاز الصالح للقرينية والانصراف.

وأما الصورة الرابعة: وهي صورة تحقّق الشكّ سارياً فمثاله ما إذا كان بيده خاتم وحركه حين الوضوء أو الغسل وقطع بدخول الماء تحته ثم شكّ بعدهما في وصول الماء وعدمه وشمول الأخبار وجريان القاعدة لهذه الصورة أيضاً مشكل.

اللهمّ إلا أن يتمسك بقوله: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»،^(١) فراجع «الرسائل» وتدبر في التفصيل الذي ذكره الشيخ عليه السلام عند تعرّضه لقاعدة اليقين.^(٢)

وأما الصورة الخامسة: فلا مجال فيها على ما ذكرناه، لجريان القاعدة ولا لاستصحاب العدم لكونها بالنسبة إلى كلّ منهما شبهة مصداقية، فالمرجع فيها سائر الأصول العملية من البراءة أو الاشتغال، وسيأتي توضيحه عند ردّ كلام المحقّق الهمداني عليه السلام.^(٣)

١ - الخصال: ٦٩ / ١٠؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٦.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣١٠ - ٣١٣.

٣ - سيأتي في الصفحة ٢٩١.

وأما الصورة السادسة: فجريانها فيها أيضاً مشكل. اللهم إلا أن يقال: إن احتمال الجهل أيضاً مثل احتمال الغفلة أمر ملغى عند العقلاء وفي ارتكازهم وإن لم يصل هذا الارتكاز إلى حدّ الأمارية فلا مانع من شمول الإطلاقات لها.

وأما الصورة السابعة: فربّما يقرّر جريان القاعدة فيها. بتقريب أن قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر» بمنزلة الصغرى لكبرى مطوية، والصغرى وإن لم تشمل صورة احتمال الإخلال عمداً ولكنّ الكبرى تشملها، والكبرى المطوية هي أن ظاهر حال المسلم الإتيان بما يكون ذاكرةً له بعد كونه بصدد إبراء ذمّته، كما هو مقتضى إسلامه، ففي الحقيقة يكون المنظور في الرواية اعتبار ظهور حال المسلم.

ولأحد أن يقول: إن الروايات وإن انصرفت عن مثل هذه الصورة والصورة السادسة، ولكن بناء العقلاء على إلغاء احتمال الجهل أو الترك عمداً بعد كون الشخص بصدد إبراء الذمّة ولا سيّما في هذه الصورة فإنّ بناء العقلاء فيها بحدّ يعتمدون عليه، فتدبر.

وأما الصورة الثامنة: فجريان القاعدة بالنسبة إليها أيضاً مشكل.

نعم، هنا روايتان في مسألة الخاتم ربّما يظهر من إحداهما جريان القاعدة في هذه الصورة، فراجع «الدرر»^(١) و«الطهارة» المحقّق الهمداني رحمته الله^(٢) حتّى تقف على ما قيل.

والإنصاف لزوم التوجيه في الرواية وحملها على الخاتم الواسع وحمل الأمر

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٠٥ - ٦٠٧.

٢ - مصباح الفقيه ٣: ٥٩ - ٦٢.

فيها على الاستحباب كما صنع المشهور، فتدبر جيّداً.
 وأما الصورة التاسعة: وهي صورة قيام أمانة أو أصل عملي حين العمل على خلاف ما يعتقدُه فعلاً، فيجري فيها أيضاً أقسام صورة الجهل مع اعتقاد الخلاف لما يعتقدُه فعلاً وهي ثلاثة، قد عرفت حالها وأنّ الأظهر عدم جريان القاعدة فيها خصوصاً فيما إذا لم يمكن تصادق مقتضى الاعتقادين بحيث يكون الموافقة موقوفة على العصيان أو السهو. هذه خلاصة الصور المتصورة في المقام، ولا يخفى أنّ ما ذكرناه أجمع وأشمل ممّا ذكره القوم.
 بقي هنا أمران يجب التنبيه عليهما:

الأمر الأوّل: قال المحقّق النائيني رحمته الله في المقام ما حاصله: أنّ المعتبر في القاعدة كون الشكّ راجعاً إلى كميّة صدور العمل وانطباقه على المأمور به بعد العلم بمتعلّق التكليف بأجزائه وشرائطه وموانعه موضوعاً وحكماً، إذ القاعدة إنّما جعلت لعلاج الشكّ من حيث الانطباق، فلا بدّ وأن يكون الشكّ متمخّضاً في الانطباق فلا يجري القاعدة فيما إذا حصل الشكّ من حيثية أخرى وإن حصل منه الشكّ في الانطباق. وضابط تمخّضه فيه هو أن يكون الشكّ بعد العمل بحيث لو لا صدور العمل لم يحصل الشكّ في الصّحة والفساد.

ثمّ ذكر النائيني رحمته الله للشكّ صوراً أربعة وجعل كلّاً من الثانية والثالثة أيضاً ذات قسمين: الصورة الأولى: صورة احتمال الغفلة. الصورة الثانية: ما إذا عمل عملاً واحتمل مصادفته للواقع عن غير اختيار بحيث لو كان حين العمل ملتفتاً لكان شاكاً أيضاً، كما إذا لم يحرز جهة القبلة وصلّى إلى جهة غفلة وكما في الجاهل المقصّر وهي على قسمين: الأوّل: كون صورة العمل محفوظة. الثاني:

صورة عدم كونها كذلك. ثم قال: أمّا الصورة الأولى فهي القدر المسلّم من مورد جريان القاعدة، وأمّا الثانية فتجري في القسم الأوّل منها دون الثاني،^(١) انتهى.

أقول: وفي كلامه من أوله إلى آخره مواقع للنظر نشير إلى بعضها:

الأوّل: وقوع التهافت في كلامه، حيث إنّ ما ذكره أولاً من أنّ المعبر كون الشكّ راجعاً إلى كميّة الصدور وانطباق العمل على الأمور به بعد العلم بتمام الخصوصيات، وما ذكره ثانياً من الضابط لتمحّض الشكّ في الانطباق يقتضيان عدم جريان القاعدة بالنسبة إلى الجاهل المقصّر، إذا احتمل الموافقة من باب التصادف، وهذا ينافي ما ذكره أخيراً من جريانها بالنسبة إليه كما لا يخفى.

الثاني: حكمه في الصورة الأولى بالجريان مطلقاً مع أنّ الأقوى فيها هو التفصيل بين صورة احتمال الالتفات وعدمه.

الثالث: تفكيكه بين القسمين للصورة الثانية ونحو ذلك ممّا يرد عليه كما يظهر بالتدبّر.

هذا مضافاً إلى عدم استقصائه لجميع الصور، فتدبّر.

الأمر الثاني: يظهر من المحقّق الهمداني رحمته في «حاشيته» على «الرسائل» و«طهارته» عدم اختصاص القاعدة بمن يحتمل الغفلة، بل حكم بجريانها حتّى في حقّ الجاهل المقصّر، قال ما حاصله: إنّ وجه الحمل على الصحيح ليس منحصراً في ظهور حال الإنسان كما يستفاد من رواية بكير، بل العمدة هي السيرة القطعية وأتّه لو لا ذلك لاختلّ نظام المعاش والمعاد ولم يبق للمسلمين سوق، إذ ما من أحد إذا التفت إلى أعماله الصادرة منه في الأعصار المتقدّمة من

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٤٧ - ٦٤٩.

العبادات والمعاملات إلا ويشك في كثير منها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترائها ببعض الأمور. ألا ترى: أنَّ جلَّ العوام بل العلماء غافلون عن كثير من الأمور المعتبرة في الصلاة وغيرها ويلتفتون إليها يوماً فيوماً فلو لم يحمل عملهم على الصحيح وبنى على الاعتناء بالشك الناشئ من الجهل أو احتمال له لضاقت عليهم العيش،^(١) انتهى.

أقول: وفيه: أولاً: أن ما ادَّعاه من السيرة القطعية لا محصل له، إذ لو فرض تحقُّقها كان لازمه كون القاعدة أمانة عقلائية أو أصلاً عقلائياً، غاية الأمر إمضاء الشارع لها مع أنك قد عرفت أنها تأسيسية.

والسر في ذلك: أنَّ نظير هذا النحو من التكاليف الشرعية المتعلقة بالمركبات من الأجزاء والشرائط المتكررة في كل يوم وكل ليلة ليس في العرفيات وفي التكاليف المتحققة بين الموالي والعبيد العرفية حتى يلزم من عدم إجرائهم لقاعدة التجاوز اختلال النظام وينعقد السيرة على إجرائهم لها.

اللهم إلا أن يدَّعي سيرة المشرعة في الشرعيات لا سيرة العقلاء، فتدبر. وثانياً: أن ما ذكره من لزوم الاختلال على فرض عدم إجراء القاعدة في العبادات والمعاملات الماضية فاسد أيضاً.

أمَّا في الصلاة: فلأنَّ الغالب كون الشك في الصلوات الماضية من قبيل الصورة الخامسة، إذ بعد مضيِّ مدة مديدة إذا وقع الشك فإمَّا يتحقق مع تردّد الإنسان في كون الترك لجهل أو غفلة أو سهو أو نحو ذلك فأحد الاحتمالات هو الغفلة.

١ - حاشية فرائد الأصول (الفوائد الرضوية): ٤٦٧ - ٤٦٨؛ مصباح الفقيه ٣: ١٩٤.

وقد عرفت: أنّ منشأ الشكّ في الصحّة إذا كان احتمال الغفلة كان مورداً لقاعدة التجاوز وصارت مقدّمة على استصحاب عدم الإتيان، وإذا كان سائر الاحتمالات لم يكن مورداً لها وكان الاستصحاب محكّماً، فإذا تردّد المنشأ بين احتمال الغفلة وغيره كان شبهة مصداقية لكلّ من القاعدة والاستصحاب، والمرجع سائر الأصول.

وعلى هذا فلو كان الشكّ طارئاً في الوقت كانت قاعدة الاشتغال محكّمة ولكنّ الشكّ لا يتحقّق غالباً في الوقت، بل يتحقّق بمضيّ مدّة، وفي مثله ليس مورد قاعدة الاشتغال، إذ القضاء بأمر جديد وموضوعه الفوت وهو غير متحقّق، وإثباته باستصحاب عدم الإتيان في الوقت غير صحيح، لعدم جريان الاستصحاب فيه، لما ذكر من كونه شبهة مصداقية لكلّ من الاستصحاب والقاعدة، مضافاً إلى كونه تعويلاً على الأصل المثبت لو سلّم جريان الاستصحاب، وعلى هذا فالمرجع خارج الوقت هو أصل البراءة بعد عدم ثبوت الفوت.

فإن قلت: أوامر القضاء تكشف عن كون ملاك الأمر الأوّل بنحو تعدّد المطلوب وكونه باقياً ببعض مراتبه. بدهة أنّ القضاء ليس لملاك مستقلّ في نفسه، وعلى هذا فلا يبقى فرق بين كون القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد.

قلت: إن أردت بذلك أنّ أمر القضاء إرشاد إلى بقاء الأمر الأوّل فممنوع، وإن أردت كونه بملاك هو من مراتب الملاك الأوّل فمسلّم ولكنّه لا يفيد؛ لبدهة الفرق بين كون القضاء بالأمر الأوّل وبين كونه بأمر جديد، إذ على الثاني يكون وجود الأمر مشكوكاً وليس له حالة سابقة، وإثباته بإثبات الفوت في الوقت

بالاستصحاب في الوقت قد عرفت ما فيه.

وبالجملة: فلو لا قاعدة الفراغ أيضاً كان الناس في سعة بالنسبة إلى

الصلوات الماضية إذا وقع الشكّ خارج الوقت.

ويمكن إثبات ذلك ببيان آخر أيضاً وهو: أنّ الشكّ الناشئ من الجهل بالحكم

يقع غالباً في غير الأركان، إذ أغلب الناس مطّعون على أركان الصلاة، وحينئذٍ

فيجري بالنسبة إلى غير الأركان قاعدة «لا تعاد» أيضاً بناءً على شمولها للجاهل

كما لا يبعد.

نعم، لو أينا عن شمولها له أو شكّ في كون الإخلال بالأركان أو غيرها كان

المورد شبهة مصداقية لقوله: «لا تعاد»^(١) وللإستصحاب فيرجع إلى البراءة

أيضاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى الصلاة.

وأما الحجّ والصوم والزكاة والخمس: فالأغلب وقوعها على طبق الاحتياط

حتى من الجهال فيقلّ وقوع الشكّ فيها.

وأما المعاملات: فالذي يسهّل الخطب أنّ الأغلب وقوعها بالتوكيل فيجري

فيها أصالة الصحّة في فعل الغير ولو فرض وقوعها من نفسه.

فنقول: أمّا فيما يرجع إلى الأموال من البيع والصلح والإجارة ونحوها فلو

شكّ في صحّتها وفسادها فإن كان المال المنتقل إليه تالفاً كان مقتضى قاعدة

التجاوز عدم الضمان، ومقتضى استصحاب ملك مالكة الضمان، والمفروض أنّ

١ - الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١؛ وسائل الشيعة ٦: ٩١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة،

الباب ٢٩، الحديث ٥؛ و٣١٣، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥.

الشكّ من قبيل الصورة الخامسة فيكون المورد شبهة مصداقية لكلّ منهما، والمرجع أصالة براءة الذمّة عن الضمان للغير وإن كان المال المنتقل إليه موجوداً فكذلك يكون المقام شبهة مصداقية لكلّ من قاعدتي التجاوز واستصحاب عدم التأثير ومالكية الغير، لما عرفت: من أنّ الأغلب كون الشكّ من قبيل الصورة الخامسة، والمرجع أيضاً قاعدة الحليّة، إلّا على مذاق من يقول: «إنّ الأصل في الأموال الحرمة»^(١) وهو ممنوع.

وأما في مثل النكاح وغيره فما يرجع إلى الفروج إذا فرض وقوعها من نفسه فيشكل الأمر، إذ بعد صيرورة المورد شبهة مصداقية لكلّ من القاعدة واستصحاب عدم تأثير العقد يكون المرجع أصالة الاحتياط في الفروج، إذ الظاهر أنّ الأصل فيها هي الحرمة، كما يظهر من تتبّع الموارد، حيث يظهر أنّ بناء الشارع فيها على المداقّة، والذي يسهّل الخطب كما مرّ هو ما عرفت من أنّ الأغلب وقوعها بالتوكيل.

الأمر التاسع

في اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث بعد التجاوز

موضوع هذه القاعدة الشكّ الحادث بعد التجاوز، وأما الحادث قبله المستمرّ إلى ما بعد التجاوز فخارج عن موضوعها، وإثبات هذا المطلب لا يحتاج إلى بيان. وعلى هذا فلو شكّ في الوضوء قبل الصلاة، ثمّ غفل واستمرّ الغفلة إلى أن

صلى، ثم التفت لا مجال لجريان القاعدة، سواء كانت الحالة السابقة هو الحدث أو الطهارة، وأما استصحاب الحدث أو الطهارة فقد يقال بجريانهما، ولكن التحقيق عدم جريانهما لا لعدم فعلية الشك وتقديرته، كما قد يتوهم، بل لعدم كونه ملتفتاً إليه، ويعتبر في الاستصحاب مضافاً إلى فعلية الشك وعدم كونه تقديرياً كونه ملتفتاً إليه، إذ الحجية الفعلية بحكم العقل متوقفة على وقوع العمل مستنداً إلى الحجّة، وذلك يتوقف على الالتفات إليها موضوعاً وحكماً.

نعم، على القول بالإجزاء في الأصول العملية وانقلاب التكليف بالنسبة إلى الشاك نحو انقلاب، لا يبعد القول بعدم الاحتياج إلى الاستناد، فتأمل.

هذا كله إذا لم يحتمل وقوع الوضوء منه بعد الشك، وأما إذا احتل ذلك فقد

ذكر المحقق الخراساني والنائبي جريان القاعدة بالنسبة إليه.^(١)

ولكن يمكن الخدشة في ذلك: بأن المورد من الشبهات المصدقية لكل من القاعدة والاستصحاب، إذ الشك موضوع للاستصحاب والحادثة منه بعد العمل موضوع للقاعدة، والشك فيما نحن فيه مردد بين أن يكون عين ما سبق أو شكاً حادثاً، فالمرجع قاعدة الاشتغال، هذا مع قطع النظر عن اعتبار الاستناد في الاستصحاب وإلا فهو في حد ذاته إشكال آخر في الاستصحاب.

اللهم إلا أن يقال: بأنه لم يرد في آية أو رواية اعتبار حدوث الشك بعد الفراغ. وغاية ما يستفاد من الأدلة اختصاص القاعدة بما إذا احتل الإخلال بالعمل سهواً وغفلةً، دون ما إذا علم بعدم وقوع السهو والغفلة ولكن احتل

١ - درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٩٩ - ٤٠٠؛ فوائد الأصول (تقاريرات المحقق

النائبي) الكاظمي ٤: ٦٤٨ - ٦٤٩.

المطابقة للواقع من باب الاتفاق والتصادف مثلاً.

ففيما نحن فيه إذا تيقن الحدث، ثم شك في الوضوء قبل الصلاة، ثم صلى، ثم احتمل بعد الصلاة التوضؤ بعد الشك فحيث إن وظيفته كان هو الوضوء شرعاً فتركه لا يكون إلا عن غفلة فتجري القاعدة لدفع احتمال الغفلة.

وأما إذا تيقن الطهارة، ثم شك فيها قبل الصلاة، ثم صلى، ثم احتمل بعدها تجديد الوضوء بعد زمان الشك فلا تجري القاعدة، إذ وقوع الوضوء حينئذٍ من باب التصادف ولا يحكم القاعدة بوقوع التصادف والاتفاق، وأما الاستصحاب فقد عرفت ما فيه أيضاً فحكم متيقن الطهارة أشكل من غيره.

ومما ذكرنا: عرفت مواقع الخلط في كلمات بعض المحققين،^(١) إذ يحكمون بأن موضوع القاعدة الشك الحادث، ومع ذلك يحكمون بجريانها في بعض الصور السابقة مع أنها من الشبهات المصادقية لها.

الأمـر العاشر

في وجه تقدّم القاعدة على الاستصحاب

لا إشكال في تقدّم القاعدة على الاستصحاب وإنّما الإشكال في وجهه.

فنقول: لو قيل بأمارية القاعدة وكون الاستصحاب أصلاً فالأمر واضح، وأما إذا قلنا بالعكس أو بأماريتهما أو أصليتهما ففيه إشكال.

١ - راجع: فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٤٨ - ٦٥٠؛ نهاية الأفكار، القسم الثاني ٤: ٧٢ - ٧٣.

وربما يقال بحكومتها عليه، لأنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ، كما يظهر من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»^(١) حيث فرض المكلف ذا شكّ وأدلة القاعدة بلسانها ترفع الشكّ كقوله في رواية زرارة: «فشكّك ليس بشيء»^(٢) وقوله في الموثقة: «فليس شكّك بشيء إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٣)، وأمّا مفاد أدلة الاستصحاب مطابقةً فليس أزيد من التعمّد بإبقاء اليقين وليس فيها تعبد بنفي الشكّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب موقوف على وجود يقين وشكّ، وهذا بخلاف القاعدة فإنّه ليس فيها تعبد بحكم على فرض الشكّ، بل التعمّد فيها بنفس نفي الشكّ وإلغائه فالتعمّد فيها ابتداءً وقع على نفي الشكّ، وتوقف هذا الحكم على وجود الشكّ تكويناً عقلياً لا شرعي، وهذا بخلاف الاستصحاب فإنّ الشارع حكم فيه بعد فرض الشكّ بإبقاء اليقين تعبداً.

أقول: هذا البيان وإن كان في نفسه حسناً، ولكنّه ليس بحيث يفهمه العرف حتّى يجعلون أحد الدليلين شارحاً للآخر.

فالتحقيق أن يقال: إنّ غاية ما يستفاد من الأدلة كونها أصلاً محرزاً كالاستصحاب حكم فيها بوجوب البناء على وجود المشكوك إن كان جزءاً أو

١ - الكافي ٣: ٣٥١ / ٣؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤٠؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٠، كتاب

الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩؛ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب

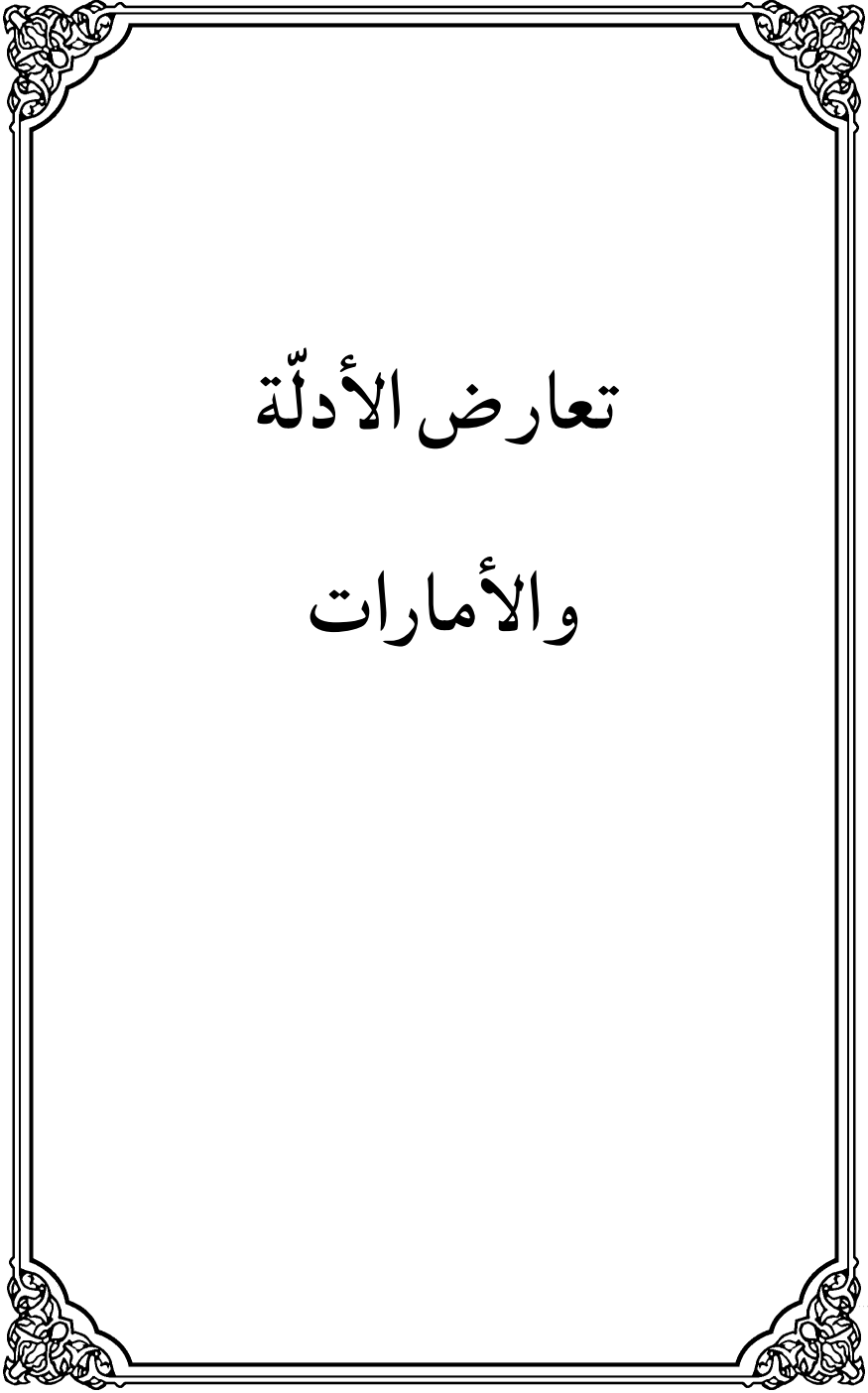
الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٢؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧٠، كتاب الطهارة، أبواب

الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

شرطاً وبعده إن كان مانعاً، ولا مزية لأحدهما على الآخر في حدّ ذاتهما، وإنما يقدّم أحدهما على الآخر بواسطة خصوصيات الموارد، نظير تقدّم بعض الاستصحابات على بعض، فمثلاً هي مقدّمة على استصحاب وجوب الشرط أو الجزء لأنّ الاستصحاب يقتضي وجودهما والقاعدة يحرز وجودهما، وأمّا استصحاب عدم إتيان الجزء أو الشرط، فعلى تقدير جريانه يعارض القاعدة، ولكنّ التحقيق عدم جريانه لما ذكرناه سابقاً في وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي، وفي ميزان جريان الأصول الموضوعية وتقدّمها على الأصول الحكمية، فتدبرّ.

وعلى هذا فيمكن أن يفرض مورد يقدّم فيه الاستصحاب على القاعدة أيضاً. ثمّ لو فرض عدم العثور على وجه يقدّم بسببه القاعدة على الاستصحاب فيكفي في وجه جعلها في موارد.



تعارض الأدلة
والأمارات

تبيين موضوع البحث

وقبل البحث في حكمه لابدّ من البحث في ماهيته بحسب نظر العرف الذي هو المحكّم في تحقيق الموضوعات الشرعية والبحث عن الموارد المنضبطة المعلوم كونها مصداقاً له أو خارجاً عنه أو المشكوك كونها كذلك.

فنقول: ما ورد في الأخبار العلاجية^(١) موضوعاً للترجيح والتخيير مفهوم التعارض عرفاً، - كما في المقبولة -^(٢) ومفهوم التخالف، كما في بعض الأخبار الأخر وهما متقاربان، فالرجوع إلى تلك الأخبار إنّما هو في الخبرين الذين يصدق عليهما بحسب نظر العرف أنّهما متعارضان أو متخالفان، فلو لم يصدق عليهما هذان العنوانان عرفاً لم يرجع إليها وإن صدقا عليهما لغة أو عقلاً فالحاكم

١ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩؛

ومستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٢ - راجع: الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ و١٣٦، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضي، الباب ٩ و١١، الحديث ١.

والمحكوم وإن تعارضاً حقيقة ولغة لكنهما خارجان عن التعارض هاهنا قطعاً، وكذلك سائر الموارد التي يوجد بين الدليلين جمع عرفي مطبوع عند العقلاء وأبناء المحاورة، وذلك فيما إذا كان التنافي بين الكلامين بحيث لا يروونه تنافياً حقيقة، بل تعارف بينهم التكلم بهذا النحو من غير استنكار، ولا يرون المتكلم به خارجاً عن الطريقة المتعارفة في التكلم والتفهم والتفهم، بل لو فرض عدم تعارف التكلم بهذا النحو في العرف العام ولكنه أحرز من الخارج كون بناء عرف خاص أو متكلم خاص على التكلم بهذا النحو والجمع بينهما، خرج الكلامان عن كونهما متعارضين، فذكر العام أو المطلق وتخصيصه أو تقييده بدليل مستقل منفصل وإن كان خارجاً عن طريقة أبناء المحاورة في مكالماتهم الشخصية الجزئية إلا أنه في محيط التقنين قد جرى بناءهم على ذكر العمومات، ثم بيان القيود والمستثنيات في فصول مستقلة.

وعلى هذا، فما تراه في الروايات المأثورة من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من التقييدات والتخصيصات المنفصلة لا تكون خارجة عن الطريقة المتعارفة في التكلم، فإنهم كانوا بصدد التقنين وبيان أحكام لعموم البشر وبناء محيط التقنين قد استقرّ على هذا النحو من البيان.

بل يمكن أن يقال: باستقرار بناؤهم عليهم السلام على التكلم بطريق مختص بهم لمصالح كثيرة، حيث استقرّ بناؤهم على أن يذكر أحد منهم العام مثلاً ويذكر الآخر منهم بعد مضيّ سنين من مدة العمل به المخصّص لذلك العام فترى العام مثلاً في كلام الإمام علي عليه السلام والمخصّص له في كلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فإذا علم بالمراجعة إلى الأخبار استقرار بنائهم في مقام ذكر

القوانين والأحكام على هذا النحو من التكلّم لم يكن لأحد العمل بالعموم إلاّ بعد الفحص، ثمّ إذا عثر على المخصّص في كلام الإمام العسكري عليه السلام لا يراه مع العامّ متعارضين، ولعلّ الوجه في استقرار بنائهم على هذا النحو من التكلّم أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أو واحداً منهم عليهم السلام لو تعرّض لذكر الأحكام مفصّلة مبوّبة كما تراه في الكتب الفقهية والرسائل العملية لاستغنى بذلك الناس من العلماء والمروّجين فانحلّ بذلك الحوزات العلمية مع أنّ بقائها موجب لبقاء الدين وانحلالها موجب لاضمحلاله بأصوله وفروعه، إذ العلماء هم المرّوجون للشريعة والدين، يتعبون أنفسهم في إعلاء كلمتها، كما أنّ عدم تعرّض القرآن لذكر الأحكام مفصّلة ليس إلاّ لبقاء احتياج الناس إلى حماة الدين الذين لو لا هم لاندurst آثاره.

كلام المحقّقين في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وبالجملة: فبعد ما استقرّ البناء في محيط التقنين على ذكر المخصّصات والمقيّدات للعمومات والمطلقات في فصول مستقلّة منفصلة لا يرى أحد إذا عثر على المخصّص مثلاً كونه منافياً للعامّ، بل يجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ؛ إنّما الإشكال في وجه عدم تحيّرهم في الجمع بهذا النحو وانقداحه في أذهانهم بدوّاً من غير إعمال نظر وروية.

فيظهر من كلام الشيخ عليه السلام التفصيل في الموارد، ففي بعضها يكون تقديم المخصّص على العامّ بسبب ورود أصالة الظهور في طرف المخصّص على أصالة الظهور في طرف العموم، وفي بعضها بسبب حكومتها عليها، وفي بعضها

بسبب أظهرية الخاص بالنسبة إلى العام.

قال رَبِّهِ بعد ما ذكر ورود الأمارات على الأصول العملية العقلية وحكومتها على الأصول العملية الشرعية ما حاصله: أن الورود والحكومة، كما يجريان في الأصول العملية كذلك يجريان في الأصول اللفظية فإن كان المخصّص قطعي السند والدلالة كان وارداً على أصالة العموم فإن موردها الشك ويرتفع ذلك حقيقة بورود الخاص القطعي وإن كان ظني السند وقطعي الدلالة، فإما أن يقال: بأن حجّية أصالة العموم من جهة أصالة عدم القرينة، وإما أن يقال: بأن حجّيتها من جهة الظنّ النوعي فعلى الأوّل يحتمل الحكومة ويحتمل الورود، وعلى الثاني يكون وارداً على أصالة العموم قطعاً.

أمّا تقريب الحكومة على الأوّل فبأن يقال: إن معنى جعل الظنّ في سند المخصّص حجّة هو إلغاء احتمال خلافه، وجعله بمنزلة العدم وعدم ترتيب ما كان يترتب عليه لو لا حجّية المخصّص، وما كان يترتب عليه حينئذٍ هو العمل بالعموم فعدم الاعتناء باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم.

وأمّا تقريب الورود في المقامين فبأن يقال: إن حجّية أصالة عدم القرينة أو الظنّ النوعي الحاصل من غلبة العموم أو الحقيقة معلّقة من أوّل الأمر على عدم ورود ما ينافيهما. وإن كان المخصّص قطعي السند وظنيّ الدلالة أو ظنيهما صار مع العامّ من باب تعارض الظاهرين فالاعتبار بما هو الأظهر منهما،^(١) انتهى.

وقال المحقّق النائيني رَبِّهِ: إنّ التقديم في جميع الأقسام للحكومة نظير حكومة القرينة على ذبيها، ولذا لا يلاحظ الظاهرية والأظهرية. ألا ترى: أن

الخاصّ يقدمّ مطلقاً على العامّ، كما أنّ ظهور «الأسد» في المفترس لكونه بالوضع أقوى من ظهور «يرمي» في رمي النبل لكونه بالإطلاق، ومع ذلك يقدمّ ظهور الإطلاق في «يرمي» على ظهور «الأسد» دائماً،^(١) انتهى.

أقول: يرد على الشيخ أولاً: أنّ التعريف الذي ذكره للحكومة من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر ومفسّراً له لا ينطبق على تقديم الأمارات على الأصول ولا على تقديم أصالة الظهور في المخصّص على أصالة العموم فإنّ حجّية الأمانة وكذا أصالة الظهور ليس إلاّ من جهة سيرة العقلاء على العمل بهما، فلا لسان لدليلهما حتّى يكون بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر. وبذلك يظهر ورود الإشكال على المحقّق النائبي أيضاً، إذ لا لسان لأصل الظهور في المخصّص أو القرينة حتّى يكونا حاكمين.

فإن قلت: الوجه في حكومتها هو أنّ مفاد السيرة لو صيغ في قالب اللفظ كان عبارة عن قوله: ألغ احتمال الخلاف.

قلت: دليل حجّية الأصل اللفظي والعملي أيضاً كذلك، إذ لو صيغ مفاده في قالب اللفظ كان عبارة عن هذا اللفظ بعينه.^(٢)

مضافاً إلى أنّ فرض اللسان لا يوجب فعلية الحكومة، كما لا يخفى.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائبي) الكاظمي ٤: ٧٢٠ - ٧٢١.

٢ - أقول: هذا في الأصل اللفظي صحيح، وأمّا في الأصل العملي فلا، إذ إيجاب إلغاء احتمال الخلاف إنّما يصحّ فيما اعتبر أمانة إلى الواقع لا فيما اعتبر وظيفة عملية محضة فإنّ معنى إلغاء احتمال الخلاف تتميم كشف الطريق وإيجاب تطرّقه حتّى يصل إلى الواقع، وليس المجعول في الأصول إيجاب تطرّق الطريق المشكوك الايصال حتّى يوجب إلغاء احتمال خلافه ويبعث نحو تطرّقه، فافهم. [المقرّر حفظه الله]

وبذلك يظهر: أنّ الحكومة لا تتصوّر إلّا في الدليلين اللفظيين ولا يتصوّر في لفظي وعقلي، ولا في عقليين والأصل والدليل العقلاني كالعقلي في عدم اللسان.

نعم، يتصوّر الورود فيما إذا كان المورد عقلياً أو عقلائياً أيضاً، وأمّا الوارد فيجب أيضاً أن يكون لفظاً، إذ «الورود» بمعنى الخروج الحقيقي بعناية التعبد^(١).

١ - أقول: ذكر لفظ «التعبد» في تعريف الورود مسامحة، بل المعتبر في تعريفه هو: كون الخروج الحقيقي بسبب الحكم والنسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول في الدليل الآخر عقلياً كان أو شرعياً، وبذلك يمتاز عن التخصّص.

توضيح ذلك: أنّ الورود والحكومة والتخصيص تمتاز بأجمعها عن التخصّص بأنّها لا تفرض إلّا بين دليلين متكفّلين لحكمين، وأمّا في التخصّص فلا يلزم أن يكون في البين حكمان، فلو قال المولى: «أكرم العلماء» وكان زيد جاهلاً كان خارجاً عن العلماء بالتخصّص، سواء صدر من الشارع حكم آخر بمفاد لا تكرم زيداً أم لا، وأمّا الثلاثة الأخر فيشترط في تحقّقها وجود حكمين، وحينئذٍ فإن كان تحقّق أحد الحكمين موجباً لتضيّق موضوع الآخر حقيقة كان وارداً عليه وإن كان موجباً لتضيّقه حكماً وادّعاءً كان حاكماً عليه وإن لم يكن كذلك كان تخصيصاً، وتحقيق الفرق بين الثلاثة قد مرّ سابقاً، فراجع.

فإن قلت: الحكم الشرعي حيث يكون حادثاً يمكن أن يقال فيه: بأنّ تحقّقه موجب لتضيّق موضوع الآخر حقيقة، وأمّا الحكم العقلي فهو ثابت من الأزل، فكيف يتصوّر الورود فيه؟

قلت: الحكمان العقليان وإن كانا في مرتبة كليهما ثابتين من الأزل ولكنهما في هذه المرتبة لا يتنافيان أيضاً، وإنّما التنافي بينهما في مرتبة التطبيق على المصاديق وفي مرتبة التنزّل إلى الجزئية، وفي هذه المرتبة يمكن أن يكون هنا فرد لو جعل مصداقاً

والتعبّد من الشارع يكون باللفظ دائماً، وبذلك ظهر أنّ تقدّم أصالة الظهور في المخصّص على أصل العموم ليس بالورود أيضاً لكونهما عقليين.

وثانياً: أنّ تقديم الخاصّ القطعي السند والدلالة إذا كان بالورود قطعاً، فتقديم الظنّي منه يجب أن يكون بالورود أيضاً، فإنّ دليل حجّية هذا الظنّ قطعي، فتأمّل.

وثالثاً: أنّ القول بالورود فيما إذا كان حجّية أصالة الظهور من جهة الظنّ النوعي والترديد بين الحكومة والورود فيما إذا كانت من جهة أصالة عدم القرينة غير سديد، بل الأنسب هو العكس، فإنّ المخصّص قرينة على عدم إرادة العموم، فلو كانت حجّية أصالة العموم من جهة أصالة عدم القرينة كانت معلّقة من أوّل الأمر على عدم ورود قرينة على التخصيص، فإنّ الاعتماد على أصل عدم القرينة إنّما هو فيما إذا لم يوجد قرينة، وأمّا إذا كانت حجّيته من باب الظنّ فالظاهر أنّ بناء العقلاء على العمل بالظنّ من غير التفات حينه إلى طرّو الطواري من التخصيص وغيره.

→ لأحدهما وحكم عليه بحكمه خرج عن موضوع الآخر حقيقة دون العكس، فحينئذٍ يقال: إنّ الأوّل وارد على الثاني.

وبالجملة: فالورود عبارة عن خروج فرد عن موضوع حكم حقيقة بعناية تحقّق حكم آخر، بحيث لو لا هذا الحكم كان داخلاً فيه، وهذا من غير فرق بين أن يكون الحكمان ثابتين بدليلين لفظيين أو عقليين أو مختلفين.

ومما ذكرنا: يظهر أنّه لا يتصوّر جامع بين التخصّص وبين الثلاثة الأخر، إذ جامع الثلاثة الحكمان المختلفان، وأمّا التخصّص فلا يشترط في تحقّقه تحقّق الحكمين، فافهم وتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

نعم، بعد العثور عليه يأخذون به من جهة كون الظنّ فيه أقوى .
ثم إنّ الظاهر أنّ أصالة الظهور أصل مستقلّ عند العقلاء يجري في الحقائق والعمومات والمطلقات، وليس ذلك من جهة أصالة عدم القرينة، وليس كلّ من أصالة الحقيقة أو العموم أو الإطلاق أصلاً مستقلاً أيضاً، وذلك لأنّ أحداً منهم إذا سمع اللفظ بلا قرينة على المجازية أو التخصيص أو التقييد تبادر إلى ذهنه ما يكون اللفظ موضوعاً له ظاهراً فيه، فينقدح في نفسه كونه مراداً للمتكلّم من دون أن ينقدح في نفسه عدم تحقّق القرينة أو مفهوم الحقيقة أو العموم أو الإطلاق فضلاً عن أن يجري فيها الأصل.

نعم، لو عثر على القرينة أو المخصّص أو المقيد أخذ بها لكونها أقوى، وأمّا فيما إذا لم يعثر عليها فلا ينقدح في ذهنه مفاهيمها فضلاً عن إجراء الأصل فيها.^(١) ورابعاً: أنّ ما ذكره من أظهرية المخصّص بالنسبة إلى العامّ لا يتصوّر له معنى محصّل، نعم يتصوّر ذلك في القرينة وذيها.

١- أقول: بناءً على القول بأنّ اللفظ لا يستعمل دائماً إلّا فيما وضع له ولو في الاستعمالات المجازية يكون المراد بأصالة الحقيقة أو العموم أو الإطلاق تطابق الإرادة الجديّة مع الاستعمالية وكون ظاهر اللفظ مراداً جدياً، وهذا المعنى غير مرتبط بظهور اللفظ أصلاً فإنّ اللفظ ظاهر فيما وضع له، وأمّا إرادة المتكلّم فلا ترتبط باللفظ وبياب الوضع. فالتحقيق: أنّ استفادة كون الإرادة على طبق الظهور من جهة دلالة الفعل؛ أعني التكلّم لا من جهة دلالة الكلام واللفظ، فإنّ بناء العقلاء على حمل كلّ فعل صدر من فاعل مختار عاقل على كونه صادراً منه للغاية، وكون المراد منه غايته الطبيعية النوعية؛ أعني بها ما هي غاية لهذا الفعل عادة ومن الأفعال التكلّم وغاية التكلّم تفهيم المقاصد والغاية الطبيعية للتكلّم بلفظ موضوع لمعنى تفهيم نفس هذا المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه بلا ادّعاء، فافهم. [المقرّر حفظه الله]

بيان ذلك: أنّ مقتضى التحقيق في باب المجاز وإن كان ما ذكره السكاكي^(١) في خصوص الاستعارة من أنّ اللفظ يستعمل دائماً فيما وضع له ولكن يوجد مع ذلك فرق بين الاستعمال الحقيقي وبين الاستعمال المجازي، إذ الأوّل خالٍ عن الادّعاء، وأمّا الثاني فمقرون بنحو من الادّعاء، بأن يدعى كون المعنى المجازي عبارة عن المعنى الحقيقي أو فرداً له فكان اللفظ يستعمل فيما وضع له ثمّ يستعمل المعنى الموضوع له في المعنى المجازي الذي يراد بحسب الجدّ.

ولا ريب: أنّ كلّ لفظ، ظاهر فيما هو معناه بلا ادّعاء لا فيما صار معنى له بعد الادّعاء، وكلّ ما صار الاستعمال المجازي في لفظ أكثر صار ظهوره أوهن حتّى إذا بلغ إلى مرتبة لا يبقى له ظهور، ففي باب الحقيقة والمجاز يتصوّر الظاهرية والأظهرية، ويحمل الأوّل على الثاني، وتقديم القرينة على ذيها ليس إلّا لذلك لا للحكومة لعدم اللسان كما عرفت وما ذكره المحقّق النائيني من تقديم ظهور «يرمي» على ظهور «الأسد» مطلقاً، ممنوع وعلته مغروسية ذلك في ذهنه من حين قراءة «المطوّل» وما دونه حيث مثّلوا لقرينة المجاز بمثل «يرمي» فالقرينة يجب أن تكون نصّاً أو أظهر،^(٢) وإلّا لم يكن وجه لتقديمها على ظهور ذيها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بباب القرينة وذيها.

١ - راجع: كتاب المطوّل: ٣٥٨.

٢ - لا ينحصر وجه الأظهرية فيما ذكره من كثرة الاستعمال المجازي وقلّته، بل ملاكه ملاك النصوية والظاهرية فالنصّ ما لا يحتمل فيه المجازية ولا الاشتراك، والظاهر ما يحتمل فيه أحدهما. [المقرّر حفظه الله]

بيان أصالتي الحقيقة والجدّ

وأما العامّ والمخصّص فتحقيق المقام فيهما أنّ استعمال العامّ وإرادة الخاصّ إنّما يكون بطريقتين:

الأول: أن يكون استعماله في الخصوص على نحو الاستعمالات المجازية بأن يستعمل في غير ما وضع له أو يستعمل فيما وضع له ولكن بادّعاء كون الخاصّ جميع ما وضع له بأن يقال: «أكرم العلماء»، ويراد بهم خصوص الفقهاء بادّعاء انحصار العلم في الفقه.

الثاني: أن يكون استعماله فيه لا بهذا النحو، بل بأن يستعمل في العموم من غير ادّعاء ويراد به جدّاً بعضهم ويعلم ذلك بالاستثناء ونحوه.

أما الأوّل، فحكمه حكم المجاز، وأما الثاني، فليس التصرّف في العموم تصرّفاً في ظهوره حتّى يقال: بأنّه بسبب أظهرية الخاصّ، بل هو تصرّف في الأصل العقلائي؛ أعني به أصالة الجدّ، بل لا وجه لأظهرية الخاصّ أصلاً، إذ قوله: «أكرم كلّ العلماء»، وقوله: «لا تكرم كلّ الفسّاق من العلماء» سيّان فيما يرتبط بالظهور اللفظي فإنّ قوله: «أكرم» ظاهر في الطلب الحتمي، كما أنّ «لا تكرم» ظاهر في الزجر الحتمي من غير مزيّة في ظهور أحدهما، وكذا قوله: «كلّ» في كليهما ظاهر في معناه وهو الشمول بل نصّ فيه، إذ ليس معناه إلّا الجميع ولا يمكن أن يستعمل ويراد به البعض بحسب مقام الاستعمال، وكذلك العلماء والفسّاق كلّ منهما ظاهر، بل نصّ فيما وضع له. وعلى هذا فتقديم الخاصّ على قوله: «أكرم كلّ العلماء» ليس بتصرّف في ألفاظ هذه الجملة وظهوراتها، بل يكون كلّ منهما مستعملاً فيما وضع له من غير ادّعاء في البين أصلاً.

نعم، كلٌّ من الجملتين موضوع لأصل عقلائي وهو عبارة عن أصالة تطابق جدّه مع استعماله، والتصرّف إنّما هو في هذا المقام، حيث إنّهُ يتصرّف في الأصل الجاري في طرف العموم بسبب الأصل الجاري في طرف المخصّص. ووجه التصرّف في الأوّل دون الثاني كثرة تخلف الجَدِّ عن الاستعمال في الأوّل وشيوعه، بحيث يرفع اليد عن الأصل فيه بمؤونة خفيفة.

وبالجملة: تعارف تخصيص العمومات خصوصاً في التقنيات وكثرة تخلف الجَدِّ عن الاستعمال فيها صار موهناً للأصل فيها بحيث يرفع اليد عنه بقريئة ضعيفة. وهذا هو السرّ في تخصيص العمومات بأيّ مخصّص كان، وليس الوجه في التخصيص هو الأظهرية والظاهرية حتّى يرد بأنّه يمكن أن يكون العامّ في مقام أظهر.^(١)

الكلام في بيان ما قيل: من كون الجمع أولى من الطرح

استدلّ عليه الشهيد^(٢) بما يرجع إلى قضيّة استثنائية وصورتها أنّه لو لم يجمع بين الدليلين المتعارضين لزم إمّا طرحهما أو ترجيح أحدهما بلا مرجح.^(٣)

١ - أقول: الظاهر أنّ المراد بأصالة الظهور في كلام القوم^(أ) ليس إلّا أصالة الجَدِّ بعد ما فرض أنّ اللفظ يستعمل دائماً فيما وضع له، فالتصرّف مطلقاً ولو في القرينة وذبيها في

أصالة الجَدِّ، فافهم. [المقرّر حفظه الله]

أ- راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ١٣٥ و ٢٧: ١٥؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧١٦؛ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤٣٣؛

أجود التقريرات ٢: ٣١٣ و ٣: ١٥٥ و ٤: ٢٨٤.

٢ - تمهيد القواعد: ٢٨٣.

واستدلّ عليه العلامة رحمته بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية وهو أولى من إهمال الأصلية اللازم من الطرح.^(١)

أقول: يرد على الأوّل أنّا نمنع بطلان التالي فيما إذا لم يكن الجمع بين الدليلين جمعاً متداولاً مرغوباً فيه عند أبناء المحاورة، بحيث تعارف بينهم التكلم بهذا النحو. وجه بطلانه أنّه يجب أن يطرح الدليلان حينئذٍ عند العقلاء، فإنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية هو الطرح ولو فرض وجود مرجح عقلائي يثبت الترجيح أيضاً وحينئذٍ ليس ذلك من الترجيح بلا مرجح.

ويرد على الثاني، أولاً: بالنقض بأنّ في إعمالهما أيضاً طرح دلالة أصلية بخلاف الطرح، فإنّه يعمل بها في أحدهما.

وثانياً: بأنّ الموجود في اللفظ دلالة واحدة وهي الأصلية، وليس هنا دلالة أخرى تسمّى بالتبعية، فالإنسان مثلاً له دلالة واحدة على تمام الموضوع له والدلالة على الجزء بعين هذه الدلالة لكون الكلّ عين الأجزاء وليس هنا دلالة أخرى على الجزء مستقلاً بحياله مع قطع النظر عن الجزء الآخر.

وثالثاً: أنّه لو سلم وجود دلالة أخرى على الجزء مستقلاً فهي وإن كانت في التحقّق تابعة للدلالة الأولى ومعلولة لها، ولكنّها حسب الفرض دلالة برأسها فللفظ دالتان، وحينئذٍ فلا وجه للقول بأولوية إهمال الثانية، إذ

١ - نهاية الوصول: ٦٤٩ / السطر ٥؛ مبادئ الوصول: ٢٣٢؛ وراجع: فرائد الأصول، ضمن

تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٢٠؛ درر الفوائد، المحقق الحائري: ٦٧٩ - ٧٨٠.

الفرض أن لكل منهما دلالة مستقلة.

ثم إنه ربما يقاس الدليلان المتعارضان الظنيان، تارة: بمقطوعي الصدور المتعارضين، وأخرى: بالخبر الذي لا معارض له ولكن ظاهره مخالف للإجماع، فكما يجب التأويل في صورتين يجب فيما نحن فيه.

أقول: قد أجاب الشيخ عليه السلام (١) عن القياسين بما لا يخفى ما فيه. والتحقيق في الجواب أننا لا نسلم وجوب التأويل في صورتين، بل إن كان في البين جمع عرفي مطبوع عند أبناء المحاوره فهو وإلا أعرضنا عن الجمع الدلالي فيطرح الخبر في الصورة الثانية لمخالفته للإجماع، ويجمع بينهما بالجمع الجهتي الراجع إلى طرح أحدهما في الصورة الأولى، فتدبر.

ثم إن المتراءى من مجموع كلمات الشيخ عليه السلام إخراج موارد الجمع العرفي عن موضوع التعارض تارة، وإدخالها فيه أخرى، مع الحكم بالترجيح الدلالي فيها. (٢)

أقول: ليس لنا دليل دالّ على الترجيح بهذا العنوان، بل الموارد التي حكم فيها بالترجيح الدلالي إن رجع الترجيح فيها إلى الجمع العرفي المطبوع عند أبناء المحاوره فهو وإلا فلا دليل على الترجيح، بل يرجع فيها إلى سائر المرجحات. وقد عرفت منّا: أن موارد الجمع العرفي خارجة عن التعارض موضوعاً بحسب نظر العرف.

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٢٢.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٨٩.

دعوى المحققين الخراساني والحائري في شمول الأخبار العلاج للمقام

ثم إنَّ في المقام كلاماً للمحقق الخراساني عليه السلام. وحاصله: أنَّ موارد الجمع العرفي - كالعامة والخاص المطلق - خارجة عن التعارض من حيث الأصل الأوَّلي فيه وهو التساقط، وأمَّا خروجها عن موضوع الأخبار العلاجية ففيه قولان، والمشهور خروجها عنه أيضاً، وقصارى ما يقال في وجهه: أنَّ الظاهر منها سؤالاً وجواباً هو الترجيح أو التخيير في موارد التحير ولا يتحير العرف في موارد الجمع المطبوع.

ويشكل بأنَّ مساعدة العرف على الجمع لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد، لصحة السؤال عنه أيضاً بملاحظة تحقق التحير فيه بدوياً، أو بملاحظة التحير فيما هو حكم المسألة التي تعارض فيها الخبران بحسب الواقع وإن علم حكمه ظاهراً بعد جمع الخبرين، أو بملاحظة احتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة فبعد عمومية العناوين المأخوذة في الأسئلة لا وجه لتخصيصها بغير موارد الجمع العرفي.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ الجمع في مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد كان عليه السيرة القطعية في زمن الأئمة عليهم السلام فتكشف هي عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج،^(١) انتهى.

وقال في «الدرر» ما حاصله: أنَّ كون الجمع عرفياً لا يستلزم حمل السؤالات على غير موارد، إذ ليس كلّ مرتكز مشروحاً مفصلاً. ولذلك ترى

نزاع العلماء في كثير من العرفيات. سلّمنا التفات الجميع إلى هذا الأمر ولكنّه يمكن أن يقع مع ذلك السؤال عنه لاحتمال الردع، وعلى هذا يجب أن يؤخذ بإطلاق الأخبار، ويؤيده روايتان:

الأولى: ما رواه في «الاحتجاج» في جواب مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان (عج) إلى أن قال عليه السلام: «في الجواب عن ذلك حديثان، أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر، فإنّه روي: أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١).

الثانية: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: «صلّها في المحمل»، وروى بعضهم: «لا تصلّها إلاّ على الأرض». فوق عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت»،^(٢) إذ الخبران الأولان من قبيل العامّ والخاصّ، والثانيان من قبيل الأظهر والظاهر، ومع ذلك أمر الإمام عليه السلام فيهما بالتخيير.

١ - الاحتجاج ٢: ٥٦٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩.

٢ - تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٤.

ودعوى السيرة القطعية على التوفيق بين العامّ والخاصّ ونظائرهما من زمن الأئمة عليهم السلام^(١) يمكن منعها، كيف؟! ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة عليه السلام^(٢) حيث ذهب في تعارض النصّ والظاهر أيضاً إلى الترجيح بالمرجّحات كما يظهر من عبارته في «العدّة»^(٣) و«الاستبصار»^(٤) وقد نقلهما الشيخ في رسائله في رسالة التعادل والتراجيح، فراجع،^(٥) انتهى.

أقول: تحقّق السيرة على الجمع في مثل العامّ والخاصّ ونحوهما بحدّ يلتزم به عملاً حتّى المحقّقان المذكوران، ووضوحه بحدّ يحتاج في الردع عنه إلى تصريح عليه بخصوصه فلا يكفي للردع عنها العمومات ما لم ينصّ عليها بالخصوص، كما أنّ الأسئلة في الروايات أيضاً تنصرف عن هذه الموارد، فلو فرض شكّ الراوي في الردع عن مثلها لوجب عليه السؤال عنها بالخصوص.

والسرّ في ذلك: كون تعارف الجمع بحدّ لا يرى في البين تعارض أصلاً، ومراد الشيخ في عبارتيه أيضاً هو الموارد التي يحتاج الجمع فيها إلى التأويل، وليس في مثل حمل العامّ على الخاصّ تأويل، ولذا صرّح في مبحث العموم والخصوص من «العدّة»^(٦) بخروج مثله عن موضوع التعارض.

وأما الروايتان، فيرد على الاستدلال بالأولى منهما:

١ - كفاية الأصول: ٥١٢.

٢ - العدّة في أصول الفقه ١: ١٤٧ - ١٤٨.

٣ - الاستبصار ١: ٤.

٤ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٨٢ - ٨٤.

٥ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٧٩ - ٦٨٠.

٦ - العدّة في أصول الفقه ١: ٣٩٣ - ٣٩٥.

أولاً: أنّ وظيفة الإمام بيان حكم المسألة لا بيان ورود حديثين فيها، فإنّ ذلك شأن الفقيه.

وثانياً: لو سلّم إمكان ذلك. بتقريب: أنّه عليه السلام يمكن أن يكون في مقام تعليم طريق الاجتهاد وجمع الأخبار المتعارضة، فنقول: إنه يمكن أن يكون قوله عليه السلام: «وبأيهما أخذت...» بياناً لحكم المسألة، إذ لعلّ الحكم الواقعي في التكبير بعد القيام من السجود هو الاستحباب وجواز تركه، فخير عليه السلام بين الفعل والترك ولا دليل على كونه بياناً للتخيير في المسألة الأصولية.^(١)

ويرد على الاستدلال بالثانية أيضاً: أنّ قوله عليه السلام: «موسّع عليك» بيان لحكم المسألة الفرعية الشخصية، فإنّ الحكم فيها هو التخيير بين الصلاة على الأرض، وفي المحمل من جهة كونها نافلة، والجمع بين الخبرين في المورد أيضاً يقتضي ذلك فلا نظر لقوله عليه السلام إلى بيان ثبوت التوسعة في العمل بكلّ واحد من الخبرين المتعارضين في جميع الموارد. والحاصل أنّ التوسعة في المقام راجعة إلى المسألة الفرعية لا الأصولية.

ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق الخراساني من احتمال كون السؤال في موارد الجمع العرفي لاستعلام الحكم الواقعي في المسألة فيه ما لا يخفى، إذ احتمال ذلك إنّما

١ - مضافاً إلى أنّ نقل الإمام للحديث الأوّل، لعله كان بطريق الجمع في التعبير بأن يكون الحديث الأصلي مصرّحاً بالتكبير في كلّ مورد مورد من موارد الانتقال من حالة إلى أخرى حتّى مورد القيام بعد السجود، فيكون النسبة بين الحديثين هو التباين، هذا. ولكّنه يرد على ذلك: أنّ الحديث في هذا الحديث قد ورد بلفظ العموم، فراجع. [المقرّر

يتمشّى فيما إذا وقع السؤال عن مورد شخصي لا في مثل الأخبار العلاجية التي وقع السؤال فيها عن طبيعة الخبرين المتعارضين، إذ لا يمكن أن يريد السائل بسؤال واحد عن طبيعة المتعارضين، استعلام جميع الأحكام الواقعية في جميع موارد التعارض من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر الديات.

المدار في الجمع العرفي

قد عرفت من مطاوى ما ذكرناه: أنّ الأخبار العلاجية تنصرف عن موارد الجمع العرفي المطبوع عند أبناء المحاورة، فإنّ التنافي حينئذٍ لا يكون عندهم مصداقاً للتعارض، وقد ذكروا أنّ المدار في الجمع العرفي كون أحد الدليلين نصّاً والآخر ظاهراً أو كون أحدهما ظاهراً والآخر أظهر.

أقول: ليس الملاك ما ذكره، بل الملاك كون الدليلين بحيث لو اجتمعا كان أحدهما قرينة عرفية للتصرّف في الآخر وموجباً لصرف ظهوره إلى ما يرتفع بسببه التنافي، إذ ليس كلّ نصّ وظاهر وأظهر وظاهر مورداً للجمع العرفي. ألا ترى أنّ قوله: «أكرم العلماء» نصّ في الجواز، وقوله: «لا تكرم العلماء» ظاهر في الحرمة، ومع ذلك لا يكون الجمع بينهما بحمل الثاني على الكراهة جمعاً عرفياً، بل يعامل معهما لكونهما متباينين معاملة التعارض من الترجيح أو التخيير.

فإن قلت: دلالة قوله: «أكرم» على الترخيص عقلي لا وضعي، فإنّه وضع للإلزام. غاية الأمر: أنّ الإلزام أيضاً يستلزم الترخيص بالمعنى الأعمّ. قلت: لا يشترط في النصّ عندهم كون دلالته بالوضع.

ألا ترى: أن المحقق النائيني عليه السلام جعل من موارد النصّ والظاهر ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب مع أنّ دلالة اللفظ على القدر المتيقّن ليس بدلالة وضعية مطابقة، وكذلك الكلام في بعض الموارد الأخر التي عدّها من النصّ والظاهر.

ثمّ إنّ لا بأس بالإشارة إلى الموارد التي عدّها من هذا القبيل مع بيان ما فيها. فمنها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّه وإن لم يكن ينفع في مقام تقييد الإطلاق، إلّا أنّه ينفع في رفع التعارض، فإنّ الدليل يكون كالنصّ في القدر المتيقّن فيصالح لأن يكون قرينة على التصرف في الآخر، مثلاً لو كان مفاد أحدهما وجوب إكرام العلماء ومفاد الآخر حرمة إكرام الفساق ولكنّه علم من حال الأمر أنّه يبغض العالم الفاسق أشدّ من الفاسق غير العالم صار هو متيقّن الاندراج في الثاني فلا بدّ من تخصيص الأوّل بسببه،^(١) انتهى.

أقول: كون العالم الفاسق مثلاً قدراً متيقّناً إمّا أن يريد به هو العلم بكراهة المولى منه فعلاً بحيث يبغض إكرامه، سواء صدر منه قوله: «لا تكرم الفساق» وأراد مضمونه أم لا، وإمّا أن يريد به أنّه لو فرض صدور هذه الجملة منه بنحو الجّد كان العالم الفاسق متيقّن الاندراج فيه، ولكنّه من المحتمل عدم صدوره عنه أو عدم كونه بنحو الجّد فلا يبغض إكرام أحد أصلاً.

فإن أراد الأوّل كما هو ظاهر عبارته أيضاً. فيرد عليه، أوّلاً: عدم الفرق بين المتيقّن في مقام التخاطب وغيره.

وثانياً: أنّ العلم بإرادة المولى يوجب خروج العالم الفاسق عن قوله: «أكرم»

قطعاً ودخوله في قوله: «لا تكرم» كذلك، فكما يكون معلوم الدخول في الثاني يكون معلوم الخروج عن الأول، فلا وجه لعدّ المقام من النصّ والظاهر، إذ لا يحتمل مع ذلك دخوله في الأول حتى يسمّى ظاهراً.

وثالثاً: أنّ مورد العلم بلبّ إرادة المولى خارج عن باب التعارض بالكليّة فإنّ مورده صورة استفادة الحكم من الدليل.

فإن قلت: يلزم على هذا خروج معارضة النصّ مع غيره عن هذا الباب. قلت: لا نسلم لزوم ذلك، إذ ليس معنى النصّ ما يوجب العلم بإرادة المولى، بل المراد به صراحته في مفاده وإن احتمل عدم كونه مراداً للمولى لعدم الصدور أو لصدوره تقيّة مثلاً.

وإن أراد الثاني فيرد عليه، أولاً: أنّه لو كان المحقّق النائيني عليه السلام ممّن يقول بكفاية القدر المتيقّن في مقام التخاطب لتقييد المطلق، كما يقول به المحقّق الخراساني عليه السلام (١) كان لكلامه في المقام وجه؛ إذ يصير ذلك حينئذٍ بمنزلة قرينة مذكورة لفظاً فيتصرّف بسببه في الدليل الآخر، وأمّا إذا لم يكن ممّن يقول بذلك كما هو الحقّ، فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب على هذا يصير كالقدر المتيقّن الذي لا يكون في مقام التخاطب في عدم كونه بمنزلة قرينة موجبة للتصرّف. وعلى هذا فأبى دليل للجمع بين الدليلين بهذا النحو، إذ من الممكن طرح قوله: «لا تكرم الفسّاق» للخدشة في صدوره أو جهة صدوره، والفرض عدم العلم بكراهة المولى من العالم الفاسق إلا على تقدير صدور هذا الكلام منه وإرادته لمضمونه.

وبالجملة: فأبي دليل لهذا الجمع مع عدم كون القدر المتيقن بمنزلة القرينة؟! والفرض إمكان الطرح رأساً فيشملة أدلته من الأخبار العلاجية. فإن قلت: لا مانع من أخذ قوله: «لا تكرم الفساق» في مادة الافتراق وبعد الأخذ به يستلزم الأخذ به في مادة الاجتماع أيضاً، لما عرفت من كونه متيقناً على تقديره.

قلت: لا مانع من أخذه لو لا هذا الاستلزام المستعقب للتصرف في دليل آخر، وأما بعد ذلك فيدور الأمر بين الأخذ به، والتصرف في الآخر، وبين طرحه، ولا مرجح للأول بعد عدم وجود قرينة لفظية موجبة للتصرف وكون الجمع والتصرف بهذا النحو خارجاً عن طريقة المحاورات العرفية. وثانياً: ما أوردناه على الاحتمال الأول بعينه في قولنا: ثانياً.

لزوم التخصيص المستهجن

ثم قال بنيته: ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامين من وجه بمرتبة من القلة بحيث لو خصص بما عدا مورد الاجتماع مع العام الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العكس فيجب أن يجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن،^(١) انتهى ملخصاً.

أقول: وجوب الجمع بينهما كذلك إنما هو فيما إذا دار الأمر بين تخصيص هذا أو تخصيص ذاك، بأن لم يكن في البين احتمال آخر، وليس المقام كذلك لاحتمال التمسك بعموم أخبار العلاج وطرح أحد الدليلين في مادة الاجتماع،

إذ ليس الروايتان مقطوعتين صدوراً وجهة، وقد ذكروا أنه لا مانع من إجراء أخبار العلاج في العامين من وجه وطرح أحدهما في المجمع، كما سيأتي تفصيله في محله.

ورود أحد الدليلين مورد التحديدات

ثمّ قال: ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما،^(١) انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه، أولاً: أنّ صرف ذلك لا يوجب الأظهرية، إذ ربّ دليل يكون أظهر من غيره الوارد مورد التحديد.

وثانياً: أنّ ذلك من أمثلة الأظهر والظاهر لا النصّ والظاهر، إذ التصرف في أدلة التحديدات كثير إلى ما شاء الله.

لزوم خروج المورد

ثمّ قال: ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه وارداً في مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، كما إذا ورد قوله: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فلا بدّ حينئذٍ من تخصيص الثاني دون العكس، إذ يلزم منه خروج المورد،^(٢) انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه، أولاً: عدم صحّة المثال إذ بين نفس الخمر والماء المتّخذ من

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٩.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٩.

التمر أيضاً عموم من وجه، فلا بأس بالعمل بالدليل الثاني في مجموعهما وبالدليل الأول في مورد افتراق الخمر فالأولى التمثيل بما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جواباً عن السؤال عن حكم الخمر المتخذ من التمر.

وثانياً: أنّ ورود العامّ في مورد لا يوجب نصوصيته فيه بحيث لو صرح في دليل آخر بتخصيصه في المورد نرى الدليلين متناقضين، إذ من الممكن عدم كون المسؤول حينئذٍ في مقام بيان حكم المورد لتقيّة ونحوها، فيلقى قاعدة كلىة يتوهم ورود المورد فيها، ثمّ يصرّح عند رفع المانع بالحكم الواقعي في المورد. وبالجملة: فتخصيص المورد كثير إلى ما شاء الله، نعم لا ريب في كونه ظهوراً تاماً، فالأولى ذكر ذلك في أمثلة الأظهر والظاهر.

تعارض العموم والإطلاق

ثمّ قال ما حاصله: ومن موارد الأظهر والظاهر ما إذا تعارض العامّ الأصولي والإطلاق الشمولي ودار الأمر بين التخصيص والتقييد كقوله: «أكرم العالم» و«لا تكرم الفسّاق» إذ يدور الأمر بين تقييد العالم بغير الفاسق وبين تخصيص الفسّاق بما عدا العالم؛ ولكن شمول العامّ لمورد الاجتماع أظهر لأنّ شموله له بالوضع وشمول المطلق له بمقدمات الحكمة. ومن جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للتقييد، والعامّ يصلح لأن يكون بياناً فلا تتمّ المقدمات، فلا بدّ حينئذٍ من تقديم العامّ، ولا مجال لتوهم العكس لاستلزامه تخصيص العامّ بلا وجه أو بوجه دائر لتوقف التخصيص على الإطلاق وتوقفه على التخصيص، إذ لو لاه لما ثبت الإطلاق لما عرفت من كفاية العامّ في البيانية.

ودعوى أنّ ما يكون من مقدّمات الحكمة عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً فالعامّ المتأخّر لا يصلح للبيانية؛ واضحة الفساد، إذ المقدّمة هي عدم البيان المطلق،^(١) انتهى كلامه، وما ذكره عليه السلام هو مراد الشيخ من قوله: بكون العموم تنجيزياً والإطلاق تعليقياً.^(٢)

أقول: توضيح المقام يحتاج إلى بسط في الكلام.

فنقول: إنّ العموم يستفاد من ظاهر اللفظ بما هو لفظ موضوع للمعنى، فإنّ العامّ وضع للعموم ويستعمل فيه دائماً، وبأصالة التطابق بين الجذّ والاستعمال يستظهر من اللفظ إرادة العموم، ولذا ينسب إليه مفاده ويقال: إنّ قال: كذا، فإذا قال: «أكرم العلماء» ولم يذكر قرينة على التخصيص يمكن أن ينسب إليه أنّه قال بوجوب إكرام جميع العلماء، وأمّا الإطلاق فليس شيئاً يستفاد من ظاهر اللفظ بما هو لفظ موضوع، بل يستفاد من ظاهر التلفّظ والتكلّم بما هو فعل صادر من المتكلّم، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» يستفاد من ذكره القيد أنّه ذكر للإفادة فيكون دخیلاً في الموضوع حملاً للفعل الصادر منه على كونه لغاية، وإذا قال: «أعتق رقبة» يستفاد من عدم ذكره قيد الإيمان عدم كونه دخیلاً في الموضوع، ولازم ذلك كون حيثية الرقبة تمام الموضوع للحكم فالتقييد يستفاد من تلفّظه بالقيد وتنطقه به بما هو فعل اختياري صادر عنه وهو الملاك في أخذ المفهوم. والإطلاق يستفاد من عدم تلفّظه وعدم تنطقه به، فكون حيثية الرقبة تمام الموضوع ليس أمراً مستفاداً من ظاهر اللفظ بما هو لفظ

١ - فوائد الأصول (تقاريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٩ - ٧٣١.

٢ - فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٩٨.

موضوع كما في العموم، بل من ظاهر التلّفظ وكيفيته، فلا معنى لانعقاد ظهور اللفظ في الإطلاق، بل المتكلم إن ذكر اللفظ ولم يذكر له قيداً احتجّ بكيفية تلفّظه وعدم إتيانه بالقيد فيعامل معاملة المطلق إلى أن يثبت من قبله تقييد، وأمّا بعد ما ثبت فلا يكون في ذكره مخالفة لكلامه الأوّل المستفاد منه الإطلاق، إذ الإطلاق لم يستفد من ظاهر اللفظ بما هو لفظ حتّى يكون ذكر القيد منفصلاً منافياً له، بل الإطلاق استفيد من عدم صدور فعل منه؛ أعني عدم ذكر القيد وهذا يرتفع موضوعاً بذكره والاحتجاج بعد الذكر يصحّ إلى حين ذكره وأمّا بعده فلا يبقى له موضوع.

ومما ذكرنا: يظهر أنّ عدّ المطلق والمقيّد من المتعارضين لا وجه له، إذ الإطلاق ليس مفاد اللفظ، بل لا يكون هو إلّا أمراً مستفاداً من ظهور عدم صدور فعل من المولى.

نعم، العامّ والخاصّ متعارضان لكون العموم مفاداً للّفظ بما هو لفظ ولو بضميمة أصالة التطابق التي هي أصل عقلائي، إذ بعد ضمّها يمكن أن ينسب إلى المولى أنّه قال بمفاد العموم ولا يصحّ هذا التعبير في باب الإطلاق، إذ المتحقّق من المولى عدم ذكر القيد لا التلّفظ بما يكون موضوعاً للإطلاق كي ينسب إليه أنّه قاله.

فإن قلت: الملاك في الاحتجاج بعدم ذكر القيد على الإطلاق عدم ذكره في حال التلّفظ أو إلى الأبد فعلى الأوّل لا يكون ذكره بعد ذلك رافعاً لصحة الاحتجاج بعدم الذكر وعلى الثاني لا وجه للاحتجاج بعدم الذكر حين التنطق. قلت: الملاك عدم ذكره حين التنطق لا مطلقاً، ولكن الاحتجاج به إنّما يصحّ

عند العقلاء إلى زمان لم يثبت منه القيد، فموضوع الاحتجاج عدم الذكر حين التنطق، ولكن الاحتجاج بذلك معلق على عدم الذكر المطلق فبعد الذكر ولو في المآل لا يبقى مجال للاحتجاج بعدم الذكر.

نعم، يصح الاحتجاج بالنسبة إلى زمن عدم الذكر، فاللفظ المطلق، إذا ذكر بلا قيد حين التلفظ كان مطلقاً فإذا ذكر له قيد منفصلاً صار مقيداً له، وبه ينتهي أمد الاحتجاج بالمطلق، وأمّا بناءً على ما يستفاد من كلام الشيخ و المحقق النائيني^(١) من كون الملاك في تحقق الإطلاق عدم ذكر القيد إلى الأبد فلا يتصور تقييد أصلاً، إذ بعد ذكر القيد ولو في المآل ينكشف عدم الإطلاق من أول الأمر، لا أنه يقيد به المطلق^(٢) إذ المطلق على هذا عبارة عما لم يذكر له قيد إلى الأبد، مع أن تقييد الإطلاق من الألفاظ المتداولة في ألسنتهم.

ثم لو فرض تسليمهما لعدم تصور التقييد أصلاً فالأولى أن يعنون المسألة المبحوث عنها بمسألة دوران الأمر بين التخصيص والإطلاق لا دوران الأمر بين التخصيص والتقييد.

اللهمّ إلا أن يريد بالتقييد عدم الإطلاق فيكون التقييد عديمياً عندهما ولا أظنّ أن يلتزما بذلك.

وقد اتضح بما ذكرنا في طريق استفادة الإطلاق تقدّم العموم عليه لكفايته في

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧ : ٩٨؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٤ : ٧٣١.

٢ - لا يخفى عدم صحّة هذه الجملة، إذ لا يعتبر في صدق مفهوم التقييد تحقق الإطلاق فإنّ القيد يرد على ذات الرقبة مثلاً لا عليها بوصف إطلاقها. [المقرّر حفظه الله]

بيان القيد، كما أنه لو دار الأمر بين الإطلاق وبين المفاهيم المستندة إلى ظواهر الألفاظ بما هي ألفاظ كمفهوم الغاية والحصر قدّم المفهوم عليه أيضاً. وأمّا إذا دار الأمر بينه وبين المفاهيم التي تستفاد من الإطلاق كمفهوم الشرط مثلاً على مذاقه ^{بُيِّنَ} (١) من أنه يستفاد من ذكر الشرط الظاهر في العلية بنحو الإطلاق، فتقديم أحدهما على الآخر يحتاج إلى مرجح خارجي يصير قرينة على تقديم أحدهما، فتدبر.

وبعبارة أخرى: يستفاد من الجملة الشرطية مثلاً دخلتها في الحكم من باب ظهور الفعل في كونه لفائدة وغاية مترقبة منه عادة أو من جهة ظهور كلمة الشرط في العلية وضعاً، ويستفاد من إطلاق الشرط كونه علّة ودخيلاً بنحو الإطلاق، سواء كان هنا شيء آخر أم لا، وباعتبار هذا الإطلاق يستفاد منه المفهوم؛ أعني الانتفاء عند الانتفاء فحين تعارض هذا الإطلاق مع إطلاق آخر لا مرجح لتقديم أحدهما.

وبما ذكرنا في تقريب المفهوم يظهر فساد ما في كلماتهم من القول بكون مفهوم الشرط أظهر من مفهوم الوصف، فإنّ المفهوم كما عرفت لا يستفاد بدلالة واحدة، بل يستفاد أولاً من ذكر الشرط أو الوصف صرف الدخالة حذراً من لغويّة ذكره أو لوضعه للعلية، ثمّ يستفاد المفهوم من إطلاقه.

ولا يخفى: أنّ ظهور الشرط في أصل الدخالة أقوى من ظهور الوصف فيه، إذ يترأى من التعبير بالجملة الشرطية كونه ذا عناية بذكر القيد أكثر ممّا يستفاد من ذكر الوصف، وأمّا الإطلاق فهو فيهما بمساق واحد، ولا يتصور القوّة

والضعف في الإطلاق، إذ تمام الملاك فيه عدم ذكر القيد كما مرّ، وهو مشترك فيهما.

وعلى هذا، فلو دار الأمر بين دخالة وصف أو شرط بأن وقع التعارض بين الدخالتين كان لتقديم الشرط وجه لكونه أظهر في الدخالة، وأمّا المفهوم فلا يكفي فيه صرف الدخالة، بل هو عبارة عن تمامية الدخالة وانحصارها المستفادة من الإطلاق فلو وقع التعارض بين المفهومين، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر بعد كون كليهما مستفادين من الإطلاق الذي لا يتصور فيه قوّة وضعف.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومن الموارد التي يقع التعارض بين الأظهر والظاهر أيضاً ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، وقبل البحث عن ذلك ينبغي البحث عن حال المخصّصات والمقيّدات وسائر الصوارف الواردة في كلمات الأئمّة عليهم السلام بعد مضيّ زمان العمل بالعمومات والمطلقات وغيرها.

قال الشيخ في «الرسائل»: «أنّ المحتملات فيها ثلاثة: الأول: أن تكون ناسخة.

الثاني: أن تكون كاشفة عن اتّصال العمومات والمطلقات بالمخصّصات والمقيّدات ولكنه عرض انفصالها فاختلفت علينا.

الثالث: أنّ المصلحة اقتضت تأخير البيان عن وقت العمل والحاجة فأودعت المخصّصات والمقيّدات عند الأئمّة عليهم السلام حتّى يظهرها في زمن اقتضاء

المصلحة فكان مفاد العموم والإطلاق قبلها حكماً ظاهرياً^(١). واختار الشيخ عليه السلام هذا الاحتمال والمحقق النائيني عليه السلام الاحتمال الثاني^(٢). وأيده بأن كثيراً من المقيّدات والمخصّصات الواردة في لسان الأئمة عليهم السلام يوجد بمضامينها روايات نبوية عن طرق العامة فيكشف ذلك عن اتّصالها وعروض الانفصال.

أقول: الإنصاف هو بُعد جميع الاحتمالات؛ أمّا النسخ فالظاهر كونه ضروري البطلان، مع كثرة المخصّصات والمقيّدات إلى ما شاء الله في السنة الأئمة عليهم السلام لعمومات الكتاب والسنة، وهل يحتمل كون مفاد العمومات مثلاً أحكاماً واقعية إلى زمن الصادقين عليهم السلام وفي عصرهما حدث مصلحة التخصيص وهكذا، ويستفاد من بعض الأخبار أيضاً خلاف ذلك.

كما أنّ الاحتمال الثاني أيضاً ظاهر الفساد، فإنّ العامة والخاصة رووا عمومات ومطلقات كثيرة إلى ما شاء الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غير ذكر المخصّصات والمقيّدات متّصلة بها، ولا يمكن القول بأنّ الجميع تركوا ذكرها عمداً أو اشتبهاهاً، ومجرّد ورود كثير من المخصّصات ونحوها من طرق العامة لا يدلّ على أنّها كانت متّصلة، إذ من المحتمل كونها منفصلة في كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً بأن صدرت منه بعد مضيّ مدّة من زمان ذكر العمومات.

ومثل ذلك الاحتمال الثالث، إذ أيّ مصلحة تتصوّر في إيداع أغلب الأحكام الواقعية عند الأئمة عليهم السلام والنجوى بها معهم وإخفائها عن الناس إلى زمن

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٩٣ - ٩٥.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٣٤ - ٧٣٧.

الصادقين عليهم السلام مثلاً، بل ينافي ذلك لقوله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع: «يا أيها الناس، واللّه ما من شيء يقربكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار، ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه»^(١).

والقول: بأنّ أمره بجميع ذلك ونهيه عنه قد تحقّق بإيداعها عند أمير المؤمنين عليه السلام وأمره بمتابعته،^(٢) واضح الفساد.

علل اختلاف الفريقين وتأخير بيان المخصّصات

فالتحقيق أن يقال: إنّ الأحكام بأجمعها كانت مبيّنة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بتحديداتها وخصوصياتها بذكره صلى الله عليه وآله وسلم لها قولاً ولو في ضمن قواعد كلبية أو بيانها عملاً أو بتقريرها، ولكن اختفائها واختلاف الفريقين فيها كان من جهة عدم فهم غير الأئمة عليهم السلام للخصوصيات الدخيلة من القرائن الحالية والمقامية وغيرها من الأمور التي كانت لها دخل في فهم آيات الكتاب وعمومات السنّة ونحوها، أو من جهة عدم ضبطهم واهتمامهم بها في صدر الإسلام، ولكن أمير المؤمنين عليه السلام لامتيازته الذاتي وذكاوته الذاتية ولشدة اهتمامه فهم جميع الخصوصيات الدخيلة والقرائن الحالية والمقامية والملاكات المشار إليها الموجبة لدوران الحكم مدارها وضبط جميع الخصوصيات أيضاً،

١ - الكافي ٢: ٧٤ / ٢؛ وسائل الشيعة ١٧: ٤٥، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، الباب

١٢، الحديث ٢.

٢ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٩٦.

فصار ذلك سبباً لاختلاف الفريقين في فهم كلام الرسول ﷺ وآيات الله، ومثله الأئمة عليهم السلام فإنهم وإن لم يكونوا في عصره ﷺ حتى يضبطوا ما صدر عنه ولكنهم لذكواتهم وعلمهم قدروا على التفريعات واستنباط الفروع من الأصول المذكورة في الكتاب أو في كلام النبي ﷺ ففتح لهم، من كل باب فتحه الرسول ﷺ، ألف باب من شعب العلم ونكت التنزيل واطلعوا على القرائن الكائنة في نفس الكتاب والسنة، مضافاً إلى ما وصل إليهم من القرائن التي ضبطها أمير المؤمنين عليه السلام الاستفادة من أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريباته وغيرها، وأما غيرهم حتى الصحابة فقصروا عن فهم أسرار التنزيل ففات منهم بعض القرائن والرموز فاجتهدوا فيما كانت بأيديهم بأفهامهم القاصرة.

وبالجملة: فالأحكام كلها قد بينت في عصر الرسول ﷺ ولكن فهمها وضبطها عيبة علمه مثل أمير المؤمنين عليه السلام لشدة ذكاوته وشدة اهتمامه. ومما يؤيد ما ذكرنا: استدلال الأئمة عليهم السلام في أكثر الأحكام بآيات الكتاب وعمومات السنة والقرائن المعلومة من أقوال النبي ﷺ وأفعاله، فانظر إلى آية الوضوء^(١) كيف استفاد الإمام عليه السلام بعض الأحكام من ذكر الباء مثلاً. وعلى هذا، فالمخصّصات والمقيّدات وغيرها المذكورة في ألسنتهم يمكن القول بأنّها كانت بأجمعها مذكورة في لسان النبي ﷺ منفصلة عن العمومات والمطلقات، ولكنّها لم يضبطها على ما هو حقّها إلاّ باب علمه أمير المؤمنين عليه السلام ثمّ أودعه الأئمة عليهم السلام.

وإنما أحرَّ بيانها إلى زمن الصادقين عليهم السلام لابتلاء من قبلهما من الأئمة عليهم السلام بأمر لم يكن معها لهم سبيل إلى بيانها حتى اتسع المجال في زمانهما ولو قدر على ذلك، الإمام علي عليه السلام أيضاً لبيّنها للناس، ولعلّ القرآن الذي أتى به فامتنع الناس من قبوله كان عبارة عن كتاب الله بتفاسيره الموجبة لبيان الأحكام على ما هي عليه.

إذا ورد عامٌّ وخاصٌّ وتردّد الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إذا ورد عامٌّ وخاصٌّ وتردّد الأمر بين النسخ والتخصيص فصوره كثيرة:

الأولى: أن يعلم بتقدّم العامّ على الخاصّ وورود الخاصّ بعد زمان العمل به فإنّه من المحتمل في هذا القسم التخصيص أيضاً، بناءً على وجود مصلحة مقتضية لتأخر البيان عن وقت الحاجة، كما التزم به الشيخ في أخبار الأئمة عليهم السلام.^(١)

الثانية: أن يعلم بتقدّم الخاصّ على العامّ ووروده بعد العمل به أيضاً.
الثالثة: أن يجهل تأريخهما، فلا يعلم أنّ العامّ كان متقدّماً على الخاصّ أو متأخراً، وأنّ المتأخّر منهما ورد بعد العمل بالمتقدّم أو قبله.
الرابعة: أن يعلم تقدّم العامّ ولا يعلم ورود الخاصّ بعد العمل به أو قبله.
الخامسة: عكس ذلك.

أمّا الصورة الأولى: فنقول فيها: إنّ استمرار الحكم، إمّا أن يقال: باستفادته

من الإطلاق المقامي فإنّ كون المتكلّم في مقام التشريع والتقنين مع عدم ذكر غاية لحكمه موضوع لحكم العقلاء بالاستمرار، إذ المقتن باعتقاد نفسه قد لاحظ جميع المقتضيات والموانع والخصوصيات والقيود فناسب مع ذلك وجود حكم وقانون كذائي. ولا ريب في أنّ ما رآه مناسباً ليس هو وجود هذا الحكم في سنة أو سنتين، بل وجوده بنحو الإطلاق.

وبالجملة: فإنّما أن يستفاد الاستمرار من إطلاق مقام التقنين الذي هو فعل للمقتن، وإنّما أن يستفاد من إطلاق الحكم؛ أعني المنشأ أو من إطلاق موضوعه كما قيل وإن كان فاسداً.

وإنّما أن يقال: باستفادته من الأدلة الخارجية، كقوله: «حلال محمّد ﷺ» حلال أبداً إلى يوم القيامة»^(١) أو «حكمي على الأولين حكمي على الآخرين»^(٢).

وإنّما أن يقال: باستفادته من نفس القضايا الملقاة من الشارع بنحو القضايا الحقيقية، إذ قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) مثلاً يكون خطاباً لكلّ من انطبق عليه عنوان الإيمان فيشمل بنفسه للأولين والآخرين ويكون حجّة على من انطبق عليه هذا العنوان لكون كلّ واحد منهم مخاطباً بهذا الخطاب حين وجوده في عمود الزمان.

فإن قلنا: باستفادته من الإطلاق المقامي والسكوت عن ذكر الغاية في مقام

١ - الكافي ١: ٥٨ / ١٩.

٢ - راجع: الكافي ٥: ١٨ / ١.

٣ - المائة (٥): ١.

البيان فلا إشكال في تقدّم النسخ على التخصيص لعين ما مرّ في وجه تقدّم التقييد على التخصيص، وكذلك إذا قلنا باستفادته من إطلاق الحكم أو متعلّقه فإنّ الإطلاق استفيد من السكوت وعدم ذكر الغاية والقيّد، والاحتجاج بذلك مغيب بعدم الذكر والبيان ولو في المآل، فإذا ذكر القيّد ولو في المآل زال الاحتجاج بالسكوت.

وأما ما أفاده المحقّق النائيني من تقدّم التخصيص. بتقريب: أنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ، وأصالة الظهور في الخاصّ الحاكمة على العامّ ترفع موضوع النسخ.^(١)

ففيه: أنّ ذلك إنّما هو فيما إذا لم يكن في البين احتمال النسخ فدار الأمر بين تقديم العامّ أو الخاصّ، فحينئذٍ يقال: بأنّ أصالة الظهور في الخاصّ حاكمة، وأمّا إذا لم يتمخّض الدليل الخاصّ في التخصيص، بل احتمال كونه ناسخاً فليس لنا مخصّص مسلّم حتّى يقال بحكومة ظهوره على العامّ، بل يجب حينئذٍ أن يقال: بأنّ الاستمرار كان يستفاد من السكوت في مقام البيان، والدليل الخاصّ الدالّ على قطع الحكم يصلح للبيانية وقطع السكوت فيرتفع موضوع الاحتجاج؛ أعني السكوت، فتأمّل.

وإن قلنا: باستفادة الاستمرار من قوله: «حلال محمّد ﷺ حلال أبداً إلى يوم القيامة» مثلاً وإن كان هذا القول ضعيفاً فيمكن أن يقال: بتقدّم النسخ أيضاً، إذ دلالة هذه الجملة على استمرار كلّ حكم ليس إلّا بإطلاقه فيدور الأمر بين تقييد كلمة «حلال محمّد ﷺ» وبين تخصيص العموم.

اللهم إلا أن يقال: بدلالة المفرد المضاف على العموم وضعاً فيدور الأمر حينئذٍ بين تخصيصين، ولا وجه لتقديم أحدهما.

وإن قلنا: باستفادة الاستمرار من نفس قضايا الأحكام الظاهرة في كونها قضايا حقيقية، فالظاهر تقدّم النسخ أيضاً، إذ النسخ حينئذٍ يرجع إلى تخصيص العام بالنسبة إلى أفراده المتأخّرة عن ورود الخاص، فالأمر في الحقيقة يدور بين التخصيص من أول الأمر وبين التخصيص من زمن ورود الخاص والأول يستلزم كون الخارج أكثر، فالثاني مقدّم لكون التخصيص فيه أقلّ.^(١)

وأما الصورة الثانية: فحكمها أيضاً حكم السابقة إلا في ما ذكر أخيراً من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في التخصيص، إذ مآل النسخ على الفرض الأخير وإن كان إلى التخصيص ولكنّ الأمر في المقام يدور بين تخصيص العام للخاصّ بالنسبة إلى أفراده المتأخّرة عن ورود العامّ وبين تخصيص الخاصّ للعامّ ولا مرجّح لأحدهما.

ثمّ لا يخفى: أنّ ما ذكره من شيوع التخصيص بالنسبة إلى النسخ لا يجري في هاتين الصورتين، إذ التخصيص بعد حضور وقت العمل نادر وإن أمكن على ما وجهه الشيخ^(٢) ووجهناه، فإنّ المقصود في التوجيه هو بيان صرف الإمكان، وسيأتي أنّ أخبار الأئمة عليهم السلام ليست من قبيل هاتين الصورتين.^(٣)

١ - اللهم إلا أن يقال: بأنّ كثرة أفراد المخصّص لا يوجب كثرة التخصيص، والفرض أنّ المخصّص على التقديرين عنوان واحد. [المقرّر حفظه الله]

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٩٥.

٣ - سيأتي في الصفحة ٣٣٦.

وأما الصورة الثالثة: فالأمر فيها يدور بين أن يتمخض الخاص للتخصيص أو يتردد أمره بينه وبين النسخ، إذ لو ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به لتعين التخصيص بلا ريب؛ ففي هذه الصورة يمكن أن يقال: بتقدّم التخصيص على النسخ لشيوعه وكثرته بحيث لا يعنى العقلاء باحتمال خلافه كما لا يعتنون بالاحتمال الضعيف في مثل الشبهة غير المحصورة وفي باب أصالة الصحة في العقود ونحوها.

والسرّ في ذلك: قلّة النسخ بحيث لا يعلم به إلا في موارد قليلة من أحكام الشريعة، وأما التخصيص والتقيد فكثيران جداً خصوصاً في محيط التقنين وعليهما مدار فقه الإسلام.

والظاهر أنّ أخبار الأئمة عليهم السلام كلّها من قبيل الصورة الثالثة لما عرفت من أنّ المخصّصات والمقيّدات كانت مذكورة في لسان النبي ﷺ متصلة أو منفصلة، فلا يعلم أنّها بأيّ وضع كانت، وهل كانت مقدّمة أو مؤخّرة وبعد العمل بالعمومات والمطلقات أو قبله؟ فلا يجعل الملاك تأريخ ورودها من الأئمة عليهم السلام، بل ما وردت في ألسنتهم إنّما هي بيان لما كان مبيّناً في عصر الرسول ﷺ، وأما صورتان الأخيرتان فيعلم حكمهما أيضاً ممّا ذكرنا.

فتحصّل ممّا ذكر: تقدّم التخصيص على النسخ في بعض الموارد وتقدّم النسخ في موارد أخرى.

ولا يخفى: أنّ القوم استدّلوا لتقديم التخصيص بشيوعه ولتقديم النسخ بكونه تصرّفاً في الإطلاق وهو أهون. والظاهر منهم جريان هذين الدليلين في مورد واحد فيتشبّه كلّ منهما بأحدهما، ولكنّه ظهر بما ذكرنا: أنّ القول بشيوع

التخصيص إنما يصح في الصورة الثالثة دون الأوليين، كما أنّ التمسك بكون النسخ تصرفاً في الإطلاق مورده صورتان الأوليان.

دوران الأمر بين التقييد وحمل الأمر على الاستحباب

ومن موارد الأظهر والظاهر أيضاً صورة دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وبين حمل الأمر أو النهي على الاستحباب أو الكراهة.

والتحقيق أن يقال: إنّ الإطلاق الوارد في مقام البيان إمّا أن يكون في قضية شخصية، كما إذا سئل رجل عن تكليفه الفعلي فيما إذا أفطر يوماً من رمضان عمداً مثلاً، فقال له: «أعتق رقبة» وإمّا أن يقع في قضية كلية في محيط التقنين والتشريع، كما إذا وقع في مقام الجواب عن سؤال مثل زيارة ومحمد بن مسلم وأمّالهما فإنّ المقصود لهما في سؤالهما ليس الاستفتاء لفسهما، بل ذكر المورد في ألسنتهما من باب الفرض والتقدير، ومقصودهما من السؤال استفادة قواعد كلية والإطلاع على قوانين الإسلام ليجمع في الكتب مثلاً، فيرجع إليها من احتاج؛ فإن وقع الإطلاق في قضية شخصية ثمّ ورد منفصلاً «أعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبة كافرة»، ففي مثل ذلك يكون حمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة أهون من التصرف في الإطلاق، إذ في تقييده محذور الإغراء بالجهل أو النسخ المستبعد أو كون حكم المطلق حكماً سورياً وهو أيضاً بعيد، وأمّا التصرف في ظاهر الأمر والنهي فسهل خصوصاً إذا قلنا: بأنّ استفادة الإلزام من الإطلاق لا من باب الوضع، فإنّ الإطلاق الأوّل الوارد في مقام البيان لمن سأل عنه عن حكمه ليعمل به يصير

بيانا للتصرف في ظهور الأمر والنهي .

وأما إذا وقع الإطلاق في قضية كلية في محيط التشريع فإن قلنا: بأنّ للأمر والنهي ظهوراً وضعياً أو انصرافياً في الإلزام تقدّم على الظهور الإطلاقي لاستفادة الإطلاق من السكوت في مقام البيان وظهور الأمر والنهي يصلح بياناً والتصرف في الإطلاق في محيط التقنين سهل جداً .

وإن قلنا: بأنّهما موضوعان لمطلق البعث والزجر وإنّ استفادة الإلزام من باب الإطلاق وإجراء مقدمات الحكمة فالأمر يدور بين الإطلاقيين ولا مرجح لأحدهما .

التعارض بين أكثر من دليلين

كلّ ما ذكرنا كان في مقام وقوع التعارض بين دليلين، وأما إذا وقع بين أكثر فصوره أيضاً كثيرة:

إذا ورد عامّ وخاصان بينهما التباين

الأولى: ما إذا ورد عامّ وخاصان مختلفان بحسب الموضوع، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ ورد بدليل منفصل «لا تكرم الكوفيين من العلماء» وبدليل ثالث: «لا تكرم البصريين منهم» واللازم في هذه الصورة تخصيص العامّ بهما إلاّ أن يلزم التخصيص المستهجن أو استيعابهما للعامّ، فحينئذٍ يقع التعارض بالعرض بين الخاصّين، فمع ترجيح أحدهما يقدّم هو ويخصّص به العامّ، ومع التكافؤ يؤخذ بأحدهما تخييراً، بناءً على القول به .

وأما ما ورد في كلام القوم من وقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين^(١).

فيرد عليه: أن المجموع من حيث المجموع أمر اعتباري وليس مصداقاً لعنوان الدليل، بل المصداق له هو هذا العام وهذا الخاص وذاك الخاص، والعام ليس معارضاً لا لهذا ولا لذلك، والمجموع أيضاً ليس بشيء، فالتعارض بين الخاصين، إذ العام حجة إجمالية على كذب أحدهما فوق التعارض بينهما بالعرض^(٢).

ولهذه الصورة تنمة تذكر في التذنيب الآتي.

إذا ورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق

الصورة الثانية: ما إذا ورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق.

قال المحقق النائيني رحمته الله: حكم هذه الصورة حكم الصورة السابقة فيخصص العام بهما إن لم يلزم الاستهجان أو صيرورة العام بلا مورد وإلا فيعارض العام ومجموع الخاصين^(٣).

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٠٢ - ١٠٣؛ كفاية الأصول: ٥١٦؛

فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٤٢.

٢ - لقائل أن يقول: إن لنا أدلة ثلاثة لا نتمكن من العمل إلا باثنين منها أما العام وهذا الخاص أو العام وذاك الخاص أو الخاصين فأبي مزية للعام حتى يؤخذ به ويجعل حجة على تعارض الخاصين وكذب أحدهما. اللهم إلا أن يكون عاماً كتابياً أو وارداً في سنة قطعية. [المقرر حفظه الله]

٣ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٤٣.

أقول: لا شباهة بين الصورتين أصلاً فإن الاستهجان وصيرورة العامّ بلا مورد في هذه الصورة لا يعقل أن يستند إلى الخاصّين معاً، بل يستند دائماً إلى الخاصّ الأوّل فقط، فالتعارض يقع بينه وبين العامّ على هذا الفرض كما لا يخفى.

نعم، يمكن صيرورة الأخصّ رافعاً للاستهجان اللازم من الخاصّ، كما إذا اتّفق حكم الأخصّ مع العامّ وتخالف مع الخاصّ، فالأولى الإشارة إلى جميع الأقسام المتصوّرة لهذه الصورة وإن لم يذكرها المحقّق المذكور.

الأوّل: أن يتوافق الخاصّان في الحكم مثل أن يقول: «أكرم العلماء»، ثمّ يقول: «لا تكرم النحويين»، ويقول أيضاً: «لا تكرم الكوفيين من النحويين» وحينئذٍ فإن لم يلزم من التخصيص بالخاصّ الأوّل أو الثاني استهجان ولم يحرز وحدة الحكم في الخاصّين، خصّص العامّ بهما فيكون في مورد اجتماعهما دليلان على التخصيص وفي مورد افتراق الخاصّ دليل واحد، وإن أحرز وحدة الحكم فيهما وكونهما متكفّلين لبيان حكم واحد حمل الخاصّ على الأخصّ حملاً للمطلق على المقيد وخصّص العامّ بخصوص الأخصّ وإن لزم الاستهجان فإمّا أن يلزم من الخاصّ فقط أو من كلّ منهما مستقلاً ولا يعقل لزومه من الأخصّ فقط كما لا يخفى، ولا من مجموعهما، كما عرفت. فإن لزم من الخاصّ فقط حمل الخاصّ على الأخصّ وخصّص العامّ بخصوص الأخصّ لكونه جمعاً عرفياً موجباً لرفع الاستهجان ويجعل نفس ذلك دليلاً على وحدة الحكم في الخاصّين وإن لزم الاستهجان من كلّ منهما مستقلاً فيقع التعارض بين العامّ وبين كلّ منهما مستقلاً، فيرجع إلى القواعد من الترجيح والتخيير.

الثاني: أن يختلف الخاصان حكماً ويوافق الأخص للعام، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم فساق العلماء»، ثم قال: «أكرم فساق الفقهاء» وحكمه تخصيص العام بالخاص والخاص بالأخص ولو فرض الاستهجان بتخصيص العام بالخاص فيمكن أن يرتفع بتخصيصه بالأخص كما لا يخفى.

ولو لم يرتفع بذلك لقلّة الأخص تعارض العام والخاص ورجع فيهما إلى المرجّحات، كما أنه لو لزم من تخصيص الخاص بالأخص وقع التعارض بينهما.

الثالث: أن يختلف كل من العام والخاصين بحسب الحكم، كما إذا قال: «يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فساقهم» و«يستحب إكرام فساق الفقهاء»، ويظهر حكمه ممّا ذكرناه في القسم الثاني.

إذا ورد عامٌ وخاصان بينهما عموم من وجه

الصورة الثالثة: ما إذا ورد عامٌ وخاصان بينهما عموم من وجه وأقسامه أيضاً ثلاثة:

الأول: أن يتفق الخاصان كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويين» و«لا تكرم الصرفيين» فيخصّص العامّ بهما إن لم يلزم استهجان. غاية الأمر: خروج مجمعهما بدليلين وخروج مورد افتراق كلّ منهما بدليل واحد وحكم صورة لزوم الاستهجان أيضاً قد ظهر بما ذكرنا.

الثاني: أن يختلف الخاصان ويتوافق أحدهما للعامّ. مثاله ما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «أكرم العلماء غير الكوفيين من النحويين»، ثمّ قال: «لا تكرم النحويين» واللازم حينئذٍ تخصيص العامّ بما يشترك الخاصان في خروجه

فتنقلب النسبة بينه وبين الخاصّ المخالف له.

فإن قلت: مقتضى ذلك تخصيص الخاصّ المخالف للعامّ، ثمّ معارضته معه، وكيف يمكن أن يعمل دليل لوجود معارضاً لنفسه.

قلت: تخصيص قوله: «لا تكرم النحويين» لقوله: «أكرم العلماء» بمادّة افتراقه مع الخاصّ الآخر ومعارضته معه بمجمعهما، ولا مانع من إعمال دليل من جهة وتركه من جهة أخرى.

ولا يخفى: أنّ المحقّق النائيني رحمته الله ذكر هذا القسم قبل الصورة الثالثة^(١) مع أنّه من أقسامها.

الثالث: أن يختلف كلّ من العامّ والخاصّين كما إذا قال: «يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام النحويين» و«يستحبّ إكرام الصرفيين» وحكمه تخصيص العامّ بالخاصّين وإن تعارضا في مجمعهما لاشتراكهما في نفي حكم العامّ وكلّ من المتعارضين حجّة في نفي الثالث.

وهاهنا صور أخرى لانقلاب النسبة، ذكر في التقارير،^(٢) فراجع ولا يهملنا التعرّض لها.

تذنيب:

قد عرفت في الصورة الأولى أنّ التعارض بين الخاصّين، لا بين العامّ ومجموعهما.

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٤٤ - ٧٤٥.

٢ - راجع: فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٤٠ - ٧٤٨.

فنقول: إنّ ذلك إذا كان عدم جواز التخصيص بهما مستنداً إلى استهجان التخصيص أو صيرورة العامّ بلا مورد، وأمّا إذا كان مستنداً إلى العلم بملازمة الخاصّين مع ذلك فالتعارض يكون بين العامّ وبين كلّ منهما، إذ مرجع قوله: «أكرم العلماء ولا تكرم العدول منهم» و«لا تكرم الفسّاق منهم» بعد العلم بملازمة العدول والفسّاق حكماً إلى قوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء ولا تكرم العلماء» ولو فرض اختلاف الخاصّين في الحكم واختلاف كلّ منهما مع العامّ وعلم بتلازم الخاصّين وقع التعارض بين الجميع، كما إذا قال: «يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام الفسّاق» و«يستحبّ إكرام العدول منهم» وعلم بتلازم العدول والفسّاق حكماً فيقع التعارض بين العامّ وبين كلّ منهما وكذلك يقع التعارض بين الخاصّين.

ثمّ هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّان كلاهما لفظيين، ولو كان أحدهما لبيّاً فإن كان كالمتمّصل بحيث لا ينعقد معه ظهور للعامّ كان حكمه حكم المخصّص اللفظي المتمّصل فينقلب النسبة بين العامّ بعد تخصيصه به وبين المخصّص الآخر إلى العموم من وجه، بل ليس هذا انقلاباً في الحقيقة فإنّ النسبة تلاحظ بين الظهورين، والعامّ المتمّصل بالمخصّص لا ينعقد له ظهور في العموم حتّى ينقلب وإن لم يكن المخصّص اللبّي بحكم المتمّصل، فكان شيخنا الحائري رحمته الله يقول فيه بانقلاب النسبة أيضاً بعد تخصيص العامّ باللبّي.

بتقريب: أنّ اعتبار الأصول اللفظية معلق على عدم القطع بخلافها فيكون العامّ من أوّل الأمر قاصراً بالنسبة إلى مورد اللبّي وهذا بخلاف اللفظي، فإنّه

من قبيل الرافع للحجة^(١).

وفيه: أنّ القطع الحاصل بعد انعقاد الظهور يرفع الحجية من حين حصوله كاللفظي وقوله: إنّ الأصل اللفظي معلق على عدم القطع بخلافه، إن أُريد به عدم حجّيته قبل القطع فممنوع؛ وإن أُريد به أنّ القطع بالخلاف يكشف عن عدم الإرادة الجديّة من أوّل الأمر بالنسبة إلى مورد الخاصّ فهو وإن كان مسلماً ولكنّه أمر مشترك بين اللبّي واللفظي، وبالجملة فالانقلاب لا وجه له حينئذٍ.

١ - راجع: التعادل والترجيح، الإمام الخميني عليه السلام: ٩٥؛ معتمد الأصول ٢: ٣٦٦؛ تنقيح الأصول ٤: ٥٠٥.

شمول الأخبار العلاجية للعائين من وجه وعدمه

قد عرفت: أن ما جعل موضوعاً في الأخبار العلاجية أمران:

الأول: الخبران المتعارضان.

الثاني: الخبران المختلفان.

وعرفت أيضاً: أن موارد الجمع العرفي خارجة عنهما عرفاً وإن لم يخرج عنهما حقيقة. وإنما الإشكال في أنه هل يدخل في هذين العنوانين العائان من وجه أو يختصان بالمتباينين؟

الظاهر خروج العائين من وجه عنهما أيضاً عرفاً، فإن المتبادر من العنوانين هو صورة ورود خبرين متحدين بحسب الموضوع والمحمول. غاية الأمر: أن أحدهما يأمر والآخر ينهى.

وأما صورة ورود حكمين على موضوعين مختلفين قد يجتمعان فيقع التحير في مجمعهما فقط فلا يصدق عليها عنوانا المتعارضين والمختلفين الواردان في الأخبار سؤالاً وجواباً.

وعلى هذا، فاللازم في العائين من وجه هو الرجوع إلى ما يقتضيه القواعد مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية. والظاهر أن الأصحاب أيضاً لم يعملوا فيهما بمقتضى الأخبار من الترجيح، وإذا لم يعمل فيهما بالترجيح لم يكن مجال للقول بالتخيير أيضاً مع مخالفته للقاعدة فإن القاعدة تقتضي التساقط.

ومما يشهد لعدم شمول الأخبار لهما هو أنّ المتبادر من المقبولة^(١) والمرفوعة^(٢) اللتين تكونان مستندتين للترجيحات، وغيرهما أيضاً تؤول إليهما فإنّهما العمدة، كون موضوع واحد مورداً لجميع الترجيحات المذكورة فيهما. ولا يخفى: أنّ بعض الترجيحات وإن أمكن جريانها في العامين من وجه بلا تكلف، ولكن بعضها الآخر، ممّا يؤول إلى طرح السند في أحد المتعارضين كالأصدقية، لا يجري فيهما إلا بتكلف، إذ يشكل التفكيك في الصدور في رواية واحدة والعامان من وجه يؤخذ بهما في مادة افتراقهما بلا ريب.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ الأخذ بالمرجّحات صرف تعبد من الشارع ولا مانع من أن نتعبد بصدور رواية من جهة دون جهة.

بل يمكن أن يقال: بأنّه من الممكن كذب الراوي في جملة ممّا يرويه دون جملته الأخرى أو كذبه في ذكر العامّ وصدقه في بعض أفراده بأن ذكر الإمام عليه السلام الخاصّ فأبدله بالعامّ في مقام النقل، وحينئذٍ فيجعل أصدقية أحد الراويين دليلاً وأمانة على كذب الآخر فيما يخالف كلامه الأصدق، وأمّا ما لا يخالفه فيؤخذ به لاجتماع شرائط الحجّية، وعلى هذا فلا مانع من جريان جميع المرجّحات في العامين من وجه أيضاً.

وقد ظهر بما ذكرنا: أنّ المتعيّن هو القول بخروج العامين من وجه عن مورد

١ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

الأخبار من رأس أو القول بدخولهما فيها وجريان جميع المرجّحات، وأمّا التفكيك بين المرجّحات والقول بجريان بعضها دون بعض فلا وجه له بعد رجوع جميع الأخبار إلى المقبولة والمرفوعة، وكون الظاهر منهما كون موضوعهما أمراً واحداً يجري فيه جميع المرجّحات بالترتيب، والظاهر هو ما عرفت من خروجهما عنها عرفاً، فتدبر.

ومثلهما في الخروج عن موضوع الأخبار، الخبران المتعارضان بالعرض، كما إذا قال: «أكرم العلماء» مثلاً، وقال أيضاً: «يجب الصلاة» وعلم بكذب أحدهما إجمالاً. بدهة أنّ القوم وإن سمّوهما متعارضين من جهة استلزام صدق أحدهما كذب الآخر لتحقق العلم الإجمالي، ولكنّ المتبادر من المتعارضين لغة وعرفاً هو الخبران المتضمتان لحكيمين مختلفين في موضوع واحد بأن يأمر أحدهما مثلاً به والآخر ينهى عنه.

اللهمّ إلا أن يكون المتعارضان بالعرض بحيث صار تعارضهما مركزاً في أذهان المتشرّعة، كما إذا ورد في دليل «صلّ يوم الجمعة الظهر» وفي آخر «صلّ فيه الجمعة» فإنّ وجوبهما معاً وإن كان ممكناً ذاتاً ولكن ارتكز في أذهان المتشرّعة بأجمعهم أنّ الواجب في يوم الجمعة أمر واحد، وعلى هذا فعدم وجوب الجمعة مدلول التزامي باللزوم البيّن لقوله: «صلّ الظهر» وبالعكس، فهما حينئذٍ بمنزلة الخبرين الواردين في موضوع واحد يأمر أحدهما به وينهى الآخر. وبالجملة: فليس مطلق التعارض بالعرض داخلاً في موضوع الأخبار العلاجية. نعم، يمكن إلحاقه بالمتعارضين بإلغاء الخصوصية بأن يقال: إنّ ذكر المرجّحات وإن وقع في موضوع التعارض، ولكنّ العرف لا يرى دخلاً

لخصوصية التعارض وكون الخبرين بحيث يأمر أحدهما وينهى الآخر في موضوع واحد، بل المتبادر إلى أذهان العرف كونه عائلاً بصدد بيان أمور يشخص بها الحجّة بعد اشتباهها، فإنّ السائل قد كان مرتكزاً في ذهنه حجّية الخبر، وإنّما تحيّر في مقام المعارضة فسأل عن وظيفته في حال التعارض وأنّ الواجب هو الأخذ بأيّ منهما فأجابه الإمام عائلاً بذكر أمور تكون أمارات نوعية لتشخيص الحجّة عند التحيّر فيها.

هذا، ولكن لو فرض إلغاء خصوصية التعارض بهذا النحو لزم إجراء المرجّحات والحكم بالتخيير مع فقدها فيما إذا اشتبه الحجّة باللاحجة أيضاً بأن كان هنا خبر صحيح مثلاً وآخر ضعيف فاشتبهها وليس ببعيد، ولكنّ الالتزام به مشكل.

اللهمّ إلاّ أن يقال: بوجود الفرق البيّن بين المقامين فإنّ التحيّر في المتعارضين وما بحكمهما من التعارض بالعرض قد تحقّق بنفس ورود الخبرين فإنّ المفروض كون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجّية، وإنّما منع عن العمل بكلّ منهما ورود الآخر وشمول دليل الحجّية له، وأمّا في صورة اشتباه الحجّة باللاحجة فيكون أحدهما غير حجّة، سواء ورد الآخر أم لا، والظاهر من الراوي هو السؤال عن صورة ورود خبرين لم يمكن العمل بهما بلحاظ ورودهما معاً بأن صار نفس ورود أحدهما مانعاً عن العمل بالآخر بحيث لو لا ورود الآخر لم يكن مانع عن العمل به فيشمل الروايات، التعارض بقسميه دون صورة اشتباه الحجّة باللاحجة. غاية الأمر: أنّ شمولها للتعارض بالذات بالمنطوق وللتعارض بالعرض بإلغاء الخصوصية.

مقتضى الأصل في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار

فيما ينبغي الكلام يقتضيه الأصل في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية.

فنقول: قد مرّ منّا أنّ الدليل على حجّية الخبر هو سيرة العقلاء على العمل به والاحتجاج بسببه وليست هي حجّية تأسيسية من قبل الشارع، والآيات والروايات أيضاً يستفاد منها إمضاء هذه السيرة والردع عن بعض أفراد الخبر كخبر الفاسق مثلاً. وأمّا القوم فكثير منهم كانوا يستدلّون لحجّيته بالأدلة الشرعية، والكلام هنا تارة: على المبنى الأوّل، وأخرى: على المبنى الثاني.

أمّا على الأوّل: فالأصل في صورة التعارض هو التساقط فإنّ السائل عن طريق بغداد مثلاً إذا هداه ثقة بجهة وآخر بجهة أخرى، يتحرّر في مقام العمل وليس لمولاه الاحتجاج عليه بواحد منهما.

وإن شئت قلت: إنّ دليل الحجّية؛ أعني السيرة غير جارٍ في صورة التعارض. هذا بالنسبة إلى المدلول المطابقي، وأمّا بالنسبة إلى الالتزامي لهما؛ أعني نفي الثالث فكلّ منهما حجّة بالنسبة إليه، إذ الخبرين يرجع إلى أربعة أخبار، اثنان منها التزاميان متوافقان فلا تعارض بينهما حتّى يرفع اليد عنهما، وليس نفي الثالث مستنداً إلى أحدهما بلا عنوان عند العقلاء العاملين بالأخبار، وتبعية الالتزامي للمطابقي في الدلالة لا تستلزم تبعيتها لها في الحجّية. ألا ترى: أنّه لو ورد: «أكرم زيداً» وعلم المكلف بأنّ وجوب إكرام زيد يستلزم وجوب إكرام عمرو، واتفق بحسب الواقع عدم وجوب إكرام زيد ووجوب إكرام عمرو وخالف

المكلف فلم يكرم واحداً منهما استحق العقوبة لترك إكram عمرو دون ترك إكram زيد، مع أنّ وجوب إكram عمرو قد علم بتبع وجوب إكram زيد، ولم يكن عليه حجة مستقلة، فافهم^(١).

هذا بناءً على حجّية الأخبار من باب بناء العقلاء كما هو الحقّ. وأما بناءً على حجّيتها من جهة الأدلة الشرعية من الآيات والروايات، فتارة: يبحث فيها على الطريقية، وأخرى: على السببية، أما على الطريقية فالأصل أيضاً هو التسايط بالنسبة إلى المدلول المطابقي وحجّية كلّ منهما بالنسبة إلى الالتزامي.

مقتضى الأصل على الطريقية بالنسبة إلى المدلول المطابقي

أما الأوّل: فتقريبه أنّ الوجوه المتصورة في الخطاب الدالّ على الحجّية كما قيل أربعة:

الأوّل: أن يكون المستعمل فيه اللفظ وجوب العمل بكلّ خبر تعييناً ويكون الموضوع بإطلاقه الذاتي شاملاً لكلّ من المتعارضين بأن يكون عنوان الخبر تمام الموضوع لوجوب العمل به.

الثاني: أن يكون المستعمل فيه وجوب العمل بكلّ خبر تعييناً ويصرّح بخروج الخبر الذي له معارض.

الثالث: أن يكون المستعمل فيه ذلك، ويصرّح بأنّ المطلوب وجوب العمل به حتّى في مورد التعارض.

١ - فإنّ القياس مع الفارق. [المقرّر حفظه الله]

الرابع: أن يكون المستعمل فيه مطلق الوجوب الشامل للتعيني والتخييري، فيستفاد منه الأوّل في غير مورد التعارض والثاني في مورد التعارض.

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا الرابع فلا يمكن استفادته من ظاهر الدليل بعد ظهوره في العينية وعدم ذكر العدل في الروايات وحكم الشقّ الثاني أيضاً واضح.

وأما الثالث: فمن باب تصحيح كلام الحكيم يحمل على الوجوب العيني في غير مورد التعارض والتخييري في مورده بأن يقيّد إطلاق وجوب العمل بكلّ منهما بعدم العمل بالآخر.

وأما الأوّل: فمقتضاه تساقطهما في مورد التعارض فإنّ الطريق المعلوم الكذب لا يجب سلوكه قطعاً، إذ النظر في جعل الطريق هو الوصول إلى الواقع، فإنّه لا ملاك في نفس الطريق، والمفروض فيما نحن فيه هو العلم بكذب أحدهما فلا يجب العمل به، والآخر وإن كان جامعاً لشرائط الحجّة ولكنّه ليس حجّة فعلية، بل اقتضائية محضة بالنسبة إلى مدلوله المطابقي فإنّ العلم والتميّز معتبر في حجّة الخبر فعلاً، بمعنى أنّ وجود الخبر واقعاً لا يكفي للاحتجاج به. ألا ترى: أنّه لو دلّ خبر على وجوب شيء مثلاً وكان واجباً في الواقع أيضاً فخالفه العبد وفرض وجود خبر واقعاً يدلّ على عدم الوجوب وكان أقوى من الخبر الأوّل بحيث لو اطّلع عليه العبد كان عنده مقدّماً على الخبر الدالّ على الوجوب لم يكن للعبد الاعتذار بهذا الخبر في ترك الواجب مع أنّه لو اطّلع عليه واعتمد به كان له الاعتذار به، فظهر من ذلك أنّ الخبر بوجوده الواقعي لا يكفي

للاحتجاج به، بل يشترط في حجّيته العلم به بخصوصه حتّى يعتمد عليه عملاً. لا أقول: إنّ الحجّة الإجمالية لا يمكن أن يحتجّ بها أصلاً، بل أقول: إنّه لا يمكن أن يحتجّ بها في مفادها المطابقي لعدم العلم به، وأمّا فيما يمكن أن يعمل بها فيه مع ما عليه من الإجمال كنفى الثالث فيمكن أن يحتجّ بها فيه.

وبالجملة: فالخبران عند التعارض يسقطان عن الحجّية بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي بمعنى أنّه لا يمكن أن يحتجّ لا بهذا ولا بهذا قطعاً.

وبعبارة أخرى: نعلم قطعاً بعدم حجّية هذا وعدم حجّية ذاك في مدلولهما المطابقي، ومثل ذلك صورة اشتباه الحجّة باللاحجة كخبر صحيح بخبر ضعيف فإنّهما أيضاً يسقطان عن الحجّية بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي؛ أعني مفاد كلّ منهما بالخصوص.

نعم، فرق بين المتعارضين وبين صورة اشتباه الحجّة باللاحجة بالنسبة إلى المدلول الالتزامي، فإنّ نفي الثالث في الثاني إنّما هو بالحجّة الواقعية الممتازة بحسب الواقع عن غيره باستجماعه لشرائط الحجّية.

غاية الأمر: كونها غير ممتازة في علمنا، وأمّا في المتعارضين فبكلّ منهما لا بأحدهما كما سيأتي بيانه.

وقد تلخّص بما ذكرنا: أنّ العلم مأخوذ في الحجّية الفعلية موضوعاً فليس واحد من المتعارضين أو المشتبهين حجّة في مفاده المطابقي قطعاً ويكون وجودهما كعدمهما بالنسبة إلى مدلوليهما المطابقين الذين يتوقّف العمل بهما على تشخيص الحجّة، ولازم ذلك تساقط المتعارضين.

فإن قلت: مقتضى القاعدة هو التخيير لا التساقط فيكون الحكم بالتخيير

في الأخبار العلاجية على طبق القاعدة.

وتقريب ذلك بالوجهين المذكورين لإثبات التخيير في المتزاحمين، إذ يمكن إجراؤهما في المقام أيضاً ولو على الطريقة.

أمّا الأوّل: فبأن يقال: إنّ الملاك لجعل الحجّة للخبر هو احتمال إصابته للواقع وإمكان الوصول إلى الواقع المجهول بسبب تطرّقه، وهذا الملاك موجود في كلا الخبرين في المقام، إذ العلم بكذب أحدهما لا ينافي احتمال الإصابة في كلّ منهما بخصوصه والمجعول حجّة ليس مجموعهما، بل كلّ منهما بخصوصه فكلّ منهما واجد لشرائط الحجّية ولملاكها. غاية الأمر: أنّ عدم القدرة على الجمع بينهما أوجب سقوط الخطاب العيني بالنسبة إليهما معاً، ولكنّه لما كان الملاك في كليهما موجوداً ينكشف وجود خطاب تخييري متعلّق بهما.

وأما الثاني: فبأن يقال: إنّ عموم قوله: «اعمل بكلّ خبر» يشمل لهذا المعارض، ولذلك وإطلاقه الأحوالي يقتضي وجوب العمل بكلّ منهما في حال العمل بالآخر وفي حال تركه، فالأمر يدور بين تخصيص قوله: «اعمل بكلّ خبر» حتّى يخرج المتعارضان بالكلّية وبين تقييده حتّى يعمل بكلّ منهما في حال ترك العمل بالآخر والثاني أولى لوجهين:

الأوّل: كون التقييد مطلقاً أولى من التخصيص كما مرّ بيانه سابقاً.

والثاني: أنّ الملاك في كلّ من المتعارضين بخصوصه موجود كما بيّنا في التقريب الأوّل.

غاية الأمر: عدم القدرة على الجمع بينهما، فالعقل يحكم بالتقييد؛ أعني بوجوب العمل بكلّ منهما عند ترك العمل بالآخر فإنّ التكليف من قبل المولى

تأم، وإنما النقص من قبل المكلف، حيث لا يقدر على الجمع بينهما بحيث لو قدر على امتثال كلا التكليفين لوجب عليه امتثالهما فلو ترك كليهما استحق عقوبتين، إذ كل منهما بخصوصه مقدور، والجمع وإن كان غير مقدور ولكنه ليس متعلقاً للتكليف فإن التكليفين ليسا مصداقاً للتكليف بما هما تكليفان. نعم، لو صرف قدرته في أحدهما صار الآخر غير مقدور فكان معذوراً في تركه.

وبالجملة: فالواجب عليه صرف القدرة في أحدهما ويسقط الآخر حينئذٍ عن الفعلية قهراً، هذا كله بناءً على كون القدرة شرطاً في الفعلية. وأما بناءً على ما اخترناه من كونه من شرائط التنجز فالأمر أوضح، فإن التكليفين كلاهما فعليان. غاية الأمر: عدم تنجز أحدهما إذا لم يقدر عليه بأن صرف قدرته في الآخر وتنجز كليهما إذا لم يكن له عذر بأن ترك امتثال كليهما فإن كلاً منهما مقدور ترك لا لعذر والجمع لم يتعلق به تكليف كما مر. ويمكن أن يقرب التخيير هنا بتقريب ثالث لا يجري في المتزاحمين بأن يقال: سلمنا عدم كون كلا المتعارضين واجدين لملاك الحجية فإننا نقطع بكذب أحدهما، ومعلوم الكذب لا طريقية له ولا ملاك فيه. ولكن الآخر؛ أعني به أحدهما بلا عنوان ولا تعين واقعي، واجد لشرائط الحجية ولم يعلم كذبه فيكون واجداً لملاك الطريقية والحجية، فيمكن أن يجعل حجة ويحول تعيينه إلى اختيار المكلف فإذا أمكن ذلك ثبوتاً كان عموم قوله: «اعمل بكل خبر» شاهداً عليه في مقام الإثبات فيؤخذ به بقدر الإمكان؛ أعني بعد تقييد وجوب العمل بكل من المتعارضين بعدم العمل بالآخر المستلزم للتخيير، فلو فرض ترك

المكلف للعمل بالخبرين وكان أحدهما مطابقاً للواقع فأبيّ عذر للمكلف في ترك الواقع مع شمول عموم «صدّق العادل لهما» وكونه متمكناً من حفظ الواقع احتمالاً بأن يأخذ بأحد الخبرين، فافهم.

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال لتقريب التخيير، ولكنّه مع ذلك مخالف للتحقيق، فإنّ ما ذكر يجري على السببية دون الطريقية، إذ عليها لا يكون الاعتبار بنفس الخبر أصلاً، بل المنظور هو الواقع والوصول إليه وهو غير معلوم ولا قام عليه طريق ممكن التطرّق، ووجوب العمل بأحد الخبرين يحتاج إلى دليل خاصّ. والسرّ في ذلك هو العلم بعدم وجوب تطرّق ما علم كذبه وعدم كونه واحداً لملاك الطريقية ووجوب العمل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا سابقاً لتقدّم التقييد على التخصيص لا يجري في المقام، إذ الوجه في تقديمه أنّ الإطلاق يستفاد من السكوت في مقام البيان فالعموم يصلح لقطع السكوت فيكون مقدّماً على الإطلاق كما مرّ بيانه،^(١) وفيما نحن فيه لا يجري هذا البيان، إذ المفروض في المقام وجود عموم له إطلاق أحوالي نعلم عقلاً بوجوب رفع اليد عن عمومه أو إطلاقه وأنّه لم يرد، إمّا العموم أو الإطلاق فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

والقول: بأنّ العموم في المرتبة المتقدّمة على الإطلاق فإنّه بمنزلة الموضوع له كما مرّ في مبحث استصحاب حكم المخصّص^(٢) ولا تصادم بين الدليلين في المرتبة الأولى، وإنّما يقع التصادم بعد حفظ العموم في المرتبة الثانية؛ أعني

١ - تقدّم في الصفحة ٣٣٣ - ٣٣٤.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٢٨.

مرتبة الإطلاق الأحوالي فيجب أن يقع التصرف في مرتبة التصادم، كلام مدرسي لا يساعد عليه أفهام العرف فإنّ قوله: «اعمل بكلّ خبر» يراه العرف دليلاً واحداً يحتاج إلى التصرف فيه إمّا في عمومه أو في إطلاقه ولا يرى أحدهما مقدّماً على الآخر، فافهم.

فإن قلت: مقتضى القاعدة في المتعارضين هو الأخذ بأحوطهما أو الاحتياط بالجمع بين مفادهما لو أمكن، فلو قام خبر على وجوب القصر مثلاً وآخر على وجوب الإتمام لزم الاحتياط بإتيانهما معاً لقيام الحجّة الإجمالية على وجوب أحدهما، وحيث لا يتعيّن الواجب يحكم العقل بالاحتياط تحصيلاً للفراغ بعد العلم باشتغال الذمّة بما دلّ على وجوبه الطريق الذي لم يعلم كذبه، ومثل ذلك صورة اشتباه الحجّة باللاحجة.

قلت: لا نسلم ذلك لما عرفت من العلم بعدم حجّية واحد منهما في مدلوله المطابقي، حيث إنّه يشترط في الحجّة تشخيصها والعلم بها، وما تراه من وجوب الاحتياط في مثال القصر والإتمام ليس لرعاية أحد الخبرين، بل للعلم إجمالاً بوجوب أحدهما حيث لا يسقط الصلاة بحال.

هذا كلّه بالنسبة إلى المدلول المطابقي لكلّ من الخبرين.

مقتضى الأصل على الطريقية بالنسبة إلى المدلول الالتزامي

وأما بالنسبة إلى نفي الثالث، فالتحقيق: أنّ كلّاً منهما حجّة بالنسبة إليه لعدم تعارضهما بالنسبة إلى ذلك ولا نعلم بكذب أحدهما بالنسبة إليه فلا يسقط بالنسبة إليه لا هذا ولا ذاك والتبعية في الدلالة لا يستلزم التبعية في الحجّية كما عرفت.

وقال المحقق الخراساني: إن نفي الثالث بأحدهما بلا عنوان ولا تعيين واقعي لا بهما.

وحاصل ما ذكره في تقريب ذلك: أن الأصل في المتعارضين على الطريقة هو سقوط أحدهما بلا عنوان من دون تعيين لا واقعاً ولا ظاهراً وبقاء الآخر كذلك على الحجية، إذ المفروض وجود المقتضي في كلا الخبرين وليس المانع إلا العلم بكذب أحدهما وليس ما علم كذبه إلا أحدهما بلا عنوان فلا وجه لسقوط غيره عن الحجية بالنسبة إلى كلا مدلوليه المطابقي والالتزامي، كما لا وجه لبقائه على الحجية بالإضافة إلى مدلوله الالتزامي. غاية ما في الباب أن حجية أحدهما بلا عنوان بالنسبة إلى مدلوله المطابقي غير مفيدة فتبقى حجيته بالنسبة إلى مدلوله الالتزامي فنفي الثالث هنا مستند إلى أحدهما كما في اشتباه الحجة باللاحجة والفرق بين المقامين أن الحجة في المقام غير متعين لا واقعاً ولا ظاهراً بخلاف مقام الاشتباه،^(١) انتهى.

أقول: قد عرفت من استواء البابين في عدم حجية واحد منهما بالنسبة إلى المطابقي لأخذ العلم بالحجة موضوعاً بالنسبة إلى الآثار التي يتوقف العمل فيها على التشخيص فنحن نقطع بعدم حجية هذا ولا ذاك فعلاً، بمعنى عدم صحة احتجاج المولى على العبد، والعبد على المولى لا بهذا ولا بذاك بالنسبة إلى ما يدل عليه كل منهما بخصوصه، والحجية الاقتضائية ثابتة في كليهما.

وعلى هذا فنقول: إن كان الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقية حتى في الحجية كان اللازم عدم حجية هذا ولا ذاك بالنسبة إلى نفي الثالث، وإن لم تكن تابعة لها

في الحجية وأمكن التفكيك بينهما في ذلك كان اللازم حجية كليهما بالنسبة إليه فلا يبقى وجه لما أفاده المحقق الخراساني^(١).
هذا كله بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقة.

الأصل في الخبرين المتعارضين بناءً على السببية

وأما على السببية فالتصورات في السببية كثيرة بعضها ممتنع وبعضها ممكن والحكم فيما نحن فيه يختلف على التقادير، وحيث إنَّ الحقَّ في الأمارات هو الطريقة فذكر تفاصيل السببية تضييع للوقت. وإجماله: إنَّ الحكم المجعول بسبب قيام الخبر على السببية لو ثبت لذات المؤدَّى صار المقام من باب التعارض، وكان الكلام فيه هو الكلام على الطريقة، ولو ثبت لعنوان آخر غير عنوان الواقع فإن كان حيثية تقييدية موجبة للتعدد صار من باب التزاحم، وإلا صار من باب التعارض أيضاً وكان الكلام فيه هو الكلام على الطريقة.
إذا عرفت الكلام فيما يقتضيه العقل في المتعارضين وصلت النوبة إلى بيان ما يقتضيه الأخبار، والكلام في ذلك في مقامين:

الأول: في حكم المتكافئين.

الثاني: في حكم غير المتكافئين.

١ - اللهمَّ إلا أن يقول: بعدم الاقتضاء أيضاً بالنسبة إلى معلوم الكذب فإنَّ معلوم الكذب لا اقتضاء للحجية أيضاً فيه، لعدم كونه طريقاً، والطريقة معتبرة فيما يجعل حجةً فيبقى الآخر إذا اقتضاء محض بالنسبة إلى مدلوله المطابقي وذا حجية فعلية بالنسبة إلى الالتزامي. [المقرّر حفظه الله]

المقام الأوّل

في حكم الخبرين المتكافئين

فالأقوال فيه كثيرة:

منها: التخيير.

ومنها: التوقّف ومقتضاه الاحتياط.

ومنها: الأخذ بأحوطهما لو أمكن وإلا فالتخيير.

ومنها: التوقّف في الماليات والتخيير في العباديات.

والواجب ذكر أخبار المسألة حتّى يتّضح الحقّ، فنقول: هنا طائفتان من

الأخبار: منها: ما تدلّ على التوقّف. ومنها: ما تدلّ على التخيير.

نعم، مرفوعة زرارة المروية في «عوالي اللآلي»^(١) عن العلامة حكم فيها

بعد فقد المرجّحات بوجوب الأخذ بما وافق منهما للاحتياط فإن كانا معاً

موافقين له أو مخالفين فالتخيير، ولكنّها ضعيفة ولم توجد في كتب العلامة. وما

١ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩ و ٢٣٠؛ مستدرک اوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء،

أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

يقال^(١) من اشتهار العمل على طبقها في ترتيب المرجّحات وكونه جابراً لضعفها فاسد، فإنّ الشهرة الحادثة بعد زمن العلامة لا تفيد شيئاً مع أنّه لم يثبت كون استناد المتأخّرين في ترتيب المرجّحات إلى هذه الرواية، وسيأتي لذلك مزيد توضيح،^(٢) فبقي هنا طائفتان من الأخبار، أمّا أخبار التخيير فقد ادّعى الشيخ استفاضتها، بل تواترها وهو عجيب، لقلّتها جدّاً لعدم كون بعض ما ذكروها مربوطاً بما نحن فيه، فلنذكرها حتّى يتّضح الحال:

أخبار التخيير

الأولى: وهي العمدة ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منّا وإن لم يكن يشبههما فليس منّا» قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «فاذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت».^(٣)

الثانية: ما رواه الطبرسي أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٦٨ - ٦٩؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٥٤.

٢ - سيأتي في الصفحة ٣٩٢.

٣ - الاحتجاج ٢: ٢٦٤ / ٢٣٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترده إليه»^(١).

وليس في الرواية ما يدل على ورود خبرين متعارضين، فلعل مقصوده عليه السلام إجازة العمل بأصل خبر الثقة إلى رؤية الإمام عليه السلام فتصير الرواية أجنبية عن باب التعارض.

نعم، يرد على هذا إشكال وهو أن مقتضاها عدم كون خبر الثقة حجة عند العقلاء وكون حجته بجعله عليه السلام مؤقتاً مع أن مورد الرواية سماع الحديث من ثقات متعدّدة. والاحتياج إلى جعل الحجية في مثل هذا المورد واضح الفساد.

الثالثة: مرفوعة زرارة المحكيّة عن «عوالي اللآلي» وقد عرفت ضعفها، قال فيها بعد فرض فقد المرجّحات: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط» قلت: فإنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به، وتدع الآخر»^(٢).

الرابعة: موثقة 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: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(٣).

١ - الاحتجاج ٢: ٢٦٤ / ٢٣٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

٢ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩ و ٢٣٠؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣ - الكافي ١: ٦٦ / ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥ و ٦.

بناءً على كون المراد بالسعة، السعة في الأخذ بأحدهما فيثبت التخيير في الجملة، ولكن الظاهر عدم كون المراد بها ذلك، بل المراد هو السعة في العمل فيعمل بما يقتضيه أصل البراءة وإن كانت مخالفة لكلا الخبرين، إذ هما بعد تساقطهما على ما هو الأصل فيهما يصيران كالمعدوم فلا محذور في الأخذ بأصل البراءة ولا ينافي ذلك ما قدّمناه من حجّيتهما لنفي الثالث، إذ المراد بالثالث حكم شرعي آخر في قبال ما يدلّان عليه، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلا يمكن الالتزام بالاستحباب مثلاً لنفيهما له التزاماً، وأمّا أصل البراءة فليس حكماً شرعياً، بل مفاده عدم تنجّز الوجوب أو الحرمة لو كان ثابتاً في متن الواقع، وهذا عين عدم كون المكلف ملزماً بالعمل بهذا أو ذاك. والقول بكون أصل البراءة ممّا عليه حجة لاشتراكها فيه فاسد، لأنّه أمر انتزاعي محض وليس حكماً شرعياً، فافهم.

الخامسة: مرسلّة الكليني، عن القائم عليه السلام كما يظهر من مقدّمة «الكافي» حيث قال بعد نقل رواية سماعة وفي رواية أخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(١).

السادسة: ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» في جواب مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام وقد نقلناها^(٢) فيما مرّ

١ - الكافي ١: ٦٦ / ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥ و٦.

٢ - الاحتجاج ٢: ٥٦٨ / ٣٥٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩. تقدّم في الصفحة ٣١٥.

من نقل كلام المحقق الخراساني ونقده.

السابعة: ما رواه علي بن مهزيار وقد نقلناها أيضاً هناك،^(١) فراجع. وقد ذكرنا هناك أنّ مورد الخبرين مورد إمكان جمع عرفي بين المتعارضين، والجمع العرفي مقدّم على الترجيح والتخيير، فحكمه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالتخيير إنّما هو من جهة أنّ الجمع العرفي بين الخبرين في المسألتين يقتضي التخيير في مقام العمل فالتخيير فيهما تخيير في المسألة الفقهية لا الأصولية المبحوث عنها فهذان الخبران أجنبيّان عمّا نحن فيه.

الثامنة: ما رواه الصدوق في «العيون» من كتاب سعد بن عبدالله وهو حديث طويل وملخصه: أنّ الرضا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إنّ الله حرّم حراماً، وأحلّ حلالاً، وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرّم الله، أو في تحريم ما أحلّ الله، أو دفع فريضة في كتاب الله اسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به...» قلت: فإنّه يرد الحديث منكم في الشيء عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ممّا ليس في الكتاب وهو في السنة، ثمّ يرد خلافه؟

فقال: «كذلك قد نهى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أشياء نهى حرام... وأمر بأشياء فصار ذلك أمر إلزام... فإذا جاء خلاف ذلك فلا يسع استعمال ذلك...» ثمّ قال: «وإنّ الله قد نهى عن الأشياء ليس نهى حرام، بل إعافة وكراهة... ثمّ رخص في ذلك للمعلول وغيره فما كان عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى إعافة، أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه. إذا ورد عليكم عنّا

١ - تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٤. تقدّم في الصفحة ٣١٥.

الخبر فيه باتِّفاق، يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتِّفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيّهما شئت وأحببت، موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والردّ إليه وإلينا... فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتَّبِعُوا ما وافق الكتاب. وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ فما كان في السنّة موجوداً منهياً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله أمر إلزام فالزموه... وما كان في السنّة نهى إعافه أو كراهة، ثمّ كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه، ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله ﷺ. وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكفّ والثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتاكم البيان من عندنا»^(١).

والرواية وإن كانت ضعيفة سنداً ولكن قال في «الوسائل»: «ذكر الصدوق^(٢) أنّه أخذها من كتاب «الرحمة» لسعد بن عبدالله، وذكر في «الفقيه»^(٣) أنّه من

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠ / ٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

٢ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١ - ٢٢.

٣ - الفقيه ١: ٤.

الأصول والكتب التي عليها المعوّل وإليها المرجع»،^(١) انتهى.^(٢)

أقول: ربّما يقال: إنّ قوله في ذيل الرواية: «فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار» إشارة إلى ما كان مرتكزاً في أذهان أصحابهم عليه السلام من ثبوت التخيير بين المتعارضين فتفسّر هذه الرواية أخبار التخيير وأنّ موردها هو صورة كون إحدَي الروائتين مشتملة على النهي أو الأمر غير الإلزامي والأخرى مشتملة على الترخيص، وقد حكم في الرواية بالتوقّف في غير هذه الصورة، فحصل الجمع بين أخبار التوقّف وأخبار التخيير، وهذا القول عجيب، فإنّ قوله: «فذلك» هنا إشارة إلى قوله سابقاً: «فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه» في قبال قوله في صدر الرواية: «فذلك ما لا يسع الأخذ به» ثمّ إنّ قوله: «فذلك الذي يسع الأخذ...» جمع دلالي عرفي بين الخبرين فلا يرتبط مورده بما هو المبحوث عنه، حيث إنّ محلّ البحث صورة عدم وجود جمع عرفي، وقد حكم فيها عليه السلام بالتوقّف فالرواية من أدلّة التوقّف لا التخيير.

هذه جميع ما يمكن من الأخبار أن يستدلّ بها للتخيير، وقد ظهر لك عدم ارتباط الثلاثة الأخيرة بما نحن فيه، فإنّ محلّ البحث صورة عدم وجود جمع عرفي والتخيير فيها تخيير في المسألة الأصولية.

١ - وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ذيل الحديث ٢١.

٢ - أقول: لعلّ مراده صحّة طريقه إلى هذا الكتاب، لا صحّة روايات هذا الكتاب عنده ولو كان روايتها ضعيفة. [المقرّر حفظه الله]

والرابعة أيضاً وهي موثقة سماعة من أدلة التوقف وليس المراد بالسعة فيها السعة في اختيار أحد الخبرين.

ويدل على ذلك موثقتة الأخرى التي هي عين الأولى ظاهراً وهي ما رواه الطبرسي عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله». قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما؟ قال: «خذ بما فيه خلاف العامة». (١)
والثانية وهي رواية الحارث بن المغيرة أيضاً أجنبية عما نحن فيه كما عرفت. فيبقى لإثبات التخيير خبر ابن الجهم ورواية «عوالي اللآلي» ومرسلة الكليني. ورواية «العوالي» أيضاً قد عرفت ضعفها فيبقى الأخرى، فدعوى الشيخ في «الرسائل» تواتر الأخبار فيه عجيب. (٢)

فإن قلت: إذا لم يثبت التواتر لم يثبت لنا حجة على التخيير أصلاً، فإن المرسلة مرسلة، ورواية ابن جهم أيضاً مرسلة، حيث رواها الطبرسي عن ابن جهم.

قلت: أولاً: أن ما يرويه الطبرسي معتمد عليها وكانت مسندة عنده. وثانياً: أن أصل ثبوت التخيير في المتعارضين إجمالاً مما اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً واشتهار ذلك بين القدماء يكفي لكشف دليل معتبر عليه. نعم، لم نتحقق بناءهم على إعمال التخيير في المتعارضين ولا يحضرنى

١ - الاحتجاج ٢: ٢٦٥ / ٢٣٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات

القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٥.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٣٩.

كونهم عاملين بذلك في مورد. ولعلّ السرّ في ذلك ندرة مورده، حيث إنّ مورده صورة فقد جميع المرجّحات وهي في غاية الندرة. وعلى هذا فالبحث في المسألة قليل الجدوى، وكيف كان فهذه هي أخبار التخيير.

أخبار التوقّف

وأما أخبار التوقّف: فائتان منها روايتا سماعة الراجعتان إلى رواية واحدة وثالثتها: رواية «العيون» الطويلة وقد مرّت الثلاثة آنفاً.

الرابعة: مقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال بعد فرض الراوي فقد جميع المرجّحات: «إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١).

الخامسة: ما رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» من كتاب «مسائل الرجال» لعلي بن محمّد، أنّ محمّد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليه السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»^(٢).

١ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢ - السرائر ٣: ٥٨٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩.

الجمع بين أخبار التخيير والتوقف

إذا عرفت روايات المسألة: فنقول: قد قيل في الجمع بين الطائفتين أقوال: الأول: ما اختاره الشيخ في «الرسائل» بحمل أخبار التوقف على صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام واستعلام الحكم منه عليه السلام وأخبار التخيير على صورة عدم التمكن.^(١)

ويرد عليه: عدم إمكان هذا الحمل، إذ عمدة روايات التخيير رواية ابن الجهم كما عرفت، وهل يمكن أن يحتمل أحد أن ابن الجهم بعد سؤاله عن الوظيفة المتعلقة به وبأمثاله من المتمكنين من استعلام الحكم من الإمام عليه السلام ولو بالمكاتبة معه عليه السلام أجابه الإمام عليه السلام بجواب يختص بزمان الغيبة وأهمل بيان الحكم المتعلقة به وبأمثاله.

وبالجملة: فلا يمكن إخراج المورد من القاعدة التي ذكرها الإمام عليه السلام للخبرين المختلفين، وابن الجهم كان متمكناً من استعلام الحكم منه عليه السلام ولو بالكتابة من البلاد البعيدة.

فإن قلت: يمكن دخول المورد أيضاً في مصاديق عدم التمكن فإن المكاتبة وإن أمكنت ولكن في الوقائع غير الفورية، وأمّا الوقائع الفورية المحتاجة إلى استعلام حكمها فلا يمكن استعلام حكمها منه عليه السلام ولو في زمان الحضور، بالنسبة إلى أغلب الأشخاص.

قلت: المراد بـ«التمكن» من الاستعلام المحمول عليه أخبار التوقف هو

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٤٠.

التمكّن الفوري الآني في قبال عدم التمكّن كذلك وإن تمكّن بالمآل، أو المراد به التمكّن ولو في المآل، أو ولو بالمكاتبة، فإن أريد به الأوّل نافي ذلك بعض أخبار التوقّف، كروايته سماعة، ففي الأولى قال عليه السلام بعد الحكم بالإرجاء: «فهو في سعة حتى يلقاه» فيعلم منه عدم التمكّن من اللقاء فوراً، والمراد بالسعة كما عرفت ليس هو السعة في الأخذ بأحد الخبرين، بل السعة في العمل بأن يعمل على طبق البراءة. والظاهر أنّ المراد بـ«من يخبره» فيها ليس خصوص الإمام عليه السلام بل كلّ من يمكن أن يستعلم منه الحكم كأصحابه الواقفين على فتاواه عليه السلام.

وعلى هذا، فحمل أخبار التخيير على صورة عدم التمكّن من الاستعلام ولو من أصحاب الأئمة عليهم السلام المنتشرين في الأمصار ولو بالمكاتبة معهم حمل على فرد نادر جداً.

وفي روايته الثانية بعد أمر الإمام عليه السلام بالإرجاء قال: «لابدّ من العمل» فيعلم منه أنّه لم يكن متمكناً فوراً من لقائه وكانت الواقعة فورية، إذ لو كان متمكناً فوراً لكان عليه الاستعلام ولو في الواقعة الفورية فلم يكن معنى لقوله: «لابدّ من العمل بواحد من الروایتين».

وبالجملة: فروايتنا سماعة من أخبار التوقّف وموردهما عدم التمكّن الفوري، وإن أريد بالتمكّن التمكّن ولو في المآل لزم خروج مورد أخبار التخيير، كما عرفت. فإنّ الناس في زمن الحضور كانوا متمكّنين من الاستعلام ولو بالمكاتبة مع أصحاب الأئمة عليهم السلام المنتشرين في البلاد.

فتلخص ممّا ذكرنا: عدم إمكان الجمع بين الطائفتين بما ذكره الشيخ^(١) وتبعه بعض آخر.^(٢)

الثاني: ما ذكره في «الدرر» وحاصله: أنّ المأمور به في أخبار التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين من باب التسليم والأخذ بظاهره بلا إعمال روية واستنباط يبتني على إعمال الاستحسان ونحوه، لتحصيل المراد الواقعي والمأمور به في أخبار التوقّف هو التوقّف عن أعمال الاستنباطات الظنيّة المبتنية على الحدس والتخمين في تعيين مدلول الخبرين وتعيين ما هو الحكم واقعاً. وهذا لا ينافي جعل وظيفة عملية في مرحلة الظاهر وهي الأخذ بأحد الخبرين من باب التسليم، ويشهد لذلك أمران:

الأول: أنّ التوقّف عن العمل بأحد الخبرين أمر إرتكازي بناءً على ما ذكرناه من توقّف العقلاء عند تعارض الطريقتين فلا يحتاج إلى هذه الأوامر الكثيرة فالمراد به ليس ذلك، بل التوقّف عن تحصيل الحقّ منهما بالظنون والاستحسانات المرسومة عند العقلاء.

الثاني: قوله في رواية «العيون»: «فردّوا إلينا علمه ولا تقولوا فيه بأرائكم»،^(٣) انتهى.

أقول: الظاهر عدم استقامة هذا الجمع أيضاً في جميع الأخبار وإن تمسّى في بعضها، فمن روايات التوقّف هو رواية سماعة الثانية، وقد قال الإمام عليه السلام فيها:

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٤٠.

٢ - الاحتجاج ٢: ٢٦٣؛ الفصول الغروية: ٤٤٦ / السطر الأوّل.

٣ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٥٦.

«لا تعمل بواحد منهما»^(١) ومنه يظهر المراد من «الإرجاء» في الأولى منهما^(٢) أيضاً فإنَّهما رواية واحدة ووقع في إحداها أو في كليهما نقل بالمعنى، والنقل بالمعنى إنما يقع من الرواة بعد التحقُّظ على المعنى، فيعلم من ذلك كون المراد بالإرجاء وعدم العمل بهما واحداً في نظر الرواة ولو قطعنا النظر عن قوله: «لا تعمل بواحد منهما».

فنقول: نفس الإرجاء أيضاً ظاهر في إرجاء الواقعة وتأخيرها في مقام العمل ولذا تصدَّى الإمام عليه السلام لبيان وظيفته إلى زمان اللقاء فقال: «فهو في سعة».

وأما ما ذكره من كون التوقُّف عند تعارض الطريقتين مركزاً في أذهان العقلاء فيجاء عنه بأنَّه وإن كان التوقُّف مركزاً في أذهانهم ومطابقاً للأصل، ولكنَّ الاعتماد على الأصل إنما هو بعد الفحص، وحيث احتمل الرواة جعل وظيفة من قبل الشارع في المتعارضين رجوعاً إلى الأئمة عليهم السلام وسألوا عن حكم المتعارضين بنحو الكلية فتصدَّى الأئمة عليهم السلام للجواب عنهم.

الثالث: ما قد يتوهَّم وقد ذكر في «وسائل الشيعة» أيضاً من حمل أخبار التخيير على صورة وجود نهي أو أمر غير إلزامي ووجود الترخيص بخلافه، بقرينة رواية «العيون» وقد مرَّ بيانه وجوابه^(٣).

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٦٦.

٢ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٦٢.

٣ - وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ذيل الحديث ٢١.

الرابع: ما في «وسائل الشيعة» من حمل أخبار التخيير على العباديات وأخبار التوقّف على الماليات،^(١) وفيه أنّه جمع تبرّعي لا شاهد عليه.

الخامس: ما نقله صاحب «الحدائق» عن السيّد نعمة الله الجزائري عن المجلسي رحمته الله من حمل أخبار التوقّف على الاستحباب وأخبار التخيير على الجواز.^(٢)

والظاهر أنّ هذا هو المتعيّن بحسب صناعة باب التعارض فإنّ أخبار التوقّف على فرض التسليم ظاهرة في وجوب التوقّف، وأخبار التخيير نصّ في جواز التخيير فيجب حمل الظاهر على النصّ مع أنّه من الممكن منع ظهور أخبار التوقّف في الوجوب، إذ فيها قرائن على الاستحباب، كقوله في رواية «عوالي اللآلي»: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»،^(٣) إذ الظاهر من هذه العبارة بقريئة روايات آخر هو مطلوبية التحفّظ عن المكروهات والشبهات الجائزة الارتكاب شرعاً ليعتاد النفس على التحفّظ فلا يجترئ على ارتكاب المحرّمات فإنّ من ارتكب المكروهات يعتاد نفسه على المخالفة فيجترئ على ارتكاب المحرّمات والقريئة على ذلك أخبار الحمى، فراجع وذيل رواية «العيون» أيضاً لسانه لسان الوعظ فلا يستفاد منه أكثر من الاستحباب، فتدبّر.

١ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، ذيل الحديث ٦.

٢ - الحدائق الناضرة ١: ١٠٢.

٣ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٦٧.

معنى التخيير في المسألة الأصولية

ثم إنّ الظاهر من القائلين بالتخيير هو لزوم الأخذ بأحد الخبرين في قبال الرجوع إلى البراءة وسائر الأصول، ولكنّ الظاهر عدم إمكان استفادة ذلك من الروايات. إذ غاية ما يستفاد منها جواز الأخذ بأحدهما لعدم وجود أمر فيها بذلك ولو سلّم وجود أمر فلا يكون له ظهور في الوجوب في مثل المقام لوروده في مقام توهم الحظر، حيث إنّ مقتضى الأصل الأوّلي عند العقلاء سقوط المتعارضين وعدم جواز الأخذ بواحد منهما فالأمر على فرض وجوده لا يدلّ على أزيد من الترخيص في الأخذ بأحدهما، ولم نجد في كلام القوم أيضاً ما يستفاد منه صريحاً لزوم التخيير.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ رفع اليد عن أخبار التوقّف إنّما يصحّ إذا أخذ بأحد الخبرين، حيث إنّ فيه أيضاً تحفظاً على الواقع في الجملة، وأمّا رفع اليد عنها بالرجوع إلى البراءة فمشكل.

فإن قلت: جواز الأخذ بأحدهما يساوق الوجوب، إذ الأخذ به من باب الطريقة والطريق لازم السلوك لتنجز الواقع بسببه.

قلت: جعل الطريقة في المقام غير معقول، كما سيأتي بيانه عن قريب، وتنجز الواقع بسببه موقوف على وجوب الأخذ، فإنّ الأخذ بأحدهما لو وجب صار معناه تنجز الواقع لو فرض كونه مطابقاً لأحدهما وتركهما العبد، فللمولى الاحتجاج على العبد، كما أنّ العبد لو أخذ بأحدهما وفرض مخالفته للواقع كان له الاحتجاج على المولى، وأمّا إذا لم يجب الأخذ بأحدهما، بل تخيّر العبد بين

هذا وبين الرجوع إلى البراءة لم يكن للمولى الاحتجاج على العبد لو ترك الأخذ بهما وصادف أحدهما الواقع.

نعم، للعبد الاحتجاج على المولى لو فرض أخذه بأحدهما وخالف الواقع. وبالجملة: فلم نجد ما يدل على تعيين التخيير.

هل الأخذ بأحد المتعارضين من باب الطريقة أم لا ؟

ثم إنَّ الأخذ بأحدهما هل هو من باب الطريقة أو وظيفة عملية صرفة لتحتفظ الواقع ؟

ربّما يقال: ^(١) إنه كما يكون المجعول في الأمارات الطريقة والوسطية في الإثبات عند عدم التعارض، كذلك يكون المجعول في المقام هو الطريقة إلى الواقع والوسطية في الإثبات وتتميم الكشف بالنسبة إلى أحدهما وهو ما يختاره المكلف.

أقول: يرد على ذلك: أولاً: ما ذكرناه سابقاً ^(٢) من عدم قابلية الطريقة والحجّية ونحو ذلك ممّا ذكروها للمجعولية فإنَّ الطريقة الناقصة للأمارات ذاتية كالطريقة النائمة للقطع، وتتميمها لا تناله يد الجعل التعبّدي، إذ ليس معنى تتميمها إلا جعلها كالقطع، وكذلك الحجّية بمعنى القاطعية للعذر ليست بنفسها قابلة للجعل، إذ مع وجود الحجّة هي ذاتية لها ومع عدم وجودها لا يعقل

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٦٦ - ٧٦٧؛ نهاية الأفكار،

القسم الثاني ٤: ٢١٠.

٢ - راجع: أنوار الهداية ١: ٢٠٦ - ٢٠٧.

الاحتجاج فما للمولى هو جعل ما يحتجّ به بالجعل البسيط بأن يقول مثلاً: «اعمل بخبر الواحد» فيصير حجةً قهراً.

وبالجملة: فجعل الطريقة والوسطية ونحو ذلك ممّا لم يقيم عليه برهان مستقيم، وإنّما الذي يصدر من الشارع على فرض ثبوتها في الأمارات هو لزوم العمل على طبقها، وحيث إنّها طريق ذاتاً وأمر الشارع بسلوكها ليصل العبد إلى الواقع صارت هي أمارات شرعية في قبال الأصول، فأماريتها ذاتية وشرعيتها باعتبار إيجاب الشارع سلوكها بما هي طرق. وبهذا تفرق عن الأصول، فإنّها إمّا أن لا تكون واجدة للأمارية والكشف الناقص ذاتاً، وإمّا أن لا يكون وجوب العمل بها بلحاظ طريقتهما كما في الاستصحاب.

هذا كلّه على فرض تحقّق الجعل في الأمارات، وإلّا فقد عرفت ممّا مراراً أنّ المتحقّق من الشارع فيها ليس إلّا عدم الردع عن طريقة العقلاء. وثانياً: أنّه وإن سلّم ثبوت جعل في الأمارات فإنّما هو فيما يقبل للأمارية والطريقة.

وبعبارة أخرى: فيما يوجد فيه طريقة ناقصة ذاتاً، والخبر المعارض بخبر آخر لا طريقة له ذاتاً ولا كشف له، ولذا يتحرّر العقلاء في هذه الصورة ولا يعملون بواحد منهما.

وثالثاً: أنّه لو سلم إمكان جعل الطريقة حتّى للخبر المعارض بخبر آخر فصرف الإمكان لا يكفي، بل نحتاج إلى دليل في مقام الإثبات يدلّ على جعلها، مع أنّ لسان الأخبار الآمرة بالأخذ بأحدهما ليس إلّا لسان الأصل، إذ لا فرق

بين لسان قوله **عائلاً**: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١) وبين قوله **عائلاً** في رواية ابن الجهم: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(٢) فالظاهر أنّ التخيير هنا أصل عملي جعل بلحاظ التحفّظ على الواقع مهما أمكن.

وإن شئت قلت: إنّ أصل عملي طريقي كالاحتياط المجعول في الأمور المهمّة من الفروج والدماء ونحوهما ولا يعامل مع الخبر المختار معاملة الأمانة. فإن قلت: مقتضى ذلك عدم جواز الأخذ بمبثباتها.

قلت: الظاهر من أمر الشارع بـ«الأخذ بأحدهما» أخذه والمعاملة معه معاملة صورة عدم التعارض.

وإن شئت قلت: إنّ كلّ خبر باعتبار مؤداه ولوازمه وملزوماته ينحلّ إلى أخبار وبناء العقلاء كما جرى على العمل بالخبر باعتبار نفس مؤداه قد جرى على العمل به باعتبار اللوازم والملزومات، وفي صورة التعارض كما يتعارض الخبران باعتبار مؤداهما كذلك يتعارضان باعتبار اللوازم والملزومات فكأنّ هنا أخباراً من طرف وأخباراً آخر من طرف آخر، وتعارض كلّ من هذه الطائفة مع كلّ واحدة من تلك الطائفة وقوله: «بأيهما أخذت» يشمل كلّ متعارضين حتّى ما كان في اللوازم والملزومات، فتدبّر.

وقد تلخّص بما ذكرنا: أنّ التخيير في المسألة الأصولية لا الفقهية؛ بمعنى أنّ

١ - عوالي اللآلي ١: ٤٢٤ / ١٠٩؛ مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

٢ - الاحتجاج ٢: ٢٦٤ / ٢٣٣؛ وسائل الشريعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

المكلف يتخبر في الأخذ بأحد الخبرين، وجعله حجة بينه وبين الله والعمل بمضمونه لا أنه يتخبر ابتداءً بين الظهر والجمعة مثلاً، ولكن جعل التخيير ليس عبارة عن جعل المختار منهما أمانة، بل هو حكم عملي طريقي كإيجاب الاحتياط.

تخيير القاضي والمفتي في عمله وعمل مقلديه

ثم إنَّ وظيفة المجتهد بالنسبة إلى عمل نفسه قد اتضح بما ذكرنا، وكذلك وظيفته بالنسبة إلى القضاة وفصل الخصومة، إذ عليه أن يأخذ بأحدهما ويحكم على طبقه وليس له تخيير المتخاصمين فإنَّ فصل الخصومة عمل لنفس القاضي ولا يرتبط بهما، مضافاً إلى أنَّ تخييرهما لا يوجب فصلها.

وأما وظيفته بالنسبة إلى مقلديه، فهل يجب عليه الأخذ بأحدهما ثمَّ الفتوى على طبق مفاده أو يجب عليه تخيير المقلدين في الأخذ بأحدهما بأن يذكر لهم الخبرين مع فتواه بثبوت التخيير في المسألة الأصولية ويحول الاختيار إلى المقلدين فيأخذ المقلد بأحدهما، ثمَّ يعمل على طبقه أو يجب عليه الفتوى بالتخيير في المسألة الفقهية؛ أعني مؤدَى الخبرين أو يتخبر بين الأنحاء الثلاثة أو بين الأوّلين فقط أو الأخيرين فقط، وجوه: والأقوى هو الثالث؛ أعني كونه مخيراً بين الأنحاء الثلاثة في مقام الفتوى.

توضيح ذلك: هو أنه ربّما يتوهم اختصاص المسائل الأصولية بالمجتهد^(١)

١ - بحر الفوائد، الجزء الرابع: ٣٣ / السطر ١٣؛ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني)

فالأخذ بالخبر وجعله حجة وطريقاً إلى الواقع، وكذا الاستصحاب وغيرهما من وظائفه المختصة ولا حظاً للمقلد فيها، فإنّ موردها أو موضوعها التحير في الواقع والشك فيه فعلاً وهو يختصّ بالمجتهد لعدم التفات المقلدين، مضافاً إلى أنّ تشخيص موردها والفحص عن معارضاتها أيضاً ممّا لا يتيسر للمقلد.

فإن قلت: فكيف يجوز للمقلد الرجوع إليه فيما استنبطه من هذه المسائل الأصولية؟

قلت: لا ينافي ذلك اختصاصها بالمجتهد، فإنّ الأخذ بالخبر وإحراز الواقع به عمل للمجتهد وإن كان الواقع المحرز يشترك فيه المقلد والمجتهد، فرجوع المقلد إليه في العمل بالواقع المحرز لا في الإحراز المختصّ به، وكذلك استصحاب الحالة السابقة وظيفة للمجتهد فإنّه الشاكّ ولا يشاركه المقلد في الاستصحاب، بل في المستصحب الذي هو حكم فرعي يشترك فيه الجميع، بل يمكن أن يكون الإحراز عملاً للمجتهد والمحرز مختصاً بالمقلد كما في أحكام النساء التي يستنبطها المجتهد.

هذه خلاصة ما يمكن أن يقال في بيان اختصاص المسائل الأصولية بالمجتهدين.

وفيه: أنّ تخصيصها بهم لا وجه له بعد عموم أدلتها، إذ لا فرق بين قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً وبين قوله: «صَدَقَ الْعَادِلُ» أو «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» في كون الخطاب فيها شاملاً للجميع، وموردها أو موضوعها وإن كان هو الشكّ الفعلي المتوقّف على الالتفات إلى الحكم الفرعي، ولكن لا نسلم عدم تحقق

الشك للمقلد أصلاً، إذ يمكن تنبيهه حتى يحصل له الشك.

نعم، لو حصل الشك في الحكم الفرعي لخصوص المجتهد كان هو العامل بالمسألة الأصولية دون المقلد، وأمّا ما ذكر من اشتراطها بالفحص عن المعارضات وتشخيص مواردها، ففيه: أنّها ليست مشروطة بذلك في لسان الدليل، بل هي ثابتة في موارد الشك التي ليس فيها معارضات بحسب الواقع، والأصول ثابتة لموارد الشك التي ليس فيها أدلة بحسب الواقع، والشك يمكن أن يحصل للمقلد، والمجتهد ينوب عنه في إحراز عدم الدليل وعدم المعارض، وبعد ذلك فالمقلد بنفسه يعمل في المسألة الأصلية فيجعل الخبر مثلاً حجة بينه وبين الله ويأخذ به ثمّ يعمل على طبق مؤداه.

وعلى هذا، فللمجتهدين في جميع المسائل الفقهية بعد حصول الشك فيها أحد أمرين:

الأول: أن يأخذ بالخبر الدالّ على وجوب الجمعة مثلاً بعد ما أثبت حجّة الخبر ويجعله طريقاً لإحراز الواقع، ثمّ يفتي بمضمونه فيصير المقلد مقلداً له في الحكم الفرعي المستنبط فقط.

الثاني: أن يقول للمقلد: أنّ في باب الجمعة خبراً صحيحاً ورد وهو الخبر الكذائي ولا معارض له، وخبر الواحد حجة عندي فالمقلد يقلده في المسألة الأصولية فقط؛ أعني في حجّة الخبر، وأمّا الأخذ بالخبر وجعله طريقاً إلى الحكم الفرعي فيحول إلى نفس المقلد، فلا يكون المقلد في الإتيان بالجمعة مقلداً له بل في العمل بالخبر، بل يمكن أن يكون المقلد متمكناً من تحصيل أصل الخبر ومن الفحص عن معارضاته ولا يكون متمكناً من

تحصيل حجّيته فيفتي المجتهد بحجّية الخبر ويقلّده المقلّد في هذه المسألة الأصلية فقط، ثمّ يستريح في جميع الفقه.

إذا عرفت هذا، فنقول في المقام: أنّه بعد ما ثبت عند المجتهد في الخبرين المتعارضين كون الحكم هو التخيير فله أحد الأمور الثلاثة:

الأوّل: أن يأخذ بأحد الخبرين، ثمّ يفتي على طبقه بوجوب الجمعة مثلاً، فإنّ قوله: «موسّع عليك بأيّهما أخذت» يدلّ على جواز أن يأخذ المجتهد بأحدهما، ومعنى الأخذ به هو جعله حجّة بينه وبين الله بالنسبة إلى الواقع فإذا صار حجّة له جاز له الفتوى على طبقه، إذ كما يجوز العمل على طبق الحجّة يجوز الفتوى على طبقها.

وبعبارة أخرى: الأخذ به ليس إلاّ عبارة عن الاعتماد عليه والاستناد إليه في العمل والفتوى، وتخصيص الأخذ بالأخذ العملي لا وجه له، فإذا قال المولى للمجتهد: لم أفتيت بوجوب الجمعة؟ يقول: قد دلّ عليه الخبر الفلاني وأمرتني بجواز الأخذ به فأخذت به وجعلته حجّة على الواقع وأفتيت على طبق الحجّة. وعلى هذا، فحجّة المقلّد قول المجتهد وفتواه لا الخبر.

الثاني: أن يقول للمقلّد في باب الجمعة مثلاً خبران متعارضان متكافئان وقد ثبت عندي أنّ حكمهما التخيير في الأخذ فيقلّده المقلّد في هذه المسألة الأصولية؛ أعني التخيير فقط، والأخذ يحول إلى نفس المقلّد فحجّته في المسألة الأصولية قول المجتهد، وفي الفرعية الخبر المختار. ويمكن أن يكون المقلّد متمكناً من تحصيل الأخبار والمعارضات والمرجّحات دون حكم المتعارضين، فيقول المجتهد حكمهما عندي وجوب الترجيح

بالمرجّحات الكذائية، ثمّ التخيير مع فقدها فيقلّده المقلّد في هاتين المسألتين ويستريح.

الثالث: أن يفتي بالتخيير في المسألة الفقهية بأن يقول: أنت مخير بين الظهر والجمعة فإنّ مفاد أحد الخبرين وجوب الجمعة ومفاد الآخر وجوب الظهر، وقد قلنا: إنّ الأخذ بأحد الخبرين مشترك بين المجتهد والمقلّد والأخذ بالخبر ليس إلّا العمل بمؤداه فالأخذ بأحدهما عبارة أخرى عن التخيير بين الظهر والجمعة.

فإن قلت: على الوجه الثاني يكون الحجّة عند المقلّد في المسألة الأصولية قول المفتي وفي الفرعية خبر الواحد، وأمّا على هذا الوجه فلم يصل إليه نفس الخبر حتّى يكون هو الحجّة له في الفرعية فلا محالة يكون حجّته فيها قول المجتهد ولا عمل له إلّا في هذه المسألة دون الأصولية لعدم وصول الخبرين إليه حتّى يأخذ بأحدهما.

وعلى هذا، فتخيير المفتي إياه بين الظهر والجمعة لا يمكن أن يكون من حيث تخير المقلّد بين الأخذ بأحد الخبرين حتّى يقال بأنّ الأخذ بالخبر ليس إلّا العمل بمؤداه.

وبعبارة أخرى: ليس تخيير المفتي إياه تخييراً في الأخذ أصلاً فهو تخيير في نفس المسألة الفقهية، ولازم ذلك هو الفتوى بغير ما أنزل الله.

قلت: فتوى المجتهد في المسألة الفقهية بالتخيير بمنزلة نقل الخبرين للمقلّد مع بيان فتواه في المسألة الأصولية بالتخيير فإنّ فتواه وإن لم يكن نقلاً للخبرين بلفظهما ولكنّه نقل لهما بمضمونهما، فتدبر.

إنَّ التخيير بدوي أو استمراري

ثمَّ إنَّ التخيير، هل يكون ابتدائياً أو استمراريّاً؟ ربّما يقال: إنَّ موضوع التخيير هو المتخيّر الذي لا طريق له إلى الواقع، ومن أخذ بأحد الخبرين في واقعة تحقّق له طريق إلى الواقع فيخرج عن التخيير. وفيه: ما عرفت من أنّ التخيير أصل عملي صرف جعله الشارع لتحفّظ الواقع مهما أمكن ولا أمارية في البين أصلاً بالنسبة إلى الواقع فبعد الأخذ بأحدهما أيضاً يبقى التخيير في الواقع لعدم انكشافه ولو بأمانة.

وقال الشيخ عليه السلام ما حاصله بتوضيح منّا: إنَّ في صورة ورود خبرين متعارضين يتحقّق شكّان طوليان:

الأوّل: أنّ حكمهما التساقت أو التخيير. الثاني: أنّه بعد ما ثبت التخيير، فهل هو ابتدائي أو استمراري؟ فالشكّ الثاني متأخّر عن حكم الشكّ الأوّل فلا ينقدحان معاً في رتبة واحدة في ذهن من ورد عنده الخبران.

وعلى هذا، فلا يمكن أن يكون لأخبار التخيير إطلاق يثبت به استمرار التخيير فإنّها وردت لبيان حكم الشكّ الأوّل، كما يظهر بمراجعة أسئلة الرواة حيث كان محطّ نظرهم فيها هو أنّ حكم المتعارضين هو السقوط مثلاً أو العمل بأحدهما، وأمّا حكم الشكّ الثاني فبيانه يحتاج إلى سؤال آخر بعد ثبوت أصل التخيير،^(١) انتهى.

أقول: قد عرفت أنّ عمدة أخبار التخيير رواية ابن الجهم^(١) ومورد السؤال وإن كان أصل التعارض ولم ينقدح في ذهن السائل شكّان، ولكن الإمام عليه السلام أجاب بحيث يظهر منه حكم الشكّين حيث قال: «إذا لم تعلم فموسّع عليك» فعلق التوسعة على عدم العلم، وظاهره عدم العلم بالواقع وهو متحقّق بعد الأخذ بأحدهما أيضاً كما عرفت.

وبالجملة: فظاهر الرواية كون عدم العلم تمام الموضوع للتخيير فيكون الحكم به باقياً بقاءه.

ثمّ لو لم يثبت هذا الإطلاق فاستصحاب جواز التخيير جارٍ على جميع التقادير المفروضة، سواء كان موضوع هذا الحكم هو المتخيّر أو غير العالم بالواقع أو ذات الشخص المكلف الذي ورد له خبران متعارضان أو من ورد له خبران كذلك ولم يختر أحدهما، وسواء كان الشكّ في بقاء الحكم بالتخيير بعد البناء على كونه في المسألة الأصولية أو بعد البناء على كونه في الفرعية أو كان ناشئاً عن الشكّ في كونه في الأصولية أو الفرعية بعد تسلّم أنّه إن كان في الأصولية فمرتفع قطعاً وإن كان في الفرعية فباقي قطعاً.

أمّا إذا قلنا بكون الموضوع هو غير العالم، كما هو ظاهر رواية ابن الجهم، أو نفس الشخص الوارد له المتعارضان كما هو الظاهر منها أيضاً فلو جعل قوله: «إذا لم تعلم» إشارة إلى مفروض السائل فواضح، وكذلك لو قلنا بكونه عنوان المتخيّر لبقاء الموضوع قطعاً وكون التخيير في الأصلية لا يضرّ بكونه استمرارياً، لما عرفت من أنّ الأخذ بالخبر لا يوجب انكشاف الواقع لعدم كونه أمانة حينئذٍ.

وأما إذا جعل الموضوع العنوان الأخير فلبقاء الموضوع أيضاً عرفاً، كما في مثال العنب والزبيب، حيث إنَّ حكم العنب لا يسري إلى عنوان الزبيب قطعاً لتباين المفاهيم في عالم المفهومية، ولكن بعد تحقُّق العنب في الخارج ينطبق عليه حكم العنب فيقال: «هذا عنب وكلُّ عنب إذا غلى ينجس، فهذا إذا غلى ينجس»، فإذا صار زبيباً لا يشمل نفسه الدليل لكون الحكم فيه ثابتاً لعنوان العنب، والمفاهيم متباينة قطعاً كما عرفت، ولكنَّ العرف يقول مشيراً إلى الموجود الخارجي: «هذا إذا كان غلى ينجس والآن نشكُّ فيه» فقوله: «لا تنقض اليقين بالشكِّ» يحكم بوجوب إجراء الحكم السابق عليه فإنَّ موضوع الاستصحاب باقٍ وإن لم يكن موضوع العنب إذا غلى غير باقٍ، فإنَّ موضوع الاستصحاب نقض اليقين بالشكِّ، وفي هذا المثال يصدق هذا العنوان لو لم يحكم بالحكم السابق ففيما نحن فيه أيضاً بعد الأخذ بأحد الخبرين وإن لم يصدق العنوان؛ أعني من ورد عليه خبران متعارضان ولم يختر ولكنَّ الذي انطبق عليه هذا العنوان؛ أعني شخص المكلف باقٍ.

هذا، ولكن جعل الموضوع هذا العنوان صرف فرض، فإنَّ الموضوع هو عدم العلم في رواية ابن الجهم كما عرفت، فالاستصحاب لا إشكال فيه لو بنينا على أخذ موضوع الاستصحاب من العرف، بل ولو أخذناه من الدليل خصوصاً بعد ذكره بلفظ الشرط فإنَّهم فرَّقوا على هذا بين قوله: الماء المتغيَّر حكمه كذا، وقوله: الماء إذا تغيَّر، فراجع ما ذكره.^(١)

١ - راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٩٥؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٨٣؛ نهاية الأفكار ٣: ١٢ و ٤، القسم الثاني: ٩.

التمسك بالاستصحاب على كون التخيير استمرارياً

ثم لو سلمنا كون التخيير ابتدائياً بنحو القطع لو كان في المسألة الأصولية، واستمرارياً كذلك لو كان في الفقهية، فشك في الابتدائية والاستمرارية للشك في كونها في الأصولية أو الفقهية كان الاستصحاب جارياً أيضاً لكونه من القسم الثاني من الكلّي.

فإن قلت: استصحاب الكلّي في الموضوعات جارٍ دون الأحكام، لعدم كون الجامع بين الحكمين الشرعيين مجعولاً شرعياً في قباليهما، بل هو أمر انتزاعي محض وفيما نحن فيه يكون المستصحب هو الحكم؛ أعني جواز التخيير.

قلت: لنا أن نستصحب في القسم الثاني نفس الشخص الخارجي وإن تردّد عنوانه ففي المقام نستصحب نفس جواز التخيير الشخصي الثابت قبل الأخذ بأحدهما.

اللهمّ إلا أن يقال: بآته من قبيل استصحاب الشخص المرّد لترتيب آثار خصوص أحد العنوانين وهو مثبت.

شمول أخبار التخيير لجميع صور التعارض

ثم اعلم أنّ القدر المسلّم من تعارض الخبرين هو صورة ورود خبرين بسندين من إمامين أو من إمام واحد وإن كان ما يرويانه واقعة واحدة، وفي حكم ذلك ما إذا اشترك الخبران في بعض رجال السند من الأوّل أو الآخر أو الوسط فإنّهما أيضاً يصدق عليهما عنوان الخبرين المتعارضين، فاختلف طريق

الشيخ والكليني أو اختلاف نقلهما أو اختلاف تلميذي الكليني في النقل عنه كلّها من باب تعارض الخبرين.

نعم، ليس منه اختلاف نسخ الكتاب إلا أن يروي لنا كلّ نسخة راوٍ من صاحب الكتاب.

وعلى هذا فاختلاف الشيخ والكليني في النقل من كتاب سعد بن عبدالله مثلاً من باب تعارض الخبرين أيضاً، إذ كان بناءهم على قراءة الكتب ورواية ما فيها وإجازة نقلها.

ولا يتوهم أنّ مورد أسئلة الرواة في الأخبار العلاجية الأخبار الواردة بلا واسطة فلا تشمل لغيرها. فإنّه يقال: الحكم بالتخسير أو الترجيح فيها قد علّق على عنوان الحديثين المختلفين وهو أعمّ وخصوصية المورد غير ضائرة. هذا كلّها فيما يرتبط بالتخسير.

المقام الثاني

في حكم غير المتكافئين

والكلام فيه يقع في مطالب:

المطلب الأوّل: في تأسيس الأصل بالنسبة إليه

فنقول: قد عرفت أنّ الأصل في المتعارضين هو التساقط سواء تكافئا أو رجّح أحدهما.

اللهمّ إلّا في بعض المزايا الموجبة لاعتماد العقلاء على واجدها في احتجاجاتهم على الموالي والعبيد، ولكنّه من المعلوم ضرورة من الشارع عدم جواز ترك كلا الخبرين في مورد التعارض، بل أوجب على خلاف الأصل الأخذ بأحدهما إجمالاً بنحو التعيين أو التخيير، وحينئذٍ فيجب أن يؤسّس الأصل بعد هذا العلم حتّى يرجع إليه في موارد شكّ فيها في تعيين الترجيح أو بقاء التخيير، بناءً على عدم إطلاق لأدلة التخيير، وإن كان الأقوى هو

إطلاقها ولا سيّما رواية ابن الجهم^(١) كما عرفت.

والأصل تارة: يؤسّس على الطريقية، وأخرى: على السببية.

أمّا على الطريقية: فنقول: بعد العلم بعدم سقوط كلا المتعارضين ووجوب الأخذ أو جواز الأخذ بأحدهما إجمالاً ومع قطع النظر عن إطلاقات التخيير لو ثبتت، فإذا شكّ في وجوب الترجيح في مورد أو ثبوت التخيير فالأصل يقتضي تعيّن الترجيح، وإن قلنا في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الموارد الأخر باقتضاء الأصل التخيير، إذ في تلك الموارد يكون المقام مقام احتجاج المولى على العبد بعلمه، فللعبد أن يقول: إنّ أصل تعلق الإلزام الجامع بين الوجوب التعييني والتخييري معلوم والتعيّن مشكوك، فالأصل البراءة ولا حجة للمولى عليه بالنسبة إلى التعيّن المشكوك وإن كان الحقّ في بعض موارد تلك المسألة أيضاً هو الاشتغال كما مرّ في موضعه.^(٢)

وأمّا فيما نحن فيه، فالأمر بالعكس، إذ المقام مقام احتجاج العبد على المولى بالخبر المأخوذ من الخبرين، والفرض أنّ الأصل الأولي اقتضى سقوطهما عن الحجية، فحجّية أحدهما حينئذٍ بجعل المولى. وعلى هذا، فإذا دار الأمر بين حكمه بوجوب العمل بخصوص واجد المزيّة أو بأحدهما على سبيل التخيير صار ذو المزيّة حجة بنحو القطع، وأمّا الآخر فيشكّ في جواز العمل به والشكّ في ذلك مساوق للقطع بعدم الحجية، إذ ليس للعبد الاحتجاج على المولى إلا بما قطع بحجّيته إمّا ذاتاً أو بجعله فالترجيح يتعيّن بلا شكّ.

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٧٦.

٢ - راجع: أنوار الهداية ٢: ١٥٨.

وأما على السببية في جعل أحد المتعارضين - لا في أصل حجّة الأخبار وإلا لم يصل النوبة إلى التسايط والعلم بجعل أحدهما - فإجماله: أنّه إن قيل بالسببية الأشعرية بأن يكون الأحكام تابعة للأمارات ولا يكون مع قطع النظر عنها أحكام واقعية يشترك فيها العالم والجاهل.

فإنّما أن يقال: بجعلها لعنوان المؤدّي أو نحو ذلك أو يقال: بجعلها لذات المؤدّي كصلاة الجمعة مثلاً، فعلى الأوّل حكمه حكم دوران الأمر بين التعيين والتخيير في سائر الموارد، إذ أصل جعل الحكم معلوم والتعيين مشكوك، وعلى الثاني فالأمر أيضاً كذلك.

وإن قيل بالسببية الانقلابية بأن يكون لنا أحكام واقعية مع قطع النظر عن الأمارات ويكون مخالفة الأمانة للواقع موجبة لحدوث مصلحة أقوى من الواقع فالحكم أيضاً بالتخيير، إذ لا يعلم كون الأمانة المخالفة للواقع خصوصاً واجد المزية، والحكم المجمعول فعلاً تابع لما هو المخالف. وحيث لا علم به فالعقل يحكم بالتخيير.

فإن قلت: ليس القائل بالانقلاب قائلاً بحدوث المصلحة في خصوص المخالف، بل يقول بحدوثه مطلقاً. غاية الأمر: في الموافق يتأكد الحكم وفي المخالف ينقلب.

قلت: الداعي على تصوير السببية هو الفرار عن اجتماع الضدين؛ أعني الحكم الواقعي والظاهري، والقدر اللازم هو تصوير حدوث المصلحة الأقوى في المخالف لينقلب الواقع، وأما في الموافق فلا دليل عليه ولا ملزم له.

وإن قيل بحدوث المصلحة في سلوك الأمانة فدار الأمر في المقام بين

حدوثها في واجد المزيّة وبين حدوثها في أحدهما بنحو التخيير فالحكم أيضاً هو البراءة عن التعيّن.

نعم، لو فرض المصلحة في سلوك كلّ منهما وتردّد الأمر بين تساويهما أو كون مصلحة واجد المزيّة أهمّ صار المقام من أمثلة المتزاحمين إذا احتل كونه أحدهما أهمّ والحكم فيه أيضاً هو البراءة عن التعيّن، إذ الحجّة كقوله: «أنقذ الغريق» مثلاً حجّة بالنسبة إلى أصل إنقاذ الغريق، وأمّا الحيثية الزائدة الموجبة لأهميّة أحدهما فعلى فرض تحقّقها واقعاً لا حجّة للمولى عليه، فالعقل يحكم بأنّ العبد يجب أن يصرف قدرته في أحد المتزاحمين حتّى يعجز عن الآخر، وإلاّ عوقب على كليهما لعصيانه كلا منهما بقدرته، وأمّا وجوب صرف القدرة في خصوص محتمل الأهميّة فلا حجّة عليه، وقوله: «أنقذ الغريق» لا يبعث إلاّ نحو الحيثية الجامعة بين الفردين.

نعم، لو علم الأهميّة بمقدار ملزم حكم العقل بتعيّنه، فتدبرّ.

المطلب الثاني

في حال الأخبار العلاجية

ثمّ إنّ بعد لحاظ الأخبار العلاجية هل الترجيح واجب أو مستحبّ، وعلى الأوّل فهل أصل الترجيح واجب دون الترتيب فيه فهو مستحبّ أو الواجب هو الترجيح بالترتيب المذكور في الأخبار العلاجية. وهل يجب أو يستحبّ بكلّ مرجّح أو بخصوص المرجّحات المنصوصة، ثمّ على فرض وجوب الترجيح بالترتيب فكيف يجمع بين الأخبار العلاجية؟ فهنا جهات

من البحث يجب أن تنقح لابتناء أساس الفقه عليها.

فنقول: ربّما يقال باستحباب الترجيح^(١) وعمدة ما ألجأ القائل بذلك على القول به أمران:

الأمر الأوّل: اختلاف نفس الأخبار العلاجية، إذ قد اقتصر في بعضها على ذكر بعض المرجّحات بنحو الإطلاق، وفي بعضها على ذكر بعض آخر كذلك، وذكر في بعضها عمدتها على اختلاف في الترتيب أيضاً، فبملاحظة هذا الاختلاف الكثير يطمئن النفس بعدم لزوم الترجيح وإلا لوجب العناية بذكرها على الترتيب في جميع الأخبار، فالاختلاف يدلّ على عدم العناية به وكونه ناشئاً من اختلاف مراتب الفضل.

الأمر الثاني: أنّ وجوبه يستلزم حمل إطلاقات أدلة التخيير على الأفراد النادرة مع كونها في مقام البيان، إذ قلّما يتفق كون الروایتين متعادلتيّن من جميع الجهات؛ فإذا دار الأمر بين تقييد هذه الإطلاقات بهذا النحو وبين حمل الأوامر الواردة في الترجيحات على الاستحباب يكون الثاني أهون، فهذه عمدة دليل القائل بالاستحباب وكلاهما شبهتان قويّتان ولا سيّما الأولى لكثرة نظائرها في الفقه.

ألا ترى أنّهم يقولون: إنّ نفس اختلاف الأخبار الواردة في منزوحات البئر واختلاف التحديدات الواقعة فيها من كثرة الدلاء الموجبة وقتلتها يوجب القطع باستحبابها، وكذلك الأخبار المختلفة الواردة في تحديد الأذرع الفاصلة بين

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٦٧؛ وراجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٥٥؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٧٠.

الرجل والمرأة في حالة الصلاة إذا تقدّمت المرأة أو تحاذت، إذ يستفاد من نفس اختلاف التحديد أنّ الفصل مستحبّ ونحو ذلك من الموارد الكثيرة في الفقه، فالواجب في المقام هو ملاحظة الأخبار حتّى يتّضح الحال.

ونقول إجمالاً قبل ذلك: إنّ ما ذكره من كثرة المرجّحات واختلاف ترتيبها فاسد، فإنّ المرجّحات المربوطة بالخبرين المتعارضين - بعد وجدانها شرائط الحجّية بحيث يكون كلّ منهما جائز الأخذ لو لا المعارض - اثنان: موافقة الكتاب، ومخالفة العامّة. وأمّا المرجّحات الأخر فبعضها غير مربوطة بباب الحديثين كالأعدلية والأصديقية ونحوهما المذكورة في المقبولة^(١) فإنّها من مرجّحات الحكمين بعد اختلافهما في الحكم، والأعدلية والأوثقية وإن ذكرتا في المرفوعة في باب الحديثين.

ولكن عرفت: أنّ المرفوعة^(٢) يجب رفع اليد عنها لا لتكذيب صاحب «العوالي» بل لأنّه لو فرض صحّة سندها إلى العلامة فسندها منه إلى الإمام عليه السلام غير معلوم ولم توجد أصلاً في كتب العلامة، وما ذكره الشيخ^(٣) من جبر ضعفها بالشهرة قد عرفت ضعفه،^(٤) حيث لم يثبت اشتها العمل بها.

نعم، قد اشتهر بين المتأخّرين تقديم الترجيح بالشهرة على صفات الراوي

١ - تأتي تخريجها في الصفحة ٣٩٦.

٢ - عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٦٨.

٤ - تقدّم في الصفحة ٣٥٩ - ٣٦٠.

فتوهّم كونه للعمل بالرفوعة، ولكنّ الظاهر أنّهم أرادوا بالشهرة: الشهرة الفتوائية، فأروا أنّ مخالفتها ليس بحجّة من رأس؛ فلذا قدّموا ذكر الشهرة، وأمّا صفات الراوي فالترجيح بها عندهم ليس مستنداً لا إلى المقبولة ولا إلى الرفوعة، أمّا الأولى فلكونها مربوطة بباب الحكّمين وأمّا الثانية فلضعفها، بل الترجيح بها عندهم من جهة كونها من المرجّحات العقلانية، بمعنى اعتناء العقلاء في المتعارضين بما كان راويه أعدل وأوثق في نفسهم فصفات الراوي عندهم من المرجّحات العقلانية لا التعبدية ولا يبعد كون بعض مراتبها كذلك وإن كان الإطلاق محلّ إشكال.

وبالجملة: فاستناد المشهور من المتأخّرين إلى الرفوعة غير معلوم، ولو سلّم فلا يجدي شهرة المتأخّرين فقط في جبر الضعف، ومن المظنون كون الرفوعة نقلاً بالمعنى مصطادة من مجموع أخبار الباب، فيكون ألفاظها لصاحب «العوالي» أو العلامة فكان مفادها ما هو اعتقادهما في باب الترجيحات وترتيبها بعد جمعها أخبار الباب.

ويدلّ على ذلك لفظ الحديثين المتعارضين المذكور فيها، إذ المذكور في سائر الأخبار لفظ اختلاف الحديثين، وأمّا عنوان التعارض فالظاهر كونه من الألفاظ المصطلحة بين الأصوليين، وليس من العناوين العرفية المتداولة الاستعمال في باب الأخبار في عصر الأئمّة عليه السلام، ولذلك لا تجد هذا اللفظ في غير الرفوعة.

وبالجملة: فبعد التأمل ربّما يطمئن النفس بكون ألفاظ الرفوعة لصاحب «العوالي» أو للعلامة وكونها مصطادة من الجمع بين الأخبار

الأخر، وكيف كان فلا حجّية فيها.

وأما الشهرة المذكورة في المقبولة وكذا في المرفوعة فالظاهر كونها فتوائية، كما سيأتي تفصيله،^(١) وعليه فيصير مخالفتها غير حجّة من رأس لعدم حجّية خبر أعرس عنه الأصحاب وبطانة الإمام عليه السلام، فليست الشهرة أيضاً من المرجّحات لما عرفت من أنّ الترجيح إنّما هو بعد كون كليهما حجّة بحيث لو لا وجود المعارض لكلّ منهما لأخذ به فينحصر المرجّحات التعبدية المذكورة في المقبولة وغيرها في مخالفة العامّة وموافقة الكتاب.

وسياًتي^(٢) أنّ الثانية أيضاً ليست بمرجّحة في بعض المقامات، فالمرجّح المحض ينحصر تقريباً في واحدة، فبطل ما ذكره القائل باستحباب الترجيح من أنّ كثرة المرجّحات واختلاف الأخبار في ترتيبها شاهدة على الاستحباب، وكذلك بطل استدلاله الثاني أيضاً، فإنّ تقييد إطلاقات التخيير بسبب مرجّح واحد أو مرجّحين أمر سهل، ونظيره شائع. فظهر أنّ كلامه كلام خطابي صدر عنه قبل الدقّة في ضبط المرجّحات المربوطة بباب الحديثين وتمحيصها عن غيرها والواجب نقل الأخبار حتّى يتّضح الحال، وعمدتها المقبولة.

الكلام حول مقبولة عمر بن حنظلة

قال عمر بن حنظلة: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟

١ - سيأتي في الصفحة ٣٩٨.

٢ - سيأتي في الصفحة ٤٠٦.

قال عائشة: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وإنما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(١)».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والردّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟
فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضّل واحد منهما على صاحبه؟

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا^(٢) ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر

١ - النساء (٤): ٦٠.

٢ - في نسخة «حكمهما». [المقرّر حفظه الله]

بيّن رَشده فيتَّبِع، وأمر بيّن غيِّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: 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 عنكما 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، رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة، والآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك، ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»،^(١) انتهى.

أقول: في هذه الرواية جهات من البحث:

١ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ الفقيه ٣: ٥ / ١٨؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٥؛ الاحتجاج ٢: ٢٦٠ / ٢٣٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

الجهة الأولى: الحكم بكون ما يأخذه بحكم الطاغوت سحتاً وإن كان حقه ثابتاً ينحصر ظاهراً فيما إذا كان حقه كلياً في الذمة فلا يتعين بحكم الطاغوت فأخذ ما يعين بحكمه سحت، وأما إذا كان حقه عيناً خارجياً فلا يكون سحتاً لو أخذها، وإن كان أصل الترافع إليه محرماً.

الجهة الثانية: ربّما يقال: ^(١) باشمال الحديث على أحكام مخالفة لما ثبت في كتاب القضاء، كتعدّد القاضي وكاختيار كلّ منهما قاضياً مع أنّ اختياره بيد المدّعي وإرجاع المتحاكمين إلى مدرك الحكّمين وكحكم كلّ من الحكّمين مع سبق حكم غيره، إذ فرض التقارن بعيد. وللتخلّص من هذه الإشكالات قال بعضهم: بأنّ نزاعهما لعلّه كان في حكم كليّ، وإرجاعهما إلى الناظرين في حقّهما من الأصحاب ليس من باب إرجاع المترافعين إلى القاضي، بل من باب إرجاع المقلّد إلى المفتي، والرواية تصير من أدلّة وجوب تقليد الأعلّم والأفقه مع العلم بالمخالفة. ^(٢)

أقول: رجوعهما إلى قضاة العامّة كان لأجل فصل الخصومة قطعاً لا لأجل الاستفتاء وإرجاع الإمام عليه السلام إليّهما إلى أصحابنا أيضاً لتلك الجهة، مضافاً إلى ظهور لفظ التحاكم والمنازعة والحكم وغير ذلك.

وبالجملة: فحمل الحديث على باب الاستفتاء لا وجه له ولا يجوز نحو هذا

١- راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٦٠ - ٦١؛ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٧١ - ٧٧٣؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري:

٦٧٥ - ٦٧٦؛ درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤٥٢.

٢- درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤٥٣.

الحمل، فالحديث مربوط بباب القضاء قطعاً، وعلى فرض عدم إمكان دفع الإشكالات عن صدره لا يضرّ ذلك بحجّية ذيله، ويمكن دفعها أيضاً: أمّا تعدّد القاضي فلا دليل على عدم جوازه لإمكان الرجوع إلى اثنين ليتوافقا في فصل الخصومة، ويسمّي القاضي كذلك: «قاضي التحكيم». وأمّا كون تعيين القاضي بيد المدّعي فهو في غير قاضي التحكيم، إذ فيه يعيّن كلّ منهما قاضياً. مضافاً إلى احتمال كون المقام من قبيل التداعي. وأمّا إرجاع المترافعين إلى مدرك القاضيين فلا يعقل في أعصارنا، حيث يعسر الاجتهاد.

وأمّا في أعصار الأئمة عليهم السلام فكان يمكن لكلّ أحد تشخيص مدرك الحكم. وغفلة كلّ من الحكمين عن المعارض لدليل حكمه أيضاً لم تكن في أعصارهم بعزيزة، لعدم كون جميع الروايات مضبوطة في جامع كما في أعصارنا.

الجهة الثالثة: الأعدلية وغيرها من الصفات في هذه الرواية من مرجّحات الحاكمين بما هما حاكمان لا بما هما راويان، بل الشهرة أيضاً كذلك، ولا سيّما بناءً على النسخة التي نقلناها بعنوان «النسخة» فما يتمخّص للترجيح في باب الرواية في هذا الحديث مخالفة العامّة وموافقة الكتاب.

الجهة الرابعة: المراد بـ«الشهرة» في الرواية ليس هو شهرة نقل الرواية وكثرة تدوينها في الجوامع، بل المراد الشهرة العملية؛ أعني شهرة الرواية في مقام العمل والإفتاء على طبقها فإنّ المشهور بهذا المعنى هو الذي لا ريب فيه بنحو الإطلاق، وحمله على اللا ريب الإضافي خلاف الظاهر. والمتبادر من

قوله: «عند أصحابك» أيضاً ليس إلا ظهور الفتوى عندهم.

وبالجملة: فالشهرة الفتوائية بين الأصحاب من الحجج الشرعية التي يستكشف منها فتاوى الأئمة عليهم السلام لاطلاع البطانة والمرؤوسين على فتوى الرئيس فالمشهور بها هو الذي لا ريب فيه، أي في صحته، كما أن خلافه مما لا ريب في بطلانه ولأجل ذلك ذكر حديث التثليث.^(١) فالمراد أن «المجمع عليه» من مصاديق: «بيّن الرشد» و«الشاد» من قبيل: «بيّن الغي» لا من مصاديق «المشبهات»، إذ مقابل بيّن الرشد، بيّن الغي كما لا يخفى.

وذكر حديث التثليث وتطبيقه على المقام أيضاً من جملة الأدلة على كون المراد بـ«اللاريب» اللاريب الحقيقي الصادق في الشهرة الفتوائية فقط، فإنّه الذي ينطبق عليه عنوان «بيّن الرشد» وعلى خلافه عنوان «بيّن الغي»، وأمّا اللاريب الإضافي فليس أمراً بيّن الرشد؛ ولا يفيد الشهرة الروائية فقط شيئاً، إذ رُبّ رواية مشهورة النقل أعرض عنها الأصحاب فليست بحجة أصلاً، وربّ رواية شاذة في مقام النقل، ولكن أفتى على طبقها الأصحاب فتكون حجة واجبة الأخذ وحمل «لا ريب فيه» و«بيّن الرشد» على اللاربيبة والبيّنة من حيث الصدور فقط وإن كان في الرواية خلل من سائر الجهات خلاف الظاهر بعد إرجاع الإمام عليه السلام السائل إلى الرواية المشهورة، إذ الظاهر إرجاعه إليها ليعمل بها لا ليحكم بصدورها، ثم يقف فيها من سائر الجهات.

فإن قلت: يبعد كون المراد الشهرة الفتوائية أمران:

١ - راجع: الفقيه ٤: ٢٨٥ / ٨٥٤؛ الخصال: ١٥٣ / ١٨٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢،

كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٨.

الأول: قول السائل بعد ذلك: «كلاهما مشهوران»، إذ شهرة كلا الفتويين المتقابلين غير معقول.

الثاني: قوله: «قد رواهما الثقات عنكم».

قلت: الشهرة بمعنى الظهور وشهرة كلا الفتويين وظهورهما في مقابل ظهور أحدهما وندرة الآخر أمر ممكن، وليس المراد بالشهرة اتفاق فتوى الأغلب فإن الشهرة بهذا المعنى من اصطلاحات الأصوليين.

ويدل على صدق ما ذكرنا استعمال لفظ الأشهر كما لا يخفى، فالإمام عليه السلام أولاً فرض كون أحد الروائين ممّا أجمع الأصحاب على العمل بها حتى صار خلافها من الشاذّ النادر فسأل الراوي عن صورة كون كليهما من الظهور بحدّ يخرج كلّ منهما عن الشذوذ، وليس المفروض في سؤاله كون كلّ منهما بحدّ من الشهرة بحيث يكون خلافه شاذّاً. كيف! وهذا المعنى لا يتصوّر في الشهرة الروائية أيضاً، إذ لا يعقل كون كليهما مشهورين وشاذّين معاً، وأمّا قوله: «قد رواهما الثقات» فلا شهادة فيه أيضاً على كون المراد بالشهرة الشهرة الروائية فقط فإنّ فتوى القدماء ولا سيّما أصحاب الأئمة عليهم السلام كان بنحو نقل الرواية فكان يروي كلّ منهما في مقام الإفتاء الرواية المعتبرة عنده التي هي مدرك فتواه.

وربّما يقال: إنّ المراد بها لو كان هو الفتوائية لوجب ذكرها قبل صفات الراوي، إذ الشاذة ليست بحجّة ولو كان رواها أعدل وأوثق.

والجواب عن ذلك هو: أنّ الأعدلية ونحوها في المقبولة من صفات الحكمين لا الراويين فلا مانع أن يرجع أولاً إلى الحكم الأعدل من دون رجوع إلى مدرك

حكمه حتى يحصل الاطلاع على الشذوذ والشهرة، فإذا تساوى في الصفات رجعنا إلى مدرك حكمهما ورجحنا المشهور، فافهم.

وبالجملة: فالدقة في الحديث ولا سيما بعد تطبيق حديث التثليث على المقام يرشد إلى كون المراد بالشهرة الشهرة الفتوائية، وعلى هذا فيصير خلاف المشهور؛ أعني الشاذ ساقطاً عن الحجية وإن وجد فيه سائر الشرائط فإن إعراض البطانة من أقوى الشواهد على عدم كون مضمون الحديث حكم الله. وبذلك يظهر: أن التقديم بالشهرة وإن كان مربوطاً بباب الرواية والتحديث لا يباب الحكومة، فعده من المرجحات لا وجه له فإن الترجيح بعد صيرورة كلا الحديثين حجة والرواية الشاذة ليست بحجة من رأس، فبالشهرة يشخص الحجة عن اللاحجة.

الجهة الخامسة: لفظ المخالفة والتخالف ورد في ثلاث طوائف من الأخبار: الأولى: الأخبار الدالة على وجوب عرض الخبر على الكتاب والسنة^(١) فإن خالف الكتاب كان باطلاً أو زخرفاً أو نحو ذلك من غير نظر إلى باب التعارض. الثانية: الأخبار الدالة على كون موافقة الكتاب من المرجحات في باب التعارض^(٢) وكون مخالفته موجبة للمرجوحية كالمقبولة^(٣) ونحوها.

١ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ - ١١٢ و ١١٩ - ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠، ١٢، ١٤، ١١٨ و ٣٥.

٢ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، ١١٨، ١٢١ و ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١، ٢٩، ٤٠ و ٤٨.

٣ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٩٦.

الثالثة: الأخبار العلاجية^(١) حيث جعل فيها مخالفة الحديثين واختلافهما موضوعاً للترجيح والتخيير، وحينئذٍ فلقائل أن يقول: إنَّ المراد بالمخالفة في الطائفة الأولى المخالفة بالتباين، إذ المقطوع صدور أخبار عنهم عليهم السلام مخالفة للقرآن بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فيجب حمل المخالفة في هذه الأخبار على المخالفة بالتباين ولا يمكن حملها على مطلق المخالفة وتخصيص هذه الأخبار بصورة العلم بالصدور، لإبائه سياقها عن التخصيص، كما أنَّ المراد بالمخالفة في الطائفة الثالثة أيضاً ليس مطلق المخالفة، لما عرفت من انصرافها عن صورة وجود الجمع العرفي بين الخبرين، ولذا قلنا بأنه لا يعمل فيها بالترجيح والتخيير، فإذا كان المراد بالمخالفة في الطائفة الأولى والثالثة المخالفة بنحو التباين فيكشف ذلك عن كون المراد بها في الطائفة الثانية أيضاً ذلك، وحينئذٍ فيكون المراد بالموافقة المذكورة في قبال المخالفة عدم المخالفة بهذا النحو.

وبهذا التقرير يظهر: عدم كون موافقة الكتاب أيضاً من المرجّحات فإنَّ الترجيح كما عرفت فرع حجّية كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، والخبر المخالف للكتاب بنحو التباين ليس حجّة وإن لم يكن له معارض.

أقول: التحقيق أن يقال: إنَّ المخالفة لها أقسام ثلاثة: التباين، والعموم المطلق، ومن وجه، فيجب حملها على مطلق المخالفة الشامل لأقسامها الثلاثة إلا أن يرد دليل خاص في مورد على إرادة قسم خاص، ونحن وإن ذكرنا في

١ - راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨ - ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤، ٨، ٢٢، ٣٠، ٣١، ٣٤ و٤٢.

صدر مبحث التعارض أنّ موارد الجمع العرفي غير مشمولة لعنوان المخالفة، ولكنّ الحقّ أنّها أيضاً مشمولة لعنوانها. غاية الأمر: أنّ السائل عن صورة ورود الخبرين المتخالفين ينصرف سؤاله عن هذه الموارد، وفرق بين عدم صدق المخالفة على هذه الموارد وبين صدقها عليها وانصراف السؤال عنها لوضوح حكمها عندهم، والحقّ هو الثاني.

وعلى هذا، فلفظ المخالفة في الطائفة الثالثة ينصرف عن موارد الجمع العرفي بقريئة السؤال عن حكمها فتتخصر في هذه الطائفة في المخالفة بنحو التباين وبنحو العموم والخصوص من وجه، على تردّد في الثاني كما مرّ في محلّه، كما أنّ الواجب حمل المخالفة في الطائفة الأولى أيضاً على خصوص المخالفة بنحو التباين بقريئة صدور أخبار كثيرة عنهم عليه السلام قطعاً تكون مخالفة للكتاب بالنحوين الآخرين، وأمّا في الطائفة الثانية فلا دليل على تخصيص المخالفة بقسم خاصّ منها فتشمل جميع أقسامها الثلاثة.

غاية الأمر: أنّ بعض أقسامها يوجب سقوط الخبر عن الحجّية من رأس وإن فرض عدم المعارض له كالمخالفة بنحو التباين، وبعض أقسامها يوجب لسقوطه عن الحجّية في صورة المعارضة كالمخالفة بنحو العموم المطلق أو من وجه، والمذكور في المقبولة ونحوها هو وجوب الأخذ بالموافق للكتاب وترك المخالف من الخبرين المختلفين، وليس فيها اسم من عنوان الترجيح بعد فرض كون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجّية لو خلّي ونفسه، حتّى يقال بوجود حمل المخالفة فيها على غير المخالفة بالتباين، كما أنّ حملها على غير المخالفة بنحو العموم المطلق أيضاً اجتهداد في مقابل إطلاق النصّ.

وبالجملة: فالظاهر أنّ المراد في المقبولة وغيرها هو وجوب الأخذ بالخبر الموافق للكتاب وترك المخالف، سواء كان المخالفة مع الكتاب بنحو التباين أو العموم المطلق أو من وجه، ولا يجوز رفع اليد عن هذا الظاهر، وحينئذٍ فيكون الموافقة المذكورة فيها ببعض أقسامها شرطاً لأصل الحجية وبعضها الآخر شرطاً للحجية الفعلية.

الجهة السادسة: ربّما يقال: بأنّه لا معنى لجعل الموافقة للكتاب من المرجّحات، إذ لو فرض موافقته له فالحجّة هو نفس الكتاب ولا داعي على الأخذ بالخبر.

أقول: الظاهر عدم ورود هذا الإشكال، ولا سيّما على ما ذكرناه من جعل الموافقة في المقام عبارة عن مطلق الموافقة، إذ يحصل الفرق بين الأخذ بمفاد الخبر الموافق وبين الأخذ بمفاد نفس الكتاب؛ فإنّه قد ورد في الكتاب: - مثلاً - أنّ للزوجة الربع أو الثمن ممّا ترك الزوج فلو ورد في خبر وراثتها من مالية العقار وفي آخر عدم وراثتها منها، فالأوّل موافق للكتاب في الجملة والثاني مخالف له، وحينئذٍ فيجب رفع اليد عن الثاني والأخذ بالأوّل وبعد الأخذ به يقيّد به إطلاق الكتاب الدالّ على الوراثة من العينية والمالية معاً، وأمّا إذا أخذ بنفس الكتاب فيكون مقتضاه الوراثة من العينية والمالية معاً، فافهم.

الجهة السابعة: قد عرفت أنّ ما يتمخّض للمرجّحية أمران:

الأوّل: موافقة الكتاب، الثاني: مخالفة العامّة، على تردّد في الأوّل، وقد ذكرا في المقبولة^(١) في عرض واحد بحيث يظهر منها كون كليهما مرجّحاً واحداً،

فإذا اتفق الحديثان في الموافقة للكتاب فيترجّح أحدهما بمخالفة العامّة، وقد ذكر في بعض الأخبار خصوص موافقة الكتاب، وفي بعضها خصوص مخالفة العامّة وقد اجتمعا في صحيحة القطب الراوندي مرتباً ثانيهما على الأولى قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه».^(١)

ولا يخفى: أنّ مقتضى صناعة الجمع بين الأخبار حمل الأخبار الأخر على هذه الصحيحة، فإنّ الظاهر من المقبولة بحسب النظر البدوي وإن كان عدم كفاية موافقة الكتاب فقط للمرجّحية، ولكنّ الدقّة فيها ترشدك إلى أنّ المراد فيها جعلها بوحدتها مرجّحة.

غاية الأمر: أنّه ذكر مخالفة العامّة قريناً لها للتأييد. ويشهد لذلك فهم الراوي^(٢) حيث قال بعد ذلك: «أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم»، إذ يظهر من هذا السؤال أنّه تبادر إلى ذهنه كون الإمام عليه السلام بصدده جعل موافقة الكتاب من المرجّحات، ولذا لم يسأل عن صورة موافقتهما أو مخالفتهما للعامّة مع كون أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً.

وكيف كان: فليس في المقبولة ظهور قويّ في عدم كفاية أحدهما

١ - وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٩.

٢ - وهو عمر بن حنظلة.

للمرجّحية فيؤخذ بظهور الروايات الأخر في ذلك وكلّ ما ذكر فيه أحدهما مطلق يجب حمله على صحيحة القطب^(١) فالقول بالترتيب بين المرجّحين متعيّن .

انحصار المرجّحات المنصوصة في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة

وقال بعض أعظم العصر^(٢) ما حاصله: أنّ المرجّحات المنصوصة أربعة: منها: ما يكون مرجّحاً للسند والصدور كالشهرة وصفات الراوي. ومنها: ما يكون مرجّحاً لجهة الصدور كمخالفة العامّة. ومنها: ما يكون مرجّحاً للمضمون كموافقة الكتاب. وقد وقع الاختلاف في ترتيب هذه المرجّحات. فقليل: إنّها في عرض واحد، وبه قال المحقّق الخراساني^(٣). وقيل: بتقديم المرجّح الجهتي، وبه قال المحقّق البهبهاني^(٤). وقيل: بتقديم السندي على غيره وهو الأقوى، فإنّ التعبّد بجهة الصدور متأخّر في الرتبة عن التعبّد بأصل الصدور والتعبّد بالمضمون فرع التعبّد بالجهة^(٥).

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٤٠٥.

٢ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٧٨.

٣ - كفاية الأصول: ٥١٨.

٤ - الفوائد الحائرية: ٢١٥، الفائدة ٢١.

٥ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٩٢ - ٧٩٣.

كلام المحقق الخراساني ونقده

واستدلّ المحقق الخراساني لما اختاره بأنّ المرجّحات كلّها مرجّحات لأصل صدور، إذ معنى التعبد بأخذ موافق الكتاب أو مخالف العامة هو البناء على صدوره وعدم صدور غيره، إذ لا معنى للتعبد بصدور الخبر، ثمّ حمله على التقيّة مثلاً فإنّ الحمل عليها يساوق الطرح.

وفيه: أنّ الترجيح بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة إنّما يرجع إلى التخصيص في الأصول العقلائية التي تقتضي البناء على صدور الكلام على وفق المراد وعلى كون مضمونه تمام المراد؛ وأمّا الترجيح بالشهرة وصفات الراوي فيرجع إلى التخصيص في أدلّة حجّية الخبر، وما قال: «من أنّه لا معنى للتعبد بالصدور مع الحمل على التقيّة»،^(١) فهو ناشٍ من الخلط بين الحمل على التقيّة في باب تعارض الخبرين وبين الحمل عليها في غيره، فإنّ الخبر تارة: يكون بنفسه ظاهراً في التقيّة بأن يكون فيه قرائنها، وأخرى: لا يكون فيه قرائنها، بل غاية ما فيه كون مضمونه موافقاً للعامة.

ولا يخفى: أنّ صرف الموافقة لهم لا يقتضي الحمل على التقيّة، وما جعل مرجّحاً في المتعارضين هو صرف الموافقة لهم والذي لا يمكن فيه التعبد بالصدور مع الحمل على التقيّة هو ما إذا كان في الخبر قرائن التقيّة. وبالجملة: فالمرجّح الصدوري مقدّم على الجهتي وهي على المضموني

١ - كفاية الأصول: ٥١٩؛ وراجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٣٧.

وحينئذٍ فالعمل بظاهر صحيحة القطب^(١) مشكل. اللهم إلا أن يجعل موافقة الكتاب مرجحاً للصدور،^(٢) انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره من أن صرف الموافقة للعامة لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية كلام صحيح، كما يصح ما ذكره من عدم حجية ما فيه أمارات التقيّة لعدم جريان أصالة التطابق حينئذٍ عند العقلاء، وما لم يحرز الجدّ ولو بالأصل العقلائي لا يمكن استفادة الحكم الشرعي.

وأما ما ذكره في ترتيب المرجّحات، فيرد عليه:

أولاً: أن استفادة الحكم الشرعي من الرواية تتوقّف على إثبات الصدور والجهة والدلالة وإحرازها، وأما ثبوت الترتيب بين إحرازها فلا دليل عليه فالحجّية موقوفة على إحراز الأمور الثلاثة بحيث لو اختلّ أحدها لم يمكن استفادة الحكم الشرعي ولم يستقرّ بناء العقلاء على إحراز الصدور أولاً، ثمّ الجهة، ثمّ الدلالة، بل ربّما ينظرون أولاً في دلالة الحديث وحدها، وربّما ثبت لهم بذلك إجماله فيستغنون عن تعقيب سنده مثلاً.

وبالجملة: فاستفادة الحكم تتوقّف على أمور ثلاثة، وأما الترتيب بينها فلا

دليل عليه.

وثانياً: أنه لو فرض ورود الترتيب بينها في آية أو رواية فما الدليل على كون الشهرة وصفات الراوي مرجحاً صدورياً ومخالفة العامة جهتياً وموافقة الكتاب مضمونياً، بل الظاهر كما عرفت كون المراد بالشهرة الشهرة الفتوائية،

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٤٠٥.

٢ - كفاية الأصول: ٥١٩ - ٥٢٢؛ وراجع: درر الفوائد المحقّق الخراساني: ٤٧٣.

وهي مرجّح مضموني كما يمكن كونها جهتياً فإنّ شهرة العمل بإحدى الروایتين بين أصحاب الأئمة عليهم السلام يمكن أن تصير دليلاً على صدور الآخر تقيّة، ويحتمل أيضاً كونها مرجّحاً صدورياً كما لا يخفى. وكذلك صفات الراوي كما يحتمل كونها مرجّحاً صدورياً يحتمل كونها مرجّحاً جهتياً، إذ لعلّ الأعدل والأورع يمنعه الوصفان عن إشاعة فتوى الإمام عليه السلام بين مخالفيه ويكون حافظاً لحيثية الإمام عليه السلام وأسراره، وهذا بخلاف غيره، إذ ليس مأموناً في حفظ أسراره بمقدار الأعدل والأورع فلا يبيّن له الإمام عليه السلام فتواه الواقعي، ولا سيّما إذا كان غير الإمامي ممّن يطلق عليه العدل إذا كان موثقاً فيكون المراد بالأعدل خصوص الإمامي الموثق.

ويحتمل أيضاً كون صفات الراوي مرجّحاً مضمونياً، إذ الأعدل والأورع الأصدق، تحمله هذه الصفات على اهتمام كثير بكلام الإمام عليه السلام وحفظ خصوصياته ومقارناته والقرائن الحالية بدون تصرف في ألفاظه، وهذا بخلاف غيره، إذ يمكن نقله بالمعنى وعدم حفظ الخصوصيات المقترنة، فيستفاد من الحديث خلاف الواقع، وكذلك الأفقية تقتضي إحاطته بمراد الإمام عليه السلام فيروي كلامه بحيث يستفاد منه المطلب بخلاف غيره لعدم إحاطته بالمقصود فيعسر عليه ضبطه وبيانه بالنحو الوافي.

وكذا الكلام في مخالفة العامة، إذ كما يحتمل كونها مرجّحاً جهتياً يحتمل كونها مرجّحاً صدورياً، إذ لعلّ بعض المخالفين ولا سيّما بعض فرق الشيعة كان يخلّق من قبل نفسه روايات وينسبها إلى الأئمة عليهم السلام لتأييد مرامه وترويج أحكام مذهبه فيكون مخالفة الرواية لهم دليلاً على صدورها

والموافقة دليلاً على الاختلاق.

وكذلك يحتمل كونها مرجحاً مضمونياً بأن يكون المخالفة معهم أمانة على حكم الله الواقعي، بناءً على ما يستفاد من بعض الروايات من أنّ وجه الأمر بمخالفتهم أنّهم كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن المسائل فإذا حكم بحكم أخذوا بخلافه،^(١) وروي أنّ أبا حنيفة، قال: خالفت جعفر بن محمد عليه السلام في الأحكام وما أدري عمله في حالة السجود وأنّه يغمض عَيْنَيْهِ حالته أو يفتحهما لأخالفه في العمل،^(٢) ولأجل هذا المعنى أمر الإمام عليه السلام الذي لم يتمكّن من أخذ المسألة من مواليه عليه السلام بالرجوع إلى فقيه البلد من العامّة والاستفتاء منه ثمّ العمل بخلافه،^(٣) فراجع الرواية.

وكذلك موافقة الكتاب والسنة يحتمل فيها الجهات الثلاثة، أمّا الصدورية والمضمونية فواضحتان وأمّا الجهتية فإنّ التقيّة لا تنحصر في التقيّة عن علماء العامّة ومتشرّعيهم، بل ربّما يتّقي عن الأمراء والسلاطين في أمر يريدون إجرائه وإن كان مخالفاً لظاهر القرآن والسنة فيتّقي عنهم علماء الفريقين، ويشهد لذلك قوله عليه السلام في رواية «العيون» المعضلة: «لأثّا لا نرخص فيما لم يرخص فيه

١ - وسائل الشيعة ٢٧: ١١٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٤.

٢ - زهر الربيع: ٦٠٢؛ وراجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٦١٥؛ ٢٧: ١٢٥.

٣ - وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥ - ١١٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٣.

رسول الله ﷺ ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ﷺ إلا لعلّة خوف ضرورة»،^(١) فراجع.

وبالجملة: فيحتمل بحسب مقام الثبوت في كلّ من المرجّحات هذه الجهات فبأيّ وجه ومجوّز نرفع اليد عن ظاهر صحيحة القطب الراوندي، وأيّ قاعدة عقلية في البين تقتضي ذلك.

وثالثاً: أنّ الشهرة وصفات الراوي ليست من مرجّحات الرواية بما هي رواية كما عرفت سابقاً.

فتلخص ممّا ذكرناه إلى هنا: أنّ ما يتمخّض للمرجّحية في باب الرواية بما هي رواية أمران: موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، واللازم مراعاة الترتيب بينهما بمقتضى صحيحة القطب.

المطلب الثالث

في جواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة

ظاهر أدلة المرجّحات وجوب الترجيح فيجب العمل بظاهرها، وقد عرفت أنّ المرجّحات المنصوصة ليست كثيرة حتّى يستلزم الترجيح بها حمل أخبار التخيير على الفرد النادر؛ إنّما الإشكال في أنّه هل يقتصر على المرجّحات المنصوصة أو يتعدّى عنها إلى كلّ ما يوجب أقربية مضمون أحد

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠ / ٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٤، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

الخبرين إلى الواقع ولو كان هو الظنّ الشخصي بكون مضمون أحدهما حكم الله الواقعي.

ويستفاد من كلام الشيخ عليه السلام في المقام ما حاصله:

إنّ التعديّ عنها موقوف على أحد أمرين: إمّا إنكار الإطلاق لأدلة التخيير فيكون مقتضى الأصل الذي أسسناه تقديم كلّ ما فيه مزية للعلم بحجّيته والشكّ في حجّية الآخر المساوق للعلم بعدم حجّيته، وإمّا أن يستفاد من أدلة المرجّحات ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكلّ ذي مزية بسبب إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، والظاهر إمكان دعوى كلّ من الأمرين، ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى التعديّ.

ويمكن استفادة المطلب من فقرات من الروايات:

الأوّل: الترجيح بالأصلية والأوثقية في المقبولة والمرفوعة^(١) فإنّ اعتبار الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع من غير مدخلة خصوصية سبب وليستا كالأعدلية والأفقهية، حيث يحتمل فيهما اعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاصّ. ويؤيد ذلك أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها فلولا فهمه أنّ كلّ واحد من الصفات مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات.

الثاني: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(٢)

١ - تقدّمت تخريجهما في الصفحة ٣٩٢ - ٣٩٦.

٢ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٩٦.

فإنّ المراد فيه اللا ريب الإضافي، فيستفاد منها أنّ كلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره فيجب الأخذ به.

الثالث: تعليقه عليه السلام لتقديم المخالف للعامّة بقوله: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد»^(١) إذ الرشاد فيه أيضاً إضافي.

الرابع: قوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإنّك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّ وجلّ»،^(٢) انتهى.^(٣)

أقول: قد عرفت أنّ الأصل الأوّلي يقتضي الترجيح بكلّ مزيّة،^(٤) ولكن هذا لو لا ثبوت إطلاق لأدلة التخيير، وعرفت أنّ عمدة أدلته خبر ابن الجهم^(٥) وله إطلاق مستحكم وإرساله وضعفه منجر بالشهرة بل الإجماع على التخيير.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ انجبار الضعف بالشهرة فرع استناد المشهور إليه ولم يثبت، فالتخيير إجمالاً ثابت في المتكافئين ولكنّ المدرك له هو الشهرة أو الإجماع وهما دليلان لبيان يقتصر فيهما على القدر المتيقن وهو صورة فقد المزيّة، أيّ مزيّة كانت؛ ولا سيّما بعد اشتهاار التعدي عن المرجحات المنصوصة، وليس لنا دليل لفظي يكون حجّة على التخيير حتّى يستلزم تخصيصه بصورة فقد جميع المزايا التخصيص بالفرد النادر.

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٩٦.

٢ - ذكرى الشيعة ٢: ٤٤٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٣.

٣ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٧٥.

٤ - تقدّم في الصفحة ٣٨٨.

٥ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٦٠.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ المعتمد في الحكم بالتخيير لو كان خبر ابن الجهم لوجب الأخذ بإطلاقه فيما سوى المرجّحات المنصوصة لو لم نستفد من أدلّتها التعديّ، وأمّا إذا كان المعتمد في الحكم به هو الإجماع أو الشهرة، فاللازم هو الأخذ بالقدر المتيقّن وهو صورة التكافؤ من جميع الجهات، والرجوع فيما عداه إلى خصوص ذي المزيّة للأصل الذي أسّسناه.

ولعلّه لذا اشتهر بين الأصحاب التعديّ عن المرجّحات المنصوصة، والظاهر عدم ثبوت حجّية خبر ابن الجهم، إذ حجّيته مع إرساله فرع استناد المشهور إليه ولم يثبت ولا سيّما بعد اختلاف مضمونه لما عليه المشهور، إذ المشهور وجوب العمل بالتخيير والأخذ بأحد الخبرين في صورة التكافؤ، ومضمون خبر ابن الجهم جوازه فمقتضى الأصل هو التعديّ إلى كلّ مزيّة وفاقاً لما عليه جمهور المجتهدين.

وأما ما ذكره الشيخ رحمته من استفادة التعديّ من فقرات من أدلّة المرجّحات ومن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «دع ما يريبك».

فيرد على الأوّل منها: أنّ الأوثقية المذكورة في المرفوعة، وقد عرفت ضعفها والأصدقية مثل الأقفهية وغيرها من حيث احتمال الخصوصية فيها، ولا سيّما وأنّ الأصدقية في الصدر الأوّل كان من أركان الفقهة فإنّ الفقهة في الصدر الأوّل كان بضبط الروايات. هذا مضافاً إلى أنّ الأصدقية وغيرها من صفات الراوي في المقبولة من مرجّحات الحكمين لا الراويين.

وأما ما ذكره من التأييد، ففيه: أنّ عدم سؤال الراوي عن صورة فقد بعض الصفات الأربعة يؤيد أنّه فهم دخالة مجموعها لا أنّه فهم كون كلّ منها مزيّة

مستقلّة، كيف ولو فهم استقلال كلّ منها لناسب أن يسأل عن صورة وجدان أحد الخبرين لبعضها ووجدان الآخر لبعضها الآخر.

ويرد على الثاني: ما عرفت من كون «اللا ريب» في الحديث لا ريباً حقيقياً، وكون المراد بـ«الشهرة» اشتهاً مضمون أحد الخبرين بين الأصحاب وهو ممّا يجعله مصداقاً لـ«بيّن الرشد» ويجعل خلافه مصداقاً لـ«بيّن الغي».

ويرد على الثالث: أنّ مخالفة العامّة نحو أمانة على الحكم الواقعي، بناءً على ما روي من أنّهم كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن حكم الله ويأخذون بخلافه، وقد عرفت^(١) ما حكى عن أبي حنيفة. فغاية ما يستفاد من هذه الفقرة هو التعدي إلى كلّ أمانة تكون في مرتبة هذه الأمانة.

ويرد على الرابع: مضافاً إلى إرسال الحديث أنّ الظاهر من اللا ريب، اللا ريب الحقيقي فناسب أن يذكر في مقابله ما لا ريب في بطلانه لا ما فيه ريب، وحفظ هذا الظاهر يؤيّد تعيين احتمال آخر في الحديث بأن يكون المراد بما يريب الشبهات وبما لا يريب ثواب الله الحتمي لتشارك الشبهات ويؤيّد هذا المعنى ذيل الحديث، فتدبر.

وعلى هذا فلا يرتبط الحديث بما نحن فيه.

الخاتمة

في الاجتهاد والتقليد

يقع البحث هنا في جهات:
الأولى: فيمن يحرم عليه التقليد عن الغير.
الثانية: فيمن يجوز له العمل بفتوى نفسه.
الثالثة: فيمن يجوز له الافتاء.
الرابعة: فيمن يجوز له القضاء.
الخامسة: فيمن يجوز للغير التقليد عنه.
وقبل ذلك لا بد من ذكر مقدّمة.

مقدمة

إنّ دين الإسلام دين سياسي اجتماعي وليس أحكامه منحصرة في العباديات، بل يكون كثير من أحكامه مربوطة بسياسة المدن، كأحكام المعاملات والحدود والقصاص والديّات والأحكام القضائية المرتبطة بفصل الخصومات والأحكام الكثيرة المرتبطة بماليات دولة الإسلام وسائر الأحكام المدنية وكان النبي ﷺ - مضافاً إلى إرشاد الخلق - يقوم بأمر رئاسة المسلمين وينصب الحكّام للولايات المفتوحة ويطلب منهم الزكاة وغيرها بعنوان الخراج ويرجع إليه فصل الخصومات، وكذا الخلفاء من الراشدين وغيرهم، فإنّ علياً عليه السلام أيضاً حينما تصدّي لإعباء الخلافة ظاهراً كان يقوم بأمر المسلمين وينصب الحكّام والقضاة للولايات.

ودين الإسلام خاتم الأديان وقد شرع أحكامه لجميع الأمصار في جميع الأعصار إلى يوم القيامة فجميع ما يحتاج إليه البشر من حين التولد إلى حين الوفاة وجميع حركاته وسكناته ممّا جعل مطرحةً لنظر شارع الإسلام وشرع له

حكم من الأحكام، فليس لأحد أن يحتمل عدم تكفّل شارع الإسلام لبيان مثل آداب الخلوّة والتخلّي وغيرهما فضلاً عن الأمور المهمّة التي لا بدّ منها في انتظام أمر المعاش والمعاد من الحكومة والأمانة والقضاة والولاية على القصر وغير ذلك، فلم يهمل شارع الإسلام مثل هذه الأمور قطعاً.

ثمّ من البديهي أنّ أحكام الإسلام مع تشعب غصونها وانشعابها إلى الشعب المختلفة يعسر جدّاً على جميع الناس استنباطها من الأدلّة والحجج الشرعية، بل يتعدّر لبعضهم وإن صرف جميع عمره في ذلك، فلا ريب أنّه لا يجب على الجميع الاجتهاد فيها ولا الاحتياط، فإنّه موجب لاختلال النظم قطعاً، فيجب على بعضهم الاجتهاد فيها ورجوع غيرهم إليه، إذ لا طريق عقلاً في امتثال الأحكام بكثرتها وتشعبها مستنداً إلى الحجّة، وراء ذلك وهذا أيضاً واضح.

الجهة الأولى: فيمن يحرم عليه التقليد عن الغير

إذا عرفت هذا، فنقول: أمّا الموضوع لحرمة تقليد الغير فقوّة الاستنباط فكلّ من حصل له قوّة بحيث لو رجع إلى الأدلّة لقدّر على استنباط الحكم حرم عليه التقليد وإن لم يراجع إلى الفقه بعد أصلاً، إذ بعد ما احتتمل خطأ الغير في هذه المسألة المبتلى بها وإن كان الغير أعلم منه لو رجع إليه وكان مخطئاً في الواقع لم يكن معذوراً في مخالفة الحكم الواقعي، فإنّ الإنسان يجب عليه أن يعمل وسعه في تحصيل الحكم الشرعي الواقعي أو تحصيل المؤنّ؛ وعدم وجوب الاجتهاد على جميع الناس. قد عرفت وجهه، ولولا ذلك كان يجب

على الجميع الاجتهاد، وحينئذٍ فمن كان قادراً على الاستنباط وإن لم يصدق عليه العالم والفقهاء فعلاً فإنَّ اجتهاده في غير الفقه من مقدماته كاجتهاد المهندس ونظائره في الفنون المختلفة، ولكنه بعد قدرته لا يعدّ معذوراً في مخالفة الحكم الواقعي لو فرض تقليده للغير وخطأ الغير في هذه المسألة، فيجب على من حصل له من المقدمات قوّة الاستنباط الاحتياط أو الاستنباط في المسائل المبتلى بها، ولكن هذا الشخص لا يسمّى فقيهاً في الاصطلاح ما لم يتحقّق له الفعلية.

الجهة الثانية: فيمن يجوز له العمل بفتوى نفسه

وأما الموضوع لجواز أن يعمل الإنسان برأي نفسه فهو حصول رأي صحيح له من الرجوع إلى مدارك الحكم ومظانّه، ويتوقّف هذا على الإحاطة بالعلوم العربية وبالقواعد الأصولية المبتني عليها الاستنباط، حيث إنّ بعض قواعدها ممّا لا مناص منها ويجب على الأخباري أيضاً تحصيلها، كمباحث الظواهر وصغرياتّها وأصل حجّيتها وحجّية سائر الحجج ومفاد أدلّتها ومقدار دلالتها وإفرادها بكتاب مستقلّ ليس من المحرّمات.

والظاهر أنّ ما ألجأ الأخباري^(١) إلى مخالفة الأصوليين هو أنّهم رأوا أنّ بعض مشايخنا الأصوليين كان في مقام الاستدلال على الأحكام الفقهية يعقبون أدلّتها الشرعية باستحسانات وقياسات ونحوها من حجج المخالفين للاعتماد،

١ - كالمولى محمّد أمين الإسترآبادي.

بل لإبراز مقام العلمية حتى لا يطعن العامة على الخاصة بكونهم مقلّدين وأنهم يذكرون في مقام الفتوى عبائر متقدّميههم من غير تصرّف، فتوهّم الأخباريون أنّهم ذكروا ذلك للاعتماد،^(١) وتخيّلوا أنّ أصولهم ومداركهم تباين مدارك الأخباريين،^(٢) فتدبّر وتتبع حتى تجد أنّ نزاع الأصولي والأخباري لفظي، إذ أغلب مباحث الأصول ممّا يحتاج إلى تنقيحها الأخباري أيضاً.

غاية الأمر: أنّهم تركوا البحث عنها لوضوحها أو بحثوا عنها في مقدّمات كتبهم الفقهية وفي خلال المسائل الفقهية. ولا يخفى: أنّ كثيراً من المسائل الأصولية أيضاً مسائل زائدة لا ترتبط بالفقه، بل التوغّل فيها يضرّ بالذوق الفقهي أشدّ من ضرر الفلسفة، ولكنّه مع ذلك لا وجه لحرمة الاشتغال بهذه المسائل.

ويشترط في الاستنباط أيضاً الاطلاع على الرجال وأقوال الفقهاء من الفريقين ومقدار من تأريخ الإسلام ونحو ذلك.

الجهة الثالثة: فيمن يجوز له الإفتاء

وحينئذٍ فبعد الإحاطة على مظانّ الحكم ومداركه وحصول الرأي على الحكم من أدلّته يجوز للشخص العمل برأيه وكما يجوز له العمل به يجوز له الإفتاء على طبقه، فإنّ الفرض عثوره على الحجّة الشرعية للحكم وكما يجوز العمل على طبق الحجّة يجوز الإفتاء على وفقها.

١ - الفوائد المدنية: ٧٥ - ٧٧.

٢ - الفوائد المدنية: ٦٦.

الجهة الرابعة: فيمن يجوز له القضاء

وأما الموضوع للقضاء: فتفصيل المقال فيه، هو أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عدم نفوذ قضاوة أحد في حقّ أحد غيرها من الحكومات، فالأصل أن لا ينفذ حكم أحد في حقّ الإنسان إلاّ الله تعالى، فإنّه مالك للعبد بشرائش وجوده فالعبد محكوم عقلاً بحكمه، وعليه إطاعة أوامره وينفذ في حقّه حكوماته وليس هذه الحيشية لغيره تعالى حتّى الأنبياء والرسل فإنّ صرف جعل منصب النبوة والرسالة لهم لا يقتضي تسلّطهم على أموال الناس وأعراضهم، بل مقتضاهما كونهم سفراء بين الله وبين خلقه في تبليغ أحكامه، وأوامرهم من هذه الجهة أوامر إرشادية ولا تحرم مخالفتهم إلاّ من حيث مخالفة حكم الله الواصل إلى العبد بتبليغهم ولا يجب على العبيد إطاعتهم أصلاً من هذه الجهة.

نعم، بعد ما علمنا قطعاً بأنّ دين الإسلام دين سياسي اجتماعي، شرّع لتأمين سعادة اجتماع البشر وراء تأمينه لسعادة أخراه فلا محالة يحصل لنا العلم بأنّه تعالى نصب بين عباده حكّاماً وأمراءً وفوّض أمر الحكومة والقضاوة إلى بعض أفراد الناس فيصير النبيّ والوليّ قدراً متيقناً منهم؛ ودلّ على التفويض إليهما الآيات القرآنية كقوله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (١).

وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولىٰ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٢). دلت الآيّة

١ - الأحزاب (٣٣): ٦.

٢ - النساء (٤): ٥٩.

على كون إطاعة الرسول ﷺ وأولى الأمر في قبال إطاعة الله تعالى .
وقد عرفت: أنّ الرسول ﷺ من حيث كونه مبلغاً لأحكام الله تعالى لا
إطاعة له وراء إطاعة الله فيكون المراد إطاعته في أوامره المولوية في قبال أوامر
الله، فيظهر من ذلك أنّ له الحكومة على الناس والأمانة عليهم ويجب عليهم
إطاعته بسبب هذا المنصب المفوض إليه من قبل الله تعالى، وكذلك أولو الأمر.
ولعلّه لأجل ذلك لم يتكرّر كلمة ﴿أَطِيعُوا﴾ بالنسبة إلى ﴿أُولَى الْأَمْرِ﴾ وكرّرت
بالنسبة إلى ﴿الرَّسُولَ﴾ فيظهر من ذلك أنّ إطاعة الرسول وأولى الأمر من سنخ
واحد في قبال إطاعة الله .

وبالجملة: فالحكومة والأمانة بين الناس مفوض من قبل الله تعالى إلى
أنبيائه ورسله ويظهر من قوله تعالى:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. (١) أنّ
تفويض الأمانة إلى شخص يستعقب تفويض منصب القضاة إليه أيضاً مضافاً
إلى العلم بأنّ النبي ﷺ والإمام عليّاً كانا يتصدّيان للقضاة.

ويدلّ بعض الروايات أيضاً على أنّ القضاة من مناصب النبي والإمام
كقوله عليّاً لشریح: «يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبيّ أو وصيّ
نبيّ أو شقيّ». (٢)

وقوله عليّاً: «اتّقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم

١ - ص (٣٨): ٢٦.

٢ - الكافي ٧: ٤٠٦ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،
الباب ٣، الحديث ٢.

بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبِيِّ أو وصِيِّ نبِيِّ»^(١).

القضاوة في زمن الغيبة

وحينئذٍ فالقضاوة لغيرهما يحتاج إلى جعل من قبلهما وكذا غيرها من شعب الحكومة. ولا يخفى: أنه من المقطوع تعيين النبي والإمام وظيفته الخلق في زمن الغيبة وعدم الوصول إليهما لما عرفت من أن دين الإسلام لم يهمل فيه مثل هذه الأمور. وقد نهى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من الرجوع إلى قضاة الجور وحكامهم، فهل يحتمل أحد أنهم نهوا من الرجوع إليهم ولم يعينوا من يرجع إليه الخلق في فصل الخصومات والتصرف في أموال اليتامى والقصر والدفاع عن حوزة الإسلام إلى غير ذلك من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها؟ والقول بأن الشارع عين الإمام وغيبته منا، كلام خطابي لا محصل له، إذ بعد كون المصلحة في الغيبة لا يجوز إهمال أمور العباد.

وعلى هذا فمنصب القضاوة قد فوّض في زمن الغيبة إلى بعض الخلق والقدر المتيقن منه هو الفقيه العادل المستجمع للشرائط المحتمل دخالتها فيها، إلا أن يصل الأمر إلى حدّ ينحصر في الأفراد النادرة غير الوافية بقضاء حوائج الخلق كالمجتهد المطلق المحيط فعلاً بجميع أحكام الإسلام فإنه لم يتفق من صدر الإسلام إلى عصرنا مجتهد كذائي.

نعم، لا بأس باشتراط الاجتهاد المطلق، بمعنى وجدان القوة على استنباط

١ - الكافي ٧: ٤٠٦ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الجميع، ويمكن القول باشتراط الأعلمية أيضاً فينصب الأعلم غيره في الولايات فإنه القدر المسلم. هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار، وإلا فسيجيء أن المستفاد منها كفاية مطلق الاجتهاد.

فإن قلت: لا نسلم ما ذكرت من كون الحكومة والقضاة أولاً وبالذات لله تعالى، إذ هي أولاً وبالذات من شؤون العدالة والقانون العدل المرضي عند العقل فلو فرض محالاً كون الله تعالى جائراً في أحكامه لما نفذ حكمه في حق الغير وإنما ينفذ حكمه بما هو عادل فالقانون العدل المرضي عند العقل محكم، سواء كان من الله أو من غيره.

قلت: ما ذكرت كلام خطابي ولا نسلمه، فإنه تعالى مالك للعبد ولجميع شؤون وجوده ولو فرض كون حكمه جوراً أيضاً نفذ والناس مساطون على أنفسهم وأموالهم عقلاً فلا ينفذ فيها حكم أحد إلا من كان مالكا له ولجميع شؤون وجوده.

فإن قلت: لا نحتاج في الحكومة والقضاة إلى جعله تعالى، إذ للعباد أن يجتمعوا ويعينوا لأنفسهم الحكام والقضاة.

نعم، الأكثرية لا تفيد لكون حكمهم جوراً بالنسبة إلى الأقلية.

قلت: تعيين الناس عبارة عن توكيل الغير في التصرف في أموالهم وسائر شؤونهم والوكالة جائزة فلهم العزل فيختل الأمور، إذ نحن نحتاج إلى قاضٍ ينفذ حكمه في حق الجميع ويكون على الجميع حتى على من كان بضرره، وعلى المجتهدين ترتيب الآثار ظاهراً على مقتضى حكمه ولا يكون لأحد الخروج عن حكمه بعد ما حكم.

ثمّ لو فرض كون بناء العقلاء على عدم إمكان عزل الوكيل بعد تفويض الأمور إليه فمخالفته مخالفة لبناء العقلاء ولا يستعقب عقاباً شرعياً وعصيانياً لله تعالى، ومرادنا في المقام تعيين من ينفذ حكمه شرعاً ولا يجوز للناس مخالفته.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه بعد ما أمكن تعيين الخلائق للقاضي والحاكم لا يبقى طريق لاستفادة وجوب النصب على الشارع، فتأمل.

وكيف كان: فنصب الإمام عليه السلام للقاضي لزمان الغيبة مسلّم. وقد عرفت من هو القدر المتيقّن له، وحينئذٍ فاللازم المراجعة إلى الأخبار الواردة في المقام.

الروايات التي ذكرت في المقام ومدى دلالتها

فمنها: قوله: «العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنّما ورثوا العلم...»^(١) بناءً على استفادة عموم التنزيل من الصدر في جميع شؤون الأنبياء وخواصهم إلا ما خرج بالدليل، كتزويج التسعة لنبينا صلّى الله عليه وآله وسلّم مثلاً، ولا ينافي عموم التنزيل ذيل الحديث، فإنّ العلم ذكر من باب أنّه أظهر المصاديق وأظهر شؤونهم، فذكر لنبته على أنّ الوراثة ليست وراثة في المال، بل هي وراثة في هذا القبيل من الأمور من الأوصاف التي ثبتت للأنبياء بما هم أنبياء والمال ليس للنبّي بما هو نبّي، كما لا يخفى.

وبالجملة: فلو استفيد من الصدر عموم التنزيل لم يضّرّ الذيل بعمومه، ولكن

١ - الكافي ١: ٣٤ / ١؛ وراجع: ١: ٣٢ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢.

لقائل أن يقول: إن إثبات الوراثة لعنوان العلماء مشعر بأن العلم هو الموروث لا مثل الشؤون الجعلية والمناصب المفوضة من قبل الله تعالى، فافهم.

مضافاً إلى أن كون الولاية والقضاء من مناصب جميع الأنبياء فيه ما لا يخفى. بداهة أن مثل أنبياء بني إسرائيل لم يكونوا يتصدون لهما ولذا لم يتصد سموتل لأمر الولاية وجعل الله تعالى طالوت ملكاً، والمستفاد من الرواية وراثة العلماء لحيشية يشترك فيها جميع الأنبياء.

وعمدة ما في الباب رواية عمر بن حنظلة المتلقاة بالقبول فالواجب ملاحظة مفادها، قال عليه السلام بعد النهي عن رجوع المترافعين إلى قضاة الجور وسؤال الراوي بقوله: فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله...»^(١)

والمستفاد من الحديث في شرائط من فوض إليه الإمام عليه السلام أمر القضاء أمور: الأول: أن يكون إمامياً ويستفاد هذا الشرط من قوله: «منكم». ولا يتوهم أن القائل لهذا الكلام هو الإمام الصادق عليه السلام فيشمل قوله: «منكم» لمثل الواقعة والإسماعيلية ونحوهما، فإنه قد ورد في روايات كثيرة: «أن المنكر لآخرنا كالمنكر لأولنا»^(٢) أيضاً فلا يشمل قوله: «منكم» إلا للاثني عشرية.

١ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦،

كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

٢ - الهداية، الصدوق: ٢٩؛ إكمال الدين: ٤٠٩ / ٨؛ بحار الأنوار ٨: ٣٦٦.

الثاني: أن يكون مجتهداً فلا يكفي مطلق معرفة الأحكام. ويستفاد هذا الشرط من مواضع:
منها: قوله: «نظر».

ومنها: إضافة «الحلال» و«الحرام» إليهم عليهم السلام وكذلك إضافة «الأحكام»، فإنّ الأحكام لله تعالى فهو شارعها وإضافتها إلى الأئمة عليهم السلام من جهة كونها مبيّنة من قبلهم، والمقلّد لا يستفيد الحكم من قبل الإمام ومن كلامه، بل يتبيّن لها من المجتهد، ولو قرء له كلام الإمام عليه السلام يقول: لا يرتبط هذا بي فإنّ الحجّة في حقّي هو قول المجتهد، فالناظر في حلالهم وحرامهم وأحكامهم المبيّنة من قبلهم ليس إلّا المجتهد وهو العارف بأحكامهم والمشخّص لها عن أحكام غيرهم.

والمستفاد من قوله: «عرف أحكامنا» كون الشخص عارفاً بمذاقهم عليهم السلام بحيث يميّز من بين الأخبار المختلفة المتعارضة ما هي أحكامهم ويفرق بينها وبين الأحكام والأخبار المعطاة من جراب النورة،^(١) وهذا المعنى يستدعي ممارسة الأخبار والاطّلاع على أقوال العامّة والمحيط الذي صدرت فيه الأخبار عنهم عليهم السلام حتّى يظهر ما هي أحكامهم وما ليست بأحكامهم، بل

١ - كان الأئمة عليهم السلام يقولون للراوي بعد ما يسمعون روايته: «أعطيت من جراب النورة» وكان الرواة يعرفون أنّ الذي قال عليه السلام لهذا الراوي هل هو حكم واقعي أوّلي، أو صدر من جراب النورة «أي تقية». فصار هذا اصطلاحاً بين الفقهاء. ولا يمكن لفقيه عادل أن يفتي من جراب النورة أي من رواية صدر تقية، راجع: وسائل الشيعة ٢٦: ٢٣٨، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث ولاء العتق، الباب ١، الحديث ١٦.

صدرت عنهم تقيّة مثلاً أو نسبت إليهم كذباً.

ومنها: قوله عليه السلام بعد فرض اختلاف الحكمين في الحديث: «الحكم ما حكم به أفقهما»، إذ يستفاد من ذلك اشتراط أصل الفقاهة في الحكم.

والمراد باختلافهما في الحديث نقل كلّ منهما حديثاً أو اختلافهما في معنى حديث واحد، ولعلّ الثاني هو الأقرب، إذ يبعد عدم اطلاع الفقيه على معارض الحديث الذي اعتمد عليه، فافهم.

الثالث: أن يكون بحيث يطلق عليه أنه عارف بالأحكام، والظاهر من العارفية هو العارفية الفعلية وهي بالنسبة إلى جميع الأحكام غير ممكنة عادة فيكون المراد اطلاعه على أكثر الأحكام فعلاً.

اللهمّ إلا أن يقال: بأننا نعلم أن الاطلاع على الأحكام غير المربوطة بباب القضاء ممّا يقطع بعدم اعتباره في القاضي، فالمراد بقوله: «عرف أحكامنا» أن يكون أساس قضائه أحكامنا لا أحكام المخالفين. وهذا هو المراد بقوله: «ممن قد روى حديثنا»، إذ من المقطوع عدم وجوب أن يروى القاضي للغير حتّى يجوز له القضاء، فالمراد هو أن يكون مطلعاً على رواياتنا وتكون هي المبنى والأساس لأقضيته، فإذا صار الشخص واجداً لهذه الشرائط الثلاثة صار منصوباً من قبل الإمام عليه السلام لمنصب القضاء، بل المستفاد من الرواية كونه منصوباً من قبله عليه السلام لمنصب الولاية والحكومة المطلقة التي أحد شؤونها القضاة حيث قال: «فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» فإنّ تعديّة الحاكم بـ«على» تدلّ على الحكومة المطلقة، إذ لا استعلاء للقاضي فكأنّه عليه السلام قال: فليرضوا به قاضياً فإنّه حاكم مطلق من قبلي والحاكم أحد شؤونه القضاء.

وبالجملة: فالأخذ بعموم قوله: «جعلته عليكم حاكماً» متعين فيرجع إليه في الأمور التي هي شأن الحكومة الشرعية.

ثم لو فرض في البين روايات أخر دالة على منصوبية الأعم من المجتهد والمقلد للحكومة والقضاء وجب حملها على هذه الرواية حملاً للمطلق على المقيّد فالاجتهاد شرط في القاضي والحاكم بحسب الروايات ولو فرض قطع النظر عنها أيضاً يكون المجتهد هو القدر المتيقن، كما عرفت ولا دليل على منصوبية غيره.

فإن قلت: الجاعل في هذه الرواية هو الإمام الصادق عليه السلام ومقام الإمامة كان له في زمان حياته وبعده انتقل إلى الأئمة الأخر، فكيف جعل الحاكم والقاضي لجميع الأزمنة.

قلت: ليست الإمامة له محدودة بزمن حياته فله إمامة مطلقة وله جعل الحاكم والقاضي بنحو الإطلاق. غاية الأمر: أنه بوفاته عليه السلام ينتقل الإمامة فهي نظير الملكية الثابتة للإنسان بالنسبة إلى ماله، حيث لا تكون محدودة ولذا لا يبطل إجارته بموته، ومثل هذا الحكم جار في المجتهد أيضاً، فإنه لو عين نائباً لنفسه فبموته ينزل، وأما إذا جعل أحداً قيماً للصغار أو متولياً لوقف أو نحو ذلك، فبموت المجتهد لا ينزل القيم والمتولي.

ومن روايات الباب أيضاً رواية أبي خديجة ^(١) والظاهر أن في سندها سقطاً. ومنها غير ذلك.

١ - الكافي ٧: ٤١٢ / ٤؛ الفقيه ٣: ٢ / ١؛ تهذيب الأحكام ٦: ٢١٩ / ٥١٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، الحديث ٥.

ولكن المتأمل يرى ضعف سندها حتى التوقيع المنسوب إلى صاحب الزمان عليه السلام ^(١) فالعمدة هي المقبولة، ^(٢) فتنبع.

وقد تحصل مما ذكرنا: اشتراط الاجتهاد في القاضي بمعنى كونه بحيث يتمكن من تحصيل فتاوى الأئمة عليهم السلام وكونه فقيهاً، ويختلف ذلك بحسب الأزمنة ولا يكفي صرف وجود القوة، بل يشترط كونه بحيث يصدق عليه أنه يعرف أحكامهم وإن كان الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع هو اشتراط اطلاعه على الأحكام المربوطة بباب القضاء لعدم ارتباط غيرها به. ويظهر ذلك بملاحظة المقابلة، فإنه بعد ما نهى عن الرجوع إلى فقهاءهم وقضاتهم أمر بالرجوع إلى من عرف أحكامهم، فيعلم من ذلك أن المناط كون القضاء مبتنياً على أحكامهم وحلالهم وحرامهم لا على الأحكام الدائرة بين قضاة الجور.

نفوذ قضاة العامي وعدمه

وربما يقال: بكفاية قضاة العامي العارف بالأحكام تقليداً. ويستدل لذلك بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ ^(٣). بتقريب: أن الواجب بمقتضى الآية وجوب الحكم بالعدل على الكل.

١ - إكمال الدين: ٤٨٤ / ٤؛ الاحتجاج ٢: ٥٤٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء،

أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٢ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٣٩٦.

٣ - النساء (٤): ٥٨.

ومقتضى ذلك نفوذ حكمه وإلا لغي .

وفيه: أنّ الآية بصدد بيان أنّ الحاكم بعد ما كان أصل حاكميته محرزاً يجب عليه الحكم بالعدل، وليست بصدد بيان من يجوز له التصدي للحكومة، مضافاً إلى أنّ الآية واردة في شأن أهل البيت عليهم السلام، فراجع الأخبار.

ويستدل للإطلاق أيضاً: بالآيات الواردة في سورة المائدة^(١) في باب الحكومة ويقول: «البينة على المدعي...»^(٢). والجواب عنها الجواب.

ومثل ذلك الاستدل بقوله: «ورجل قضى بالحق وهو يعلم»^(٣) ورواية أبي خديجة: «يعلم شيئاً من قضايانا»^(٤).

وقد عرفت: أنّ هذا العنوان لا يصدق على العامي فإنه لا يعرف أحكامهم وقضاياهم، بل يعرف أحكام المجتهد.

وقد يستدل أيضاً برواية الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: «ليس هو من ذلك، إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»^(٥).

١ - المائدة (٥): ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٣.

٣ - الكافي ٧: ٤٠٧ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ٤، الحديث ٦.

٤ - الكافي ٧: ٤١٢ / ٤؛ الفقيه ٣: ٢ / ١؛ تهذيب الأحكام ٦: ٢١٩ / ٥١٦ و ٣٠٣ /

٨٤٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، الحديث ٥.

٥ - تهذيب الأحكام ٦: ٢٢٣ / ٥٣٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٥، كتاب القضاء، أبواب

صفات القاضي، الباب ١، الحديث ٨.

وفيه: أيضاً أنه ليس بصدد بيان أن كلَّ رجلٍ منّا له أن يتصدّي هذا المقام. ويستدلُّ أيضاً للعموم: بأنَّ الاجتهاد أمرٌ مستحدث. وفيه ما عرفت: من أنَّ الاعتبار ليس بمفهوم الاجتهاد المتنازع في حقيقته، بل الاعتبار بصدق كونه عارفاً بحلالهم وحرامهم والمقلِّد لا يصدق عليه ذلك وإن علم جميع المسائل عن تقليد، كما عرفت بيانه، فتدبرَّ جيِّداً.

ثمَّ لو شكَّ في اشتراط الاجتهاد والفاهية بالكيفية التي ذكرنا كان المحكِّم أيضاً هو الأصل الأوَّلي وهو عدم نفوذ القضاة إلاَّ ممن علم بنفسه قطعاً أنه منصوب من قبل الإمام عليه السلام. ويقع الكلام في موردين:

جواز نصب العامي للقضاء

المورد الأوَّل: هل يجوز للمجتهد أن ينصب العامي أم لا؟ بعد ما أثبتنا عدم كون العامي بنفسه منصوباً من قبل الإمام وجواز نصبه له موقوف على ثبوت أمرين:

الأوَّل: أن لا يكون الاجتهاد شرطاً تعبدياً من قبل الشارع فيمن يباشر القضاة بمعنى أن لا يكون للشارع حكم باشتراط الاجتهاد في القاضي وإنما اتَّفَق أن جعل الإمام خصوص المجتهد للقضاء وإلاَّ فكان له أن يجعل له المقلِّد أيضاً.

الثاني: أن يكون للمجتهد كلُّ ما كان للإمام بمقتضى عموم النيابة والمنزلة فيجوز له نصب الغير، كما كان للإمام فما لم يحرز هذان الأمران لم يكن للمجتهد نصب العامي.

أما الأمر الأول: فالظاهر فيه هو أنّ حيشة الاجتهاد وعرقان الأحكام شرط تعبدي شرعي فيمن يباشر القضاة. ويدلّ على ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام لشريح: «يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبيّ أو وصي نبيّ أو شقيّ».^(١)

وقول أبي عبدالله عليه السلام: «اتقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبيّ أو وصي نبيّ».^(٢)

فيستفاد منهما أنّها من شؤون النبوة أو الوصاية، ولعلّها أعمّ بحيث تشمل الفقهاء ولو فرض كونها بالمعنى الأخصّ، كان الفقيه خارجاً من هذا الحصر ويبقى غيره كالعامّي. ولا يخفى: أنّ مناسبة الحكم والموضوع أيضاً تقتضي باشتراك الفقهاء في القاضي، كما لا يخفى.

وأما الأمر الثاني: فيمكن أن يقال فيه أيضاً بمنع عموم المنزلة وعدم الدليل عليه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ تعيين القضاة كان من وظائف المتصدّي لأمر الحكومة وعلى ذلك جرى بناء الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم والخلفاء من بعده، فالإمام بما أنّه كان حاكماً كان ينصب قاضياً، فإذا حول أمر الحكومة بمقتضى المقبولة إلى الفقهاء كان لكلّ منهم جعل القاضي أيضاً، إذ هو من شؤون الحكومة وكلّ ما هو من

١ - الكافي ٧: ٤٠٦ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٣، الحديث ٢.

٢ - الكافي ٧: ٤٠٦ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٣، الحديث ٣.

شؤونها يثبت له بجعل الحكومة له، وقولهم: (١) بأنّ للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام خصائص، فليس عموم المنزلة مراداً وإلا لزم تخصيص الأكثر؛ ممنوع جداً، فإنّ عموم المنزلة إنما يدعي في خصوص ما يرتبط بباب الحكومة وشؤونها.

جواز توكيل العامي للقضاء

المورد الثاني: بعد ما لم يجز للفقهاء نصب العامي، هل يجوز له توكيله في القضاة من قبله؟ وإثبات ذلك يتوقف أولاً: على بيان قبول القضاة بحسب الذات للنيابة.

وثانياً: على وجود عموم أو إطلاق لأدلة الوكالة يشمل لمثل ما نحن فيه، ويمكن منع الأول بل يكفي فيه صرف الشك، وأمّا الثاني فربما يدعي العموم بروايتين:

الأولى: قول أبي عبد الله عليه السلام: «من وكل رجلاً على إمضاء أمر من الأمور، فالوكالة ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها، كما أعلمه بالدخول فيها» (٢). وفيها: هو أنّ الرواية بصدد بيان أنّ الوكالة بعد ما ثبتت تدوم إلى زمن الإعلام ولا تدلّ على الثبوت والصحة مطلقاً.

الثانية: قوله عليه السلام أيضاً في رجل وكلّ آخر على وكالة في أمر من الأمور، وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر، فقال: اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً عن الوكالة، فقال: «إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكلّ فيه

١ - راجع: جواهر الكلام ٢١: ٣٩٤؛ عوائد الأيام: ٥٣٦؛ كتاب القضاء، الآشتياني: ١٣.

٢ - الفقيه ٣: ٤٧ / ١٦٦؛ وسائل الشيعة ١٩: ١٦١، كتاب الوكالة، الباب ١، الحديث ١.

قبل العزل، فإنّ الأمر واقع ماضٍ على ما أمضاه الوكيل...»^(١).

والجواب عنها الجواب.

هذا كلّه في بيان ما هو الموضوع لحرمة التقليد والعمل برأي النفس

والقضاوة والحكومة.

الجهة الخامسة: فيمن يجوز للغير التقليد عنه

وأما الموضوع لجواز رجوع الغير إليه. فيقع الكلام تارة: فيما يقتضيه العقل

والأصل الأوّلي، وأخرى: في وجود دليل نقلي أو مثل السيرة على خلافه.

مقتضى الأصل الأوّلي وجوب التقليد عن الأعلام

فالأصل يقتضي اشتراط الأعلمية فيه. ويمكن تقريبه بوجهين:

الأول: أنّ الأصل الأوّلي حرمة العمل بالظنّ خرج عنه بمقتضى الإجماع

والضرورة أخذ العامّي بقول المجتهد والإجماع دليل لبّي فيقتصر في الحكم

المخالف للأصل على القدر المتيقّن، والمتيقّن هو الأبسط قوّة وأكثر استحضاراً

وهو معنى الأعلمية.

الثاني: دليل الانسداد. وتقريبه أنّه لو لم يجب العمل بقول الأعلام لزم إمّا

عدم الانسداد أو عدم المحذور في الرجوع إلى الأصول في كلّ مسألة أو البراءة

في جميع المسائل أو الاحتياط التامّ أو عدم قبح ترجيح المرجوح، والتالي

بأقسامه باطل، فكذا المقدّم؛ والتقريب الثاني مخدوش.

١ - الفقيه ٣: ٤٩ / ١٧٠؛ وسائل الشيعة ١٩: ١٦٢، كتاب الوكالة، الباب ٢، الحديث ١.

أما أولاً: فلأن الرجوع إلى غير الأعم ليس ترجيحاً للمرجوح، إذ ما من غير أعلم إلا ويوافق فتواه فتوى ميّت أعلم من الأعم الحيّ.

وأما ثانياً: فلأن الاحتياط في المقام ليس بالاحتياط التام، بل بالاحتياط بين فتاوى الأعم وغيره بأن يأخذ بالأحوط من الأقوال ولا يلزم من ذلك عسر وإن لزم من الاحتياط التام.

وأما ثالثاً: فبأن الحقّ في باب دليل الانسداد كون نتيجته هو التبعض في الاحتياط.

هذا، وربما يتمسك لجواز تقليد غير الأعم بالاستصحاب بأن يقال: لو فرضنا مجتهدين متساويين فالعقل يحكم بالتخير بينهما، وبقاعدة الملازمة يستكشف حكم الشرع به أيضاً فإذا صار أحدهما أعلم يستصحب جواز تقليد غير الأعم الثابت حين المساواة وبعدم الفصل يتم الكلام في غير هذه الصورة.

وربما يستشكل على استصحاب حكم العقل أو الشرع المستكشف به بأنّ العقل لا يشكّ في موضوع حكمه وملاكه، فمادام الملاك ثابتاً يكون الحكم ثابتاً قطعاً وبانتفائه ينتفي حكم العقل قطعاً.^(١)

وربما يقال: إنّ حكم العقل واسطة لإثبات حكم الشرع ولكن بعد ثبوته يحتمل أن يكون الموضوع عند الشرع أعمّ في متن الواقع من موضوع حكم العقل فيستصحب.

وفيه: أنّ هذا إنكار لقاعدة الملازمة، إذ القائل بالملازمة يدّعي أنّ الموضوع

والملاك لحكم العقل يجب أن يكون للشرع حكم عليه، بمعنى أنه على الشرع أن يجعل حكماً على نفس هذا الموضوع بعد كونه بعنوانه ذا ملاك ملزم استكشفه العقل واحتمال كون عنوان آخر أعم أيضاً ذا ملاك لا يرتبط بالعنوان الذي كشف العقل ملاكه واستصحاب كلي الحكم من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي لا يجري في الأحكام، فإنّ المجعول هو شخص الحكم لا كليّه، فإنّ الكلي ليس إلاّ أمراً انتزاعياً.

نعم، يجري استصحاب الكلي في الموضوعات إذا كان الموضوع في لسان الدليل نفس عنوان الكلي.

وما يقال: أنّ الموضوع الذي يثبت له حكم العقل، يحتمل أن يكون واجداً لخصوصيات يشكّ العقل في دخالة بعضها فيحكم العقل على الواجد لجميع الخصوصيات، ومن المحتمل عدم دخالة بعضها لبناً، فاسد جداً؛ فإنّ العقل من شأنه تحليل الموضوع حتى يعثر على ما هو الملاك لحكمه وما هو الموضوع له حقيقة ولا يعقل كون موضوع حكمه مبهماً له؛ وربما يمثّل القائل بإمكان الإبهام بأنّ العقل يحكم بقبح الكذب الضارّ غير المنجي ويشكّ في قبح ما فقد أحد القيدتين.

وفيه: أنّ الكذب بذاته وبعنوانه قبيح من دون قيد، فإنّ حكم العقل بالقبح ثابت للعناوين بما هي هي فذات الكذب قبيح ليس إلاّ، وإنّجاء النبيّ مثلاً حسن ليس إلاّ، والكذب المنجي ممّا اجتمع فيه العنوانان فيكون من باب التزاحم فيؤثر أقوى الملاكين، فالكذب المنجي للنبيّ بما هو كذب قبيح أيضاً، ولكنّ العقل يحكم بلزومه من جهة انطباق عنوان آخر أشدّ ملاكاً وليس الكذب

المنجي عنواناً مستقلاً في قبال سائر العناوين، بل هو ضمّ عنوان إلى عنوان والاجتماع والتصادق بحسب الوجود الخارجي فإنه الجامع للشتات. وبالجملة: فيمكن أن يقع التزاحم في الأحكام العقلية، كما يقع في الشرعيات وتحقيق استصحاب الأحكام العقلية موكول إلى الأصول. ثم إنه يمكن أن يؤيد الاستصحاب المذكور باستصحاب آخر بأن يقال: إنا نفرض مجتهداً نقلده، ثم صار غيره أعلم منه فنستصحب جواز تقليد المجتهد الأول غير الأعم وبعدم الفصل يثبت حكم غيره، فتدبر.

مقتضى بناء العقلاء في التقليد عن الأعم

ثم إنه ربّما يستدل لأصل التقليد بأن سيرة العقلاء^(١) قد استقرت على رجوع الجاهل في كلّ صنعة وفنّ إلى العالم في هذا الفنّ. واستشكل على ذلك بأنّ السيرة دليل لبي لا لسان له حتى يتمسك بإطلاق رجوع الجاهل إلى العالم فالواجب إحراز السيرة في خصوص ما نحن فيه من صناعة الفقه بالأحكام الشرعية وإحراز اتصالها إلى عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام حتى يستكشف بعدم ردعهم عنها الإمضاء، والمحرز في عصرهم إنّما هو رجوع الناس إلى مثل زرارة^(٢) وأمثاله^(٣) العالمين بالأحكام وفتاوى

١ - كفاية الأصول: ٥٣٩؛ درر الفوائد، المحقق الحائري: ٧٠٣؛ نهاية الأفكار، القسم الثاني: ٤: ٢٤١.

٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٣ - كمحمد بن مسلم، زكريّا بن آدم، أبان بن تغلب، يونس بن عبد الرحمان، بريد بن

الأئمة ولم يكن اجتهاداتهم مستندة إلى المقدمات الظنية المعضلة التي يكثر فيها الخطأ، كما في أعصارنا، بل كانوا عالمين بفتاوى الأئمة فالرجوع إلى أمثالهم وإرجاع الأئمة عليهم السلام إليهم لا يثبت جواز الرجوع إلى المجتهدين في أعصارنا، وصرح احتمال كون اجتهادات مثل زرارة مبتنية على المقدمات العلمية المحفوظة عن الخطأ أيضاً يكفي في عدم جواز التعدي إلى غيرهم فإن الشرط في إلغاء الخصوصية هو إحراز عدم التفاوت فلا بد في إلغاء الخصوصية من إحراز تحقق مثل هذه الاجتهادات المبتنية على المقدمات والتدقيقات المعضلة بين أصحاب الأئمة وإحراز إرجاع الأئمة مع ذلك إليهم أو رجوع الناس إليهم وعدم ردع الأئمة عليهم السلام.

ولو لم يمكن إحراز هاتين المقدمتين لزم التوسل لإثبات جواز التقليد إلى دليل آخر بأن يقال مثلاً: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون بمجيء زمان هرج مثل زماننا لا يعلم الغيب فقط، بل بحسب جريان الطبيعة ولذلك كانوا يشوقون الأصحاب في ضبط الأحكام والأخبار لمثل هذه الأعصار وحيث كانوا يعلمون بمجيء مثل هذا الزمان وحصول الاجتهادات الدقيقة وارتكاز رجوع الجهال إلى العلماء، فكان عليهم الردع جداً عن هذا الأمر المرتكز الذي كانوا يطلعون على تحققه بمقتضى العادة والطبيعة فبعدم الردع يستكشف رضى الشارع بهذا النحو من التقليد الدائر في أعصارنا.

→ معاوية وأبو بصير، راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢ - ١٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥، ٢٣، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٤ و ٣٥؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١١ و ١٤.

والإنصاف أنّه لا تصل النوبة إلى هذا البيان، فإنّ إحراز المقدمتين المذكورتين سهل جدّاً، أمّا رجوع الناس إلى أمثال زرارة وإرجاع الأئمة عليهم السلام إليهم فواضح، كما يستفاد من روايات كثيرة أيضاً، وأمّا ثبوت مثل الاجتهادات الدائرة في أعصارنا بين أصحاب الأئمة وإمضاء الأئمة لها فيظهر بملاحظة أخبار كثيرة أيضاً:

فمنها: مرسله ابن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أئمة الناس إذا عرفتم معاني كلامنا؛ إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(١).

ومنها: قول الرضا عليه السلام: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم». ثمّ قال: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»^(٢).

ومنها: الروايتان المنقولتان في «مستطرفات السرائر» وحاصلهما: أنّ الإمام عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم أن تفرّعوا»^(٣)، فراجع، إذ الاجتهاد عند الإمامية ليس أمراً سوى تفرّيع الفروع.

١ - معاني الأخبار: ١ / ١؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٧.

٢ - عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠ / ٣٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٢.

٣ - السرائر ٣: ٥٧٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٥١ و٥٢.

ومنها: رواية عبدالأعلى في المسح على المرارة، حيث قال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) امسح عليه». ^(٢) فإنه تعليم وترغيب في الاجتهاد؛ والمورد من أدقّ موارد الاجتهاد.

ومنها: قوله عليه السلام في المسح ببعض الرأس بعد ما سئل عن وجهه لمكان «الباء»، ^(٣) فإنه أيضاً تعليم للاجتهاد.

ومنها: المقبولة حيث قال فيها: «ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا». ^(٤) بتقريب ذكرناه سابقاً، فإنّ تميّز الأحكام الواقعية الصادرة منهم من بين الأحكام المختلفة والروايات المتشكّكة الدائرة الموجودة في أعصارهم يتوقّف على إعمال الاجتهاد نحو ما تداول في أعصارنا ولا سيّما إذا أريد بقوله: «وكلاهما اختلفا في حديثكم» اختلافهما في معنى حديث واحد كما احتملناه سابقاً، بل الظاهر أنّ جميع أخبار الترجيح شاهدة لوجود سنخ للاجتهاد الدائر في أعصارنا في أعصارهم عليهم السلام أيضاً، فإنّ مفاد هذه الأخبار لا تنحصر بأعصارنا قطعاً.

١ - الحجّ (٢٢): ٧٨.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ٣٦٣ / ١٠٩٧؛ وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

٣ - الفقيه ١: ٥٦ / ٢١٢؛ وسائل الشيعة ١: ٤١٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

٤ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ و١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩ و١١، الحديث ١.

فهذا البيان يظهر جواز التمسك بارتكاز العقلاء في باب التقليد لما عرفت^(١) من استقرار بنائهم على الرجوع في كل صنعة وفنّ بأهل خبرتها. ومنها: باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية وقد تبين وجود هذا النحو من الاجتهاد في أعصارهم عليهم السلام، ومع ذلك كان يرجع إلى المجتهدين العقلاء ولم يردع عن ذلك الأئمة عليهم السلام بل أرجعوا إليهم، كما في أخبار كثيرة^(٢) حيث أرجعوا آحاداً من الأصحاب إلى آحاد آخر وأرجعوا إلى العلماء بنحو العموم أيضاً.

ثم إنّه بعد ما ثبت جواز الاعتماد في باب التقليد بما هو مرتكز في أذهان العقلاء من رجوع الجهال إلى العالمين يجب أن يلاحظ أنّ بناءهم الرجوع إلى الأعم أو يساوي هو مع غيره في نظرهم. غاية الأمر: كون الرجوع إلى الأعم أرجح رجحاناً غير ملزم، وقبل بيان ذلك لابدّ من الإشارة إلى منشأ بناء العقلاء وارتكازهم.

منشأ بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم

فنقول: ربّما يقال: إنّ منشأ بنائهم في الأمور المرتكزة لديهم من العمل بخبر الواحد والحكم بمقتضى اليد وأصالة الصحّة والتقليد من العالم ونحو ذلك حكم

١ - تقدّم في الصفحة ٤٤٠.

٢ - تقدّم ذكر مصادر بعض الأحاديث في الصفحة ٤٤٠ - ٤٤١ ومضافاً إلى ذلك راجع: إكمال الدين: ٤٨٤ / ٤؛ الاحتجاج ٢: ٥٤٢؛ وسائل الشيعية ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

قاهر عرفي أو شرعي في الأعصار القديمة ومقهورية الآباء بسبب هذا الحكم وتوارث الأعقاب ذلك.

وربما يقال: أن منشأ ذلك انسداد باب العلم في حوائجهم وما يدور عليه رحي معاشهم،^(١) فالانسداد الغالبي قهر كلاً منهم بتبعية هذه الأمور الظنية. والتحقيق: فساد كلا المبنيين. بدهاة أن وجود قاهر شمل حيطة تصرفه جميع البلاد والنقاط مقطوع العدم والارتكازات المشار إليها متحققه في أفراد الناس كلهم، والسريان من بلد إلى جميع الأمصار بعيد، وبقاء الارتكاز بالإرث في جميع الأعصار أبعد والعامل بخير الواحد أو اليد أو نحوهما لا يلتفت إلى الانسداد ومقدماته المنتجة لحجية الظن حتى يسند إرتكازه إلى ملاحظته الانسداد.

فإن قلت: كان عمل الأسلاف مسنداً إلى الانسداد، ثم بقي الارتكاز بالتوارث.

قلت: أولاً: أن المرتكز في أذهان الأخلاف الاستناد إلى الأخبار واليد ونحوهما من دون توجه إلى عمل الأسلاف كيف والصغار أيضاً يعملون بخير الواحد من دون التفات إلى عمل آباؤهم والتوارث الخلقى ممنوع قطعاً. وثانياً: أن الأسلاف كانوا يعملون بالخير قطعاً حتى مع التمكن من تحصيل العلم أو الاحتياط والظن الانسدادى لا يكتفي به مع التمكن من العلم أو الاحتياط.

وبالجملة: فكل من الناس من الفرق والشعب المختلفة من أهل الأمصار من

١ - قوانين الأصول ٢: ٢٤٦؛ وراجع: مطارح الأنظار ٢: ٥٢٧ - ٥٢٨.

الصغار والكبار قد ارتكز في أذهانهم العمل بالأخبار واليد وسائر الأمارات العقلائية من دون توجه إلى الانسداد ولا إلى عمل الأسلاف، فما الوجه في هذا الارتكاز؟

الظاهر أن الوجه في ذلك ندرة مخالفتها للواقع وضعف احتمالها جداً في نظرهم بحيث لا يعدّ الاعتناء بهذا الاحتمال عقلاً فغلبة الإصابة غلبة تقرب من الاستيعاب قد صارت سبباً لبنائهم على الاعتناء بهذه الأمور ولا يتضح ذلك إلا بالدقة في أحوال العقلاء وأعمالهم.

استدلال القائلين بجواز التقليد عن غير الأعم

إذا عرفت هذا، فنقول: الكلام في تقليد غير الأعم، تارة: مع موافقته للأعم، وأخرى: مع احتمال المخالفة، وثالثة: مع القطع بها إجمالاً، ورابعة: مع العلم بها تفصيلاً في خصوص ما هي محلّ الابتلاء.

والظاهر جواز الرجوع بنظر العقلاء إلى غير الأعم في جميع الصور. نعم، يكون الرجوع إلى الأعم حسناً لديهم من باب الاحتياط غير الملزم، ولذا يعدلون من الطبيب الأعم إلى غيره بأدنى موجب وباعث، كردائة أخلاق الأعم أو بعد المسافة من مطبّه أو كثرة طمعه في الأجرة أو كثرة المراجعين إليه، ولا يذمّهم أحد على هذا العدول ويرونه عقلاً، مع أن صحّة البدن والمزاج من أهمّ المطالب وعلى الإنسان أن يفدي جميع ماله ووقته في تحصيل ذلك ويكون حفظ البدن أهمّ في نظره بمراتب من تحصيل الحكم الشرعي، فلو كان الرجوع إلى الأعم عندهم ذا مصلحة ملزمة لكان يجب عليهم الرجوع إليه

بأيّ طريق كان ولما كانوا يعدلون عنه بأدنى باعث؛ فيعلم من ذلك أنّ اللازم عندهم أصل المراجعة إلى الطبيب، وأمّا الأعملم فيكون الرجوع إليه عندهم ذا مزيّة غير ملزمة يعدل عنه بأدنى سبب.

وإن شئت قلت: إنّ الرجوع إلى غير الأعملم إمّا أن لا يجوز مطلقاً أو يجوز حتّى مع المعارضة، والأوّل باطل قطعاً، ولذا لو انحصر المجتهد أو الطبيب في غير الأعملم لرجعوا إليه وألقوا احتمال مخالفته للواقع فيتعيّن الثاني. وجه الملازمة أنّ غير الأعملم إمّا أن يوجد فيه ملاك الرجوع إلى الغير من كونه مصيباً في الأغلب بنظرهم وكون احتمال مخالفته للواقع نادراً وضعيفاً بحيث يعدّ كالعدم، أو لا يوجد فيه الملاك، فإن وجد فيه الملاك جاز الرجوع مطلقاً وإن لم يوجد لم يجز مطلقاً، وحيث إنّ الملاك موجود فيه قطعاً، ولذا يرجع إليه حين انحصار الطبيب فيه فيجوز الرجوع إليه مع وجود الأعملم ومخالفة فتواه أيضاً وكون احتمال مخالفة الأعملم للواقع أضعف وأندر لا يوجب تعيّن الرجوع إليه بعد اشتراكهما في أصل الملاك وهو ندرة المخالفة للواقع.

نعم، يوجب الأندرية والأضعفية الاحتياط، ولكنّه غير لازم بعد تحقّق الملاك في كليهما. وقد عرفت: أنّ الملاك في الرجوع إلى الغير ليس إلاّ غلبة المطابقة للواقع وندرة مخالفته وضعف احتمالها.

فإن قلت: الداعي إلى الرجوع إلى غير الأعملم في صورة الانحصار هو الانسداد وعدم التمكن من الغير.

قلت: قد عرفت أنّ الانسداد ليس ملاكاً في ارتكاز العقلاء، ولذا يراجعون إلى غير الأعملم عند الانحصار حتّى مع التمكن من الاحتياط.

وبالجملة: فبناؤهم قد استقرّ على الرجوع إلى الطبيب الحاذق حتّى في الأمور المهمّة ولو كان في البين أحذق منه وربما يعدلون من الأخلاق إلى الحاذق بأدنى سبب مع أنّ السبب الأدنى لا يكفي في الرجوع عمّا له ملاك ملزم فيعلم من ذلك عدم اللزوم.

نعم، لا يرجعون إلى الطبيب غير الحاذق الذي لا يعدّ في العرف طبيباً إلاّ مع الضرورة؛ والانسداد؛ وكلامنا ليس في مثله من المجتهد المتجزّي غير البصير.

هذا وأمّا في صورة توافق رأي الأعلّم وغيره فالأمر أوضح، إذ التقليد لا موضوعية له وإنّما المقصود إحراز الواقع.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ موافقة الأعلّم له صار موجباً للاطمئنان به، فيكون العبرة بالأعلّم ويكون الرجوع إليه في الحقيقة، ولذا يضطرب النفس عند تخالفهما فنفس غير الأعلّم لا طريقية لقوله إلاّ أن يقال بالرجوع إليه مطلقاً، كما تبين تقريبه. والحاصل: أنّه إمّا أن يجوز الرجوع إليه مطلقاً أو لا يجوز حتّى مع الموافقة، هذا ممّا يرجع إلى بناء العقلاء.

وربّما يتمسك لجواز التقليد وعدم اشتراط الأعلمية أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

والاستدلال بها يتوقّف على أمور:

الأول: أن يجب التفقه والإنذار.

الثاني: أن يكون المراد إنذار كل واحد مستقلاً لا إنذار جميع النافرين لقوم واحد حتى يحصل لهم العلم.

الثالث: أن يراد بالإنذار إعلام الأحكام لا التخويفات التي هي من شؤون الوعاظ.

الرابع: أن يكون المراد من حذرهم الحذر العملي؛ أعني به العمل بالأحكام الواصلة إليهم بإنذار المنذرين.

الخامس: أن يكون وجوب الحذر ثابتاً بنحو الإطلاق، سواء حصل العلم أو لم يحصل.

السادس: أن يراد بالتفقه التفقه في الأعم من فروع الدين وأصوله أو خصوص الفروع، فإنه المبحوث عنه.

فهذه المقدمات يستنتج وجوب العمل بفتوى الفقيه، ولكن الظاهر إمكان الخدشة في جميع هذه المقدمات:

أما الأول: فلاحتمال كون التفقه والإنذار فائدة لا غاية ويكون النفر نفراً إلى الجهاد، كما قيل^(١) للسياق فلا يجب التفقه والإنذار بوجود النفر.

وأما الثاني: فلأن ظاهر الآية إنذار كل طائفة لقومهم وفرقتهم فكل فرقة خاصة تستفيد من طائفة لا من شخص واحد وخبر الطائفة يوجب العلم غالباً.

وأما الثالث والرابع: فلأن الظاهر من الإنذار ليس إلا التخويف الذي هو شأن الوعاظ، ومن الحذر التخوف الحاصل من هذا التخويف، وقولهم: إن مبلغ الحكم

مخوّف من جهة أنّ مخالفة الحكم توجب العذاب، فكان المبلّغ أخبر بترتّب العقاب على مخالفة ما بلغه كلام خطابي. بداهة أنّ صرف الأعلام والتبليغ ليس مصداقاً للتخويف وصرّف التعلّم واستماع الحكم ليس تخوّفاً قطعاً، فالواجب حمل الإنذار والحذر في الآية على ظاهرهما فيكون المقصود من الآية وجوب النفر على جماعة ليرتّب على نفرهم أمران:

الأوّل: تفقّهم بأنفسهم في الدين.

الثاني: وعظهم قومهم وتخويفهم إياهم من عقاب الله وعقابه، كما هو شأن الوعّاظ، فإذا خافوا صاروا بأنفسهم بصدّد تعلّم أحكام الله وإعمالها قهراً، وأمّا كيفية أخذ الأحكام وأنها ممّن تؤخذ فلم يتعرّض لها الآية، بل الواجب في ذلك لو لم يرد دليل شرعي الاقتصار على ما يجزم العقل بحجّيته، والتعبير بـ«لعلّ» إنّما هو من جهة أنّ التخويف لا يستلزم التخوّف دائماً، بل هو ممّا يترقّب منه. وبالجملة: فالواجب بمقتضى الآية على الشخص النافر وما هو فائدة نفره أمران:

الأوّل: تفقّهم في الدين بنفسه.

الثاني: وعظه لقومه، وهاتان الفائدتان في عرض واحد، ولا دليل على كون المراد مسانحة التفقّه والإنذار وكون الإنذار بما هو من سنخ التفقّه حتّى يحمل الإنذار على إعلام الأحكام والحذر على الحذر العملي بعد كونهما خلاف ظاهر اللفظين.

فإن قلت: أيّ دخالة للتفقّه في الوعظ؟

قلت: أوّلاً: أنّهما في الآية في عرض واحد، كما عرفت وليس أحدهما

مترتباً على الآخر فهما فائدتان للنفر في عرض واحد.
 وثانياً: أنّ المنذر يحتاج إلى إعلام الحكم مقدّمة لذكر ثوابه وعقابه والتهديد على مخالفته ولكنّ المقصود الأصلي حصول الخوف في المنذر - بالفتح - لينتهيّ فيصير بنفسه بصدد استفادة الأحكام من مظانّها حتّى يتيقّن.
 وثالثاً: أنّ إنذار الفقيه أوقع في النفوس وتأثيره أكثر.
 ويستفاد من الآية كون مسند التبليغ والوعظ للفقهاء وإنّما تزلزل أركان الدين بسبب تفويضهم هذا المسند إلى الجهلة.

وأما المقدّمة الخامسة: فهي أيضاً قابلة للخدشة لعدم كون الآية بصدد بيان وجوب التحذّر بإنذار المنذر حتّى يتمسّك بإطلاقها لصورة عدم حصول العلم، وإنّما هي بصدد بيان وجوب النفر، فلعلّ وجوب القبول مشروط بالعلم والترغيب للنفر إنّما هو لبقاء أساس الدين وكثرة العلماء حتّى يتمكّن الناس من العلم بسبب المراجعة إليهم.

نعم، لو كانت في مقام البيان بالنسبة إلى وجوب الحذر أيضاً لوجب الأخذ بإطلاقها، إلّا فيما دلّ الدليل على خلافه، كما في أصول الدين ولم يكن يضرّ بإطلاقها تطبيقها في بعض الأخبار على الإمامة التي لا يكتفي فيها بالظنّ، إذ الإطلاق يجب أن يؤخذ به إلّا فيما دلّ الدليل على الخلاف.

وأما المقدّمة السادسة: فالظاهر إمكان دعواها، إذ تخصيص الآية بالأصول بلا وجه، إلّا أن يتمسّك بالأخبار الدالّة على تطبيق الآية على مبحث

الإمامة،^(١) وفيه: أنَّ صرف التطبيق لا يدلُّ على الاختصاص.
وبالجملة: فالاستدلال بالآية في باب التقليد لا وجه له كالأستدلال بها في
باب حجّية الخبر.

ومما يتمسك به لجواز الرجوع إلى غير الأعلّم أيضاً مقبولة ابن حنظلة^(٢)
ومشهوره أبي خديجة^(٣) حيث أرجع عليّاً في باب القضاء إلى من عرف
أحكامهم ونظر في حلالهم وحرامهم، وإطلاقه يشمل غير الأعلّم.
فإن قلت: الإرجاع فيه للقضاء.

قلت: حجّية قضائه تتوقّف على حجّية فتواه لا ابتناء القضاء على الفتوى.
اللهمّ إلا أن يقال: إنَّ القضاء عمل لنفس القاضي وحجّية فتوى الإنسان لعمل
نفسه لا يقتضي حجّيته لعمل غيره.

مضافاً إلى أنَّ القضاء مربوط بفصل الخصومة وهو ممّا لا يتمشّي فيه
الاحتياط بخلاف سائر الأعمال لتمكّن الاحتياط فيها، فليس الروايتان دليلين
على جواز أصل التقليد فضلاً عن الإطلاق لغير الأعلّم.

-
- ١ - الكافي ١: ٣٧٨ / ٢؛ البرهان في تفسير القرآن ٤: ٥٨٠ / ٣.
٢ - الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ الفقيه ٣: ٥ / ١٨؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٥؛ الاحتجاج
٢: ٢٦٠ / ٢٣٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،
الباب ٩، الحديث ١؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،
الباب ٩، الحديث ١.
٣ - الكافي ٧: ٤١٢ / ٤؛ الفقيه ٣: ٢ / ١؛ تهذيب الأحكام ٦: ٢١٩ / ٥١٦ و ٣٠٣ /
٨٤٦؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١،
الحديث ٥.

وأما رواية تفسير الإمام،^(١) ففيها أنّ حجّيتها غير معلومة وإلاّ كانت عامّة لغير الأعلّم أيضاً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه يستفاد من مطاوى هذه الرواية ولو كانت جعلية أنّ التقليد من العلماء بالنحو الشائع في أزمئتنا كان شائعاً في تلك الأزمنة وكان مركزاً في أذهان العوام وهي نكتة تاريخية تستفاد من هذه الرواية وتؤيّد اتّصال السيرة إلى زمان الإمام، فافهم.

ثمّ إنّه قد تلخّص من جميع ما ذكرناه سابقاً أنّ عمدة الدليل على التقليد السيرة، ولا يفرق فيها بين الأعلّم وغيره فيما هو الملاك للرجوع وهو كون احتمال مخالفة رأيه للواقع احتمالاً ضعيفاً وأعلمية الغير لا توجب زوال هذا الملاك عن غير الأعلّم، لا سيّما وأنّه ليس غير أعلّم إلاّ ويطبّق فتواه فتوى أعلّم من الأموات.

نعم، يمكن أن يستدلّ على جواز الرجوع إلى غير الأعلّم مع عسر الرجوع إلى الأعلّم بالروايات الدالّة على جواز الرجوع إلى آحاد الأصحاب،^(٢) مع كون بعضهم أعلّم من بعض، بناءً على كون هذه الروايات مربوطة بباب الإفتاء كما هو الحقّ، هذا.

ثمّ إنّ فتوى المجتهد حجّة من باب الطريقية والأمارية ومقتضى القاعدة في

١ - تفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ١٢٠؛ الاحتجاج ٢: ٥٠٨؛ وسائل الشيعة

٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

٢ - الكافي ١: ٣٧٨ / ١؛ البرهان في تفسير القرآن ٤: ٥٧٩ / ١ و٤.

الأمارتين المتعارضتين التساقط لا التخيير، كما مرّ في مبحث التعادل والترجيح^(١).

التعارض في قولي المجتهدين

وعلى هذا فإذا علم اختلاف المجتهدين تفصيلاً أو إجمالاً فيما يبتلى به سواء تساوى أو اختلفا في الفضيلة بناءً على ما ذكرناه من تحقّق الملاك في كليهما فمقتضى القاعدة عدم جواز الرجوع إلى واحد منهما.

نعم، يمكن الأخذ بأحوط القولين منهما بناءً على حجّيتهما في نفي الثالث من الأقوال، وما ذكرناه سابقاً من كون الدوران بين الأعملم وغيره - من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ومقتضى القاعدة في الحجج، التعيين - إنّما هو بعد ما ثبت أصل جواز الرجوع بالإجماع ونحوه، وفي صورة التعارض يشكل أصل الرجوع، كما أنّ إطلاقات الأدلّة من الآيات والروايات على فرض تسليمها إنّما تكفي في غير صورة المعارضة، كما في باب الخبرين المتعارضين، ثمّ قد ورد في باب الخبر الأخبار العلاجية على خلاف القاعدة فدلت على عدم التساقط ولم يرد نظيرها في المقام.

بل لقائل أن يقول: إنّ ما توهم من الأخبار والآيات من إطلاقها في باب التقليد إنّما يصحّ التمسك به في موارد الشكّ، إذا كانت بلسان التأسيس، وليست كذلك فإنّ مفادها إمضاء طريقة العقلاء وسيرتهم في باب التقليد، مضافاً إلى ضعف كثير من هذه الروايات.

نقلٌ ونقدٌ

وبذلك يظهر فساد ما ذكره المحقق الحائري عليه السلام، فإنه قال ما حاصله: أن ما دلّ على حجّية، الخبر مفاده عامّ استغراقي فيدلّ على وجوب الأخذ بكلّ خبر تعينياً، وعلى هذا فيمكن الاستشكال في إطلاقه لصورة التعارض، إذ وجوب الأخذ بكلّ من المتعارضين تعينياً مقطوع العدم ووجوب الأخذ بأحدهما بلا مرجّح والحمل على الوجوب التخييري في صورة التعارض يوجب استعمال الأمر في التعيني لغير صورة التعارض وفي التخييري لصورة التعارض ولا جامع بينهما.

وهذا البيان لا يجري في باب التقليد، إذ العموم في أدلته بدلي من أوّل الأمر فإنّ كلّ مجتهد بوحده يكفي لتمام الفقه فما دلّ على الرجوع إلى العلماء يكون مفاده من أوّل الأمر التخيير بين الرجوع إلى كلّ واحد من العلماء وبإطلاقه لصورة التعارض يستفاد تحقّق هذا التخيير في هذه الصورة أيضاً من دون أن يختلف نحو شموله للصورتين فإنه في كليهما تخييري، فالأصل الأوّلي وإن اقتضى سقوط قول كلّ من المجتهدين المختلفين عن الحجّية والأمارية، وسيرة العقلاء التي هي العمدة في هذا الباب أيضاً وإن لم تكن على الرجوع إلى واحد منهما، كما إذا اختلف طبيبان أو مقوّمان ولكن إطلاق الأدلّة اللفظية يشمل لصورة التعارض أيضاً فيبقى في هذه الصورة أيضاً الحجّية التخييرية الثابتة في غيرها،^(١) انتهى كلامه عليه السلام.

١ - رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن كتاب البيع (تقاريرات المحقق الحائري) الأراكي:

أقول: ما ذكر من الأدلة اللفظية بعضها مخدوش السند، كرواية تفسير الإمام^(١) وما دلّ على الرجوع إلى كلّ مسنّ في حبّهم وكثير القدم في أمرهم^(٢) وغيرهما وبعضها معتمد عليها من هذه الجهة، ولكن في أصل دلالتها على جواز التقليد أو في إطلاقها لصورة التعارض تأمّل؛ إذ المقبولة وبعض آخر، كما عرفت لا ترتبط بباب التقليد أصلاً، وما دلّ على الإرجاع إلى مثل زكريا بن آدم ويونس وزرارة وغيرهم^(٣) وإن كان مربوطاً بباب التقليد لا نقل الرواية، إذ الإرجاع إليهم كان لأخذ معالم الدين لا لكونهم كمسجّل لصوت الإمام، إلا أنّ الاستفادة من مجموعها كون أصل جواز الرجوع إلى الغير مفروغاً عنه عند السائلين، وإنّما سألوا الإمام ليعيّن لهم شخصاً جامعاً لشرائط المرجعية، وعلى هذا فلا يستفاد منها كونها في مقام التأسيس ومقام بيان جواز الرجوع إلى الغير حتّى يتمسك بإطلاقها لصورة التعارض، بل هي واردة في موضوع بناء العقلاء ومتفرّعة عليه وبنائهم على ما عرفت في صورة التعارض، على الحكم بالتساقط.

وبالجملة: ففي صورة تعارض قولي المجتهدين والعلم بتعارضهما يسقط كلاهما عن الحجّية، سواء تساويا أو كان أحدهما أعلم، بناءً على ما عرفت من أمارية كلّ منهما وعدم تعيّن الرجوع إلى الأعلّم عندهم واللازم بعد تساقطهما هو الاحتياط المطلق.

١ - تقدّمت تخريجها في الصفحة ٤٥٣.

٢ - وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٥.

٣ - تقدّم في الصفحة ٤٤٠ و٤٤٤.

اللهم إلا أن يقال: بحجبتيهما بالنسبة إلى نفي القول الثالث، أو يقال بأنه كما نعلم بعدم تعيّن الاحتياط المطلق من أوّل الأمر وكون الالتزام به مرغوباً عنه عند الشارع، ولأجل ذلك نستفيد جواز التقليد ومشروعيته، إذ التزام الجميع بالاحتياط مع أنّه موجب لاختلال النظام مخالف لبناء الشريعة السمحة السهلة، كذلك نعلم بكونه مرغوباً عنه عند تعارض المجتهدين، فإنّ موارد التعارض أكثر من أن تحصى والالتزام فيها بالاحتياط التامّ يوجب المحاذير المشار إليها، وحينئذٍ فيكون المرجع أحوط القولين لا الاحتياط التامّ.

ومما يدلّ على التساقط عند التعارض موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه؛ أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(١).

بناءً على كونه مربوطاً بتعارض المجتهدين لا الراويين وبإطلاقه يشمل ما إذا كان أحدهما أعلم فيتساقط قوله مع قول غيره.

ومما يؤيد كون الرواية مربوطة بباب الإفتاء قوله: «أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه»، إذ الأمر والنهي من وظائف المجتهد والمفتي لا الراوي بما هو راوٍ.

فإن قلت: معنى قوله: «يرجئه» هو الإرجاء من حيث الفتوى بقريئة السعة في مقام العمل، فالرواية بصدد بيان وظيفة المجتهد الوارد عليه خبران

١ - الكافي ١: ٦٦ / ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

متعارضان لا المقلد الوارد عليه فتويان من مجتهدين.

قلت: لعلّ المراد بالإرجاء هو الإرجاء من حيث الالتزام بأحد الفتويين بما أنّه حكم الله فيكون من وظائف المقلد، هذا.

ولكنّ الظاهر كون الرواية مربوطة بباب تعارض الروايتين بقريئة الرواية الأخرى لسماعة والظاهر اتّحادهما، فراجع^(١). فإنّ الإرجاع إلى مخالفة العامّة إنّما هو في الروايتين لا في الفتويين المتعارضين.

١ - الكافي ١: ٦٦، ذيل الحديث ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٢.

هل يجوز التقليد عن الميت أم لا ؟

فيه خلاف، الجواز مطلقاً^(١) وعدمه مطلقاً وهو المشهور والتفصيل بين الابتدائي والاستمراري^(٢).

مقتضى الأصل في جواز التقليد عن الميت

وقبل الخوض في أدلة الطرفين لابدّ من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل .
فنقول: الأصل الأوّلي يقتضي عدم جواز التقليد عن الميت، فإنّ قول الحيّ حجة قطعاً ويدور الأمر بين تعيّنه والتخيير بينه وبين قول الميت وفي دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب الحجج يتعيّن الأخذ بالمعيّن وإن قيل بالتخيير في غير هذا الباب، إذ الشكّ في الحجّية يساوق العلم بعدمها ولا يجوز الاحتجاج بما يشكّ في حجّيته.

١ - الفوائد المدنية: ٢٩٩؛ مفاتيح الشرائع ٢: ٥٢، المفتاح ٤٩١؛ قوانين الأصول ٢:

٢٦٥ - ٢٧٣؛ العروة الوثقى ١: ١٧، المسألة ٩.

٢ - راجع: الوافية في أصول الفقه: ٢٩٩؛ مطارح الأنظار ٢: ٤٣٢.

التمسك بالاستصحاب على جواز التقليد عن الميِّت

وربّما يقال: بالخروج من هذا الأصل بالاستصحاب وتقريره بوجوه: (١)
الأول: أن يجري في المفتي بأن يقال: إن العلامة مثلاً كان جائز التقليد في
حال حياته فيستصحب الجواز بعدها.

الثاني: أن يجري في المستفتي، فيقال: كان يجوز على كل مكلف الرجوع
إلى فتوى العلامة فيستصحب.

الثالث: أن يجري في فتواه وقوله، فيقال: كان حجة جائز الرجوع إليه
فيستصحب.

الرابع: أن يجري في الحكم المستفتي فيه، فيقال: كانت صلاة الجمعة مثلاً
جائزة الترك في زمن العلامة لفتواه بعدم الوجوب فيستصحب.

فإن قلت: جواز الرجوع إلى فتوى العلامة لمعاصريه معلوم ولغيرهم
مشكوك من أول الأمر.

قلت: وزان الاستصحاب في المقام وزان استصحاب الشرائع السابقة وعدم
النسخ، فالمستصحب هو الحكم الكلي الثابت بنحو القضية الحقيقية.

فيقال: كان جائزاً لكل مكلف الرجوع إلى فتوى العلامة وتقليده فيستصحب
هذا الحكم لهذا العنوان وبصيرورة أحد مصداقاً لعنوان المكلف يثبت له الحكم
قهرًا. ويرد على الاستصحاب إشكالان وعمدتهما الثاني.

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب والجواب عنه

الأول: عدم بقاء الموضوع، فإنّ الميت لا رأي له عرفاً وإن بقي رأيه حقيقة بناءً على تجرّد النفس، فإنّ المحكّم في موضوع الاستصحاب هو العرف لا العقل، والعرف يرى الميت معدوماً بشخصه وهويّته، فكيف برأيه وظنّه القائم بنفسه.

وفيه: أنّ الفاني بالموت إنّما هو رأيه وظنّه بما هو صفة قائمة بنفسه وأمّا ما تعلق به الرأي والظنّ من القول والفتوى فهو باقٍ في وعائه المناسب له، والرأي والظنّ واسطة في الثبوت بالنسبة إلى حجّية الفتوى، ففتاوى العلامة في «قواعده» مثلاً بما هي فتاواه وبما هي حاكيات عن أحكام الله الواقعية قد صارت حججاً شرعية بسبب تعلق ظنّ العلامة بها، ويمكن أن تبقى على هذه الحجّية أبداً وإن انعدم الرأي والظنّ لا بالتبدّل، بل بالموت، فيستصحب حجّية الفتاوى.

وبالجملة: فحجّية الفتاوى والكتاب وإن دارت مدار تحقّق الظنّ حدوثاً، ولكنّ يحتمل عدم توقّف حجّيتها عليه بقاءً، كما يحتمل توقّفها عليه حدوثاً وبقاءً فبذلك يقع الشكّ فيستصحب. ونظير ذلك تقويم المقوم المضبوط في دفتر إذا مات بل ونقل الأخبار فإنّ الأخبار المودعة في الكتب تتوقّف حجّيتها على جزم المخبر وهو صفة قائمة بنفسه تزول بموته، ومع ذلك يبقى التقويم والخبر على وصف الحجّية إلّا أن يتبدّل رأي المقوم أو جزم المخبر بالشكّ والترديد فيسقط بالتبدّل تقويمه وخبره.

ولكنّ الكلام ليس في صورة التبدّل، بل الكلام فيما إذا بقي الرأي والجزم إلى أن مات المقوم والمخبر. وربما يتوهم أنّ حجّة الكتاب والفتوى المضبوطة في الدفتر ليست من حيث حكايته عن الواقع بنفسه وكون الرأي والظنّ واسطة في ثبوت الحجّة له، بل الحجّة أولاً وبالذات لنفس الرأي والظنّ وحجّة الكتاب إنّما هي بالعرض من جهة حكايته عن الرأي وكونه وجوداً تنزلياً له، فالكاتب حجّة بما هو كاشف عن الرأي فيكون الرأي حجّة مطلقاً.

غاية الأمر: أنّ رأي العلامة في عصره حجّة إلى الأبد ما لم يتبدّل فلا نحتاج في حجّة الرأي إلى الأبد إلى بقائه بنفسه فيمكن أن لا يبقى الرأي ويبقى حجّيته ولا يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع خارجاً، وإنّما يشترط فيه اتّحاد القضيّة المتقيّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، وهذا هو الذي قد يعبر عنه في كلماتهم ببقاء الموضوع وهذا المعنى حاصل فيما نحن فيه.

أقول: هذا فاسد، أمّا أولاً: فلأنّ قولنا: «الظنّ حجّة» هليّة مركّبة والموجبات في الهليّات المركّبة تحتاج إلى تحقّق الموضوع خارجاً حتّى يثبت له المحمول، فلا يعقل الحجّة الفعلية للرأي مع انعدام الرأي فعلاً، كما هو المفروض.

وأما ثانياً: فلأنّ كاشفية الكتاب فعلاً عن الرأي المعدوم فعلاً محال، إذ الكاشفية والمكشوفية أمران متضائفان والمتضائفان متكافئان قوّةً وفعلاً فالفتوى المضبوطة في الدفتر لا كاشفية لها فعلاً عن الرأي المعدوم، وإنّما هي حاكية عن حكم الله الواقعي المحفوظ في ظرفه، وقد ثبت لنفسها الحجّة بوساطة تعلق الرأي، وحينئذٍ فيحتمل دوران حجّيتها مدار الرأي حدوثاً فقط، كما يحتمل دورانها مداره حدوثاً وبقاءً فيستصحب حجّة نفس الفتوى والكتاب كما في

مثال الماء المتغيّر حيث يحتمل فيه كون التغيّر الآني مسبباً للنجاسة الدائمة. اللهم إلا أن يقال: إنّ ملاك انتزاع وصف الكاشفية فعلية المكشوف بالذات لا بالعرض والحجّية للمكشوف بالعرض لا بوصف المكشوفية الفعلية، بل بذاته. أو يقال: إنّ المكشوف بالعرض أيضاً باقٍ بوجود دهريّ، فتأمل.

تقرير الإشكال بوجه آخر وجوابه

وربّما يقرّر إشكال عدم بقاء الموضوع بوجه آخر أصعب من الأوّل. وحاصله: إنّنا لا نقول بالاحتياج إلى بقاء الرأي خارجاً إلى زماننا حتّى يقال: بأنّ اللازم في الاستصحاب اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً لا البقاء الخارجي، بل نقول إنّ الحجّة إلى الأبد هو الرأي المتحقّق في حال الحياة ما لم يتبدّل إلى ضده، ولكن يتوقّف حجّيته إلى الأبد إلى أن يبقى إلى حال الموت بالإجماع، وأغلب المجتهدين يزول آراؤهم قبل الموت بالأمراض الموجبة للذهول والنسيان، وقلّ من لا يبتلى قبل موته بالأمراض الصعبة الموجبة لزوال الرأي فاستصحاب حجّية الرأي موقوف على إحراز بقاء الرأي إلى حال الموت، ومع اليقين بزواله أو الشكّ فيه لا مجال لاستصحاب الحجّية ولا مجال لاستصحاب الرأي حتّى يترتب عليه استصحاب الحجّية فإنّ استصحاب الحجّية ليس من الآثار الشرعية للرأي، وقد حقّقنا في محلّه^(١) أنّ إحراز موضوع الاستصحاب بالاستصحاب ممّا لا يصحّ بمقتضى القواعد،

وليست الحجية من آثار طبيعة الرأي بحيث يكون الموضوع صرف الطبيعة، بل الموضوع هو الطبيعة بشرط الوجود، كما في جميع الهليات المركبة، فما لم يحرز وجود الطبيعة لم يكن مجال لاستصحاب الحجية له، فالقول بأننا نستصحح حجية الرأي بلا احتياج إلى إحراز تحقق الموضوع خارجاً فاسد. هذا، ولكن يدفع هذا الإشكال أيضاً بما ذكرنا من أننا لا نسلّم كون الموضوع للحجية هو رأي المجتهد حتى نحتاج إلى إحراز تحققه خارجاً إلى حال الموت، بل الحجّة هو نفس الفتوى والكتاب؛ والرأي واسطة في الثبوت كما عرفت.

نعم، يسقط الفتوى عن الحجية بالتبدّل فما لم يتبدّل الرأي يبقى الفتوى على حجّيته كما في باب التقويمات أيضاً وكذا باب الروايات، حيث تتوقّف حجّيتها على جزم المخبرين في تمام الوسائط. ثم إنّ الاحتياج إلى الاستصحاب إنّما هو مع قطع النظر عن سيرة العقلاء، وإلا فسيرة العقلاء قد استقرت على الاعتماد على تقويم المقوم وإن مات، ما لم يتبدّل رأيه واعتقاده إلى التردد أو الجزم بالخلاف، ولا فرق عندهم بين الحي والميت. هذا كلّ ممّا يرتبط بالإشكال الأوّل.

إشكال آخر على الاستصحاب

الثاني: أنّ المستصحح لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه، إذ جواز الرجوع إلى مثل العلامة ونحوه لو كان بجعل من الشارع وتأسيس منه كان حكماً شرعياً، ولكنك قد عرفت

عدم الدليل على التأسيس في باب التقليد، وإنما الثابت فيه هو سيرة العقلاء وعدم ردع الشارع عنها وليس الدائر بين العقلاء في هذا الباب إيجاب ووجوب على العمل بقول أهل الخبرة ولا جواز تكليفي لعدم اعتبار الآمرية والمأمورية بينهم، وإنما الثابت الدائر بينهم هو الاحتجاج بقول أهل الخبرة في كل فنّ وصنعة، وبعدم الردع يستكشف أنّ الشارع أيضاً في هذا المعنى كأحد منهم لا أنّه جعل من قبله حكم في هذا الباب والاحتجاج ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا حكم كذلك.

وربّما يجاب عن هذا الإشكال بأنّه لا يرد على التقرير الرابع من تقاريب الاستصحاب؛ أعني به ما يجري في نفس الحكم المستفتى فيه، إذ صلاة الجمعة مثلاً كانت في عصر العلامة واجبة الإتيان أو جائزة الترك فيستصحب الوجوب أو الجواز الثابت بفتوى العلامة ورأيه.

فإن قلت: ليس فتوى العلامة حكماً شرعياً متيقناً، وإنما الثابت أمارية قول العلامة وكونه طريقاً شرعياً إلى الواقع، فكيف يشمل قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١)؟

قلت: وزان ذلك وزان سائر الموارد التي يجري فيها الاستصحاب مع كون الحكم المستصحب مفاد أمارة أو أصل، وقد عنون المبحث صاحب «الكفاية» في تنبيهات الاستصحاب^(٢) وحكم بجريان الاستصحاب في هذا القبيل من

١ - تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض

الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢ - كفاية الأصول: ٤٦٠ و ٤٧٢.

الأحكام، ووجه له وجهاً. وقرب المحقق النائيني^(١) جريانه فيها بوجه آخر، ونحن أيضاً قربناه بوجه ثالث وحاصله: أنّ المستفاد من مجموع أخبار الاستصحاب جريانه في هذا القبيل من الأحكام قطعاً، إذ قلما يتفق إحراز حكم أو موضوع ذي حكم بالعلم الوجداني، وهل ترى من نفسك إحراز زرارة وضوئه وطهارة بدنه ولباسه بتمام الخصوصيات والأجزاء والشرائط بالقطع الوجداني، لا والله، ولا يتفق ذلك إلا نادراً، فلا يحرز مثل الوضوء بأجزائه وشرائطه إلا بإجراء أصالة الطهارة في مائه مثلاً وإجراء قاعدة التجاوز في نفسه ونحو ذلك من الأمارات والأصول المنقحة للموضوع، ومع ذلك حكم الإمام باستصحاب الوضوء وكذا الطهارة المستصحابية في صحيحته الثانية.

وبالجملة: فالمستفاد من أخبار الباب هو أنّ مجرى الاستصحاب في الأغلب هو هذا القبيل من الأحكام والموضوعات الثابتة والمنقحة بالأصول والأمارات.

وعلى هذا: فلا بدّ من حمل اليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» على كونه معتبراً بما هو حجة وطريق إلى الواقع لا بما هو وصف خاصّ فكأنّه قال: «لا تنقض الحجّة على الواقع باللاحجة» ومقتضاه ترتيب آثار الواقع الذي ثبت بحجة شرعية، يقيناً كانت أو أمانة أو أصلاً محرزاً، ما لم يقم حجة على ارتفاعه وزواله. وكيف كان: فجربان الاستصحاب في الأحكام والموضوعات الثابتة بالأمارات والأصول لا إشكال فيه، هذا.

١ - فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائيني) الكاظمي ٤: ٤٠٤.

التحقيق في المقام

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا لا يفيد في جريان الاستصحاب في المقام، فإنّ هذا البيان ونظائره إنّما يفيد لجريان الاستصحاب في الأحكام والموضوعات المحرزة بالأمارات والأصول، إذا شكّ في بقاء هذه الأحكام والموضوعات على فرض ثبوتها، كما إذا قام الخبر على وجوب الجمعة مثلاً، ثمّ شكّ في بقاءه على فرض ثبوته واقعاً لاحتمال النسخ مثلاً، أو قامت بيّنة على طهارة شيء، ثمّ شكّ في بقاء الطهارة المحرزة بالبيّنة. وما نحن فيه ليس كذلك، إذ الشكّ في بقاء حجّية الحجّة لا في بقاء الواقع المحرز بها على فرض ثبوته.

فقول العلامة في زمان حياته كان حجّة على الواقع وليس شكنا فعلاً في بقاء الواقع المحرز به، بل نقطع ببقائه على فرض ثبوته وإنّما شكنا في بقاء حجّية ما كان حجّة، فوزان المقام وزان ما إذا أحرز وجوب الجمعة بخبر زرارة، ثمّ شكّ في بقاء الحجّية لخبر زرارة لا في بقاء وجوب الجمعة على فرض ثبوته واقعاً، ففي مثل المقام لا مجال للاستصحاب إلاّ بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يقال بالتصويب وجعل حكم واقعي على طبق ما يؤدّي إليه ظنّ المجتهد، فبالشكّ في حجّية قوله يشكّ في بقاء الواقع فيستصحب.

الثاني: أن يقال بجعل حكم ظاهري تكليفي على طبق المؤدّي فيستصحب الحكم الظاهري.

الثالث: أن يكون لنا في باب التقليد حكم تكليفي مجعول، كوجوب الرجوع أو جواز التقليد أو نحو ذلك بأن يكون في هذا الباب تأسيس من الشارع ونحن

لا نقول بواحد من هذه الوجوه الثلاثة، فجريان الاستصحاب في المقام وإحراز جواز تقليد الميت وحجية قوله بالاستصحاب يشكل جداً من غير فرق بين الابتدائي والاستمراري.

وربما يقال: إنه لا بدّ في الأمارات من القول بجعل الوجوب ظاهراً لا تفاق الفقهاء على وجوب الجزم في النية في العبادات وأكثر أجزائها وشرائطها تثبت بالأمارات، فلو لا جعل حكم على طبق مؤدياتها واقعاً أو ظاهراً لما أمكن الجزم في النية، بل كان الواجب الإتيان بها رجاءً لإصابتها.

وإن شئت قلت: إنّ الإجماع على الجزم في النية يكشف بدلالة الاقتضاء عن الجعل الشرعي على طبق المؤديات فيجري الاستصحاب.

أقول: أولاً: أنّه لا دليل على وجوب الجزم، والإجماع إجماع كلامي لا فقهي، حيث توهموا توقّف صدق عنوان الإطاعة على الجزم ونحن ننكر ذلك. بدهة أنّ الإطاعة تتحقّق في الاحتياطات أيضاً.

وثانياً: أنّ الآتي بمؤدى الأمانة يأتي به بما أنّه واقع وواجب في الواقع لا بما أنّه مؤدى الأمانة وموضوع لحكم واقعي أو ظاهري ثابت لهذا العنوان فإنّ هذا العنوان مغفول عنه. فهو يرى نفسه آتياً بالواقع فتصوير الحكم الثانوي لا يفيد في الجزم.

فالتحقيق: أنّ الجزم إنّما يحصل من جهة أنّ احتمال الخطأ والاشتباه في نظر المكلف ملغى ولا يلتفت إلى احتمال المخالفة. وقد عرفت: أنّ هذا هو الملاك في عمل العقلاء بالأمارات لا ما ذكره من الانسداد ونحوه.

نعم، لقائل أن يقول: إنّ الرجوع إلى المجتهد، كما عرفت إنّما هو من جهة

أمارية قوله، ومقتضى القاعدة في الأمارتين المتعارضتين، كما عرفت هو التساقط، ففيما إذا تخالف المجتهدان في الرأي يسقط قولهما عن الحجية وتقتضي القاعدة الاحتياط التامّ أو الأخذ بأحوطهما، ولكنك عرفت أنّ الأخذ بالاحتياط التامّ أو أحوط القولين خلاف الإجماع ومرغوب عنه شرعاً، إذ الأغلب اختلاف المجتهدين، فالقول بالاحتياط في صورة الاختلاف يوجب ابتناء أمر الشريعة على الاحتياط، ونحن نعلم من مذاق الشارع عدم رضايته بذلك والقول بأحوط القولين أمر مستحدث في كلمات بعض المتأخرين.

وعلى هذا، فيستكشف من هذا الإجماع جعل تخيير شرعي في المجتهدين المختلفين في الرأي، كما في الخبرين المتعارضين، وحينئذٍ فإذا كان هنا مجتهدان حيّان فقلد أحدهما ومات يجوز للآخر إجازة البقاء على التقليد عن الأوّل مطلقاً اتّفاقياً في الرأي أو اختلفاً، إذ في صورة الاتّفاق يكون أقوال الميِّت مطابقة للواقع بنظر الحيّ أيضاً وفي صورة الاختلاف يستصحب التخيير الذي ثبت للمقلّد شرعاً.

فإن قلت: في صورة الاتّفاق يكون الرجوع من باب بناء العقلاء حيث لا كاشف عن جعل شرعي، فالبقاء على تقليد الميِّت مشكل لعدم الحكم الشرعي حتّى يستصحب.

قلت: ليس باب التقليد باب السببية، بل نفس الطريقة المحضة، ففي صورة الموافقة يجوز العمل على طبق كلّ من القولين وكلّ منهما صحيح بنظر الآخر. وبالجملة: فإذا لاحظ الحيّ أنّ فتاوى الميِّت حجة للمقلّد إمّا لكونها مطابقة لفتاواه أو لجريان استصحاب التخيير الشرعي الثابت في صورة المخالفة جاز

له الفتوى بالبقاء ولا يشترط في ذلك تعلّم المسائل من الميِّت فضلاً عن العمل لثبوت التخيير قبل التعلّم أيضاً.

فإن قلت: التساقط المستعقب لكشف التخيير شرعاً إنّما هو في صورة إحراز المقلّد للمخالفة لا في صورة المخالفة بوجودها الواقعي، فكيف يحكم المجتهد الحيّ بالبقاء بمقتضى الاستصحاب مع عدم إحراز المقلّد للمخالفة.

قلت: لا نسلم ذلك، إذ مخالفة الأمارتين موجبة لتساقطهما. غاية الأمر: كون المقلّد معذوراً في الأخذ بأحدهما ما لم يعثر على المخالف، فتأمل. فإنّ الطريق حجّة قطعاً ما لم يقع العثر على المخالف.

ثم إنّ ما ذكرنا من الطريق لجواز الإفتاء بالبقاء إنّما هو فيما إذا أدرك المقلّد المجتهدين حتّى يثبت له التخيير فيستصحب فلو لم يدرك الميِّت والحيّ في زمان واحد لم يجز له تقليد الميِّت ولكن مقتضى هذا الطريق جواز التقليد ابتداءً أيضاً من المجتهد الميِّت الذي أدركه ولم يقلّده لثبوت التخيير فيستصحب. اللهمّ إلا أن يقال: بالإجماع على عدم الجواز في هذه الصورة، فافهم. هذا كلّّه بالنسبة إلى الاستصحاب.

بناء العقلاء على جواز التقليد عن الميِّت

وأما سيرة العقلاء، فملخص الكلام فيها: هو أنّ في ارتكازهم لا يكون فرق بين الحيّ والميِّت لوجود ملاك الرجوع إلى الغير وهي ندرة المخالفة للواقع وضعف احتمالها في كليهما ولكن صرف ارتكازهم لا يكفي لكشف رضاية الشارع وإمضائه، بل الاعتبار بعملهم واستقرار سيرتهم على الرجوع واتّصاله

إلى عصر الإمام عليّ عليه السلام ويمكن وجود الملاك في نظرهم وعدم الرجوع عملاً ولو لعدم الداعي وانصرافه.

ولا يخفى: أنّ بناء الناس عملاً ليس على الرجوع إلى آراء الأموات من أهل الخبرة وكتبهم لعدم الداعي بعد التمكن من الرجوع إلى الحيّ، ولكنهم لو رجعوا إلى رجل من أهل الخبرة وتعلّموا منه استغنوا بذلك عن الرجوع إلى غيره وإن مات بعد التعلّم منه، إذ يرون أنفسهم حينئذٍ عالمين مستغنين عن الرجوع إلى الغير.

وإذا عرفت ذلك: تبيّن لك جواز البقاء بعد التعلّم من الميِّت وإن لم يعمل دون التقليد منه ابتداءً، فإنّ العمدة في باب التقليد، كما عرفت هو سيرة العقلاء، حيث لم نجد في الأدلّة الشرعية ما يكون بصدد التأسيس في هذا الباب والسيرة العملية ليست على الرجوع إلى الميِّت ابتداءً ولو لعدم الداعي، ولو فرض تحقّق السيرة في أعصارنا فلا مجال لاستكشاف اتّصاله إلى عصر الإمام حتّى يستكشف إمضاءه.

وأما البقاء بعد التعلّم، فمما استقرّت عليه السيرة حيث نقطع بأنّ أصحاب الأئمة بعد مراجعتهم إلى مثل زرارة وزكريا بن آدم وأبي بصير ونحوهم بسبب ارتكاز الرجوع إلى أهل الخبرة وتعيين الإمام هذه الصغريات وبعد أن تعلّموا منهم المسائل رأوا أنفسهم عالمين بالأحكام الشرعية، فإذا مات مثل زرارة لم يكن يتحير من تعلّم منه في وظيفته ولم يرد في رواية تعيين الوظيفة لمن مات مجتهداً، ومع استقرار بنائهم على البقاء بعد التعلّم لو كان لا يجوز لوجب على الإمام الردع وتحديد الإرجاع إلى مثل زرارة وزكريا بن آدم بما دام الحياة وقد

عرفت أنّ الإرجاع إليهم من باب الإفتاء لا الرواية.
 فبهذا البيان يستفاد استقرار السيرة على البقاء بعد التعلّم وعدم ردع
 الأئمة عليهم السلام عن ذلك.

وأما التقليد الابتدائي عن الميِّت فليس فيه سيرة عملية، بل هو صرف وجود
 الملاك والارتكاز ولا يكفي ذلك كما عرفت، فالأقوى على هذا جواز البقاء بعد
 التعلّم للقطع بتحقق سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام والقطع بعدم الردع ولو كان
 حجّية القول منحصرة بما دام الحياة لوجب على الإمام في الروايات الكثيرة التي
 أرجعوا فيها أصحابهم إلى أشخاص، التحديد بما دام الحياة بعد ما علموا
 بارتكاز البقاء بعد التعلّم في أذهانهم.

هذا ما عندنا في باب التقليد عن الميِّت، وأما الآيات والروايات فقد عرفت
 في باب التقليد عن الأعم أنها ليست بصدد التأسيس وإنّ بعضاً منها ضعيف وما
 لا ضعف له لا إطلاق له حتّى يفيد.

تبدّل رأي المجتهد

لو تبدّل رأي المجتهد فكلّ من الرأيين إمّا أن يكون مستنداً إلى القطع أو أمانة عقلانية أو شرعية أو إلى أصل عقلي أو شرعي، فالصور خمس وعشرون والبحث هنا، تارة: في وظيفة نفسه بالنسبة إلى الأعمال السابقة المستندة إلى الاجتهاد السابق. وأخرى: في وظيفة مقلّديه.

وظيفة المجتهد بالنسبة إلى نفسه

أمّا البحث من حيث وظيفة نفسه، فمحصل الكلام فيه: أنّ الاجتهاد الأوّل لو كان مستنداً إلى القطع فلا إشكال في أنّ تبدّله يوجب بحسب القاعدة عدم الإجزاء، والقول بأنّ الحكم الواقعي لم يكن فعلياً في حقّ من قطع بخلافه باطل؛ بعد ما أسّسناه في باب جعل الأحكام وأنّها ممّا تشترك فيها الجميع. غاية الأمر: عدم حجّيتها وتنجزها في حقّ من لم يكن له حجة عليها. ولا فرق في عدم الإجزاء في هذه الصورة بين كون المستند للرأي الثاني القطع أو غيره من الأمور الأربعة.

ومثل هذه الصورة ما إذا كان المستند للرأي الأوّل هو الأمانة العقلانية غير المدروعة شرعاً، كما هو الحال في جميع الإمارات عندنا، حيث نقّحنا في محلّه عدم تحقّق أمانة تأسيسية في الشريعة.

والسرّ في عدم الإجزاء في هذه الصورة: أنّ عمل العقلاء بالأمارات ليس من باب السببية وليس فيه شائبتها، بل هو لمحض الطريقية والوصول إلى الواقع، فإذا قام حجة أقوى وانكشف حقيقة أو تعبدّاً مخالفة الأمانة الأولية للواقع، فمقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء والمفروض أنّه ليس في البين جعل شرعي حتّى يقال بظهوره في الإجزاء وتقبّل مؤدّى الأمانة مقام الواقع.

والقول بأنّ المستند للرأي الثاني لو كان هو الأمانة أيضاً فلا دليل على عدم الإجزاء لكونه اجتهاداً في قبال اجتهاد ولا مزية لأحدهما كلام إقناعي، فإنّ تبدّل الرأي إنّما هو من جهة كون الأمانة الثانية أقوى، ككونه خاصّاً في قبال العامّ مثلاً فبسببه ينكشف خطأ الاجتهاد الأوّل.

نعم، هو كان حجة في ظرفه ولكن باب الاحتجاج وعدم استحقاق العقوبة غير باب إحراز الواقع.

وهكذا الكلام في الأمانة التأسيسية الشرعية لو فرض تحقّقها، إذ جعل وجوب العمل بها إنّما هو لكشفها عن الواقع وطريقيتها له لا لكونها مستتبعة لجعل حكم في قبال الواقع أو تقبّل مؤدّاها مقام الواقع.

وبالجملة: فجعل وجوب العمل إنّما هو من باب طريقيتها وإيصالها إلى الواقع فإذا انكشف الخلاف، كان مقتضى القاعدة عدم الإجزاء. والقول بظهور إيجاب العمل بها في مقام الإثبات في تقبّل مؤدّاها مقام الواقع فيما إذا كانت مربوطة

بخصوصيات الواجبات المعلومة كأجزاء الصلاة وشرائطها كلام خطابي؛ بعد ما ذكرنا من أنّ الاستفادة من دليل حجّيتها ليس إلّا وجوب العمل بها لمحض الطريقية والوصول إلى الواقع.

ومثل ذلك، الكلام في الأصل العقلي وأمّا الأصل الشرعي، كما إذا صلّى في مستصحب الطهارة أو في مشكوك الطهارة المحكومة بالطهارة بمقتضى قاعدة الطهارة أو غيرها، فالواجب هو النظر في مفاد دليل كلّ واحد واحد من الأصول وتحقيق أنّه هل يكون ظاهراً في الأجزاء أم لا؟

فنقول: فمنها قاعدة الطهارة والحليّة وقد اختلف في مفاد قوله: «كلّ شيء

طاهر حتّى تعلم أنّه قدر».^(١)

والتحقيق: أنّ الطهارة لا تقبل الجعل لا واقعاً ولا ظاهراً وإنّما الأشياء طاهرة بحقيقة ذاتها، والنجاسة أمر طارٍ والطهارة موضوع في الشرع لأحكام، فإذا قال الشارع: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» فليس معناه جعل الطهارة بحسب الظاهر، بل معناه وجوب ترتيب آثار الطهارة على المشكوك مادام الشكّ من الصلاة فيه والتطهير به ونحو ذلك؛ ولهذا الدليل حكومة على ما دلّ على اشتراط الصلاة بالطهارة حكومة واقعية لا ظاهرية، إذ طولية الطهارة الظاهرية إنّما هي بالنسبة إلى الطهارة الواقعية لا بالنسبة إلى الدليل الثالث الاستفادة منه شرطية الطهارة للصلاة.

١ - تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤. وفيها كلمة «نظيف» بدل «طاهر».

فما في كلام بعض الأعلام^(١) من أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي بمرتبتين فلا يمس هو كرامته فلا محالة تكون الحكومة ظاهرية فقط ونتيجته عدم الإجزاء، فاسد جداً. إذ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي الذي أخذ الشكّ فيه موضوعاً له لا عن كلّ حكم واقعي فقوله: «كلّ شيء طاهر» في طول الطهارة والنجاسة الواقعية لا في طول الدليل الثالث الواقعي؛ أعني قوله: «يشترط في الصلاة الطهارة» فعلى هذا لا مانع من حكومته على هذا الدليل الثالث بالحكومة الواقعية، بمعنى أنّ ضمّه إلى دليل الاشتراط موجب لاستفادة تحقّق مصداق الصلاة حقيقة مع الشكّ والبناء على الطهارة، ومع تحقّق مصداقها يسقط الأمر قطعاً، وانكشف الخلاف بعد ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الواقع الذي هو في طوله لا بالنسبة إلى دليل الصلاة.

بل يمكن أن يقال: بأنّه لا معنى لانكشاف الخلاف، إذ قوله: «طاهر» لو كان إخباراً عن كونه طاهراً في الواقع احتمل الموافقة والمخالفة للواقع وتصوّر له انكشاف الخلاف. وقد عرفت: أنّ معناه ليس ذلك لعدم كونه أمانة ولا جعل طهارة ظاهراً، بل معناه وجوب ترتيب أثر الطهارة، وهذا حكم إنشائي واقعي في موضوع الشكّ لا يفرض له انكشاف الخلاف فإنّ كون الشيء نجساً في الواقع ليس معارضاً لوجوب ترتيب أثر الطهارة.

وبالجملة: فانكشف الخلاف إنّما يتصوّر في الأخبارات فقط كالأمارات المجعولة طرقياً إلى الواقعيات والحكومة بالنسبة إلى دليل الصلاة حكومة واقعية، ومقتضى ذلك هو الإجزاء، والنقض بأنّ مقتضى ذلك طهارة الملاقي

وتطهيره للمتنجس المغسول به غير وارد.

أما الأول: فلأنّ المجعول شرعاً إنّما هو نجاسة الملاقي بالملاقاة لا طهارته بها فإنّها ثابتة في حدّ ذاته وقد فصلنا ذلك في محله.^(١)

وأما الثاني: فلأنّ التطهير به يجوز في زمان الشكّ ويترتب عليه آثار الطهارة حينئذٍ، وأما بعد انكشاف كونه نجساً في الواقع فلا مجال لترتيب آثار الطهارة عليه لحصول الغاية والعلم بالنجاسة، فافهم.

وأما الاستصحاب فالمحتملات فيه أربعة:

الأول: أن يكون أمانة عقلائية كما توهم وعليه القدماء.

الثاني: أن يكون أمانة شرعية تأسيسية.

الثالث: أن يكون أصلاً محرزاً للواقع بمعنى كونه مجعولاً لتحفظ الواقع مهما أمكن نظير أصالة الاحتياط في باب الفروج والدماء.

الرابع: أن يكون أصلاً عملياً صرفاً بمعنى كونه وظيفة عملية في ظرف الشكّ من غير نظر إلى تحفظ الواقع نظير أصل الطهارة.

ومقتضى القاعدة على الفروض الثلاثة الأول عدم الإجزاء، وعلى الفرض الرابع الإجزاء، إذ على الفروض الثلاثة يكون المنظور فيه إصابة الواقع وتطرّقه ليصل إليه أو تحفظه، فإذا فرض عدم الواقع وعدم الوصول إليه وعدم انحفاظه كان مقتضى القاعدة عدم الإجزاء، وعلى الرابع يكون مفاده وجوب ترتيب الآثار وظاهره الإجزاء والتعميم في دليل الصلاة ونحوها كما مرّ في القاعدة.

والحقّ هو الفرض الرابع، فإنّ الفرض الأول مبنيّ على كون صرف ثبوت

الشيء في زمان مع ثبوت اقتضاء البقاء فيه أمانة عقلائية على بقاءه ولو في زمان الشكّ وهو ممنوع، إذ لا معنى لأمارية الثبوت السابق ولو مع الاقتضاء وعمل العقلاء ليس إلا على طبق الوثوق والاطمئنان ففي صورة الشكّ أو الظنّ بالخلاف، ليس بناءهم على العمل على طبق الحالة السابقة إلا من باب الاحتياط. والفرض الثاني أمر كُنّا نقويه سابقاً بتقريب أنّ الشرط في كون شيء أمانة تأسيسية هو أن يكون له بالذات طريقية ناقصة وأن لا يكون بناء العقلاء على العمل بها وأن يكون الدليل الشرعي المعتبر له ظاهراً في جعله حجة بما هو طريق والقيود الثلاثة متحققة في الاستصحاب، فإنّ اليقين السابق له طريقية تامة بالنسبة إلى الزمان السابق وطريقية ناقصة بالنسبة إلى زمان الشكّ وليست طريقته له بحيث يعتمد عليها العقلاء مع قطع النظر عن الشرع حتّى لا يبقى مجال للتأسيس، وظاهر قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» إطالة عمر اليقين تعبداً وإلغاء احتمال خلافه في ظرف الشكّ ومقتضاه تميم كشفه تعبداً.

أقول: المقدمة الأولى والثالثة ممنوعتان.

أمّا الأولى: فلأنّ اليقين لا يكشف إلا عن متعلّقه، ولا يعقل كشفه عن غير متعلّقه، فإذا تعلّق بحياة زيد يوم الجمعة فلا يعقل كشفه عن حياته يوم السبت، وأمارية الاستصحاب عند القدماء لم تكن مبتنية على أمارية اليقين السابق لظرف الشكّ، بل على أمارية نفس الكون السابق مع الاقتضاء ولذلك كانوا يعبرون بأنّ «ما ثبت يدوم»^(١) وقد عرفت منّا إنكار أمارية الكون السابق أيضاً.

١ - راجع: مدارك الأحكام ١: ٤٦ و ٢: ٢٩٩؛ قوانين الأصول ٢: ٥٣ - ٥٤؛ فرائد الأصول،

ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٨٨ - ٩٠.

وأما المقدّمة الثالثة: فلأنّه بعد ما لم يعقل أمارية اليقين السابق لظرف الشكّ لم يعقل اعتباره بما هو أمارّة وطريق فلا محالة يكون المراد وجوب ترتيب الآثار عملاً.

والفرض الثالث أيضاً احتمال بلا دليل، إذ لا يستفاد من قوله: «لا تنقض» كون النظر إلى الواقع وإلى تحفّظه، وإنّما المستفاد جعل الوظيفة عملاً في ظرف الشكّ فحكمه حكم قاعدة الطهارة.

فإن قلت: فلم يكون حاكماً عليها؟

قلت: لأنّ الحكومة إنّما هي بلحاظ لسان الدليل ولسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين وإلغاء الشكّ فيرتفع موضوع القاعدة وهو الشكّ وإن كان معنى إبقاء اليقين ليس إلّا ترتيب الآثار عملاً، فتدبر جيّداً.

وظهر بما ذكر: أنّ قولهم إنّ الاستصحاب من الأصول المحرزة دون مثل القاعدة، تحكّم صرف ولا دليل عليه.

وبالجملة: فمقتضى القاعدة في الاستصحاب أيضاً هو الإجزاء.

وأما حديث الرفع، فالرفع فيه في غير ما لا يعلمون رفع واقعي، وأمّا فيما لا يعلمون، فالرفع الواقعي فيه يوجب التصويب واختصاص الواقعيات بالعالمين وهو مستحيل عند الأكثر، وعندنا وإن لم يكن مستحيلاً ولكنّه باطل بالإجماع والضرورة؛ حيث إنّ من ضروريات مذهب الإمامية هو التخطئة، فالرفع فيه رفع ظاهري لا محالة.

فإن قلت: إطلاقات الأحكام الواقعية فعلية مطلقاً مع قطع النظر عن الرفع، وأمّا بملاحظته فيرتفع الفعلية بالنسبة إلى الجهّال، فالرفع تعلق بما هو حقيقة

الحكم وهو الفعلية فهو رفع حقيقي، ولا إجماع على بطلان مثل ذلك وإنّما المجمع على بطلانه هو اختصاص الإنشاء أولاً بخصوص العالمين أو اختصاص فعليتها بخصوصهم حتّى مع قطع النظر عن الترخيص والرفع.

وبالجملة: فالإنشاء يعمّ العالم والجاهل، والفعلية أيضاً تعمّهما مع قطع النظر عن الترخيص الشرعي وهذا كافٍ في الاشتراك.

قلت: المجمع عليه بين العدلية الإمامية في قبال غيرهم التخطئة وهي إنّما تتحقّق بفعلية الأحكام مطلقاً حتّى بملاحظة الرفع. والقول بأنّ الإجماع هنا إجماع كلامي صرف لا إجماع فقهي في غير محلّه.

والحاصل: أنّ الرفع فيما لا يعلمون ظاهري محض، ولكنّه مع ذلك ظاهر في الأجزاء، فإنّ رفع الجزئية ظاهر في انطباق عنوان الصلاة على ما بقي فيجب حفظ هذا الظهور ما لم يتم محذور عقلي على خلافه ولا يلزم في المقام محذور عقلي، إذ من المحتمل كون الصلاة بلا سورة في ظرف الشكّ واجدة لمقدار من المصلحة يتدارك بها مصلحة الصلاة مع السورة أو كون إدراك هذه المرتبة من المصلحة وإن كانت ناقصة مانعاً عن إدراك المصلحة التامة بعد ذلك، كما قيل بهذا التصوير في مثل «لا تعاد»^(١) وفي الإتيان بالإتمام بدل القصر أو الجهر بدل الإخفات جهلاً أو بالعكس. وصرف الاحتمال كافٍ بعد ظهور الدليل في انطباق عنوان الصلاة الظاهر في الأجزاء فتدبّر جيّداً.

١ - الفقيه ١: ٢٢٥ / ٩٩١؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧؛ وسائل الشيعة ٦: ٩١، كتاب

الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩، الحديث ٥؛ و٣١٣، أبواب الركوع، الباب

١٠، الحديث ٥.

هذا كلّّه بالنسبة إلى وظيفة نفس المجتهد المتبدّل رأيه.

وظيفة المقلّد مع تبدّل رأي مجتهدّه

وأما وظيفة مقلّديه، فمقتضى القاعدة فيه عدم الإجزاء مطلقاً فإنّ المجتهد سواء كان مدرّكه الأمانة أو القطع أو الأصل الجاري في الشبهة الحكمية كالاستصحاب والقاعدة، بناءً على جريانهما فيها، فمدرك المقلّد ليس إلا فتوى المجتهد وقوله، وهو أمانة له على الواقع ولا موضوعية لفتوى المجتهد عند العقلاء، بل هو طريق محض. وقد عرفت: أنّ مقتضى الأصل في الطريق إذا تخلّف عدم الإجزاء وإن ثبت تخلّفه بطريق آخر لا بالقطع.

فإن قلت: الأصل وظيفته عملية لكلّ من المجتهد والمقلّد فإذا كان مدرّك فتوى المجتهد الأصل العملي فقوله وفتواه طريق للمقلّد إلى الوظيفة العملية والفرض تحقّق الوظيفة. غاية الأمر: نيابة المجتهد في الشكّ والفحص، فمقتضى ذلك هو الإجزاء.

قلت: لم يؤخذ في موضوع الأصول عنوان المجتهد والمقلّد، بل الذي هو تمام الموضوع للأصل هو الشاكّ في الحكم الشرعي بما هو شاكّ.

غاية الأمر: توقّف إجراءاته على الفحص واليأس عن الدليل فللمجتهد إجراء الأصل بنفسه وله أيضاً أن يتفحص وبعد اليأس عن الدليل يقلّد عنه المقلّد في حكمه بعدم الدليل فيجري المقلّد بنفسه الأصل، ولكنه فيما إذا كان هذا المقلّد ملتفتاً إلى الحكم الواقعي وشاكّاً فيه حتّى يدخل في عنوان موضوع الأصل،

والأغلب عدم التفات المقلد إلى ذلك فلا يكون داخلاً تحت عنوان موضوع الأصل فلا يكون الأصل وظيفة ظاهرية له، بل لخصوص المجتهد والنيابة في الشك لا معنى له إذ الفرض كونه موضوعاً.

فإن قلت: فعلى هذا كيف يقلد المقلد ويتابع فتوى المجتهد المستند إليه مع عدم كونه بنفسه داخلاً تحت عنوان موضوع الأصل؟

قلت: لا يكون المقلد شاكاً ولكن المجتهد إنما يشك في الحكم الكلي الالهي الثابت لعامة الناس أو لخصوص صنف خاص كأحكام النسوان، فإذا شك في هذا الحكم الكلي الثابت بنحو القضية الحقيقية يستصحب تحقق هذا الحكم الكلي مثلاً ويفتي على طبقه، إذ الإفتاء عمل له متوقف على الحجّة الشرعية على الحكم، فإذا أفتى أخذ المقلد بفتوى هذا المجتهد بما هو فتواه وكاشف عن الحكم الشرعي لا بما هو مؤدى الاستصحاب.

هذا، ولكنه ربما يقال في المقام: بأن فتوى المجتهد أمانة على الوظيفة العملية لعامة الناس، حيث يرى المجتهد بحسب فحص نفسه ويأسه عن الدليل وكون الاستصحاب مرجعاً لديه حينئذ أن وظيفة عامة الناس حينئذ هو الرجوع إلى الاستصحاب ولأجل ذلك يفتي بنحو القضية الكلية، وإذا تبدل رأي المجتهد لا ينكشف منه عدم كون الوظيفة العملية من أول الأمر هو الاستصحاب، بل ينقلب الموضوع من الآن، حيث إن موضوع الاستصحاب كان هو الشك وكان هو متحققاً قبل التبدل قطعاً، فمقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة إلى كل من المقلد والمجتهد بالنسبة إلى الأعمال السابقة، ويفترق المقام عما إذا تحقق له

ضعف مدرك الأصل كعدم كون حديث «لا تنقض» مثلاً واجداً لشروط الحجّية، إذ حينئذٍ ينكشف عدم كون الوظيفة من أوّل الأمر هو الرجوع إلى الاستصحاب. ويمكن أن يجاب عن هذا القول بما لوّحنا إليه من أنّ المقلّد لم يكن شاكّاً فبعد تبدّل رأي المجتهد يرى المجتهد أنّ وظيفته العملية كانت هو الاستصحاب ولا يرى المقلّد هذا المعنى، حيث لم يكن شاكّاً في التكليف سابقاً، فتأمل. فإنّ رجوع المقلّد إلى المجتهد في الفتوى المستندة إلى الأصل لعله لا يخلو من إشكال ما.

قد تمّت يوم الجمعة ١٨ شعبان ١٣٧٠

وأنا العبد المفتقر إلى رحمة ربّه الغني

حسينعلي المنتظري الأصفهاني غفرالله له ولوالديه.

والحمد لله أولاً وآخراً.

مصادر التحقيق

- ١ - أجود التقريرات. السيّد أبو القاسم بن سيّد علي أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، قم، مكتبة المصطفوي ومكتبة الفقيه.
- ٢ - الاحتجاج على أهل اللجاج. أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (القرن السادس)، قم، منشورات أسوة، ١٤١٣.
- ٣ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخراسان، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
- ٤ - الاستصحاب. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٧.
- ٥ - إكمال الدين. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩٠.
- ٦ - الأمالي. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤١٠.
- ٧ - أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٤.

- ٨ - إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد. فخر المحققين الشيخ أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي (م ٧٧١)، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧.
- ٩ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣.
- ١٠ - بحر الفوائد في شرح الفرائد. الميرزا محمد حسن الآشتياني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٣٠.
- ١١ - البرهان في تفسير القرآن. السيّد الهاشم الحسيني البحراني (م ١١٠٧)، بيروت، مؤسّسة البعثة، ١٤١٩.
- ١٢ - التبيان في تفسير القرآن. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ١٣ - تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (م ٣٨١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٧.
- ١٤ - التعادل والترجيح. الإمام الخميني ﷺ (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﷺ، ١٣٧٥ ش.
- ١٥ - تفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ. تحقيق ونشر مؤسّسة الإمام المهدي ﷺ، قم، مطبعة مهر، ١٤٠٩.
- ١٦ - تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (م ٧٧٤)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٧.
- ١٧ - تفسير القمي. أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، تحقيق السيّد طيّب الموسوي الجزائري، النجف الأشرف، مطبعة النجف، ١٣٨٦.

- ١٨ - تمهيد القواعد. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٦.
- ١٩ - تنقيح الأصول. (تقريبات الإمام الخميني رحمته الله)، حسين التقوي الإشتهاردي، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٨.
- ٢٠ - تهذيب الأحكام. أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، إعداد السيد حسن الموسوي الخراسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.
- ٢١ - جامع المقاصد في شرح القواعد. المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي (٨٦٨ - ٩٤٠)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ - ١٤١١.
- ٢٢ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، إعداد عدّة من الفضلاء، الطبعة السادسة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨.
- ٢٣ - حاشية فرائد الأصول. الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢)، الطبعة الحجرية.
- ٢٤ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (١١٠٧ - ١١٨٦)، قم مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦.
- ٢٥ - الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة. صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠)، قم، مكتبة المصطفوي.
- ٢٦ - الخصال. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣.
- ٢٧ - درر الفوائد. الشيخ عبدالكريم الحائري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨.
- ٢٨ - درر الفوائد في الحاشية على الفرائد. الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني

- ١٢٥٥ - ١٣٢٩)، طهران، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٠.
- ٢٩ - الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور. أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩ - ٩١٠)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣١٤.
- ٣٠ - ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (م ٧٨٦)، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤.
- ٣١ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٦)، قم، مكتبة الداوري.
- ٣٢ - رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل. السيّد علي بن محمّد علي الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣١)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢.
- ٣٣ - زهر الربيع. السيّد نعمة الله الجزائري (١٠٥٠ - ١١١٢)، بيروت، مؤسّسة البلاغ، ١٤١٠.
- ٣٤ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى. أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (م ٥٩٨)، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ - ١٤١١.
- ٣٥ - سنن ابن ماجة. أبو عبدالله محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني (م ٢٧٥)، تحقيق فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ٣٦ - سنن أبي داود. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥)، بيروت، دارالجنان، ١٤٠٩.
- ٣٧ - سنن الدارمي. أبو محمّد عبدالله بن عبدالرحمن السمرقندي الدارمي (١٨١ - ٢٥٥)، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨.
- ٣٨ - السنن الكبرى. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨)، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٨.

- ٣٩ - شرح المنظومة. المولى هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩)، علق عليه حسن حسن زاده الآملي، قم، نشر ناب، ١٤١٣.
- ٤٠ - شرح نهج البلاغة. عزّ الدين عبدالحميد بن أبي الحديد المعتزلي (٥٨٦ - ٦٥٦)، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.
- ٤١ - الشفاء. الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٧)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥.
- ٤٢ - الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠)، مشهد، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ ش.
- ٤٣ - صحيح البخاري. أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (م ٢٥٦)، الطبعة الأولى، بيروت، دارالقلم، ١٤٠٧.
- ٤٤ - صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري (٢٠٦ - ٢٦١)، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، ١٤٠٧.
- ٤٥ - العدة في أصول الفقه. شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، قم، المطبعة ستارة، ١٤١٧.
- ٤٦ - العروة الوثقى. السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام عليهم السلام، تحقيق أحمد المحسن السبزواري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١.
- ٤٧ - علل الشرائع. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٦.
- ٤٨ - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية. محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور (م أوائل القرن العاشر)، تحقيق مجتبي العراقي، الطبعة الأولى، قم، مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٣.

- ٤٩ - عوائد الأيام. المولى أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٥ ش.
- ٥٠ - عيون أخبار الرضا عليه السلام. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، الطبعة الثانية، منشورات جهان.
- ٥١ - فرائد الأصول «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الذرفولي (١٢١٤ - ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
- ٥٢ - الفصول الغروية في الأصول الفقهية. محمد حسين بن عبدالرحيم الأصفهاني، الطبعة الحجرية.
- ٥٣ - الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، مشهد المقدّس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦.
- ٥٤ - الفقيه «كتاب من لا يحضره الفقيه». أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
- ٥٥ - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني). الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩ - ١٣٦٥)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤.
- ٥٦ - الفوائد الحائرية. الشيخ محمد باقر بن أكمل الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٦)، قم، المجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥.
- ٥٧ - الفوائد المدنية. المولى محمد أمين الإسترآبادي (م ١٠٣٣)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤.
- ٥٨ - قوانين الأصول. الميرزا أبو القاسم القمي بن المولى محمد حسين الجيلاني (١١٥١ -

- ١٢٣١)، الطبعة الحجرية، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨.
- ٥٩ - الكافي. ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨.
- ٦٠ - كتاب البيع (تقريرات المحقق الحائري). الشيخ محمد علي الأراكي، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٥.
- ٦١ - كتاب الطهارة (تقريرات المحقق الحائري). الشيخ محمد علي الأراكي، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٥.
- ٦٢ - كتاب الطهارة. «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الذرفولي (١٢١٤ - ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.
- ٦٣ - كتاب القضاء. الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني، قم، دار الهجرة.
- ٦٤ - كتاب المطول في شرح تلخيص المفتاح. سعد الدين مسعود التفتازاني الهروي (م ٧٩١)، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٧.
- ٦٥ - كشف اللثام عن كتاب قواعد الأحكام. الفاضل الهندي بهاء الدين محمد بن حسن بن محمد الأصفهاني (١٠٦٢ - ١١٣٥)، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦.
- ٦٦ - كفاية الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ - ١٣٢٩)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩.
- ٦٧ - اللعة الدمشقية. الشهيد الأوّل شمس الدين محمد بن مكّي العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦)، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ١٤١٠.
- ٦٨ - المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦)، قم، انتشارات بيدار، ١٤١١.
- ٦٩ - مبادئ الوصول إلى علم الأصول. العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر

- الحلي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.
- ٧٠- المسوط. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ - ١٣٩٣.
- ٧١- مجمع البيان. أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨)، بيروت، دار المعرفة.
- ٧٢- مجمع الرجال. زكي الدين المولى عناية الله علي القهپائي، علّق عليه السيّد ضياء الدين، قم، مؤسّسة إسماعيليان.
- ٧٣- المجموع شرح المهذب. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (م ٦٧٦)، بيروت، دار الفكر.
- ٧٤- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. العلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ - ١٤١٨.
- ٧٥- مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام. السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، ١٤١٠.
- ٧٦- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤١١.
- ٧٧- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. الحاج الميرزا حسين المحدّث النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠)، تحقيق مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، ١٤٠٧.
- ٧٨- مستند الشيعة في أحكام الشريعة. أحمد بن محمد مهدي التراقي (م ١٢٤٥)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، ١٤١٨.
- ٧٩- المسند. أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١)، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦.

- ٨٠- مصباح الفقيه. الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني النجفي (م ١٣٢٢)، قم، الطبعة الأولى، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، ١٤١٧.
- ٨١- مطارح الأنظار (تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري). الشيخ أبو القاسم الكلاتري (١٢٣٦ - ١٢٩٢)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٨٢- معاني الأخبار. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تحقيق علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦١ ش.
- ٨٣-المعتبر في شرح المختصر. المحقق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي (م ٦٨٦)، قم، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ ش.
- ٨٤- معتمد الأصول (تقريرات الإمام الخميني عليه السلام). الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام، ١٤٢٠.
- ٨٥- مفاتيح الأصول. السيّد محمد الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ٨٦- مفاتيح الشرائع. المولى محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١)، تحقيق السيّد مهدي رجائي، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١.
- ٨٧- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. السيّد محمد جواد الحسيني العاملي، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٨٨- المقنع. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥.
- ٨٩- المقنعة. أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.
- ٩٠- المكاسب. «ضمن تراث الشيخ الأعظم». الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ - ١٢٨١)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٨.

- ٩١ - مناهج الأحكام والأصول. المولى أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، الطبعة الحجرية.
- ٩٢ - منية الطالب في شرح المكاسب. الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري (م ١٣٦٣)، تقارير أبحاث أستاذه آية الله الشيخ محمد حسين الغروي النائيني (م ١٣٥٥)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١.
- ٩٣ - النهاية. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، قم، منشورات قدس.
- ٩٤ - نهاية الأفكار (تقارير المحقق آغا ضياء الدين العراقي). الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥.
- ٩٥ - نهاية الدراية في شرح الكفاية. الشيخ محمد حسين الأصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤.
- ٩٦ - نهاية الوصول. العلامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، الطبعة الحجرية.
- ٩٧ - الهداية. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٨.
- ٩٨ - الوافي. محمد بن المرتضى المولى محسن المعروف بالفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١)، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤١٢.
- ٩٩ - الوافية في أصول الفقه. المولى عبدالله بن محمد البشروي الخراساني المعروف بالفاضل التوني (م ١٠٧١)، تحقيق السيّد محمد حسين الرضوي الكشميري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢.
- ١٠٠ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩.

فهرس المطالب

- كلمة الناشر ٥
كلمة المقرّر ٩

تنبيهات الاستصحاب

- التنبية الأوّل: في اعتبار فعلية اليقين والشكّ في الاستصحاب ١٣
التنبية الثاني: في استصحاب عدم التذكية ١٩
أقسام القضية والتحقيق فيها ٢٣
اختلاف الأنظار في وجود النسبة في القضية السالبة ٢٥
مناطق الصدق والكذب في القضايا ٢٩
وجود الموضوع في القضايا وتحقيق الكلام فيه ٣٢
نقلٌ ونقْدٌ ٣٦
حصيلة التحقيق في المقام ٣٨
نقلٌ ونقْدٌ ٤١
تنبيه: إذا كان عامّ ورد التخصيص عليه ٤٧

- ٤٧ كلام المحقق الهمداني وما يرد عليه .
- ٥١ تنبيه آخر: حلية الأشياء وطهارتها لا تتوقف على جعل شرعي .
- ٥٣ حكم الشبهات الموضوعية .
- ٥٩ تنمّة: في التفصيل بين الطهارة والحليّة .
- ٦٧ التنبيه الثالث: في استصحاب الأمور التدريجية .
- ٦٧ استصحاب نفس الزمان .
- ٧٢ استصحاب الزمانيات .
- ٧٤ استصحاب الأمور المقيّدة بالزمان الخاصّ .
- ٧٧ شبهة المحقق التراقي ودفعها .
- ٨٠ الكلام في ما أورده الأعلام على المحقق التراقي .
- ٨٢ التحقيق في الجواب عن الشبهة .
- ٨٤ التنبيه الرابع: في الاستصحاب التعليقي .
- ٨٥ كلام المحقق النائيني ونقده .
- ٨٨ معارضة الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي .
- ٨٩ ما ذكره المحقق الخراساني في المقام ونقده .
- ٩١ التحقيق في المقام .
- ٩٢ التنبيه الخامس: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة .
- ٩٤ التنبيه السادس: في الأصل المثبت .
- ٩٨ فائدة: حكم الأصول المثبتة بحسب خفاء الوسطة وعدمه .
- ١٠٠ تبصرة: .
- ١٠٤ فائدة: حول ما أفاده صاحب الكفاية في التنبيه الثامن .

- فائدة: حول ما أفاده صاحب الكفاية في التنبيه التاسع ١٠٦
- التنبيه السابع: أصالة تأخر الحادث فيما ... ١٠٧
- كلام صاحب الكفاية في مجهولي التاريخ وجوابه ١١١
- معنى اتصال زمان الشك باليقين ١١٤
- ما ذكره المحقق الحائري في المقام ونقده ١١٩
- فيما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ ١٢٢
- فروض ترتب الأثر على الحادثين ١٢٣
- التحقيق في المقام ١٢٥
- التنبيه الثامن: في استصحاب حكم المخصّص ١٢٨
- تفصيل وتحقيق ١٣٠
- التنبيه التاسع: في بيان المراد من الشك في الأخبار ١٣٣

خاتمة: وفيها أمور:

- الأمر الأوّل: في اشتراط اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة ١٣٤
- كلام الشيخ الأعظم في اعتبار بقاء الموضوع ونقده ١٣٥
- المناط في تشخيص الموضوع في الاستصحاب ١٣٩
- الأمر الثاني: أنّ اعتبار قاعدة اليقين يستفاد من أخبار الاستصحاب أم لا؟ ١٤١
- إمكان دلالة أخبار الباب على حجّية القاعدة ١٤٢
- اختصاص أخبار الباب بالاستصحاب ١٤٦
- الأمر الثالث: في كفيّة تقدّم الأمارات على الاستصحاب ١٤٧
- الفرق بين التخصيص والتخصّص والحكومة والورود ١٤٧
- تذييلات: ١٥١

ويقع الكلام فيها في مقامات:

- المقام الأوّل: في حال أدلّة الاستصحاب مع أدلّة الأمارات. ١٥٦
- المقام الثاني: في وجه تقدّم الأمارات على أدلّة البراءة الشرعية ١٥٩
- المقام الثالث: في وجه تقدّم أدلّة الاستصحاب على سائر الأصول ١٥٩
- المقام الرابع: في وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي ١٦٣
- إذا كان الشكّ في أحد الاستصحابين مسبباً عن الشكّ في الآخر ١٦٣
- كلام الشيخ الأعظم ونقده ١٦٣
- محصل الكلام في وجه تقدّم السببي على المسببي ١٦٨
- جريان الأصل في ملاقي الشبهة المحصورة ١٧٤
- وينبغي التنبيه على أمرين:

- الأمر الأوّل: في دفع الإشكال المعروف على صحيحة زارة ١٧٦
- الأمر الثاني: في أنّ الجعل من الطرفين غير واقع في الشرعيات ١٧٨
- إذا كان الشكّ في أحد الاستصحابين ناشئاً عن أمر ثالث ١٧٩
- عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابين ١٨٠
- نقلٌ ونقدٌ ١٨١
- حول وجهي التخيير والجواب عنهما ١٨٣
- شمول الأدلّة لصورة التعارض وعدمه ١٨٨
- مقتضى الأصل في تعارض الاستصحابين ١٩٠

يقع الكلام فيها في ضمن مباحث:

- المبحث الأوّل: في قاعدة اليد ١٩٢
- الجهة الأولى: في معنى اليد ١٩٣

- الجهة الثانية: في بيان ما به تتحقّق اليد..... ١٩٣
- الجهة الثالثة: في أنّ المنافع هل تقع تحت اليد أم لا؟..... ١٩٤
- الجهة الرابعة: في الدليل على اعتبار اليد..... ١٩٥
- الجهة الخامسة: في أنّها أمانة لا أصل..... ١٩٦
- الجهة السادسة: في الأخبار الواردة فيها..... ١٩٦
- الجهة السابعة: في فروع العلم بسبق اليد..... ٢١٣
- حقيقة الملكية والفرق بينها وبين الحقّ..... ٢١٨
- حكم صور المسألة وتصوير الإشاعة..... ٢٢٠
- الجهة الثامنة: في نسبة قاعدة اليد إلى الإمارات والأصول..... ٢٢٥
- حكم ما إذا كان المال ممّا يقبل النقل والانتقال..... ٢٢٦
- ثبوت الملكية في مقام المرافعة وصور إحرازها..... ٢٢٧
- حكم ما إذا كان المال ممّا لا يقبل النقل والانتقال..... ٢٢٩
- تنبيه: في الاحتجاج في أمر فذك..... ٢٣١
- تبصرة:..... ٢٣٦
- المبحث الثاني: في قاعدة التجاوز والفراغ..... ٢٣٧
- الأخبار التي يمكن أن يستفاد منها العموم..... ٢٣٨
- تفسير قاعدة الفراغ..... ٢٥١
- وينبغي التنبيه على أمور:
- الأمر الأوّل: في عمومية قاعدة التجاوز لجميع أبواب الفقه..... ٢٥٧
- الأمر الثاني: في اعتبار الدخول في الغير وعدمه في جريان القاعدة..... ٢٦٠
- الأمر الثالث: في أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي..... ٢٦٦

- الأمر الرابع: في المراد من الجزء المشكوك فيه. ٢٧٠
- الأمر الخامس: في أنّ المضيّ هل بنحو الرخصة أو العزيمة؟. ٢٧١
- الأمر السادس: في أنّ القاعدة هل تختصّ بالأجزاء أو تعمّ في الشروط؟. ٢٧٣
- هل القاعدة أمانة أو أصل؟. ٢٧٥
- الأمر السابع: في عدم الفرق بين الشرط والمانع في جريان القاعدة. ٢٨٠
- الأمر الثامن: في أنحاء الشكوك العارضة للمكلّف. ٢٨١
- الأمر التاسع: في اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث بعد التجاوز. ٢٩٤
- الأمر العاشر: في وجه تقدّم القاعدة على الاستصحاب. ٢٩٦

تعارض الأدلّة والأمارات

- تبيين موضوع البحث. ٣٠١
- كلام المحقّقين في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ. ٣٠٣
- بيان أصالتي الحقيقة والجدّد. ٣١٠
- الكلام في بيان ما قيل: من كون الجمع أولى من الطرح. ٣١١
- دعوى المحقّقين الخراساني والحائري في شمول الأخبار العلاج للمقام. ٣١٤
- المدار في الجمع العرفي. ٣١٨
- لزوم التخصيص المستهجن. ٣٢١
- ورود أحد الدليلين مورد التحديدات. ٣٢٢
- لزوم خروج المورد. ٣٢٢
- تعارض العموم والإطلاق. ٣٢٣
- دوران الأمر بين التخصيص والنسخ. ٣٢٨

- ٣٣٠ علل اختلاف الفريقين وتأخير بيان المخصّصات
- ٣٣٢ إذا ورد عامّ وخاصّ وتردّد الأمر بين النسخ والتخصيص
- ٣٣٧ دوران الأمر بين التقييد وحمل الأمر على الاستحباب
- ٣٣٨ التعارض بين أكثر من دليلين
- ٣٣٨ إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما التباين
- ٣٣٩ إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم مطلق
- ٣٤١ إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم من وجه
- ٣٤٢ تذييب:
- ٣٤٥ شمول الأخبار العلاجية للعامّين من وجه وعدمه
- ٣٤٩ مقتضى الأصل في المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار
- ٣٥٠ مقتضى الأصل على الطريقة بالنسبة إلى المدلول المطابقي
- ٣٥٦ مقتضى الأصل على الطريقة بالنسبة إلى المدلول الالتزامي
- ٣٥٨ الأصل في الخبرين المتعارضين بناءً على السببية
- والكلام في ذلك في مقامين:
- ٣٥٩ المقام الأوّل: في حكم الخبرين المتكافئين
- ٣٦٠ أخبار التخيير
- ٣٦٧ أخبار التوقّف
- ٣٦٨ الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف
- ٣٧٣ معنى التخيير في المسألة الأصولية
- ٣٧٤ هل الأخذ بأحد المتعارضين من باب الطريقة أم لا؟
- ٣٧٧ تخيير القاضي والمفتي في عمله وعمل مقلّديه

- ٣٨٢ إنَّ التَّخْيِيرَ بدوي أو استمراري
- ٣٨٥ التمسك بالاستصحاب على كون التخيير استمراريًا
- ٣٨٥ شمول أخبار التخيير لجميع صور التعارض
- ٣٨٧ **المقام الثاني: في حكم غير المتكافئين**
والكلام فيه يقع في مطالب:
- ٣٨٧ **المطلب الأول:** في تأسيس الأصل بالنسبة إليه
- ٣٩٠ **المطلب الثاني:** في حال الأخبار العلاجية
- ٣٩٤ الكلام حول مقبولة عمر بن حنظلة
- ٤٠٦ انحصار المرجحات المنصوصة في موافقة الكتاب ومخالفة العامة
- ٤٠٧ كلام المحقق الخراساني ونقده
- ٤١١ **المطلب الثالث:** في جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد

- ٤١٩ **مقدمَةٌ**
وفيها جهات من البحث:
- ٤٢٠ **الجهة الأولى:** فيمن يحرم عليه التقليد عن الغير
- ٤٢١ **الجهة الثانية:** فيمن يجوز له العمل بفتوى نفسه
- ٤٢٢ **الجهة الثالثة:** فيمن يجوز له الإفتاء
- ٤٢٣ **الجهة الرابعة:** فيمن يجوز له القضاء
- ٤٢٥ **القضاوة في زمن الغيبة**
- ٤٢٧ **الروايات التي ذكرت في المقام ومدى دلالتها**
- ٤٣٢ **نفوذ قضاوة العامي وعدمه**

- ٤٣٤ جواز نصب العامي للقضاء
- ٤٣٦ جواز توكيل العامي للقضاء
- ٤٣٧ الجهة الخامسة: فيمن يجوز للغير التقليد عنه
- ٤٣٧ مقتضى الأصل الأوّلي وجوب التقليد عن الأعلم
- ٤٤٠ مقتضى بناء العقلاء في التقليد عن الأعلم
- ٤٤٤ منشأ بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم
- ٤٤٦ استدلال القائلين بجواز التقليد عن غير الأعلم
- ٤٥٤ التعارض في قولي المجتهدين
- ٤٥٥ نقلٌ ونقدٌ
- ٤٥٩ هل يجوز التقليد عن الميِّت أم لا؟
- ٤٥٩ مقتضى الأصل في جواز التقليد عن الميِّت
- ٤٦٠ التمسك بالاستصحاب على جواز التقليد عن الميِّت
- ٤٦١ إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب والجواب عنه
- ٤٦٣ تقرير الإشكال بوجه آخر وجوابه
- ٤٦٤ إشكال آخر على الاستصحاب
- ٤٦٧ التحقيق في المقام
- ٤٧٠ بناء العقلاء على جواز التقليد عن الميِّت
- ٤٧٣ تبدّل رأي المجتهد
- ٤٧٣ وظيفة المجتهد بالنسبة إلى نفسه
- ٤٨١ وظيفة المقلّد مع تبدّل رأي مجتهد
- ٤٨٥ مصادر التحقيق

