

المبسوط في أصول الفقه / ج ٤

(١)

المبسوط في أصول الفقه / ج ٤

(٢)

(٣)

الجزء الرابع

(٤)

السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ ق . -

المبسوط في أصول الفقه / تأليف جعفر السبحاني . - قم : مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤٣٢ ق . = ١٣٩٠ .

ج . 3 - 313 - 357 - 964 - 978 ISBN (دوره)

ISBN 978 - 964 - 357 - 314 - 0 (ج. ١)

ISBN 978 - 964 - 357 - 440 - 6 (ج. ٢)

ISBN 978 - 964 - 357 - 467 - 3 (ج. ٣)

ISBN 978 - 964 - 357 - 483 - 3 (ج. ٤)

أنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات فيبا .

١ . أصول فقه الشيعة - - القرن ١٥ . الف . مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) . ب .

العنوان .

٢٩٧ / ٣١٢ BP ١٥٩/٨ / ٢م

اسم الكتاب: ... المبسوط في أصول الفقه

الجزء: ... الرابع

المؤلف: ... الفقيه المحقق جعفر السبحاني

الطبعة: ... الأولى - ١٤٣٢ هـ . ق

المطبعة: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

الناشر: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

القطع: ... وزير

عدد الصفحات: ... ٧٢٨ صفحة

عدد النسخ: ... ١٠٠٠ نسخة

التنضيد والإخراج الفني: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - السيد محسن البطاط

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

تسلسل الطبعة الأولى: ٣٧٩

تسلسل النشر: ٦٥٨

مركز التوزيع

قم المقدسة / ساحة الشهداء

مكتبة التوحيد؟ ٧٧٤٥٤٥٧؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١

<http://www.imamsadiq.org>

www.tohid.ir

(٥)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بعث رسله وأكمل دينه؛ والصلاة والسلام على من بلغ رسالته، وعلى آله الطاهرين، موضع سرّه وعيبة علمه، وموئل حكمه، ما كزّ الجديان وما افترق الفرقدان.

أمّا بعد:

فهذا هو الجزء الرابع والأخير من موسوعتنا الأصولية «المبسوط في أصول الفقه»، والتي تتضمن آراء أكابر المحققين من الأصوليين فيما يمت لهذا العلم بصلّة.

ولا يخفى على من له إلمام بالشريعة المطهرة أنّ استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها رهن دراسة وتطبيق أصول وقواعد تُعدّ مبادئ لها، ومن أنكر ذلك فقد أنكره بلسانه، وقلبه مطمئن بخلافه. كيف يمكن إنكار توقّف الاستنباط على أصول موضوعية مع أنّ حجّية الظاهر من تلك الأصول، فلو لم تثبت حجّيتها قبل الاستنباط فكيف يمكن للفقيه الاستدلال بأية أو رواية على حكم شرعي؟!!

إنّ كثيراً من عمومات القرآن والسنة قد خصّصت بأدلة منفصلة، فالتمسك بعموم العام وإطلاق المطلق فرع بقاء حجّيتهما بعد التخصيص والتقيد، إلى غير ذلك من الأصول والقواعد التي لا غنى للفقيه عن دراستها قبل الاستنباط.

(٦)

ثم إنّ القوم - قدس الله أسرارهم - بين من يبحث عن تلك القواعد في مقدّمة كتبه الفقهية كالمحدّث البحراني في «الحدائق الناضرة» فقد اشتمل الجزء الأوّل منها على مقدّمات أكثرها من مسائل أصول الفقه، لكنّه صاغها بشكل يبدو أنّه استقاها من الأخبار والروايات.

ومنهم من أفردها بالتأليف، وهذا هو المنهج السائد عند أصحابنا منذ عصر الشيخ المفيد (٣٣٦ هـ - ٤١٣ هـ) إلى يومنا هذا .

فلو جُمع ما ألفه أصحابنا في هذا العلم لشكّل مكتبة عظيمة وثروة علمية وافرة.

هذا وقد قمت في سالف الزمان بتأليف كتابين هما: «الموجز» و«الوسيط»، فاقتضى ذلك تأليف كتاب ثالث يبحث عن المسائل الأصولية بشكل مبسوط، عسى أن يقع موضع الدراسة والنقد بين أساتذة هذا العلم وطلابه.

والله من وراء القصد

والحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم المقدسة/ مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

الخامس عشر من شهر

رمضان المبارك مولد السبط الأكبر

الحسن المجتبي (عليه السلام) ١٤٣٢ هـ

الأصل العملي الرابع

الاستصحاب

تقدّم الكلام في الأصول الثلاثة: البراءة، والاحتياط، والتخيير، وبقي الكلام في الأصل الرابع وهو الاستصحاب. وقد تقدّم أنّ انحصار الأصول العملية الجارية في عامّة أبواب الفقه في هذه الأربعة، حصراً استقرائيّاً، وإن كان حصر مجاريها في الموارد الأربعة عقليّاً. وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: في تعريف الاستصحاب

وقد عرّف بتعاريف خمسة، ابتداءً من الشيخ بهاء الدين العاملي وانتهاءً بالمحقّق النائيني، وإليك بيانها:

١. إثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل.^(١) هذا ما ذكره شيخنا بهاء الدين العاملي، وقد أورد عليه بعدم اشتماله

١. زبدة الأصول: ٧٨.

على ركني الاستصحاب، أعني: اليقين والشكّ.

يلاحظ عليه: بأنّه وإن لم يصرّح بهما لكنّه أشار إلى اليقين بقوله: «تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل»، وإلى الشكّ بقوله: «إثبات الحكم في الزمن الثاني». فلو لم يكن بين ظرفي الحكمين اختلاف من حيث اليقين والشكّ لما كان لثبوته في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل، وجه.

٢. كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.^(١)

وهو تعريف المحقّق القمي (رحمه الله)، وقد أورد عليه الشيخ بأنّه أضيف التعاريف؛ وذلك لأنّ ما عرّف به هو محلّ الاستصحاب وموضوعه لا تعريفه، وسيوافيك توجيه هذا التعريف عند الفراغ من ذكر التعاريف الخمسة.

٣. إبقاء ما كان. (٢)

وهو تعريف الشيخ الأنصاري، ووصفه بأنه أسدّ التعاريف وأقصرها.

ويرد عليه ما أُورد على التعريف الأوّل من عدم الإشارة إلى ركني الاستصحاب - أعني: اليقين والشكّ - اللهم إلاّ إذا قيل بأنّ قوله: «ما كان» إشارة إلى اليقين، كما أنّ قوله: «إبقاء» إشارة إلى الشكّ، حسب ما ذكرناه في توجيه التعريف الأوّل.

الأصول: ٥٣/٢.

قوانين

١

٢. فرائد الأصول: ٣ / ٩، طبعة المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم - ١٤١٩ هـ.

(٩)

٤. الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقائه. (١)

وهو تعريف المحقّق الخراساني، والظاهر أنّه ليس شيئاً جديداً، بل شرح لتعريف الشيخ .

فقوله: «ببقاء حكم» إشارة إلى الاستصحابات الحكمية، وقوله: «أو موضوع ذي حكم» إشارة إلى الاستصحاب في الموضوعات الخارجية. مثال الأوّل كما إذا شككنا في بقاء نجاسة ماء زال تغييره بنفسه، ومثال الثاني كاستصحاب بقاء حياة الزوج أو الزوجة عند الشكّ فيها.

٥. عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين. (٢)

وهو تعريف المحقّق النائيني، ويلاحظ عليه أنّه تعريف بالنتيجة، فإنّ عدم انتقاض اليقين نتيجة إبقاء اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ اللاحق.

إلى هنا تبين حال التعاريف الخمسة، والحق أن يقال: إنّهُ يختلف تعريف الاستصحاب حسب اختلاف المباني.

فلو قلنا: إنّهُ أمارة عقلانية لكشف حال الشيء في الآن اللاحق وأنّ اليقين السابق أمارة ظنيّة لبقائه في ظرف الشكّ الذي أُريد به احتمال الخلاف الجامع مع الظن (٣)، فتعريف المحقّق القمي من أوضح التعاريف؛

١. كفاية الأصول: ٢٧٣/٢ . ٢ . فوائد الأصول: ٣٠٧/٤ .
٣. أي المراد من الشكّ، هو الشكّ الأصولي - أعني: خلاف اليقين الذي يجتمع مع وجود الظن - لا الشكّ المنطقي، أعني: تساوي الطرفين.

(١٠)

لأنّ ما هو الأمانة وما هو المفيد للظن، عبارة عن كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن
اللاحق...

فهذا النوع من اليقين يفيد الظن بالبقاء في الآن اللاحق.

نعم يرد على تعريف المحقّق القمي أنّ تسمية كون الشيء يقينيّ الحصول استصحاباً، ليس
بصحيح ؛ لأنّ الاستصحاب عبارة عن صحبة شيء لشيء آخر، وليس في كون الشيء يقينيّ
الحصول، أي صحبة. نعم نتيجة حجّة اليقين السابق هو استصحاب شيء لشيء آخر.

وأما على القول بأنّ الاستصحاب أصل محرز لصيانة الواقع، نظير الاحتياط في أطراف الشبهة
المذكورة حيث يحفظ بهما الحكم الشرعي، أمّا الاحتياط فواضح، وأمّا الاستصحاب فلأنّ الغالب هو
البقاء.

أو على القول بأنّه أصل تعبدّي محض كأصالتني الطهارة والحليّة، فما ذكره المحقّق الخراساني
أوضح التعاريف، وما ذكره الشيخ أخلصها.

ثم يمكن تعريف الاستصحاب بتعريف سادس أقرب إلى لسان الروايات وهو: عدم نقض اليقين
السابق المتعلق بالحكم الشرعي أو بموضوع ذي أثر بالشكّ اللاحق نقضاً تشريعياً لا تكوينياً.

الأمر الثاني: هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟

هل الاستصحاب مسألة أصولية مطلقاً، أو أنّه قاعدة فقهية كذلك، أو فيه التفصيل بين
الاستصحاب الجاري في الأحكام الكليّة والجاري في الموضوعات؟

(١١)

ذهب الشيخ الأنصاري إلى القول الثالث وهو أنّ الاستصحاب مسألة أصولية إذا كان
المستصحب حكماً كلياً مشكوكاً. وقاعدة فقهية إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية
كاستصحاب عدالة زيد وطهارة ثوبه، نظير أصالة الطهارة وقاعدة الفراغ.

واستدلّ على ذلك بالأمر التالي: إنّ الميزان في كون المسألة أصولية اختصاص تطبيقها على صغرياتها بالمجتهد، بخلاف القاعدة الفقهية فإنّ تطبيقها يعم المجتهد والمقلّد.

والاستصحاب في الأحكام الكلية رهن الفحص عن الدليل الاجتهادي ولا يقوم بذلك إلاّ المجتهد، بخلاف الاستصحاب في الموضوعات فليس رهنًا لشيء.

وقد قرّر المحقّق النائيني هذا الدليل بتعبير آخر، قال: إنّ نتيجة المسألة الأصولية إنّما تنفع المجتهد ولاحظ للمقلّد فيها، وأنّ النتيجة في القاعدة الفقهية تنفع المقلّد.^(١) وكأنّه يريد أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكمية ينفع المجتهد دون المقلّد، بخلافه في الموضوعات كطهارة الثوب فإنّه ينفعهما.

أقول: ما استدلاً به غير تام ؛ لأنّ تطبيق كثير من القواعد الفقهية بيد المجتهد دون المقلّد، ولا ينتفع به المقلّد نظير قاعدة: «كلّما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، وقاعدة: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»، إلى غيرهما من القواعد.

١. فوائد الأصول: ٣٠٩/٤.

(١٢)

فالظاهر أنّ المسألة أصولية في كلا الموردین ؛ لأنّ المائز بين الأمرين أحد أمرين على وجه مانعة الخلو:

١. الاختلاف في المحمولات

فإنّ المحمولات في المسائل الأصولية ليست أحكاماً شرعية عملية، كقولنا: خبر الواحد حجة، والظواهر حجة، وجواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه؛ بخلاف القواعد الفقهية فإنّ المحمول فيها حكم شرعي مأخوذ من نفس الشرع، كقوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على الأكثر»، أو حكم وضعي منتزع من الحكم التكليفي، كما في قولنا: ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فإنّ الحكم الكلي منتزع من الأحكام الشرعية الصادقة في أبواب مختلفة المستندة إلى قوله (عليه السلام): «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي».

٢. كشف الحكم في الأصولية استنباط وفي غيرها تطبيق

إنّ إعمال المسألة الأصولية في المورد من قبيل الاستنباط بخلاف القاعدة الفقهية فإنّ إعمالها من قبيل التطبيق.

والفرق بينهما واضح، وهو أنّ الأول يكشف عن حكم شرعي مجهول لم يكن معلوماً للمجتهد قبل الأعمال لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بخلاف الثاني فليس في الأعمال كشف عن حكم شرعي مجهول غير معلوم، بل تبديل للعلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، وإن شئت فلاحظ القاعدتين التاليتين:
تارة نقول: خبر الثقة حجّة، فلا يندرج فيه أي حكم من الأحكام لا

(١٣)

إجمالاً ولا تفصيلاً، ولا يستنبط منه حكم إلا بضم صغرى إليه وهي خبر الثقة عن وجوب صلاة الجمعة في حال الغيبة.

وأخرى نقول: كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر، فقد دخل في «الشيء» الثوب والإناء وكل شيء مشكوك إجمالاً. فلا يحتاج إلى صغرى إلا للتفصيل والتبيين، وحكم الصغرى يكمن في الكبرى إجمالاً.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى دراسة كون الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية على ضوء هذين المعيارين.

فالظاهر وجود المعيارين في كلا الموردين، وذلك أنّ الكبرى - أعني: «لا تنقض» - حكم غير شرعي، بل هي حكم إرشادي أو تمهيدي لصيانة الواقع أو لرفع التحير من دون فرق بين كون المورد شبهة حكمية أو شبهة موضوعية.

كما أنّ العلم بالنتيجة في كلا الموردين غير موجود في العلم بالكبرى، فكما أنّ «لا تنقض» لا يهدي إلى وجوب الجمعة في الغيبة، كذلك لا يهدي إلى طهارة الثوب إذا كان متيقن الطهارة في السابق. ومقتضى ذلك عدّ الاستصحاب في كلا الموردين من المسائل الأصولية.

نعم يمكن توجيه التفصيل المذكور بطريق آخر، وهو: أنّ النتيجة في استصحاب الشبهات الحكمية كلية لا جزئية بخلافها في الموضوعات الخارجية، كطهارة الثوب ونجاسة الإناء، فالنتيجة فيها جزئية لا تتجاوز عن الثوب والإناء، فيما أنّ نتيجة المسألة الأصولية تكون كلية لا جزئية، صحّ عدّها قاعدة فقهية في مورد الموضوعات الخارجية.

(١٤)

الأمر الثالث: أركان الاستصحاب

أركان الاستصحاب أمور ثلاثة:

١. فعلية اليقين والشك واجتماعهما في زمان واحد.

فإن قلت: إنَّ اليقين والشك من الأمور المتضادة فكيف يجتمعان؟

قلت: سيوافيك عند الكلام عن الركن الثالث أنَّ المسوِّغ هو اختلاف متعلّقي اليقين والشك زماناً، فعدالة زيد يوم الجمعة متعلّق لليقين، وعدالته يوم السبت متعلّق للشكّ.

٢. سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك، كما هو الحال في المثال السابق. فزمان العدالة المتيقّنة سابق على زمان العدالة المشكوكة، كسبق الجمعة على السبت.

٣. وحدة متعلّقي اليقين والشك ذاتاً واختلافهما زماناً، فقد تعلّق اليقين والشك بالعدالة، غير أنّ متعلّق اليقين هو عدالته يوم الجمعة ومتعلّق الشكّ عدالته يوم السبت. وعلى هذا فأركان الاستصحاب هي بالنحو التالي:

١. فعلية اليقين والشكّ وعدم إزالة اليقين بالشكّ.

٢. سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك.

٣. وحدة متعلّق الشكّ واليقين ذاتاً والاختلاف زماناً.

وسيوافيك أنّ كلاً من هذه الأركان احترازيٌّ تخرج بسببها القواعد الثلاث، كما سيوافيك.

(١٥)

الأمر الرابع: في القواعد الثلاث

يدور على ألسن الأصوليين قواعدُ ثلاث وربما يُشكل على المبتدئ الفرق بينها وبين الاستصحاب، ولأجل توضيحها وتوضيح فرقها مع الاستصحاب نذكر كلّ واحدة على وجه الإيجاز:

١. قاعدة اليقين أو الشكّ الساري

إذا أيقن بعدالة زيد يوم الجمعة وطلّق عنده ثم شكّ في يوم السبت في عدالته في نفس ذلك اليوم (الجمعة) مع قطع النظر عن عدالته يوم السبت، إذ يمكن أن يكون فيه مقطوع العدالة أو مقطوع الفسق أو مشكوكه، فعلى كلّ تقدير فالمطلوب ترتّب أثر العدالة في نفس يوم الجمعة فقط. فلو قلنا بحجّية القاعدة يترتّب أثر العدالة في نفس ذلك اليوم، فلو حكم بصحة القاعدة تكون حجّة أخرى غير الاستصحاب.

ولكنّها تفرق عن الاستصحاب بأمرين:

١. وحدة متعلّقي الشكّ واليقين هنا ذاتاً وزماناً، على خلاف الاستصحاب فإنّ متعلّقيهما فيه واحد ذاتاً لكن مختلف زماناً ؛ ففي الاستصحاب يترتّب أثر العدالة في يوم السبت، وفي القاعدة يترتّب أثر العدالة في يوم الجمعة.

٢. عدم فعلية اليقين والشكّ بل ينتهي الأمر إلى زوال اليقين وبقاء الشكّ وحده، على خلاف الاستصحاب فإنّهما فيه فعليان؛ ففي نفس المثال قد زال اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ولم يبق إلاّ الشكّ يوم السبت، بخلاف الاستصحاب كما عرفت.

(١٦)

وإلى ما ذكرنا يرجع ما اشتهر في الألسن من أنّ الشكّ في الاستصحاب يرجع إلى البقاء، وأمّا في قاعدة اليقين فالشكّ يرجع إلى الحدوث. فالبقاء مشكوك في الاستصحاب مع كون الحدوث متيقناً، والحدوث مشكوك في القاعدة مع قطع النظر عن البقاء. وبذلك يُعلم أنّ مشكلة اجتماع اليقين والشكّ في القاعدتين تنحل بطريقتين مختلفتين:

أمّا الاستصحاب فلأجل اختلاف متعلّقي اليقين والشكّ زماناً، فهذا هو المصحّح لصدقه.

وأمّا في القاعدة فالمبرر لاجتماعهما فيها هو سبق زمان اليقين على زمان الشكّ فقط، ولا يتصوّر فيه سبق زمان الشكّ على اليقين أو اجتماعهما، بخلاف الاستصحاب حيث يتصوّر فيه الحالات الثلاث:

١. سبق اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة ثم الشكّ في عدالته يوم السبت.

٢. سبق الشكّ في عدالته يوم السبت ثم اليقين بعدالته يوم الجمعة.

٣. طروء اليقين والشكّ بالنسبة إلى كلّ من الجمعة والسبت في زمان واحد.

٢. قاعدة المقتضي والمانع

«قاعدة المقتضي وأصالة عدم المانع» من القواعد التي أسّسها العلامة الشيخ محمد هادي الطهراني (المتوفى ١٣٢١هـ) وطبّق عليها روايات الاستصحاب.

(١٧)

وحاصلها: أنه إذا تعلّق اليقين بشيء له تأثير تامّ في وجود المقتضي، لكن شكّ في وجود المانع، كصبّ الماء على اليد، المقتضي لغسل البشرة لولا المانع من القير والجصّ، فيقال: المقتضي موجود والأصل عدم المانع فيثبت غسل البشرة.

فعلى هذا فهي تخالف القاعدتين جوهرأً وذاتاً؛ لأنّ متعلّقي اليقين والشكّ في قاعدة اليقين واحد ذاتاً وزماناً، وفي الاستصحاب واحد ذاتاً مختلفان زماناً، ولكنهما هنا مختلفان ذاتاً وزماناً. ومن المعلوم أنّ روايات الاستصحاب منصرفة عن مثلها، حيث إنّ موردها تعلّق الشكّ بنفس ما تعلّق به اليقين وإن كان لهذا الشكّ منشأ آخر، وهو وجود المانع، كما في استصحاب الطهارة عند الشكّ في النوم، فاليقين والشكّ تعلّقاً ببقاء الطهارة وإن كان الشكّ في بقاء الطهارة معلولاً لشك آخر وهو صدور النوم وعدمه، وهذا بخلاف المقام فإنّ اليقين تعلّق بالصبّ على اليد، والشكّ تعلّق بغسل البشرة، فهما متمايزان.

٣. الاستصحاب القهري

الاستصحاب القهري نفس الاستصحاب الجاري في الموارد المعروفة، والتفاوت إنّما هو في تقدّم المتيقّن زماناً على المشكوك في الاستصحاب، وتقدّم المشكوك زماناً وتأخّر المتيقّن في المقام. وذلك نظير ما إذا شككنا في أنّ الصوم والصلاة اللّتين هما حقيقتان - في أعصارنا هذه - في العبادات المعروفة وشككنا في كونهما كذلك في

(١٨)

الأعصار السابقة حتى تنتهي إلى عصر الرسالة، فيستصحب من عصرنا إلى الأعصار المتقدّمة، فتكون النتيجة: أنّ ما هو المتبادر اليوم هو المتبادر في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

ثمّ إنّ روايات الاستصحاب لا تشمل مثل هذا النوع، لما سيوافيك من أنّ موردها هي تقدّم المتيقّن على المشكوك لا العكس، كما في المقام.

نعم ربّما يحتجّ في إثبات وحدة المعنى في جميع الأعصار بأصالة عدم النقل، إذ لو كان المعنى المتبادر فعلاً غير المتبادر في عصر الرسالة للزم النقل، والأصل عدمه.

وهذا الأصل أصل لفظي عقلائي، ومن المعروف أنّ مثبتات هذه الأصول حجّة.

الأمر الخامس: في تقسيمات الاستصحاب

ينقسم الاستصحاب حسب المستصحب تارة، والدليل الدال على حكمه أخرى، وحسب الشكّ ومنشئه ثالثة. وإليك بيان الجميع، بوجه الإيجاز.

أما التقسيم الأول: فالمستصحب تارة يكون حكماً شرعياً كاستصحاب الوجوب التعييني لصلاة الجمعة في زمان الغيبة، وأخرى يكون موضوعاً لحكم شرعي كاستصحاب حياة الزوج لوجوب الإنفاق على الزوجة، وثالثة يكون كلياً كما مرّ، ورابعة جزئياً كاستصحاب وجوب أداء الدين إذا شكّ المديون في الأداء، وخامسة يكون المستصحب حكماً

(١٩)

تكليفاً كما مرّ، وسادسة وضعياً كاستصحاب نجاسة الماء الذي زال تغيّره بنفسه.

وعلى جميع التقادير فالمستصحب إمّا أمر وجودي كما مرّ، أو أمر عدمي كاستصحاب عدم جزئية القنوت، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وأما التقسيم الثاني - أي الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب - فإنّ دليله إمّا أن يكون كتاباً، أو سنّة، أو إجماعاً، أو عقلاً.

وأما التقسيم الثالث - أي الاستصحاب من جهة الشكّ - فتارة يتعلّق بالمقتضي، أي الشكّ في استعداد المستصحب للبقاء، كاستصحاب بقاء زيد بعدما عمّر مائة وعشرين سنة؛ وأخرى في وجود الرافع لأثر المقتضي، كما إذا شكّ في الطلاق بعد النكاح، فشكّ أنّه طلق أو لا؟

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الشكّ في الرافع ينقسم إلى الأقسام الخمسة التالية:

١. الشكّ في وجود الرافع وعدمه، كالشكّ في أنّه طلق أو لا؟

٢. الشكّ في رافعية الموجود، وهو على أربعة لاختلاف منشأ الشكّ:

أ. ما إذا كان منشأ الشكّ تردّد الواجب بين ما امتثل وما لم يمتثل، كما إذا صلّى صلاة الظهر في يوم الجمعة، فإن كان الواجب هو الظهر فقد برئت الذمّة، وإن كان الواجب صلاة الجمعة فالذمّة مشغولة، فالشكّ في رافعية صلاة الظهر نابع عن تردّد الواجب بين الأمرين.

(٢٠)

ب. الجهل بحكم الموجود، كما إذا خرج المذي من الإنسان لعدم الاستبراء، فيشكّ في كونه رافعاً أو لا، لأجل جهله بالحكم.

ج. الجهل بمصداقية الموجود لرافع معلوم المفهوم، كالبلل المرتد بين البول والمذي بعد العلم بحكم المذي.

د. الجهل بمصداقية الموجود لرافع مجهول المفهوم، كما إذا أحدث ثم تيمم على الأجر، حيث إنَّ الجهل بحكم المصداق نابع عن الجهل بمفهوم الصعيد الذي يرتفع الحدث بالتيمم به.

إلى هنا تمّت التقسيمات الرئيسية وقد ذكرناها تمهيداً.

(٢١)

حجّة الاستصحاب وأدلته

استدلّوا على حجّة الاستصحاب بوجه خمسة نذكرها تباعاً:

الأول: بناء العقلاء

وهو مبني على مقدّمتين:

١. استكشاف بناء العقلاء على العمل طبقاً للحالة السابقة تعبدًا، سواء أفاد الاطمئنان أم لا، أو أفاد الظن أم لا.

٢. عدم صدور الردع من الشارع.

أمّا المقدّمة الأولى: فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لأنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو العمل على وفق الحالة السابقة عند أحد أمرين: الاطمئنان أو الظن، وهو غير مطلوب في المقام؛ لأنّه عبارة عن العمل به تعبدًا مطلقاً، وهو غير ثابت.

أضف إلى ذلك: أنّهم يعملون على وفق الحالة السابقة في الأمور الحقيرة لا الخطيرة، بل يتوقّفون حتى يحصل لهم الاطمئنان.

وأمّا المقدّمة الثانية - أي عدم الردع - : فقد وقع فيها النقاش بين المحقّق الخراساني والمحقّق النائيني، فقال الأول: بأنّه يكفي في الردع ما ورد في الكتاب والسنة من النهي عن اتّباع غير العلم، نظير قوله سبحانه: **(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)**،^(١) ونظير ذلك.

(٢٢)

وناقش في هذا الكلام المحقق النائيني بأن ما ذكره في المقام مناقض تماماً لما ذكره في باب حجبة خبر الواحد من باب بناء العقلاء، حيث قال هناك بأن ما دلّ على عدم حجبة الظن لا يصلح لأن يكون رادعاً لبناء العقلاء إلا بالدور، مع أنه سلم برادعية ما في الكتاب لبناء العقلاء في الاستصحاب بلا دور، فما الفرق بين المقامين؟

وقد أجاب بعض أساتيدنا عن مناقشة المحقق النائيني فقال: بوجود الفرق بين المقامين بأن قول الثقة مفيد للاطمئنان الذي هو علم عند العرف، فلا ينتقل العرف من النهي عن العمل بالظن إلى النهي عن العمل بقول الثقة؛ لأنه لا يراه ظناً، بخلاف الاستصحاب فهو ليس مفيداً للاطمئنان حتى يكون علماً عرفياً، بل مفيد للظن فيكفي في رده الآيات الناهية عن العمل بالظن.

ويمكن أن يجاب عن مناقشة المحقق الخراساني بوجه آخر وهو: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل كلا الموردين، لا مورد خبر الثقة ولا الاستصحاب؛ لأن المراد بالظن في هذه الآيات هو الوهم والتخيل غير المستند إلى شيء، يقول سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى) (١)، ثم يردّ عليهم بقوله: (وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٢).

ترى أن الظن في الآية أريد به التخيل؛ لأن المصورين يقومون بتصوير الملائكة بصورة الأنثى فيكون هذا مبدأً لتخيلهم بأنهم أناث.

١. النجم: ٢٧.

٢. النجم: ٢٨.

(٢٣)

ونظيره قوله سبحانه: (وَمَا يَتَّبِعِ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (١) فالخرص في اللغة هو الكذب والوهم.

وعلى ذلك فالآيات الناهية غير صالحة لردّ بناء العقلاء في كلا البابين.

والأولى نقد الصغرى، وأنّ بناء العقلاء منحصر في موردين: الاطمئنان والظن، والمطلوب غير ذلك.

الثاني: الاستقراء

قال الشيخ: إننا تتبعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد مورداً إلا وقد حكم فيه الشارع بالبقاء، إلا مع أمانة توجب الظن بالخلاف، وهي لا تتجاوز عن موارد ثلاثة:

١. إذا بال ولم يستبرئ ثم توضّأ فخرج منه البلل المرّد بين البول والمذي، فمقتضى الاستصحاب بقاء الطهارة النفسانية وطهارة الموضع، إلا أنه يحكم عليه بكونه بولاً ناقضاً للطهارتين، وذلك لغلبة بقاء جزء من البول في المجرى، فرجّح الظاهر على استصحاب الطهارة نفساً وموضعاً.

٢. غسالة الحمام عند بعض، والمراد غسالة الماء القليل الذي يغسل به البدن، فمقتضى الاستصحاب طهارة الماء، إلا أنّ الظاهر انفعاله بالنجاسة الموجودة غالباً على الأبدان.

١. يونس: ٦٦.

(٢٤)

٣. موارد قاعدة التجاوز وأصالة الصّحة، فإنّ مقتضى الاستصحاب هو الفساد واشتغال الذمة، إلا أنّ مقتضى القاعدة وأصالة الصّحة هو العكس.

والذي يدلّ على صحّة الاستقراء الحديثان التاليان:

أ. «تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة أيام»، وذلك فيمن تجاوز دمها أيام العادة ولم تتجاوز العشرة، فتحكم على الدم بأنه حيض استصحاباً.

ب. «صمّ للرؤية وأفطر للرؤية»، فلو شكّ في دخول شهر رمضان يستصحب كونه من شعبان، ومثله إذا شكّ في انقضاء شهر رمضان فيستصحب أنه من رمضان.

يلاحظ عليه: بأنه لا يثبت الاستقراء بالموردين، بل يجب على الفقيه التتبع من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات حتى يقف على صحّته.

الثالث: الاستصحاب مفيد للظن

إنّ الثبوت السابق مفيد للظن به في اللاحق.

يلاحظ عليه: بأنه لا دليل على حجّية هذا الظن أولاً، وعدم إفادته الظن في عمّة الموارد ثانياً.

الرابع: الإجماع المنقول

ادّعى غير واحد من الأصوليين كالعلامة الحلّي في كتابه: «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» على إجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم وقع الشكّ في أنّه طرأ عليه ما يزيّله أو لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أوّلاً.

(٢٥)

ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح.^(١)
يلاحظ عليه - بعد فرض ثبوت الإجماع على حجّية الاستصحاب - : أنّه يمكن أن يستند المجمعين في فتواهم على حجّية الاستصحاب إلى الأدلّة المتقدّمة، وقد عرفت ضعف هذه الدلائل، فإذا تبين ضعف مدرك المجمعين، فلا يكون مثل هذا الإجماع حجّة.

الخامس: الأخبار المستفيضة

تضافرت الأخبار على أصل خاصّ وهو عدم نقض اليقين بالشكّ، وقد ورد هذا الأصل في غير مورد كالوضوء والصلاة وغيرهما.
وأوّل من استدلّ به الشيخ حسين بن عبد الصمد والد شيخنا بهاء الدين العاملي (٩١٨-٩٨٤هـ)، وقد نقل الروايات في كتابه «العقد الطهماسبي»، وإليك دراستها واحدة بعد أخرى:

الأولى: مضمرة زرارة الأولى

روى الشيخ في «التهذيب» باسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٥٦، طبعة طهران.

(٢٦)

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإِثْمًا تنقضه بيقين آخر»^(١).

والاستدلال بالرواية يتوقف على دراسة مواضع:

الأول: أنّ السند صحيح حيث أخذ الشيخ الرواية عن كتاب الحسين بن سعيد الأهوازي وهو يروي عن حمّاد بن عيسى غريق الجحفة (المتوفى: ٢٠٨ أو ٢٠٩ هـ)، وهو يروي عن حريز بن عبد الله السجستاني الثقة، وهو يروي عن زرارة مضمرأ، حيث لا يُعلم المشار إليه، ولا يعدو إلا أن يكون المرجع هو أحد الصادقين (عليهما السلام) لجلالته من أن يروي عن غير المعصومين، وقد صاحب زرارة الإمام الصادق (عليه السلام) قرابة أربعين سنة كما صاحب الإمام الباقر (عليه السلام) عدّة سنين. وأمّا سند الشيخ في «التهذيب» إلى الحسين بن سعيد فهو سند صحيح وهو كالتالي: يروي عن المفيد، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد.^(٢)

وربّما تسند الرواية إلى الإمام الباقر (عليه السلام).^(٣)

الثاني: ما هو مورد السؤال في الفقرتين؟

١. الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١. والخطاب في قوله: «لا تنقض» عدول من الغيبة إلى الخطاب من باب الالتفات.
٢. تهذيب الأحكام: ٣٨٦/١٠.
٣. الفوائد المدنية: ١٤٢؛ الحدائق: ١٤٣/١ ضمن المقدّمة الحادية عشرة، ولعلّهما وقفا على اسناد الرواية إلى أبي جعفر (عليه السلام).

(٢٧)

اشتملت الرواية على فقرتين وكلّ يتضمّن سؤالاً:

أ. أتوجب الخفقة والخففتان عليه الوضوء؟

ب. فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

فيقع الكلام في مورد السؤالين:

أما السؤال الثاني فواضح فإنَّ الشبهة فيه مصداقية يريد أن يستكشف المصداق بعملية خاصّة وهو تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأبطل الإمام كاشفيته، وقال: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن».

إنّما الكلام في السؤال الأوّل وهنا احتمالات:

١. أن تكون الشبهة مفهومية، فحاول السائل أن يقف على معنى النوم.
 ٢. أن تكون الشبهة حكمية، بمعنى أنّه يعرف معنى النوم، لكنّه لا يدري أي درجة من درجاته تكون ناقضة للوضوء، فيسأل عمّا هو الناقض من هذه الدرجات.
 ٣. أنّه يحتمل أن يكون السؤال عن الخفقة هل هي من النواقض المستقلة غير النوم أم لا؟
- أما الاحتمال الأوّل فبعبارة زرارة عربي أصيل، ومن البعيد أنّه لا يعرف معنى النوم حتى يسأل الإمام (عليه السلام) عن معناه وعمّا وضع له.
- والثالث بعيد أيضاً، إذ لم يقل أحد باستقلال الخفقة والخفتين بالناقضية حتى يسأل عنها.

(٢٨)

فإذن يتعيّن الثاني، بمعنى أنّه عالم بالفطرة بأنّ للنوم درجات، فتارة تنام العين فقط، وأخرى تنام العين والأذن فقط، وثالثة تنام الثلاثة أي العين والأذن والقلب أيضاً، فسأل عمّا يكون ناقضاً من هذه الدرجات، فأجيب بما إذا عطلت عامّة الحواس.

الثالث: ما هو الجزاء لقوله: «وإلاّ، فإنّه على يقين من وضوئه»؟

إنّ قوله: «وإلاّ» أصله: وإن لم يجئ من ذلك أمرٌ بيّن، فهناك احتمالات ثلاثة:

١. أن يكون الجزاء محذوفاً: أي فلا يجب الوضوء.

٢. أن يكون الجزاء قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه».

٣. أن يكون الجزاء قوله: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك».

أما الاحتمال الأوّل فهو أوضح الوجوه؛ لأنّه كثيراً ما يُحذف الجزاء وتقام العلة مقامه، والعلة هي قوله المركب من صغرى وكبرى؛ أمّا الصغرى فقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، وأمّا الكبرى فقوله: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك»، ولهذا نظائر في القرآن الكريم، مثل:

١. قوله سبحانه: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلِهِ).^(١)

أي: إن يسرق فلا عجب ولا غرو، بشهادة أنه قد سرق أخ له من قبل.

٢. قوله سبحانه: (وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ) (٢٩)

١. يوسف: ٧٧. ٢. فاطر: ٤.

(٢٩)

أي: إن يكذبوك فليس بأمر جديد ؛ لأنه قد كذبت رسل من قبلك.

فإن قيل: لو كان الجزاء المقدّر قوله: «فلا يجب الوضوء» لزم التكرار لسبق ذكره في قوله: «لا، حتى يستيقن»، أي لا يجب الوضوء حتى يستيقن.

فنقول: لا ضير في التكرار إذا أريد به التأكيد، أضف إلى ذلك: أنه لو كان الجزاء مذكوراً، للزم التكرار دونما يكون مقدّراً.

وأما الاحتمال الثاني فبعيد ؛ لأنه جملة خبرية لا تصلح للجزاء إلا إذا أريد بها الإنشاء بأن يكون معناها: «وليكن على يقين من وضوئه»، وهو رهن قرينة.

وأما الاحتمال الثالث، فأبعد لاستلزامه توسط الجملة المعترضة بين الشرط والجزاء، مضافاً إلى اشتغالها على حرف العطف المانع من وقوعها جزءاً.

نعم الجزاء عند الأدباء هو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه». بجعل الجملة الإخبارية إنشائية.

الرابع: حجّية الروايات في عامّة الأبواب.

قد مرّ أنّ الجزاء عبارة: «فلا يجب الوضوء» وقد علّل عدم الوجوب بجملتين: إحداهما صغرى، أعني: «إنه على يقين من وضوئه».

والأخرى كبرى: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك».

فدلالة الرواية على حرمة نقض اليقين بالوضوء في مورده لا غبار

(٣٠)

عليها، إنّما الكلام في دلالة الجملتين على حرمة نقضه في سائر الأبواب.

أقول: المسألة مبنية على أمرين:

١. كون اللام في قوله: «ولا تنقض اليقين» للجنس لا للعهد، أي مطلق اليقين، لا اليقين بالوضوء.

٢. قوله: «من وضوئه» من متمات: «فإنه» أي: من طرف وضوئه على يقين، فيكون الحدّ الوسط في الصغرى والكبرى نفس اليقين لا اليقين بالوضوء.
ويؤيد ذلك أمور:

الأول: أنّ التعليل بالصغرى والكبرى للجزاء المحذوف، تعليل بأمر ارتكازي، ومثله لا يختصّ بباب دون باب، وكأنّه (عليه السلام) يقول: إنّهُ على يقين من وضوئه، وإنّ اليقين بمنزلة الجسم الصلب، والشكّ بمنزلة القطن، وليس للقطن هذا الشأن أي نقض الجسم الصلب، فالموضوع للنقض وعدم النقض هو اليقين، لا اليقين بالوضوء.

الثاني: ورود الكبرى في غير باب الوضوء - كما سيوافيك - .

الثالث: قوله: «أبدأ» حيث يناسب عدم اختصاصه بباب دون باب.

وبذلك يعلم أنّه لو قلنا: الجزء المحذوف والجملتان بمنزلة التعليل له المركب من صغرى وكبرى، يكون أظهر في شمول الرواية لعامة الأبواب.

(٣١)

الرواية الثانية: صحيحة زرارة الثانية

هذه الرواية رواها من المشايخ:

١. الصدوق في علل الشرائع في الباب ٨٠ تحت عنوان علة غسل المنى إذا أصاب الثوب، بالسند التالي:

أبي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام).

٢. الشيخ الطوسي في «التهذيب» مضمراً عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له:

والرواية على كلا السندين صحيحة.

ثمّ إنّها تشتمل على ستة أسئلة وسبعة أجوبة، وما هذا إلاّ لأنّ السؤال السادس له شقان ولكلّ شق جواب فترقي الأجوبة إلى سبعة، وها نحن ننقل الرواية عن «التهذيب» بجعل كلّ جواب تحت رقم.

١. أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من مني، فعلمتُ أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبتُ وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً صلّيتُ، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك.
قال: «تعيّد الصلاة وتغسله».

٢. قلت: فإنّي لم أكن رأيتُ موضعه، وعلمتُ أنّه قد أصابه، فطلبتُه فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟ قال: «تغسله وتعيّد».

٣. قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرتُ فلم أر شيئاً، ثمّ صلّيتُ فرأيت فيه؟

(٣٢)

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لمّ ذلك؟

قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

٤. قلت: فإنّي قد علمتُ أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

٥. قلت: فهل علىّ إن شككتُ في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك».

٦. قلت: إن رأيتَه في ثوبي وأنا في الصلاة؟

فأجاب الإمام بأنّ له صورتين:

أ. قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيتَه».

ب. «وإن لم تشكّ ثمّ رأيتَه رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري

لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» (١).

توضيح الاستدلال يتوقف على الكلام في مقامين:

١. التهذيب: ١/٤٤٦، ح ١٣٣٥، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات؛ الوسائل: ٢، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ (السؤال ١ و ٢)؛ والباب ٣٧ منه، الحديث ١ (السؤال ٣ و ٥)؛ والباب ٧ منه، الحديث ٢ (السؤال ٤)؛ والباب ٤٤ منه، الحديث ١.

(33)

الأول: في فقه الحديث

إنّ فهم الحديث يتوقّف على تبيين الأسئلة وبيان فرق بعضها عن بعض، وها نحن نقدّم دراسة الأسئلة الخمسة وأجوبتها، ثم ننتقل إلى دراسة السؤال الثالث وجوابه،^(١) وما هذا إلا لحفظ الأذهان من التشويش، وبعد الانتهاء منه ننتقل إلى دراسة السؤال السادس.^(٢)

أقول: إنّ السؤال الأوّل يركّز على العلم التفصيلي بالإصابة والعلم التفصيلي بمحلّها، لكنّه صلّي ناسياً.

والسؤال الثاني يركّز على العلم التفصيلي بالإصابة والعلم الإجمالي بمحلّها، ثم يصلّي نسياناً. والسؤال الثالث يركّز على الظن بالإصابة وبالتالي عدم العلم بمحلّها ثم يصلّي والحال هذه. ثم إنّ الإمام يفتي بالإعادة في الصورتين الأوليين دون الثالثة، معللاً عدم الإعادة بالاستصحاب، كما سيوافيك شرحه.

أمّا السؤال الرابع فهو متوجّه إلى كيفية تحصيل البراءة اليقينية إذا علم بإصابة النجس ولم يعرف مكانه، فأجاب الإمام بأنّه تغسل الناحية التي يحتمل أصابتها. والسؤال الخامس ناظر إلى أنّه إذا ظن الإصابة فهل عليه الفحص أو لا؟

١ . في ص ٣٩ .
٢ . في ص ٣٤ .

(34)

فالجواب عدم وجوبه، اللهم إلا إذا أراد أن يذهب الشكّ عن قلبه.

إذا علمت ما ذكرنا فلنرجع إلى دراسة السؤال الثالث.

السؤال: قلت: قد ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه؟

الجواب: قال (عليه السلام): «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذلك؟

قال: «لأتك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشكّ أبداً».

إنّ مورد السؤال يحتمل أحد وجهين:

١. العلم بأنّ النجاسة المرئية بعد الصلاة هي نفس النجاسة المظنونة قبل الصلاة التي خفيت عليه قبلها وانكشفت بعد الصلاة.

فلو كان هذا مورد السؤال فيكون المراد من اليقين هو اليقين قبل ظن الإصابة ومن الشكّ هو الشكّ بعد ظن الإصابة، فيكون ظرف الاستصحاب هو قبل الدخول في الصلاة حيث كان متيقناً قبل ظن الإصابة وشاكاً بعده (الظن) فيستصحب.

٢. أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد أنّه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة^(١).

١. الفرائد: ٣ / ٦١ .

(35)

وبعبارة أخرى: يتردّد أمر النجاسة بين كونها نفس النجاسة المظنونة قبل الصلاة، أو هي شيء طرأ عليه بعد الصلاة.

وعندئذ يكون مصبّ الاستصحاب هو بعد الصلاة بمعنى أنّه ليس ينبغي - بعد الفراغ عن الصلاة - أن ينقض اليقين بالطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة، فالعلم بطهارة الثوب قبل الصلاة لا ينقض بالشكّ بوجود النجاسة حال الصلاة.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف مخالف لقوله: فرأيت فيه؛ لأنّ معنى ذلك أنّه رأى بعد الصلاة ما لم يره قبلها.

إذا عرفت وجود الاحتمالين في مورد السؤال، وعرفت أنّ الأظهر هو الاحتمال الأوّل، فعندئذ يقع الإشكال في كيفية الاستدلال.

وذلك لأنّ هنا أمرين:

أحدهما: جواز الدخول في الصلاة مع الشكّ.

ثانيهما: صحّة الصلاة بعد وقوعها في النجاسة تماماً.

إنَّ الاستصحاب عند الدخول في الصلاة يترتّب عليه جواز الدخول بمعنى أنّه لا ينبغي له الشكّ في الدخول في الصلاة ؛ لأنّه في تلك الحالة ذو يقين بالطهارة ولا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ. ولكن الكلام في الأمر الثاني وهو صحّة الصلاة بعد الفراغ منها ووقوعها تماماً في النجاسة، فعندئذ لا موضوع للاستصحاب، بل يكون من قبيل نقض اليقين باليقين.

وبعبارة أخرى: أنّ الصلاة في جميع الصور الثلاث كانت مع النجاسة،

(٣٦)

والإمام أمر بالإعادة في الصورتين الأوليين وعدمها في الثالثة مع اشتراك الجميع في كون الصلاة بالنجاسة، والتفريق بين الصورتين الأوليين وبين الثالثة إنّما يصلح لتصحيح جواز الدخول في الثالثة دون الأوليين لا لعدم الإعادة في الثالثة، إذ لا معنى بعد رؤية النجاسة للقول بحرمة نقض اليقين بالشكّ؛ لأنّه من قبيل نقض اليقين باليقين.

الإجابة عن الإشكال بوجهين:

١. ما نقله الشيخ الأعظم عن بعضهم: أنّ عدم الإعادة بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة - من حيث تعليلها - دليلاً على القاعدة وكاشفة عنها. **يلاحظ عليه:** أنّ الإمام (عليه السلام) يعلّل الصحّة بالاستصحاب لا بقاعدة الإجزاء، حيث يقول بأنّه لو أعاد لكان نقضاً لليقين بالشكّ مع أنّه لو أعاد يكون من قبيل نقض اليقين بالطهارة، باليقين بالنجاسة.

٢. أنّ الحكم بعدم الإعادة لا يصحّ بدون التصرف في مانعية النجاسة أو شرطية طهارة الثوب، إذ لو كان الشرط، الطهارة الواقعية لا يصحّ الحكم بالصحّة لفقدان الشرط، كما أنّه لو كان المانع، النجاسة الواقعية لا يصحّ الحكم بها لوجودها، فالأمر بعدم الإعادة كاشف في أنّ الشارع تصرف إمّا في دليل الشرطية - أعني قوله: صلّ في ثوب طاهر - أو في دليل المانعية كقوله: لا تصل في الثوب النجس، بجعل الشرط إحرازها بالأصل، أو جعل المانع إحراز النجاسة كذلك، فالأمر بالإعادة كاشف عن أنّ الشارع تصرف في

(٣٧)

الدليل فجعل الشرط مثلاً أعمّ من الواقعية والظاهرية.

هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ الاستصحاب قبل الصلاة محرز لما هو الشرط في الصلاة - أعني: الطهارة - فتكون الصلاة واجدة للشرط واقعاً، لأنّ الشرط أعم من الواقعي أو الظاهري .

إذا علمت هذين الأمرين - أعني: أنّ الأمر بعدم الإعادة كاشف عن التصرف في الشرط وأنّ الاستصحاب قبل الصلاة محرز لما هو الشرط - فلو أمر الشارع بالإعادة يكون معنى ذلك أنّه لم يعتبر الاستصحاب حجّة، والمفروض خلافه.

وبذلك يظهر أنّ أساس هذا الجواب هو كفاية استصحاب الطهارة قبل الدخول في الصلاة، ومن المعلوم أنّ النقص حينئذ من قبيل نقض اليقين بالشكّ، لا استصحاب الطهارة بعد الفراغ حتى يقال بأنّه من قبيل نقض اليقين بمثله.

وحصيلة الكلام: أنّ الأمر بالإعادة كاشف عن التصرف في الشرط أولاً، وأنّ الاستصحاب قبل الدخول في الصلاة محرز لهذا الشرط ثانياً، فلو أوجب الإعادة كشف عن عدم حجّة الاستصحاب قبل الدخول في الصلاة، والمفروض أنّه حجّة. وبذلك تقف على أنّه لا حاجة في الإجابة إلى ضمّ شيء آخر من أنّ امتثال الأمر الظاهري موجب للإجزاء، فهو وإن كان صحيحاً لكنّه لا حاجة إليه في المقام في تصحيح صحّة الصلاة.

فإن قلت: إنّ عدم الإعادة وإن كشف عن كون الشرط أعم

(٣٨)

والاستصحاب أحرز وجود الشرط، ولكنّه يكفي في الإجزاء مادام جاهلاً، فإذا تبيّن فلا وجه للإجزاء .

قلت: إنّ تعميم الشرط يوجب انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به، ومعه يسقط الأمر الوارد في قوله: أقم الصلاة، لإجماع المسلمين على عدم وجوب أزيد من صلاة واحدة على المسلم.

وهناك أجوبة أخرى عن الإشكال تركنا التعرض لها.

الثاني: تقدم أنّ للسؤال الثالث احتمالين: الأوّل ما عرفت من كون المرئي هو المظنون قبل الدخول في الصلاة.

وهنا احتمال آخر وهو ما نقله الشيخ بقوله: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد أنّه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.^(١)

وعلى هذا الوجه يكون مصب الاستصحاب بعد الصلاة ولا يتوجه عليه الإشكال المذكور، إذ مع احتمال وقوعها بعد الصلاة يكون من قبيل نقض اليقين بالشك، لكن هذا الاحتمال بعيد؛ لأن ظاهر السؤال هو أنّ الذي رآه بعد الصلاة هو الذي شك فيه قبل الصلاة.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الاحتمال الأول وإن كان ظاهر الكلام، لكن يتوجه عليه الإشكال بأنه إن أُريد من الاستصحاب ما هو الجاري قبل

١. فرائد الأصول: ٦١ / ٣ .

(٣٩)

الدخول في الصلاة، فهو يبرر جواز الدخول في الصلاة، لا صحتها.

وإن أُريد الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو من قبيل نقض اليقين باليقين، ولذلك أجبنا عنه بما عرفت.

وأما على الاحتمال الثاني من احتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة يكون مصب الاستصحاب بعد الصلاة، ولا يتوجه عليه الإشكال إلا أنّه خلاف الظاهر.

إلى هنا تمت دراسة الأسئلة الخمسة، وحان الوقت لدراسة السؤال السادس، وإليك نصّه.

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟

(فأجاب الإمام (عليه السلام) بأنّ له صورتين):

أ. قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت». «.

ب. «وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك». والمهم هو تعيين محلّ السؤال في الشقّ الأول.

الظاهر أنّ محلّ السؤال هو ما إذا شكّ في وقوع النجاسة في موضع من ثوبه قبل الصلاة ولكنّه وقف عليه في الأثناء وعلم أنّها هي التي شكّ في وجودها في ابتداء الصلاة، وحينئذ يكون السؤال في هذا الشقّ نفس السؤال

(٤٠)

في الصورة الثالثة، لكن بتفاوت أنّ رؤية النجاسة في الثالثة كانت بعد الصلاة، وهنا أثناء الصلاة.

وتدلّ على أنّ هذا هو مصبّ السؤال، القرائن التالية:

١. تعبيره عن الشقّ الثاني بقوله: «وإن لم تشكّ...» الظاهر في أنّ الميزان هو الشكّ وعدمه.

٢. أنّ السؤال السادس مترتب على السؤال الخامس، ولما كان السؤال الخامس عن الشبهة البدوية فيكون هذا أيضاً كذلك، وإن شئت فلاحظ السؤال الخامس: قلت: فهل علىّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

وعند ذلك خطر بباله أنّه لو كان في هذه الحالة ولكن رأى النجاسة في الأثناء فماذا يفعل؟ فأجاب الإمام بأنّه لو كان المراد هو المشكوك الذي لم يقف عليه إلا في الأثناء ولا يحتمل أنّه شيء أوقع عليه في الأثناء فيعيد .

ثمّ إنّ هنا إشكالاً يتوجّه على المختار وهو أنّه: ما الفرق بين هذا الشقّ والسؤال الثالث مع اشتراكهما في وقوع الصلاة في النجاسة مع أنّه حكم على الأوّل بالصحة وعلى الثاني بالإعادة مع جريان الاستصحاب فيهما معاً قبل الصلاة؟

ويمكن الإجابة بأنّ شرط الصحة في الصلاة هو إحراز الطهارة إلى الفراغ منها، وهو موجود في الصورة الثالثة دون هذا الشقّ.

وربّما يظهر من صاحب الوافية وجه آخر للشقّ الأوّل وهو حمله على

(٤١)

ما إذا علم الإصابة إجمالاً وشكّ في موضعها ولم يغسلها نسياناً، بمعنى أنّه كان الشكّ مقروناً بالعلم الإجمالي.

ولكن هذا الاحتمال مخالف للظاهر حسب القرائن التي عرفتھا.

نعم لو صحّ ذلك الاحتمال لارتفع الإشكال لعدم وجود العلم الإجمالي في الصورة الثالثة ووجوده في هذا الشقّ، ولعلّ صاحب الوافية التجأ إلى هذا الوجه لأجل إيجاد الفرق بينه وبين الصورة الثالثة، وهو عدم وجود العلم الإجمالي في الثالثة، ووجوده في المقام.

ومما ذكرنا يظهر أنّ صاحب الوافية ارتكب في تبیین معنى الرواية خلافین للظاهر - لأجل دفع الإشكال - حيث حمل الصورة الثالثة على ما لو احتمل إصابة النجاسة بعد الصلاة، وبذلك وجّه عدم الإعادة.

كما احتمل في هذا الوجه كون الشكّ مقروناً بالعلم الإجمالي وبذلك وجّه لزوم الإعادة.

والوجهان خلاف الظاهر وإن كان لهما أثر في دفع الإشكال.

إلى هنا تمّ فقه الحديث الذي هو المقام الأول في الاستدلال بالرواية، وإليك الكلام في المقام الثاني.

المقام الثاني: في كيفية الاستدلال على الاستصحاب

الاستدلال بالرواية مبني على تعيين متعلّق اليقين في جواب السؤال الثالث وفي الشقّ الأول من جواب السؤال السادس.

(٤٢)

أمّا الأول: فإليك - مرّة أخرى - نص السؤال والجواب: فإن ظننتُ أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه؟

قال (عليه السلام): «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذلك؟

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك... الخ: فما هو متعلّق اليقين؟

الجواب: في المقام احتمالان:

١. اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة.

٢. اليقين بالطهارة بعد ظنّ الإصابة، وعدم رؤية شيء.

فإن أريد الأول ينطبق على الاستصحاب الذي يشترط فيه فعلية كلّ من اليقين والشكّ، حيث إنّ اليقين بالطهارة لم يزل ثابتاً حتى بعد الظنّ بالإصابة إلى وقت رؤية النجاسة في ثوبه.

ولو أريد اليقين بالطهارة بعد ظنّ الإصابة، فهو غير باق، إذ برؤية النجاسة المظنونة بعد الصلاة يكشف بطلان اليقين بعدمها عند ظنّ الإصابة.

والظاهر هو الاحتمال الأوّل، وأنّ المراد باليقين اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، بل يمكن أن يقال: إنّه لا يقين عند ظنّ الإصابة عند عدم رؤية شيء ؛ لأنّ عدم الرؤية أعمّ من وجود اليقين بالطهارة.

وأما الثاني: أعني الشقّ الأوّل من جواب السؤال السادس.

(٤٣)

قال (عليه السلام): «وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأتّك لا تدري لعله أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ».

فيقع الكلام في متعلّق اليقين، فهنا احتمالان:

١. اليقين قبل العزم على الصلاة.

٢. اليقين بالطهارة عند بدء الصلاة.

فلو أريد الأوّل فهو ينطبق على الاستصحاب ؛ لأنّه بعد باق حتى بعد رؤية النجاسة في ثوبه، وإن أريد الثاني فهو زائل ؛ لأنّه يحتمل حدوث النجاسة في الآن الذي رآها فيه ، كما يحتمل أن يكون معه منذ بدء الصلاة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى اليقين بالطهارة فيه. ولو تعبدنا الشرع بإبقاء اليقين يكون من باب قاعدة اليقين. ولكن الظاهر هو الأوّل.

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة الثالثة

روى الكليني - تارة - عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما (عليهما السلام):

وأخرى عن محمد بن إسماعيل النيشابوري، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حمّاد بن عيسى... إلى آخر السند، في حديث عن أحدهما (عليهما السلام) قال: قلت له: مَنْ لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

(٤٤)

قال (عليه السلام): «يركع بركعتين وأربع سجّات، وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشّهّد ولا شيء عليه».

وقال: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يُدخل الشك في اليقين، ولا يُخلط أحدهما بالآخر، ولكّنه ينقض الشكّ باليقين، ويؤمّم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»^(١).

ثم إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يحتمل وجهين: **الأوّل**: أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالأكثر فلزام اليقين بعدم الإتيان بالأكثر هو القيام به إمّا بركعة كما في المقطع الأوّل، أو بركعتين كما في الثاني. وهذا الوجه هو خيرة المحقّق الخراساني خلافاً للشيخ الأنصاري.

نعم إنّ في الاستدلال بالرواية إشكالاً أثاره الشيخ وغيره، وحاصل الإشكال - بتحرير منّا - : أنّه قد تقرّر في المذهب إتيان صلاة الاحتياط مفصولة لا موصولة على خلاف الآخرين، فقد روى عمّار بن موسى الساباطي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شيء من السهو في الصلاة؟ فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» قلت: بلى، قال: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصل ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت»^(٢).

١. والصحيحة رواية واحدة حصل التقطيع فيها من قبل صاحب الوسائل، فرواها في بايين كمتارى. الوسائل: ٥، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢؛ والباب ١٠، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤٥)

وعلى هذا ففي الاستدلال بالحديث على الاستصحاب نواجه إشكالات جميعها يصبّ في مصب واحد وهو إتيان صلاة الاحتياط موصولة لا مفصولة. وإليك هذه الإشكالات.

الإشكال الأوّل: هل يؤتى بصلاة الاحتياط موصولة أم مفصولة؟

إنّ المتبادر من قوله: «أضاف» هو اتصال صلاة الاحتياط بالصلاة، كما أنّ المتبادر من عدم النقص، ذلك.

وأشكل من ذنبك مقتضى الاستصحاب فإنّ مقتضى عدم الإتيان بالأكثر هو إتيانها متّصلة لا مفصولة مع أنّ المذهب استقرّ على الانفصال.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أجاب عن الإشكال بقوله: ويمكن الذب عنه بأنّ الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها

مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكه لابد أن يأتي بها مفصولة. (١)

توضيح الجواب أن هنا أمرين:

١. مقتضى الاستصحاب.

٢. مقتضى إطلاق الاستصحاب.

أما الأول فهو لا يثبت سوى لزوم الإتيان بالأكثر من غير تعرض لكيفية الإتيان.

١. كفاية الأصول: ٢/٢٩٥.

(٤٦)

وأما الثاني فإطلاقه يقتضي الاتصال لأنه لا يحتاج إلى التقييد بخلاف الانفصال فهو رهن التقييد، غاية الأمر يقيد إطلاق الاستصحاب من دون رد نفسه.

وهذا الجواب هو الذي ركز عليه المحقق النائيني في تقريراته، ولكن في الجواب تأملاً.

وذلك لو كان الاستصحاب من الأصول التعبدية لم يكن في تقييد إطلاق الاستصحاب أي إشكال.

وأما إذا كان من الأصول المحرزة فالشاك في الإتيان بالأكثر ينزل منزلة المتيقن بعدم الإتيان. ومن المعلوم أن المتيقن بعدم الإتيان يأتي بالركعة متصلة، فهكذا المنزل منزلة المتيقن.

وبعبارة أخرى: ليس هنا شيئان: الاستصحاب ومقتضى إطلاقه، بل شيء واحد ينزل الشاك منزلة المتيقن فيكون حكم الجميع واحداً، وهو الإتيان بالمشكوك متصلاً بالمتيقن، وعندئذ يكون مقتضى الاستصحاب في المقام مناقضاً للمذهب .

نعم يمكن توجيهه بالنحو التالي:

إنّ لتنزيل الشاك منزلة المتيقن أثرين:

١. الحكم بعدم الإتيان بالمشكوك أصلاً.

٢. الحكم بالإتيان به موصولاً.

فنأخذ بالأثر الأول ونرفع اليد عن الأثر الثاني بحكم ضرورة المذهب،

(٤٧)

وعلى كلّ تقدير فالإتيان به موصولاً كنفس الإتيان، من آثار الاستصحاب ولا مانع من التفكيك بين الأثرين.

الجواب الثاني: ما نقله الشيخ وحاصله: أنّ مقتضى الاستصحاب وإن كان هو الإتيان بالمشكوك موصولاً، ولكن تطبيق الكبرى على المورد من باب التقيّة، وأمّا القاعدة فليس فيها تقيّة. وله نظائر في الروايات:

منها قول الإمام الصادق (عليه السلام) للمنصور الدوانيقي: «ذلك إلى الإمام إن صمت صُمناء، وإن أفطرت أفطرتنا». (١) فالحكم بوصفه الكلّي صحيح، وليس فيه تقيّة، وإنّما التقيّة في تطبيقه على الحاكم المتسلّط آنذاك.

ومنها قوله (عليه السلام) في صحيحة البيزنطي، في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): وُضِعَ عن أمّتي: ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا». (٢) فإنّ الحلف بالطلاق وما عطف عليه باطل في كلتا الحالتين اختياراً واضطراراً، والإمام استدلّ على البطلان بحديث الرفع، إذ لم يكن في وسعه، القول ببطلان الحلف مطلقاً فتطرّق إلى بيان الحكم عن طريق قاعدة مسلمة، وتطبيقها على المورد تقيّة.

إلى هنا تمّ توضيح الإشكال الأوّل مع ما عرفت من الجوابين عنه، وإليك الكلام في بقية الإشكالات المتوجّهة على الاستدلال بالحديث على الاستصحاب.

١. الوسائل: ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمكّ عنه الصائم، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ١٦، الباب ١٢ من أبواب الأيمان، الحديث ٢.

الإشكال الثاني: الحمل على الاستصحاب يستلزم التفكيك

لو قلنا بأنّ قوله (عليه السلام): «لا يُنقض اليقين بالشكّ» ظاهر في الاستصحاب، للزم استعمال اليقين والشكّ تارة في المعنى الوصفي القائم بالنفس، وأخرى في الركعة المتيقّنة والمشكوكة. أمّا الأوّل ففي قوله: «لا يُنقض اليقين بالشكّ» وقوله: «ولكن ينقض الشكّ باليقين» فيحملان على معانيهما، أي الحالة النفسانية للإنسان .

وأما الثاني ففي الفقرات التالية: «لا يُدخل الشكَّ في اليقين»، و «ولا يُخلط أحدهما بالآخر»، و «ويُتم على اليقين فيبني عليه - الركعة المتيقنة - ولا يعتدّ بالشكَّ - أي الحالة النفسانية -».

يلاحظ عليه: أنّ الإمام لما كان بصدد بيان أمرين:

١. الاستصحاب.

٢. فصل الركعة المشكوكة عن المتيقنة.

أوجب ذلك التفكير المذكور، بمعنى استعمالهما تارة في الحالة النفسانية، وأخرى في الركعات المتيقنة والمشكوكة.

الإشكال الثالث: الصحيحة مختصة بباب الشكوك

إنّ المدعى حجّة الاستصحاب بصورة مسألة أصولية تجري في كلّ الأبواب، والرواية لا تدلّ على أزيد من حجّيته في باب الصلاة في مورد الشكّ.

(٤٩)

يلاحظ عليه: أنّ المورد غير مخصّص، وذلك لأنّ المتبادر من الرواية أنّ العبرة بحفظ اليقين وعدم الاعتداد بالشكّ في مورد الصلاة هو صلابة اليقين، ورخاوة الشكّ، لا موردهما، فإذا كان هذا هو الميزان فلا وجه لاحتمال الاختصاص بباب الشكوك.

الإشكال الرابع: الاستصحاب مثبت

إذا كان الأثر الشرعي غير مترتّب على المستصحب، بل على لازمه العقلي فلا يكون الاستصحاب مثبتاً لهذا الأثر الشرعي، كما إذا نذر التصدّق بدرهم إذا صار زيد ملتحمياً، ثم طرأ الشكّ في حياته بعد مضي عشرين سنة من ولادته، فاستصحب حياته لا يثبت كونه ملتحمياً حتى يترتّب عليه الأثر الشرعي - أعني: وجوب الصدقة - وهكذا المقام فإنّ الأثر الشرعي - أعني: وجوب التشهد والسلام - مترتّب على كون ما بيده ركعة رابعة، فاستصحب عدم الإتيان بالأكثر يلزم كون ما بيده ركعة رابعة وهو لازم عقلي، أثره الشرعي وجوب التشهد والسلام.

يلاحظ عليه: أولاً: خفاء الوسطة عند العرف، بين عدم الإتيان بالركعة الرابعة وجوب التشهد والتسليم، من دون التفات إلى الوسطة، أعني: كون ما بيده رابعة.

ثانياً: أنّ الموضوع لوجوب الإتيان بالتشهد ليس هو الركعة الرابعة، بل الموضوع هو الفراغ من الركعات، وهو أمر محرز بالوجدان فيترتّب عليه الأثر.

إلى هنا تمّ بيان الوجه الأوّل للرواية والإشكالات الأربعة عليه وأجوبتها.
وهناك وجه آخر للرواية نأتي به تالياً.

التفسير الثاني للرواية

إنّ المراد باليقين هو اليقين بالبراءة، وتحصيل عدم الزيادة والنقيصة؛ والتعبير الأوّل للشيخ الأنصاري، والثاني للشيخ الحرّ العاملي، والمقصود واحد.
وذكر الشيخ في توضيح هذا الوجه ما هذا لفظه: أنّ المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.
ثم استشهد على ما رآه بموثقة إسحاق بن عمّار الآتية، ثم قال: ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدلّ على أنّ العمل - بفعل الاحتياط بعد التسليم - محرز للواقع، مثل قوله: «ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء». ^(١)
قلت: بلى. قال: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم، فصل ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت». ^(١)

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣؛ الفرائد: ٣ / ٦٣ - ٦٤.

يلاحظ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ ظاهر قوله: «ولا ينقض اليقين» هو اليقين الموجود في ظرف الشكّ، ومن المعلوم أنّ المعنى الذي اختاره الشيخ خال عن اليقين عند الشكّ، بل إنّما يقوم بتحصيله في المستقبل بالطريقة التي وردت في رواية عمّار بن موسى الساباطي.

الثاني: أنّ اليقين بالامتثال دون أن يكون في الصلاة، أي خلل من زيادة ونقيصة ليس موجوداً في كلتا الطريقتين، أمّا طريقة أهل السنّة فواضحة، إذ يحتمل أن تتوسّط ركعة مستقلة مع التكبير في أثناء الصلاة، أي قبل تشهد الركعة الرابعة. نعم لو كان ما بيده ثلاثة الركعات لم يتوجّه عليه شيء.

وأما على طريقتنا فلو كان ما بيده هو رابعة الركعات لم يتوجّه عليه شيء. وأما لو كان ما بيده ثلاثة الركعات تلزم زيادة تشهد وتسليم في الركعة الثالثة وتكبير الإحرام في أثناء الصلاة، وهو وإن كان هيئاً بالنسبة لما يتوجّه على مذهب أهل السنة لكنّها نحو زيادة في أثناء الصلاة. والحق أنّ الرواية ناظرة لبيان الاستصحاب وهو اليقين بعدم إتيان الأكثر غاية الأمر يمتثل ويعالج على ما ورد في الروايات.

الرواية الرابعة: موثقة إسحاق بن عمّار

روى الحرّ العاملي عن الصدوق قوله: وبإسناده عن إسحاق بن عمّار

(٥٢)

قال: قال لي أبو الحسن الأوّل (عليه السلام): «إذا شككت فابن عليّ اليقين»، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم». (١)

وسند الصدوق إلى إسحاق بن عمّار صحيح فهو فطحي ثقة، لكن الموجود في الفقيه قوله: «وروي عن إسحاق بن عمّار» المشعر بأنّ الرواية مرسلة، وعليه فما ذكر في المشيخة من السند لا يشمل هذه الرواية؛ لأنّه راجع إلى المنقول عن كتابه لا ما روي عنه مرسلًا. ولكن إتيان المتن يعرب عن كونها من روايات المعصومين (عليهم السلام)، وعلى فرض صحّة السند ففي الرواية احتمالات:

١. المراد من اليقين هو الأقل المتيقّن عند الشكّ، وعلى ذلك يكون موافقاً لفتوى أهل السنة وتحتمل فيه التقيّة، فيحمل عليها.

٢. ما اختاره الشيخ من أنّ المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وإتيان بصلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

يلاحظ على الاحتمالين: أنّه لا دليل على ورود الرواية في باب الصلاة أولاً، وفي خصوص شكوك الركعات ثانياً، حتى يدور حملها على أحد الوجهين من التقيّة أو تحصيل اليقين بالبراءة وإن ذكرها الشيخ الحر العاملي في كتاب الصلاة في أبواب الشكّ في الركعات، لكن ذكرها في هذا الباب لا يضيء عليها ظهوراً فيما قصده، بل الرواية ظاهرة في البناء على

١. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

اليقين في كلّ ما شكّ فيه من الأعمال، فيجب البناء على اليقين وهو عدم الإتيان، غاية الأمر خرج منه باب الشكوك.

فيتعيّن حمل الرواية على أحد المعنيين التاليين:

١. الرواية ناظرة إلى ضرب القاعدة في كلّ مورد يشك الإنسان في الإتيان به فتنتطبق على الاستصحاب.

٢. حمل الرواية على قاعدة اليقين بأن يكون متعلّق اليقين والشكّ واحداً بالذات والزمان، بخلاف الاحتمال السابق فالمتعلّق فيهما واحد ذاتاً مختلف زماناً، والظاهر حمله على الاستصحاب، ويدلّ عليه الأمران التاليان:

الأوّل: ظهور اليقين في الفعلية حيث يقول: «إذا شككت فابن على اليقين» أي أحدث بناءً على اليقين الموجود، والمفروض أنّ اليقين غير موجود في القاعدة، فإنّ اليقين زائل فيه حيث أيقن بعدالة زيد يوم الجمعة وطلق عنده، ثم شكّ في عدالته في نفس ذلك اليوم، فاليقين ليس موجوداً في ظرف الشكّ، بخلاف الاستصحاب.

نعم ظهور الرواية في وحدة المتعلّق مشترك بين القاعدة والاستصحاب، فإنّ المتعلّق فيهما هو العدالة، غاية الأمر الوحدة محفوظة في القاعدة ذاتاً وزماناً، ومحفوظة في الاستصحاب ذاتاً لا زماناً.

الثاني: إنّ الرواية بقريئة وحدة لسانها مع سائر الروايات ظاهرة في الاستصحاب، أضف إليه أن الاستصحاب أمر ارتكازي بين العقلاء دون قاعدة اليقين.

الرواية الخامسة: حديث الأربعمئة

حديث الأربعمئة من الأحاديث المعروفة الذي علم به أمير المؤمنين (عليه السلام) أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب ممّا يصلح للمسلم في أمور دينه ودنياه، وقد نقله الصدوق في «الخصال» في باب المائة فما فوقها، وقال:

حدّثني أبي رضي الله عنه قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، قال: حدّثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وجاء في هذا الحديث قوله:

«احسبوا كلامكم من أعمالكم، ليقلّ كلامكم إلّا في خير. أنفقوا ممّا رزقكم الله عزّ وجلّ فإنّ المنفق بمنزلة المجاهد في سبيل الله، فمن أيقن بالخلف جادّ، وسخت (١) نفسه بالنفقة. من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين للوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وإياكم والكسل» (٢).

أمّا رجال السند فكأهم ثقات على الأقوى.

نعم تكلم ابن الوليد - أستاذ الصدوق - في محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني فاستثناه من رجال نوادر الحكمة، لمحمد بن أحمد بن يحيى

١. من السخاء بمعنى الجود.

٢. الخصال: ٦١٩؛ الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٥٥)

الأشعري، ولكن ردّ عليه من جاء بعده، وقد نقل النجاشي عن شيخه أبي العباس بن نوح أنّه قال: ولقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه وتبعه أبو جعفر ابن بابويه (رحمه الله) في ذلك إلّا في محمد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رابه فيه، لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة (١).

كما تكلم ابن الغضائري في القاسم بن يحيى، حيث قال: القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد مولى المنصور، روى عن جدّه، وهو ضعيف. وتبعه في ذلك العلامة فذكره في الخلاصة، وابن داود في رجاله.

نعم سعى الوحيد البهبهاني في إصلاح حاله، وقال: ما في الخلاصة مأخوذ من الغضائري ولا وثوق به، ورواية الأجلة مثل أحمد بن محمد بن عيسى عنه تشير إلى الاعتماد عليه (٢).

وعلى كلّ حال فالحديث تعلو هامته آثار الصدوق، فمن لغير علي (عليه السلام) مثل هذا الحديث.

هذا كلّ ما ورد حول السند، وأمّا الدلالة فقد فسرت الرواية بوجهين:

الأول: أنّها ناظرة إلى قاعدة اليقين

ذهب الشيخ إلى أنّ الرواية ترمي إلى قاعدة اليقين، وتدللّ عليه الأمور التالية:

١. رجال النجاشي: ٢/٢٤٢، برقم ٩٤٠، ترجمة: محمد بن أحمد بن يحيى.
٢. تنقيح المقال: ٢/٢٦، برقم ٩٦١٨.

(٥٦)

١. تقدّم اليقين على الشكّ

إنّ الرواية ظاهرة في تقدّم اليقين على الشكّ بشهادة لفظ «كان» وهو يناسب قاعدة اليقين، إذ اليقين يتقدّم دائماً فيها على الشكّ زماناً، بخلاف الاستصحاب فلا يشترط فيه التقدّم، فربما يتقدّم الشكّ على اليقين، وربما يحصلان معاً كما مرّ.

٢. وحدة متعلّقي اليقين والشكّ

إنّ الرواية ظاهرة في وحدة متعلّقي اليقين والشكّ من جميع الجهات ذاتاً وزماناً، وهذا ينطبق على القاعدة دون الاستصحاب، لاختلاف متعلّقيهما في الزمان.

٣. زوال اليقين

إنّ قوله: «ثم شكّ» ظاهر في زوال اليقين وهو ينطبق على قاعدة اليقين لزواله فيه، دون الاستصحاب.

ولا يخفى ضعف هذه الوجوه:

أمّا الأول: فيمكن أن يقال: إنّ الرواية ناظرة إلى الاستصحاب، وواردة مورد الغالب؛ لأنّ اليقين يتقدّم على الشكّ في أغلب موارد فلا يكون تقدّم اليقين دليلاً على تعيّن إحدى القاعدتين لاشتراكهما في التقدّم دائماً أو غالباً.

وأمّا الثاني: فلأنّ الرواية ظاهرة في وحدة متعلّقي اليقين والشكّ، وهو موجود في كلتا القاعدتين، إذ المتعلّق هو العدالة.

(٥٧)

نعم يفترقان زماناً حيث إنّ المتعلّق في القاعدة واحد ذاتاً وزماناً وفي الاستصحاب ذاتاً لا زماناً، ولكن الزمان في الاستصحاب ظرف وليس بقيد، فليست العدالة يوم الجمعة مباينة للعدالة يوم السبت وإلاّ يبطل الاستصحاب. فتكون النتيجة وحدة المتعلّق فيه أيضاً.

وأما الثالث: فإنّ زوال اليقين مشترك بين القاعدتين غير أنّه يزول في القاعدة حدوثاً وفي الاستصحاب بقاءً، إذ لو لم يكن زوال ما لليقين لما طرأ الشكّ.

إلى هنا تبين أنّ الوجوه الثلاثة أمور مشتركة بين القاعدة والاستصحاب، فلا تكون دليلاً على تعيّن الرواية في قاعدة اليقين.

الثاني: أنّها ناظرة إلى الاستصحاب

ربما يقال: إنّ الرواية ناظرة إلى الاستصحاب من خلال التمسك بذيل الرواية وهو قوله: «فليمض على يقينه» حيث إنّ ظاهره في فعلية اليقين حتى يبني عليه أعماله، وهذا ينطبق على الاستصحاب دون القاعدة.

يلاحظ عليه: أنّ اليقين موجود فيها لكن باعتبارين:

أما الاستصحاب فهو بملاك وجوده بعد الشكّ.

وأما القاعدة فهي بملاك وجوده قبل الشكّ.

وقد مرّ في مبحث المشتق بأنّ قولنا: «زيد ضارب أمس» حقيقة وليس مجازاً، إذا كانت النسبة لبحاظ التلبّس، فعلى هذا فيصحّ أن يقال: من كان على

(٥٨)

يقين فليمض على يقينه الموجود قبل الشكّ، كما يصحّ أن يقال: فليمض على يقينه بملاك وجوده بعد الشكّ.

وبذلك يظهر أنّ هذه الوجوه استحسانية لا تضيفي على الرواية ظهوراً، ومع ذلك فيمكن أن يقال: إنّها ظاهرة في الاستصحاب باعتبار اتحاد لفظها مع الصحاح السابقة، فقد ورد فيها ما ورد في هذه الرواية، أعني قوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين». أضف إلى ذلك ما في ذيل الرواية، حيث قال: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين، للوضوء بعد الطهور عشر حسنات، فتطهّروا وإياكم والكسل»، فإنّ قوله: «الوضوء بعد الطهور» قرينة على أنّ الرواية على غرار ما سبق من الروايات في الوضوء.

وربما يظهر من بعضهم صحّة حمل الرواية على إفادة كلتا القاعدتين، بمعنى إذا شكّ فليمض على يقينه، سواء أشكّ في الحدوث أم في البقاء فيتربّب على كلّ أثره، وسيوافيك تحقيق ذلك عند البحث في شرائط جريان الاستصحاب، الشرط الثالث: بقاء اليقين في ظرف الشكّ.^(١)

الرواية السادسة: مكاتبة القاساني

روى الشيخ في «التهذيب» بإسناده إلى محمد بن الحسن الصقّار، عن علي بن محمد القاساني، قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية».^(٢)

١ . لاحظ الصفحة: ٢٧٥ . ٢ . الوسائل: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣ .

(٥٩)

والاستدلال يتوقّف على صحّة السند ووضوح الدلالة.

أمّا السند: فسند الشيخ إلى الصقّار، صحيح، وأمّا الصقّار فهو من مشايخ الحديث والرواية، فهو ثقة بلا كلام، إنّما الكلام في علي بن محمد القاساني: فقد عرّفه النجاشي بقوله: علي بن محمد بن شيرة القاساني كان فقيهاً، أكثراً في الحديث، فاضلاً، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكورة. وليس في كتبه ما يدلّ على ذلك، له كتاب: «التأديب» وهو كتاب الصلاة وهو يوافق كتاب ابن خانبه، وفيه زيادات في الحجّ، وكتاب الجامع في الفقه كبير.

يروى عنه: محمد بن علي بن محبوب، وسعد بن عبد الله القمي، وإبراهيم بن هاشم.

وفي نقل هؤلاء المشايخ عنه، وإعراض النجاشي^(١) عن غمز أحمد بن محمد بن عيسى، دليل على وثاقته؛ نعم ضعّفه الشيخ في رجاله حيث عدّه من أصحاب الهادي (عليه السلام)، وقال: علي بن محمد القاساني ضعيف، اصبهاني. ولعلّ السبب في تضعيفه غمز ابن عيسى، ولعلّ هذا المقدار يكفي في الاعتماد.

أمّا الدلالة: فللرواية تفسيران:

أحدهما: ما اختاره الشيخ وقال: إنّ الرواية أوضح ما في الباب، فإنّ تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلال شهر رمضان وشوال لا

(٦٠)

يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ أي مزاحماً به.^(١) وعلى ما ذكره يكون المراد من اليقين هو اليقين بشهر شعبان، أو اليقين بشهر رمضان، فهذان اليقينان لا ينقضان بالشكّ في شهر رمضان في الأوّل أو شهر شوال في الثاني.

ولعلّ تفسير «الدخول» بالنقض لأجل أنّ دخول شيء في شيء يوجب انتقاض وحدته وتفرّق أجزائه فيكئى به عنه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني استشكل على الرواية بقوله: إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟!^(٢)

وحاصل كلامه: أنّ المراد باليقين ليس هو اليقين بشهر شعبان، بل اليقين بشهر رمضان. وإنّ شئت قلت: اليقين بفريضة الصوم التي لا بدّ من كون الدخول فيها والخروج عنها بنحو اليقين.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أيدّ مقالته بروايات ثلاث نقلها الشيخ الحرّ العاملي في وسائله:

١. عن سماعة قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن». الحديث.^(٣)

١. فرائد الأصول: ٣ / ٧١ . ٢ . كفاية الأصول: ٢٩٨/٢.
٣. الوسائل: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٦١)

٢. عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «في كتاب علي (عليه السلام) صم لرؤيته وأفطر لرؤيته، وإياك والشكّ والظن، فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين».^(١)

٣. عن أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظنّي».^(٢)

يلاحظ عليه: أولاً: أنه لا منافاة في أن يكون لحكم واحد (عدم وجوب الصوم يوم الشك) سببان:

أحدهما: ما جاء في هذا الخبر وهو اليقين بشهر شعبان لا ينقض بالشك في شهر رمضان.

وثانيهما: ما ورد في تلك الأخبار الثلاثة وأنه لا يصام بعنوان شهر رمضان إلا بالقطع واليقين لا بالتظني والحدس.

وثانياً: لو كان الغرض بيان قاعدة تخصّ شهر رمضان يجب أن يقتصر على قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» من دون أن يفرّع عليه: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» فإنّ التفريع دليل على أنّ عدم الصيام لأجل الاستصحاب.

وثالثاً: أنّ نقل الرواية تحت عنوان موجود في الوسائل لا يضيف عليها ظهوراً في كونها من مصاديق عنوان الباب، وكم لهذا النوع من الوهم نظائر

١. الوسائل: ٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٢. الوسائل: ٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٦.

(٦٢)

حيث يشتبه الأمر على بعض الناس ويتوهم ظهور الرواية فيما ذكره صاحب الوسائل من عنوان الباب.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الله بن سنان

روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر: إني أعير الذميّ ثوبي، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتى تستيقن أنه نجسه».^(١)

قال الشيخ: وفي الرواية دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة، إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.^(٢)

فإن قلت: إن قاعدة الطهارة حاکمة على استصحاب الطهارة وإن كانا متوافقي المضمون، لكون الموضوع في الأولى بسيطاً وهو الشك، وفي الثاني مركباً من شيئين؛ الشك ولحاظ الحالة السابقة، فلماذا تمسك الإمام بالاستصحاب دون القاعدة؟

١. الوسائل: ٢، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.
٢. فوائد الأصول: ٣ / ٧٢.

(٦٣)

قلت: إن قاعدة الطهارة حاکمة على استصحاب قاعدة الطهارة لا على استصحاب الطهارة الواقعية، مثلاً لو اشترينا ثوباً من السوق وقلنا بطهارته صباحاً حسب القاعدة، وفي العصر تجوز الصلاة فيه بنفس قاعدة الطهارة لا باستصحابها؛ لأنّ صرف الشك كاف في الحكم بالطهارة، ولذلك يقال: الشك في الاشتغال حاکم على استصحاب الشك في الاشتغال.

وأما إذا حكم على الشيء بالطهارة الواقعية ثم شك بعد ذلك، فالمحكم هو الاستصحاب لا قاعدة الطهارة، لحكومته عليها؛ لأنه مزيل للشك تعديداً فلا يبقى موضوع لقاعدة الطهارة.

نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، لكن العرف يلغي الخصوصية قانلاً بأنّ الميزان هو اليقين والشك، لا الطهارة والشك فيها.

الروايات الثلاث

ثم إنّه قد استدل بروايات ثلاث واختلفت كلمات الأصحاب في مفاهيمها، وقد أوضحنا حال أسانيدھا في الدورات السابقة، ونقتصر في المقام بنقل نصوص الروايات فقط.

١. موثقة عمّار، قال (عليه السلام): «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^(١).

٢. معتبرة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الماء كلّّه طاهر حتى تعلم أنّه قدر»^(٢).

١. الوسائل: ٢، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٣. موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»^(١).

فالموضوع في الرواية الأولى مطلق الشيء، وفي الثانية الماء، وأمّا الثالثة فالموضوع فيها محتمل الحلية والحرمة.

وقد اختلفت كلمة الأصحاب في تفسير الروايات إلى نظريات أربعة:

١. أنّها بصدد إفادة قاعدتي الطهارة والحلية في مشكوك الطهارة والحلية، وهذا هو المشهور.
 ٢. أنّ صدر هذه الروايات بصدد إفادة قاعدتي الطهارة والحلية في مشكوكهما، والذيل بصدد إفادة الاستصحاب، وهذا هو مختار صاحب الفصول.
 ٣. أنّ صدر هذه الروايات ورد لبيان الحكم الواقعي للأشياء - أعني: الطهارة والحلية بما هي هي - والذيل لبيان استصحاب الحكم الواقعي، وهو خيرة المحقّق الخراساني في الكفاية.
 ٤. أنّ الروايات بصدد بيان القواعد الثلاث: الحكم بالطهارة والحلية الواقعتين، والظاهريتين، واستصحابهما، وهو خيرة المحقّق الخراساني في تعليقه على «الفرائد».
- وإليك دراسة النظريات الأربع واحداً تلو الآخر:

١. الوسائل: ١٢ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

النظرية الأولى: جعل الطهارة الظاهرية عند الشكّ

المشهور أنّ الرواية الأولى بصدد جعل الطهارة الظاهرية للأشياء عند الشكّ، فإنّ الطهارة على قسمين، فإذا قيل: الجمل طاهر والخنزير نجس، فالمجوعول هو الطهارة الواقعية. فإذا شكّ في ملاقة الغنم للشيء النجس فيحكم عليها بالطهارة، لكن بالطهارة الظاهرية. فالرواية بصدد بيان الطهارة الثابتة للأشياء عند الشكّ في ملاقة النجس، فمعنى قوله: «كلّ شيء طاهر»، أي كلّ شيء مشكوك الطهارة والنجاسة طاهر في الظاهر إلى أن يُعلم أنّه قدر وصار نجساً.

النظرية الثانية: جعل الطهارة الظاهرية عند الشكّ واستصحابها

ذهب صاحب الفصول إلى أنّ الصدر بصدد بيان قاعدة الطهارة والذيل بصدد بيان استصحابها، فقال: إنّ الرواية تدلّ على أصليين:

أحدهما: أنّ الحكم الأوّلي للأشياء ظاهراً هو الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: أنّ هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من مورد الاستصحاب وجزئياته^(١). **يلاحظ عليه أوّلاً:** أنّ الاستصحاب عبارة عن جرّ الحكم الواقعي عند الشكّ وإطالة عمره إلى الظاهر، مثلاً: إذا كان الإنسان متوضئاً قبل الطلوع

١. فرائد الأصول: ٣ / ٧٥، عن الفصول: ٣٧٣، تلاحظ الطبعة الجديدة.

(66)

وشكّ بعده يستصحب الطهارة من الحدث الثابت واقعاً. وأمّا استصحاب الطهارة الظاهرية فليس استصحاباً، إذ ليس كل استمرار استصحاباً، بل استمرار الحكم الواقعي المجعول على الشيء بما هو هو، لا المجعول على الشيء بما هو مشكوك، فكأنّه **(قدس سره)** زعم أنّ كلّ استمرار استصحاب.

وثانياً: أنّ قاعدة الطهارة كافية لإثبات الحكم في الأناث المتلاحقة من دون حاجة إلى استصحاب الحكم المتقدّم؛ لأنّ الشكّ في الطهارة في كلّ مورد شكّ كاف في الحكم بالطهارة من دون لحاظ الحالة السابقة، وقد مرّ أنّ قاعدة الطهارة متقدّمة على استصحاب حكم قاعدة الطهارة، ولذلك إذا صلّى الإنسان إلى جهات ثلاث فالعقل يحكم بالصلاة إلى الجهة الرابعة، لا لاستصحاب الاشتغال السابق بل بحكم العقل في كلّ آن من الأناث بتحصيل البراءة العقلية عند الشكّ فيها من دون حاجة إلى استصحاب الاشتغال.

وثالثاً: أنّ في الرواية لفظاً واحداً وهو (ظاهر) فهو من متمّمات قاعدة الطهارة وليس هناك لفظ آخر حتى يقع مبتدأ بالنسبة للاستصحاب، حتى يقال: وهذه الطهارة مستمرة إلى أن يعلم أنّه قدر، فلا محيص من أن يقال: أطلق اللفظ وأريد منه معنيان:

١. ظاهر أي محكوم بالطهارة.

٢. استمرار الطهارة إلى أن يُعلم الخلاف.

ورابعاً: أنّ الحديث لو كان بصدد بيان القاعدة فالغاية قيد لكلّ شيء

(٦٧)

فيكون المعنى كلّ شيء - حتى يُعلم أنّه قدر - طاهر، ولو كان بصدد بيان الاستصحاب فالغاية قيد للحكم، بأن يقال: هذه الطهارة مستمرة حتى يُعلم الخلاف.

إلى هنا تبين أنّ الرواية لا تتحمّل إلاّ معنى واحداً، إمّا القاعدة أو الاستصحاب، والمتبادر هو الأوّل.

والمهم من الإشكالات الأربعة هو الثالث والرابع اللذين يؤكّدان أنّ لفظة (طاهر) إمّا جزء للقاعدة أو جزء من الاستصحاب. وأنّ الغاية إمّا قيد للموضوع أو قيد للحكم، ولا يمكن الجمع بينهما.

النظرية الثالثة

هذه النظرية هي خيرة المحقق الخراساني في «الكفاية» فإنّه لمّا وقف على الإشكالات الواردة على نظرية صاحب الفصول عدل عنها إلى نظرية أخرى وحاصلها: أنّ الصدر لبيان جعل الطهارة والحلية الواقعتين لذات الأشياء، وأمّا الذيل فهو بصدد بيان استصحابهما عند الشكّ، في عروض النجاسة، وإليك نص عبارته: إنّ الغاية فيها إمّا هي لبيان استمرار ما حكم - على الموضوع واقعاً من الحلية والطهارة - ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حليته، وذلك لظهور المغيبي فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها لا بما هي مشكوكة الحكم، فهو (المغيبي) بنفسه وإن لم يكن له بنفسه مساس، بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلاّ أنّه بغايته يدلّ على

(٦٨)

الاستصحاب حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يُعلم طروء ضده أو نقيضه .

كما أنّه لو صار مغيبي بغاية مثل الملاقاة للنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدلّ على استمرار ذلك الحكم واقعاً ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب.^(١)

ولا يخفى من وجود التعقيد في عبارته، وإليك توضيحها:

١. أنّ الصدر - أعني: كلّ شيء طاهر أو كلّ شيء حلال - بصدد بيان أحكام العناوين الأوّلية كأنّه يقول: كلّ شيء من الشجر والجماد والحيوان بما هو طاهر، فالحكم بالطهارة موضوع على الشيء بما هو هو كالشجر بما هو شجر، والغنم بما هو غنم، وهكذا.

وبذلك افترق كلامه عن نظرية صاحب الفصول حيث زعم أنّ الطهارة المجعولة رتبت على الشيء بما هو مشكوك الطهارة أو مشكوك الحلية.

وعلى هذا فلا حاجة لجعل الغاية قيدا للموضوع حتى يقال: كلّ شيء - حتى يُعلم أنّه نجس - طاهر. بل: كلّ شيء بما هو هو طاهر.

٢. أنّ الطهارة الواقعية يمكن أن تكون مغية بأحد وجهين:

أ. جعل الغاية لها بما هي هي، بأن يقول: كلّ شيء طاهر حتى يلاقي نجساً، أو كلّ شيء حلال إلى أن ينقلب إلى الحرام، كما إذا صار الخل، خمراً.

والغاية بهذا المعنى ليست استصحاباً، إذ ليس كلّ استمرار استصحاباً،

١. كفاية الأصول: ٢/٢٩٨.

(٦٩)

بل الاستمرار في ظرف الشكّ، والمفروض كون الموضوع هو الشيء بما هو هو.

ب. جعل الغاية لها عند الشكّ في حدوث الغاية وطروئها، كالشكّ في ملاقة الطاهر للنجس فالأصل هو بقاء الطهارة الواقعية إلى أن يحصل اليقين بها، وعندئذ يكون الذيل ناظراً لبيان استمرار حكم الطهارة الواقعية في ظرف الشكّ عند حصول غايتها، وليس هذا شيئاً إلا الاستصحاب.

وإن شئت قلت: تارة تكون الغاية لنفس الطهارة الواقعية ومن المعلوم أنّ غايتها، هو مجرد الملاقة مع النجس، أو صيرورته نجساً كإنقلاب الخل خمراً، وأخرى تكون الغاية للشك في بقاء الطهارة الواقعية لاحتمال طرؤ الملاقة أو الانقلاب، فالغاية على الوجه الأوّل هو نفس الملاقة بأن يقال: كلّ شيء طاهر حتى يلاقي نجساً أو ينقلب خمراً، وأمّا على الثاني فالغاية هو العلم بعروض النجاسة وطروئها، فالاستمرار على الوجه الأوّل ليس استصحاباً، بخلاف الوجه الثاني، وبما أنّ الغاية في الحديث هو العلم بكونه قدرّاً تكون الغاية من قبيل القسم الثاني وتكون مفيدة للاستصحاب. هذا خلاصة ما رامه صاحب الكفاية وإن كانت عبارته معقّدة.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ظهور الحديثين في جعل الطهارة أو الحلية الواقعتين، إنّما يتمّ فيما إذا كان الشيء بعنوانه الأوّل موضوعاً للحكم، كما إذا قال: «الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنّه قدر»^(١)، فالموضوع طبيعة الماء،

١. الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ و ٥. ولو صحَّ كلام المحقِّق الخراساني فإنَّما يصحَّ في مثل هذا الحديث، لا في الحديثين الآخرين.

(٧٠)

ويناسبها جعل الطهارة الواقعية له، لا فيما إذا أخذ العنوان المبهم موضوعاً كلفظ الشيء الفاقِد ذلك الظهور، بل يمكن أن يقال: إنَّ الموضوع في الحديثين هو الشيء بما هو مشكوك الطهارة والنجاسة، أو مشكوك الحليَّة والحرمة، بشهادة أنَّ الغاية الواردة فيها هو العلم بالنجاسة أو الحلية لا نفسها، وهو مناسب لحمل الصدر على جعل الحكم الظاهري للشيء المشكوك لا للشيء بما هو هو

وثانياً: أنَّ لازم ما ذكره تفكيك الغاية عن الصدر، وأنَّ غاية الصدر غير مذكورة، وما ذكر غاية لاستصحاب الطهارة الواقعية.

توضيح ذلك: أنَّك قد عرفت أنَّ غاية الطهارة الواقعية ملاقات الشيء الطاهر إلى النجس أو انقلابه إلى النجس، وغاية استصحاب الطهارة الواقعية هو العلم بالملاقاة، والمذكور في الرواية هو الثاني، فعلى ما ذكره يلزم فصل الذيل عن الصدر. فغاية الصدر غير مذكورة، وما هو المذكور هو غاية لاستصحاب الطهارة الواقعية، وهو خلاف الظاهر.

وكان على المحقِّق الخراساني أن يستكشف حال الصدر من الذيل، فإذا كان الذيل هو العلم بالنجاسة فليكن هذا قرينة على أنَّ الصدر بصدد بيان قاعدة الطهارة التي موضوعها هو الشكُّ فيها لا الطهارة الواقعية.

وثالثاً: أنَّ هنا كلمة واحدة وهي قوله: «طاهر» فلو كانت خبراً لقوله: «كلَّ شيء» فيكون معناها أنَّ كلَّ شيء بالذات طاهر، وعندئذ لا يبقى موضوع للاستصحاب، فلا محيص من تقدير قولنا: «وهذه الطهارة مستمرة إلى أن

(٧١)

يعلم بأنَّه قدر» أو: «هذه الحلية مستمرة إلى أن يعلم أنَّه حرام».

وبعبارة أخرى: لو كان «طاهر» من متممات الصدر فلا صلة له بالاستصحاب، ولو كان موضوعاً للاستصحاب تبقى الجملة الأولى بلا خبر.

النظرية الرابعة

هذه النظرية هي نفس النظرية السابقة مضافاً إلى إمكان استفادة قاعدة الطهارة الظاهرية، وقد ذكرها المحقق الخراساني في تعليقه على الفرائد^(١) وحاصلها: أنّ الصدر بصدد بيان أمرين:

١. الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها.
٢. الطهارة الظاهرية لها عند طروء ما ينجسها أو يحرّمها، فيدلّ الصدر على جعل كلتا الطهارتين: الواقعية للأشياء بما هي هي، والظاهرية للأشياء عند الشكّ في طروء ما ينجسها، وأمّا الذيل فهو بصدد بيان استمرار الطهارة الواقعية إلى العلم بطروء ما ينجسها.

أمّا الأمر الأوّل والثالث فقد ظهر ممّا ذكره في «الكفاية»، والمهم هو الأمر الثاني وهو استفادة قاعدة الطهارة الظاهرية من الصدر، وقد استفادها من الإطلاق الأحوالي لكلّ شيء؛ وذلك لأنّ لقوله: «كلّ شيء» إطلاقاً أفرادياً وهو شموله لكلّ من التراب والماء والحجر والنبات و...، وإطلاقاً أحوالياً وهو ما إذا وقع ذلك الشيء كالتراب في قالب الشكّ وأنّه هل لاقى نجساً أو

١. تعليقة الخراساني على الفرائد: ١٩١-١٩٢.

(٧٢)

لا؟ فالصدر يدلّ على الطهارة الواقعية للأشياء بلفظه، وعلى الظاهرية - إذا وقع كلّ فرد منها في قالب الشكّ ودائرته - بإطلاقه، ويكون: كلّ شيء بما هو هو طاهراً بالذات بالدلالة اللفظية، وكلّ شيء مشتبه النجاسة، أيضاً طاهر بالإطلاق الأحوالي.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ لازم إفادة الطهارة الواقعية لحاظ الموضوع بما هو هو مجرداً عن الشكّ، ولازم إفادة الطهارة الظاهرية لحاظ الموضوع مقروناً بالشكّ، فيلزم لحاظ الشيء الواحد في زمان واحد، مجرداً ومقروناً.

وثانياً: أنّ استصحاب الطهارة الواقعية عند الشكّ بملاقاة النجاسة حاكم على قاعدة الطهارة - كما مرّ - فهو يغني عن الثانية.

وبعبارة أخرى: إذا كان الشيء مسبوقاً بالطهارة وشكّ في طروء النجاسة يحكم عليه بالطهارة استصحاباً لا بالقاعدة.

وثالثاً: أنّ الإطلاق في الأحوال غير تام جداً، لأنّ معنى الإطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود، فلو قلنا: إعتق رقبة، فالموضوع ذات الرقبة بما هي هي، وأنها تمام الموضوع للطلب. وأمّا لحاظ الرقبة مع حالات مختلفة ككونه عالماً أو جاهلاً، فاسقاً أو عادلاً، التي هي معنى الإطلاق الأحوالي فليس بلازم ولا واقع.

وعلى هذا فالطهارة ثابتة لذات الشيء لا للشيء مع حالاته المختلفة، وإلا يلزم تكثّر الأحكام بتكثّر الموضوعات، وهذا خلاف الوجدان.

(٧٣)

تمّ الكلام في أدلة الاستصحاب، وبقي الكلام في بعض التفاصيل المتعلقة بحجّة الاستصحاب.

تفاصيل في حجّة الاستصحاب

ذكر الشيخ الأنصاري أحد عشر قولاً في حجّة الاستصحاب، وأفاض الكلام فيها، ونحن نذكر ما هو المهم منها:

الأوّل: التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، وهو حجّة في الثاني دون الأوّل. وهو خيرة الشيخ الأنصاري.

الثاني: ذلك القول لكن حجّة في قسم خاصّ من الشكّ في الرفع، وهو الشكّ في وجود الرفع لا الشكّ في رافعية الأمر الموجود، فلو شكّ في وجود الحدث يجري فيه الاستصحاب، وأمّا لو شكّ في رافعية الأمر الموجود كالبلل المرّد بين البول والمذي فلا .

الثالث: حجّة الاستصحاب مطلقاً، إلاّ إذا كان منشأ الشكّ هو إجمال الغاية فلا يجري الاستصحاب، كما إذا دار مفهوم الليل في قوله سبحانه: **(ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)**^(١) بين استتار القرص، أو هو ذهاب الحمرة المشرقية، فلا يجوز استصحاب النهار عند الشكّ في رافعية الاستتار. **الرابع:** التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية وكونه حجّة في إحداها دون الأخرى.

١ . البقرة: ١٨٧ .

(٧٤)

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي المستنبط من دليل شرعي فيستصحب دون الحكم الشرعي المستنبط من حكم عقلي، فلا يستصحب.

السادس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي والحكم الجزئي، فيجري في الثاني مضافاً إلى استصحاب الموضوع الخارجي دون الأول.

ونحن نحيل التفصيل الخامس والسادس إلى التنبيهات، ونفصل الكلام في الأربعة الأولى ، فنقول:

(٧٥)

التفصيل الأول:

الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع

ذهب الشيخ الأعظم (رحمه الله) إلى حجّية الاستصحاب عند الشك في الرافع دون الشك في المقتضي. وأما ما هو المراد من ذينك المصطلحين فقد أوضحه بما يلي: إنّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار، وخيار الغيب بعد الزمان الأول، وقد يكون من جهة طروء الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.^(١)

ما ذكره الشيخ من التقسيم مأخوذ من التكوين، فإنّ الموجودات في عالم الكون على قسمين: قسم نعلم استعداد بقائه إلى مدّة ولكن نشك في حدوث الرافع أثناء المدّة كالإنسان القابل للحياة إلى سنين خاصّة ولكن نشك في طروء المرض المهلك أثناء شبابه، وقسم نشك في استعداد بقائه إلى مدّة معيّنة كبعض الحشرات غير المعلوم بقاؤها إلى سنة، وعلى ضوء ذلك فلو شككنا في بقاء علاقة الزوجية لأجل احتمال الطلاق، يصح استصحاب بقاء العلقة .

ونظيره إذا شك في زوال الملكية بعد ثبوتها بالبيع، فيستصحب حتى

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٤٦ - ٤٧ .

(٧٦)

يحصل اليقين بالفسخ أو النقل بأحد النواقل. وهذا بخلاف ما إذا علم بالغبن فلو بادر بالفسخ يحكم بانفساخ العقد، وأما لو تساهل يوماً فنشك في بقاء الغبن من حيث الاستعداد ؛ لأنّ الدليل هو قاعدة لا ضرر، والضرر يدفع في الآن الأوّل العرفي، ومع التساهل لا دليل على بقاء الغبن إلاّ الاستصحاب.

وقد ذكرنا ضابطة لكلا القسمين في بعض دوراتنا فنقول: كلّ حكم أو موضوع لو ترك لبقّي إلى أن يرفعه الرافع، فلو شكّ في وجود الرافع فهو من قبيل الشكّ في الرافع، وكلّ حكم أو موضوع لو ترك لانتهى بنفسه، وإن لم يكن هناك رافع، فلو شكّ فيه فهو من قبيل الشكّ في المقتضي.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان أدلّة الشيخ على هذا التفصيل. فنقول: إنّ الشيخ استدلّ بوجهين: تارة بمادة النقض، وأخرى بهيئة الفعل - أعني: لا تنقض - وإليك بيان الوجهين:

أما الأوّل: فإنّ النقض حقيقة في رفع الهيئة الاتصالية، فيقال: نقضت الحبل، وقال سبحانه: **(وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضُوا غَزْلَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا)**^(١)، وبما أنّ هذا المعنى غير متوفر في مورد اليقين والشكّ فيتعدّر فيه المعنى الحقيقي، فلا بد أن يقوم مقامه المعنى المجازي، فالأقرب إلى المعنى الحقيقي ما أحرز فيه المقتضي للبقاء وشكّ في تحقّق الرافع كالوضوء إذا شكّ في حدوث النوم، وأما الأبعد فهو رفع اليد عن مطلق الشيء وإن شكّ في أصل اقتضائه للبقاء مع غضّ النظر عن الرافع. والمعنى الأوّل أقرب،

١ . النحل: ٩٢.

(٧٧)

فيحمل عليه أخذاً بالقاعدة المعروفة: إذا تعدّرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى.

يلاحظ على هذا الوجه بأنّه لا دليل على أنّ النقض حقيقة في رفع الهيئة الاتصالية الحسيّة، بل هو حقيقة في رفع الأمر المبرم والمستحكم، سواء أكان أمراً حسيّاً كالغزل، أم قلبياً كاليمين والميثاق والعهد، والميزان كون المتعلّق أمراً محكماً، سواء أكان فيه هيئة اتصالية أم لا، ويشهد على ذلك الآيات التالية:

أ. قال سبحانه: **(وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا)**.^(١)

ب. قال سبحانه: **(وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ)**.^(٢)

ج. قال سبحانه: **(فَبِمَا نَقُضُوا مِيثَاقَهُمْ وَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ)**.^(٣)

فعلى هذا فاليقين كالأمور الثلاثة بما أنه أمر مبرم وليس رخواً بخلاف الظن، فيصح نسبة النقض إليه بلا حاجة إلى تصوير المجاز.

وأما الوجه الثاني - أعني: الاستدلال بهيئة النقض - فإنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ تكليف بالمحال، فإنّه إذا طرأ الشكّ على الذهن ينتقض اليقين فوراً فيكون النهي عن النقض تكليفاً بالمحال، فلا بد أن يتعلّق النهي بنقض المتيقّن بما أنّ له أثراً شرعياً أو هو نفسه أثر شرعي، فالأقرب إلى

النحل: ٩١.

الرعد: ٢٥.

النساء: ١٥٥.

(٧٨)

المعنى الحقيقي هو المتيقّن الذي أحرز وجود المقنضي فيه وشكّ في الرفع، لا ما إذا كان أصل الاقتضاء مشكوكاً مع غض النظر عن الرفع، فيكون النقض بمادته (الوجه الأول) وهيئته (هذا الوجه) قرينة على تحريم نقض ما يكون ذا اقتضاء كالطهارة وحياة زيد.

يلاحظ عليه: أنّ اليقين والمتيقّن في امتناع التكليف بحرمة نقضهما سواء.

أما اليقين فقد مرّ. وأما المتيقّن فهو لا يخلو إمّا أن يكون حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي. أمّا الأول فرفع الحكم الشرعي بيد الله سبحانه وليس بيد المكلف حتى يحكم عليه بعدم الرفع، وأمّا الموضوع الخارجي كحياة زيد فرفعه على عاتق العلل التكوينية، فعندئذ فلا مناص في تصحيح النهي عن النقض أن يقال: المراد هو النهي عن نقض اليقين لكن حسب البناء والعمل لا الحقيقة، فكما إذا كان الإنسان متيقناً بالوضوء يدخل في الصلاة، فهكذا فيما إذا شكّ مع اليقين السابق، وعندئذ لا فرق فيما إذا كان متعلّق اليقين ذا اقتضاء أو لا.

وحاصل الكلام: أنّ المراد من حرمة نقض اليقين هو نقض آثار اليقين بحسب البناء والعمل وهو أمر اختياري، مثلاً: إذا كان على يقين من وضوئه يدخل في الصلاة بلا تأخير، وهكذا إذا كان على يقين وشكّ فيدخل في الصلاة مباشرة.

ثم المراد من ترتيب آثار اليقين حسب البناء والعمل هو اليقين الطريقي لا الموضوعي، فيراد ترتيب آثار المتيقّن عند الشكّ كترتيبه عند

اليقين، وليس المراد من ترتيب آثار اليقين أثر نفس اليقين حتى يتخذ اليقين موضوعاً، كما إذا نذر أن يتصدق إذا أيقن بحياة ولده، فالأثر فيه مترتب على نفس الوصف، وأمّا المقام فالأثر كالدخول في الصلاة عند الشك مترتب على بقاء المتيقن .

تقييم نظرية الشيخ بوجه آخر

إنّ ما ذكره الشيخ من التفصيل مبني على كون الوارد في مجال الاستصحاب هو لفظ النقض هيئة ومادة، فربما يأتي ما ذكره ولكن التعبير ليس منحصراً فيه، وقد جاءت تعبيرات أخرى تدلّ بإطلاقها على حجّية الاستصحاب مطلقاً، وذلك في الروايات التالية:

١. ففي ذيل الصحيحة الثالثة لزرارة: «ويتمّ على اليقين، فيبني على اليقين، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

٢. وفي حديث الأربعمئة: «من كان على يقين ثم شكّ، فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين».

والموضوع هو المضيّ على اليقين، لا نقض اليقين.

٣. وفي رواية القاساني: «اليقين لا يدخل في الشكّ، صم للرؤية وافطر للرؤية».

ومورد الاستصحاب في هذا الحديث من قبيل الشكّ في المقتضي للشكّ في اقتضاء شهر شعبان في بقائه إلى يوم الشكّ.

٤. وفي رواية عبد الله بن سنان: «أنت أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن

أنّه نجسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتى تستيقن».

نعم ربما ورد في ذيل هذه الروايات أو صدرها قوله: «لا تنقض»، ولكنّه لا يكون دليلاً على تقييد إطلاقات الروايات الماضية ؛ لأنّ ما ذكره الشيخ من المعنى تحليل عقلي غير مطروح عند العرف، فلا يصلح للقرينية وصرف الإطلاقات إلى غيرها.

تأييد المحقّق الهمداني لهذه النظرية

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني أيدّ مقالة الشيخ في تعليقه على الفرائد، بما هذا نصّه:

١. أنّ إضافة النقض إلى اليقين في الاستصحاب ليس باعتبار وجوده السابق، بل باعتبار تحقّقه في زمان الشكّ بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا ترفع اليد عن اليقين السابق حتّى وإن قلنا بعدم

حجّية الاستصحاب، بل غاية الأمر ترفع اليد عن حكمه في زمان الشكّ (إذا قلنا بعدم حجّيته)، فلا بدّ في تصحيح إضافة النقض إليه بالنسبة إلى زمان الشكّ من اعتبار وجود تقديري لليقين بحيث يصدق عليه بهذه الملاحظة.

٢. أنّ الأخذ بالحالة السابقة عمل باليقين، ورفع اليد عنه، نقض له. ومن المعلوم أنّ تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هيّن عرفاً، بل لوجوده التقديري حينئذ وجود حقيقي يطلق عليه لفظ اليقين، ألا ترى أنّ العرف يقولون: ما عملت بيقيني، أمّا تقدير اليقين في موارد الشكّ في المقتضي فبعيد لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً.^(١)

١. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية: ١٥١.

(٨١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ما ذكره من وجود يقينين: حقيقي في ظرفه السابق، واعتباري في ظرف الشكّ، ينافيه ما في صحيحة زرارة (الأولى) من أنّ هنا يقيناً واحداً يُتعبد في ظرف الشكّ بملاك اليقين السابق الحقيقي حيث قال: «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً» فإنّ اللام في قوله: «اليقين» إشارة إلى اليقين الماضي في الصغرى ولا ينافيه كون اللام للجنس؛ لأنّ اليقين في الصغرى أيضاً غير مقيد بالوضوء، لما مرّ من أنّ التقدير: لأنّه من طرف وضوئه على يقين.

وثانياً: أنّ فرض تعدّد اليقين يستدعي فرض قضيتين مختلفتين إحداها متعلّقة بالحقيقي منهما، والأخرى بالاعتباري.

ومن المعلوم أنّ تعدّد القضيتين يُخرج الموضوع من الاستصحاب ويدخله في باب القياس، فإنّ الحد الفاصل بينهما هو وحدة القضية المتينّة مع القضية المشكوكة في الاستصحاب واختلافهما في القياس.

فما ذكر من فرض اليقينين يستلزم اختلاف القضيتين، وهو على خلاف مقتضى الاستصحاب، فإنّ أساسه وحدتهما لكن بإلغاء الزمان.

(٨٢)

التفصيل الثاني:

التفصيل بين الشك في الرفع والشك

في رافعية الشيء الموجود...

ذهب المحقق السبزواري إلى أنّ الاستصحاب حجّة فيما إذا تعلّق الشكّ بأصل الرفع، كما إذا شكّ في أنّه نام أو لا، لا فيما إذا تعلّق بوصف الأمر الموجود، كالشكّ في أنّ البلل الموجود بول حتى يكون رافعاً له، أو مذي حتى لا يكون كذلك، ومثله إذا شكّ في أنّ الرعاف ناقض للوضوء أو لا. **وحاصل دليله:** أنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ إنّما يعقل في الشكّ في الرفع دون غيره، لأنّه لو نقض الحكم في الثاني - بوجود الأمر الذي شكّ في كونه رافعاً - لم يكن النقص بالشكّ، بل إنّما يحصل باليقين بوجود ما شكّ من كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه لا بالشكّ. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الاستصحاب ليس محدّداً بمطلق اليقين بوجود الشيء، بل باليقين المضاد لليقين السابق، ومن المعلوم أنّ اليقين السابق

١. فرائد الأصول: ٣ / ١٦٥ - ١٦٦ ، عند بيان القول العاشر.

(٨٣)

تعلّق بالطهارة، واليقين اللاحق الذي هو الغاية لانتهاه الاستصحاب يجب أن يتعلّق بالحدث الناقض للطهارة لا بوجود شيء مردّد بين كونه حدثاً إذا كان بولاً، أو غير حدث إذا كان مذيّاً. وبعبارة أخرى: إنّ نهاية الاستصحاب هو حدوث يقين مزيل للشك الطارئ لا مطلق اليقين بوجود الشيء الذي لا يزيل الشكّ، والمفروض أنّ اليقين اللاحق بما أنّه تعلّق بأمر مردّد بين الحدث وغيره لا يزيل الشكّ، فما ذكره من التفصيل لا يساعده الدليل.

(٨٤)

التفصيل الثالث:

عدم الحجية إذا كان منشأ الشكّ إجمال الغاية

ذهب المحقق الخوانساري إلى كون الاستصحاب حجّة مطلقاً إلا في قسم واحد، وهو: ما إذا كان منشأ الشكّ إجمال مفهوم لفظ جعل غاية للحكم.

وعلى هذا فهو يفصل في الشكّ في الرافعية بين كون منشأ الشكّ، خلط الأمور الخارجية كما إذا دار أمر البلل بين البول والمذي، فالاستصحاب حجّة، وما إذا كان منشؤه إجمال مفهوم لفظ جعل غاية للحكم، كما إذا وجبت الصلاة أو الإمساك إلى المغرب أداءً ولكن تردّد مفهومه بين كونه هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية، ففي مثله لا يجوز استصحاب بقاء النهار ولا يترتب عليه الأثر الشرعي وهو كون إقامة الصلاة فيه أداءً، أو وجوب الإمساك فيه. وقد نقل الشيخ الأنصاري عبارة المحقق الخوانساري، فلاحظ. (١)

وعلى أيّ تقدير فالتفصيل عندي وجيه؛ وذلك لأنّ الاستصحاب عند العقلاء الذي أمضاه الشارع عبارة عن معالجة الأمر الخارج ورفع الإبهام عنه، كما إذا شكّ في حياة زيد فتستحب لأجل رفع الشكّ عن الأمر الخارجي حتى يترتب عليه أثره من وجوب الإنفاق وحرمة تزويج زوجته، وأمّا إذا كان

١ . فرائد الأصول: ٣ / ١٦٩ .

(٨٥)

الخارج أمراً واضحاً كما في المقام حيث نرى استتار القرص وعدم غروب الشمس فليس هنا شيء مبهم ومستور عنّا في الخارج حتى يعالج بالاستصحاب وإنّما الإبهام في مفهوم الليل فاستصحاب بقاء النهار عند غروب الشمس ولم تذهب الحمرة لا يعالج الأمر الخارجي ولا يرفع الإبهام عنه، إذ لا إبهام فيه بل إلغائه رفع الإجمال عن الغاية، وهو أنّ الليل عبارة عن غروب الشمس مضافاً إلى ذهاب الحمرة.

نظير ذلك إذا علمنا بأنّ زيدا كان عالماً ولكن طرأ عليه النسيان فشكّ في كونه مصداقاً له أو لا، والشكّ في كونه عالماً أو ليس بعالم ليس نابعاً من إبهام الخارج، بل نابع من الجهل بالموضوع له، وأنّ المشتق موضوع للمتلبس، أو للأعم منه ومن انقضى عنه المبدأ، ومثل هذا النوع من الشكّ غير الناجم من الإبهام السائد على الخارج، خارج عن مدلول أدلّة الاستصحاب، ولا تثبت به اللغة، وأنّ العالم وضع للأعم.

(٨٦)

التفصيل الرابع:

التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي

تُقسّم الأحكام إلى تكليفية ووضعية، فالأولى ما تشتمل على إنشاء البعث أو الزجر، أو الترخيص، وكلّ من القسمين الأولين ينقسم إلى البعث مع المنع من الترك أو لا معه، وهكذا الزجر إمّا مع المنع من الفعل أو لا معه، وهذا التقسيم يشكّل أحكاماً أربعة: الوجوب، الاستحباب، الحرمة، والكراهة. وإذا أُضيف إليه ما فيه اقتضاء المساواة، الذي يساوي الإباحة الشرعية تكون الأحكام التكليفية خمسة.

وأما الفرق بين الإباحة الشرعية والعقلية هو أنّ الشرعية فيها اقتضاء للتساوي وأنه لا يرجّح الفعل على الترك، بخلاف الإباحة العقلية فإنّها لا اقتضاء فيها. ولعلّه المقسم للوجوب والاستحباب، كما هو مقتضى اللابشرط المقسمي.

وأما الأحكام الوضعية فلم تُعرّف في كتب الأصول إلا نادراً، ويمكن تعريفها بأنّها ما لا تشتمل على بعث ولا زجر ولا اقتضاء المساواة، نعم لها

(٨٧)

صلة بفعل المكلف بلا واسطة كالملكية والزوجية أو مع الواسطة كجعل الطهارة للماء والنجاسة للدم.

الأمر الثاني: أقسام المفاهيم

تقسّم المفاهيم إلى أقسام أربعة: الجوهر، العرض، الانتزاعي، والاعتباري، وإليك تبينها:
أما الجوهر: وهو ماهية إذا وجدت في الخارج وجد لا في موضوع، كالإنسان. ولكن حاجته إلى المكان غير حاجته إلى الموضوع، فالإنسان غني عن الموضوع؛ لأنّه مستقل مفهوماً ووجوداً، وحاجته إلى المكان غير داخلة في ذاته، وإنّما هو اقتضاء ذات الجوهر المادي الذي إذا وجد لا يوجد إلا في مكان.

وأما العرض: فهو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، كالبياض، فالعرض يشارك الجوهر في أنّ كلّ واحد منهما ذو مفهوم مستقل، غير أنّ الثاني لا يوجد في الخارج إلاّ مع الموضوع، فالبياض وسائر الألوان من الحمرة والسواد كلّها من عوارض الجسم إذا وقع تحت الضوء فلولا الجسم لما كان لهذه الألوان من أثر.

وأما الانتزاعي: فهو يشارك الجوهر والعرض في كونه مستقلاً مفهوماً، أي يتصوّر بلا حاجة إلى شيء آخر ولكّنه ليس له مصداق في الخارج، غير أنّ اشتغال الخارج على خصوصية أعطى للذهن صلاحية لأن ينتزع المفهوم من تلك الخصوصية الخارجية التي هي ليست مصداقاً للمفهوم لكنّها

(٨٨)

مصحّحة للانتزاع، فكون الطبقة الثانية فوق الأولى يعطي للذهن صلاحية لأن ينتزع من تلك الخصوصية مفهوماً فوقيةً والتحتيةً.

وأما الاعتباري: وهو المفهوم الذي يصنعه الذهن لأغراض اجتماعية، فهو أيضاً يشارك الجميع في استقلال المفهوم، لكن يفارقه أنّه ليس له مصداق في الخارج فيفارق الجوهر والعرض وليس منتزعاً من خصوصية خارجية فيفارق الانتزاعي، بل الذهن يريد تشبيه شيء بشيء فيعطي للمشبه حكم المشبه به، مثلاً أنّ الرأس هو المدير للبدن فلولاها لما كان له فعل، هذا من جانب ومن جانب آخر فإنّ أي مؤسسة بما فيها من الموظفين الذين لا يستغنون عمّن يديرهم ويديرهم، فيستعار لفظ الرأس من التكوين، ويعطى لهذا المدير فيقال: هذا رئيس وهؤلاء مرؤوسون.

ولهذا يعلم أنّ الاعتبار العقلانية التي تدور عليها رحي المجتمع أشبه باعطاء حكم الخارج للمعتبر؛ مثلاً: نرى أنّ ثمرتين متلاصقتين ومعلّقتين على الشجرة وبينهما تلاحم كامل، فنعطي هذا الحكم لزوجين بينهما كمال التلاحم حتى يخرجوا عن الانفراد ويعيشا مجتمعين ونعتبرهما زوجين، وبذلك يُعلم أنّ كلّ مفهوم اعتباري ذو منشأ واقعي، بمعنى أنّ الواقع يكون شيئاً لانتقال الذهن إلى صنع مفاهيم لأجل غايات اجتماعية.

وبذلك يفترق الانتزاعي عن الاعتباري؛ فالأول يؤخذ من نفس الخارج، وأما الثاني فيكون الخارج ذريعة لإنشاء مصداق اعتباري له في عالم الاعتبار بقوله: زوجت هذه بهذا.

(٨٩)

الأمر الثالث: الأقوال في مجعولية الأحكام الوضعية وعدمها

اختلفت كلمة الأصوليين في كون الأحكام الوضعية هل هي مجعولة أو لا؟ إلى أقوال ثلاثة:

١. أنها منتزعة من الأحكام التكليفية فلا تنالها يد الجعل إلا تبعاً لها.

٢. أنها مجعولة مستقلة مثل التكليفية.

٣. أنّ قسماً منها لا تناله يد الجعل أصلاً لا تبعاً ولا أصالة، وقسماً منها تناله يد الجعل تبعاً، وقسماً ثالثاً تناله يد الجعل أصالة.

أمّا الأوّل فهو مختار الشيخ، والثاني خيرة صاحب الوافية، والثالث للمحقّق الخراساني. وإليك دراسة الأقوال الثلاثة بالتفصيل.

أمّا القول الأوّل: فتوضيحه: أنّ مرجع الخطاب الوضعي إلى الخطاب الشرعي، فإذا قلنا: إتلاف الصبي سبب لزمانه، فمرجه إلى خطاب الشارع: اغرم ما أتلفته في حال صغرك؛ أو إذا قلنا: الطهارة شرط لصحة الصلاة، فمرجه إلى قوله: صلّ مع الطهور؛ أو قولنا: النجاسة مانعة، فمرجه إلى قوله: لا تصل في النجس، فالسببية والشرطية والمانعية وكذا الجزئية منتزعة من خطابات الشارع في مجال التكليف.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره صحيح في الموارد المذكورة، ولكنّه استقراء ناقص، وربما يكون الأمر على العكس فيكون التكليف الشرعي تابعاً للوضعي المجعول بالأصالة، كما في قولنا: زوجت موكّلتني، أو قوله: أنت

(٩٠)

حرّ، فالأوّل ناظر إلى إنشاء الزوجية والثاني إلى إنشاء الحرية، وتتبعها الأحكام الشرعية التكليفية كوجوب التمكين على الزوجة أو النفقة على الزوج، أو جواز تصرف العبد في ماله، وغير ذلك.

أمّا القول الثاني: فلا يخلو مراده عن أحد أمور ثلاثة:

١. أنّ كلّ موضع فيه حكم تكليفي فيبازئه حكم وضعي مجعول.

٢. أنّ هنا جعلاً واحداً وهو متعلّق بالحكم الوضعي مطلقاً، والتكليفي منتزع منه في عامّة الموارد.

٣. أنّ الجعل تارة يتعلّق بالوضع وتارة بالتكليف.

فإن أراد الأوّل فلازم ذلك لغوية أحد الجعلين؛ لأنّ أحدهما يغني عن الآخر، سواء قلنا: الدلوك سبب لوجوب الصلاة، أو قلنا: أقم الصلاة لدلوك الشمس، فأحد الجعلين مغن عن الآخر.

وإن أراد الثاني فالكلية ممنوعة حيث ربما يكون التكليف مجعولاً والوضع تابعاً، كقوله: (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل)^(١)، فالجوب مجعول مستقلاً والسببية منتزعة و مجعولة بالتبع.

وإن أراد الثالث فهو صحيح، فقد مرَّ أنّ المجعول تارة هو التكليف كما في آية إقامة الصلاة عند دلوك الشمس، وأخرى هو الوضع كما في المثالين التاليين: زوجت موكلتي، أو أنت حرّ.

١ . الإسرائ: ٧٨ .

(٩١)

دراسة القول الثالث

إنّ المحقّق الخراساني قسّم الأحكام الوضعية إلى أقسام ثلاثة، ونحن ندرس كلّ قسم منها على حدة.

القسم الأول: ما لا تناله يد الجعل لا تبعاً ولا استقلالاً

يقول: إنّ السببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه أو مانعه أو رافعه، لا تقبل الجعل أصالة ولا تبعاً، وقد استدلّ على مرامه بدليين:

الأول: إنّ هذه المفاهيم [السببية والشرطية والمانعية والرافعية] لا يكاد يعقل انتزاعها لذات السبب والشرط والمانع والرافع، من التكليف المتأخّر عنها ذاتاً، حدوثاً وارتفاعاً.^(١)

توضيحه: أنّ النار سبب للإحراق والسبب بما أنّه علّة متقدّم على المعلول، وبما أنّ السببية داخلّة في ذات السبب غير منفكّة عنه، فيمتنع انتزاعها عن الأمر المتأخّر - أعني: الإحراق (المعلول) - ونظيره المقام، فالسببية داخلّة في حقيقة الدلوك، فتكون متقدّمة على المعلول - أعني: وجوب الصلاة - فيمتنع انتزاعها عن التكليف المتأخّر.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ هذا الدليل يفي لإثبات امتناع وضعها تبعاً لا استقلالاً، إذ في الجعل الاستقلالي لا حاجة للحاظ التكليف المتأخّر.

١ . كفاية الأصول: ٣٠٣/٢ .

(٩٢)

وثانياً: أنّ دخول واقع السببية في واقع السبب لا يمنع عن انتزاعها عن المعلول المتأخر؛ لأنّ المتقدّم هو واقع السببية التكوينية لا مفهومها القائم بالذهن، فقد خلط في كلامه بين حقيقة السببية ومفهومها.

وثالثاً: أنّ مبدأ الإشكال في كلامه هذا هو خلط الأمور الاعتبارية بالأمر التكوينية، فلو سلمنا ما ذكره في سببية النار وأنها لا تنتزع من المعلول المتأخر، فلا نسلم امتناعه في مجال التشريع الذي هو أمر اعتباري، فالسببية ليست داخلة في واقع الدلوك غير منفكّة عنه، وإنّما يوصف بها بعد ربط الشارع بينه وبين وجوب الصلاة، فعندئذ يصحّ انتزاع السببية من التكليف المتأخر.

الدليل الثاني: أنّ اتّصافه (السبب) بها (السببية) ليس إلّا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها، ربط خاصّ، به كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلّا لزم أن يكون كلّ شيء مؤثراً في كلّ شيء، وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، مثل قولك: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، إنشاء لا إخباراً، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها، وأنّ الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة لا محالة، وإن لم تُنشأ السببية للدلوك أصلاً.^(١)

١ . كفاية الأصول: ٣٠٣/٢.

(٩٣)

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره يتمّ في الأسباب التكوينية، حيث إنّ السببية ذاتية للسبب غنية عن الجعل، فإنّ ملاك الجعل هو الفقر، وإيجاد النار كاف في إيجاد السببية لها، فلا حاجة بعد الإيجاد إلى إيجاد آخر باسم السببية لا تكويناً ولا تشريعاً، وهذا بخلاف سببية الدلوك فإنّها اعتبارية، فخلق الدلوك بصنع الله سبحانه لا يغني عن جعل السببية له مستقلاً أو تبعاً.

وجاء كلّ ذلك من خلط الأمور الاعتبارية بالتكوينية.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) برهن على عدم مجعولية السببية بوجهين:

١. أنّ المجعول بالوجدان هو الحكم التكليفي لا الوضعي؛ لأنّه لو قلنا بجعل السببية في التكليف كجعل السببية للدلوك، أو في الوضع كجعلها للعقد المركب من الإيجاب والقبول، يلزم ألا يكون الوجوب في الأوّل والملكية في الثاني فعلاً اختيارياً للجاعل، بل كانا من الأمور الحاصلة قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإنّ ترتب المسبّب على سببه أمر قهري لا يعقل فيه التخلف، ولا يمكن أن يدخله الاختيار.

يلاحظ عليه: أنّ الأفعال الاختيارية تقسم إلى فعل مباشر وفعل تسبيبي، وكلّ منهما فعل اختياري، ألا ترى أنّ الإحراق فعل تسبيبي لمن ألقى الورق في النار، فيقال: إنّه أحرقه، فعلى ذلك فلا مانع من عدّ الوجوب والملكية فعلين للجاعل اختيارياً.

٢. أنّ السببية غير مجعولة لا تشريعاً - خلافاً للمشهور - ولا تكوينياً - خلافاً للمحقق الخراساني - على وجه الاستقلال بل جعلها بجعل ذات

(٩٤)

السبب؛ وذلك لأنّ السببية من لوازم وجود السبب، كالزوجية التي هي من لوازم وجود الأربعة؛ وذلك لأنّ السببية عبارة عن إفاضة السبب وهي قائمة بذات السبب، فالجاعل للسبب جاعل للسببية بنفس الجعل الأوّل، كما أنّ جاعل الأربعة جاعل للزوجية بنفس الجعل الأوّل.

وإن شئت قلت: إنّ السببية من قبيل ذاتي باب البرهان، الذي ربما يسمّى بالخارج المحمول، أي الخارج عن ذات الشيء والمحمول على الشيء بلا ضم ضميمة كالإمكان بالنسبة إلى الممكن، وفي مثله وضع الموضوع (السبب) وضع للمحمول، وجعل هذا جعل ذلك.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في السبب التكويني حيث إنّ جعل السبب جعل للسببية بلا حاجة لجعل ثان، لأنّ مناط الجعل هو الفقر والحاجة، ولا حاجة للسببية إلى الجعل بعد جعل السبب، فإنّ السببية متحقّقة في ذات السبب وجوهره، وأمّا السبب الاعتباري فليس جعله جعلاً للسببية ما لم يكن هناك اعتبار ثان بالنسبة إلى المسبب. ويشهد على ذلك أنّ الله سبحانه خلق الدلوك قبل ملايين السنين، ومع ذلك لم تكن له سببية بالنسبة إلى وجوب الصلاة، وإنّما اتّصف بها بعد أمر الشارع بقوله: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ)**، وهذا دليل على مفارقة السبب عن السببية في مقام الجعل.

(95)

القسم الثاني: ما تناله يد الجعل تبعاً لا استقلالاً

قد مثل المحقق الخراساني لهذا القسم بالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، وبرهن على ذلك بالوجه التالي:

إنّ اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يوصف شيء بذلك - أي بعد كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما وصف بالجزئية والشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية.

وجعل الماهية وأجزائها سبب إلى تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرُها بأجزائها وقيودها لا يوجب وصف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئية (١) للمأمور به أو الشرطية له، إنّما تنتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلاً، وإن اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذي المصلحة (٢).

يلاحظ عليه أولاً: أنّه خلط بين الجزئية للمأمور به والجزئية للصلاة المتصوّرة الحاملة للمصلحة قبل الأمر بها، فعلى الأوّل يصحّ ما ذكر، إذ لولا

١ . في المصدر: (بالجزئية) وهو تصحيف.
٢ . كفاية الأصول: ٣٠٤/٢-٣٠٥.

(96)

الأمر لا توصف الأجزاء عند الأمر بالمأمور به بالجزئية، حتى يوصف الجزء بكونه جزءاً للمأمور به وينتزع من الأمر به الجزئية.

وأما على الثاني فلا مانع من انتزاع الجزئية عن المتصوّر القائمة به المصلحة، فيقال: هذا جزء للمركب، فتنتزع الجزئية.

وثانياً: أنّه يمكن تصوير الجزئية بعد الأمر، كما إذا أمر بمركب له أجزاء تسعة ثم بدا له أن يأمر بشيء آخر فيقول: هذا جزء للمركب الذي أمرت به من ذي قبل، بل يمكن أن يقال: إنّ قوله سبحانه: (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) (١)، من هذا القبيل، كما أنّ قوله: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» منه أيضاً، فقد سبق الأمر بعدة أشياء لم يؤمر فيها بالاتجاه إلى القبلة أو الاجتناب عن أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فتداركه بجعل الجزئية والمانعية لهما بعد الأمر بالأجزاء الباقية.

القسم الثالث: ما تناله يد الجعل استقلالاً

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ هنا قسماً ثالثاً يقبل كلا الجعلين:

١. الجعل الاستقلالي.

٢. الجعل التبعية، بمعنى انتزاع هذه العناوين من الأحكام التكليفية، ومع ذلك فالواقع هو الجعل الاستقلالي وإن كان كلا الجعلين أمراً ممكناً، وهذا نظير: الحجية والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية.

قال: إنّ الممكن انتزاع هذه الأمور من الأحكام التكليفية التي في

١. البقرة: ١٤٤.

(97)

مواردها، كما يمكن جعلها بإنشاء أنفسها، لكنّ الواقع هو الثاني وذلك بوجوه ثلاثة:

١. صحّة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والحرية بمجرد العقد والإيقاع ممّن بيده الاختيار من دون ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها.

٢. لو كانت هذه العناوين منتزعة من الأحكام التكليفية في موردها، لزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد، فإنّ العاقد لا يقصد إلا جعل الزوجية، لا شيئاً آخر.

٣. لا ينبغي أن يشكّ في عدم حجية انتزاعها من مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، والزوجية من جواز الوطء؛ لأنّ النسبة بين إباحة التصرف والملكية، وهكذا بين جواز المس والزوجية عموم من وجه، وهكذا سائر الاعتبارات من أبواب العقود والإيقاعات.

رأينا في الموضوع

إنّ الأحكام الوضعية على أصناف أربعة:

الأول: ما لا يقبل الجعل أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً للأحكام التكليفية، وذلك كالتنجز والتعذر والطريقة والكاشفية والنظافة والقذارة العرفيتين.

أمّا الأوّلان فلأنّهما يدوران حول إصابة الدليل الواقع، وعدمها، فلو أصابه نجس ولو أخطأه عذر.

(98)

وأما الثالث والرابع - أي الكاشفية والطريقة - فهي من الأمور التكوينية لا تنالها يد الجعل أصلاً، فالمرأة طريق بالذات، والحجر على خلافها، فالأولى غنية عن جعل الكاشفية لها، والثاني

يتمتع جعلها له، وبذلك يُعلم أنّ ما عليه المحقّق النائي من أنّ المجعول في الأمارات الظنية هو الطريقة والكاشفية ليس بتامّ، لأنّها من الأمور الواقعية التي لا تخضع للجعل والاعتبار، فلو كانت طريقاً لاستغنت عن الجعل، ولو لم تكن طريقاً بالذات فلا تكون طريقاً بالجعل. ومن هنا يُعلم أنّ ما كان عليه السيد الحجة الكوهكمري في درسه الشريف بأنّ المجعول في باب الأمارات تتميم الكشف، أمرٌ غير تام.

لأنّ التتميم إن كان تكوينياً فلا يحصل بالإنشاء، وإن كان تشريعياً فلا يضم إلى الطريق التكويني، والتفصيل في محله.

وأما الخامس والسادس - أعني: النظافة والقذارة - فهما أيضاً من الأمور التكوينية فالماء نظيف بالذات، كما أنّ البول قذر كذلك، فهما غنيان عن الجعل.

الثاني: ما تناله يد الجعل استقلالاً، ولا يكون منتزعاً من الأحكام التكوينية، وذلك كالزوجية والملكية في قول القائل: زوّجت موكلتي لزيد، أو قوله: بعث هذا بهذا، فالمنشأ ابتداءً هو الزوجية في المثال الأول والملكية في المثال الثاني، وليستا منتزعتين من الأحكام الشرعية كوجوب النفقة على الزوج ولزوم التمكين على الزوجة، وقد برهن عليه المحقّق الخراساني بوجه ثلاثة.

(٩٩)

الثالث: ما يكون منتزعاً من الأحكام التكوينية غير مجعول استقلالاً، وهذا كالرخصة والعزيمة، فالأولى تنتزع من قوله: يسقط الأذان والإقامة لمن دخل المسجد ووجد أن صفوف الجماعة لم تنتفض.

والثانية تنتزع من سقوط الركعتين الأخيرتين في السفر.

الرابع: ما يصحّ فيه كلا الأمرين، لكن الموجود في الكتاب والسنة هو الجعل الاستقلالي، وربما يناهز عدد مصاديقه العشرة، وهي:

١. الخلافة، ٢. الحكومة، ٣. القضاء، ٤. الولاية، ٥. الحجية، ٦. الضمان، ٧. الكفالة، ٨. الصحة، ٩. الطهارة الشرعية، ١٠. النجاسة الشرعية، وإليك توضيحها:

أما الخلافة: فيكفي فيها قوله سبحانه: **(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)** (١).

فالآية صريحة في جعل الخلافة للنبي داود (عليه السلام).

وأما الحكومة: فقد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة، قوله (عليه السلام): «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً».(١)

وأما القضاء: فقد ورد في رواية أبي خديجة - أعني: سالم بن مكرم -

ص: ٢٦.

١ . الوسائل: ١٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ .

(١٠٠)

قال الصادق (عليه السلام): «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه».(١)

وأما الولاية: فيكفي فيها قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في حق الإمام علي (عليه السلام): «يا علي أنت ولي كل مؤمن ومؤمنة».(٢)

وأما الحجية: فيكفي في ذلك قول الإمام العسكري (عليه السلام) في حق العمري وابنه: «العمري وابنه ثقتان، ما أديا عني فعني يؤديان».(٣)

وأما الضمان والكفالة: فيكفي في ذلك، قوله سبحانه: (وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ).(٤)

أو فيما لو قال إنسان كفالة عن آخر: «أفرجوا عنه فإني كفيله».

نعم يمكن انتزاعهما من الأحكام التكليفية - أعني: رد ما اشتغلت به ذمة المضمون عنه - أو إلزام الشخص بتسليم المكفول.

وأما الصحة: فالعقلية: منها غير قابلة للجعل ؛ لأنها بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به، فلو كان مطابقاً صح بلا حاجة إلى إنشائها، وإلا فتبطل.

نعم الصحة الشرعية قابلة للجعل بمعنى تقبل الشارع العمل الناقص مكان الكامل، كما هو الحال في قاعدة التجاوز حيث إنَّ الشرع يأمر بالإمضاء وعدم الالتفات إلى ما سبق، سواء أكان مطابقاً للمأمور به، يقول: «كل ما مضى

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.
- ٢ . مستدرك الحاكم: ٣ / ١٣٤ ؛ مسند أبي داود الطيالسي: ٣٦٠ ؛ خصائص أمير المؤمنين للنسائي: ٦٤.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.
- ٤ . يوسف: ٧٢.

(١٠١)

من ظهورك وصلاتك فذكرته تذكراً، فامضه فلا إعادة عليك»^(١).

أما الطهارة والنجاسة الشرعيتان، فهما يخضعان للجعل ؛ لأنّ بينهما وبين ما يعدّه العرف نظافة وقذارة عموم وخصوص من وجه، فعرق الإنسان والديدان والمذي والوذي والدم المتخلف في عروق الذبيحة طاهرة شرعاً، ولكنها قذرة عرفاً....

كما أنّ الكفار وأولادهم نظيفون عند العرف، ولكنهم محكومون بالنجاسة شرعاً لمصالح في ذلك.

نعم ربما يجتمعان كما هو المعلوم، فيما إذا كان قذراً عند العرف دون الشرع، طاهراً عند العرف نجساً عند الشرع، فهو خاضع لجعل الطهارة والنجاسة.

إلى هنا تمّ الكلام في الأحكام الوضعية وأقسامها وخضوعها للجعل وعدمه.

وتظهر الثمرة لهذا البحث في جريان الاستصحاب وعدمه ؛ لأنّه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، فالخاضع للجعل منها استقلالاً أو تبعاً قابل للاستصحاب، أمّا المستقل فباعتبار كونه مجعولاً بالمباشرة.

وأما المنتزِع فباعتبار كون منشئه قابلاً للجعل، ويكفي في ترتّب الأثر انتهاء الأمر إلى الشارع ابتداءً أو نهايةً.

١ . الوسائل: ١، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(١٠٢)

إلى هنا تمّت دراسة الأقوال الأربعة وبقي الكلام في قولين هما:

١. التفصيل بين استصحاب الحكم الشرعي المستنبط من الكتاب والسنة، والحكم الشرعي المستنبط من العقل.

٢. التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي والحكم الجزئي، فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستنبط من الحكم العقلي وأيضاً في الحكم الشرعي الكلي. وسيوافيك الكلام في ذلك التفصيلين في التنبيهات، فتربص حتى حين.

(١٠٣)

تنبيهات

١

جريان الاستصحاب في الأمور الاستقبالية

لا شك في جريان الاستصحاب عند تعلق الشك ببقاء الشيء حالياً، كما إذا توضحاً قبل طلوع الفجر وشك في بقاءه بعده، إنما الكلام في جريانه عند تعلق الشك باستمرار وجود الشيء في المستقبل، إذا كان أول الوقت فاقداً للساتر أو واجداً له وكان نجساً وشك في بقاء العذر إلى آخر الوقت، فيستصحب بقاء العذر إلى آخره.

ولو قلنا بالجريان يجوز له البدار، إلا إذا دلّ الدليل على عدمه، نظير ما إذا علم بقاءه على تلك الحالة. والاستصحاب يكون أصلاً تنزلياً قائماً مقام العلم، وإلا فيجب الانتظار إلى آخر الوقت. ثم إن المحقق الخوئي أفتى بجريان الاستصحاب في الأمر الاستقبالي كجريانه في الأمر الحالي في المسائل التالية:

١. إذا كان جنباً في شهر رمضان في الليل لا يجوز له أن ينام قبل الاغتسال إذا علم أنه لا يستيقظ قبل الفجر للاغتسال.

فلو شك في الاستيقاظ فقال: الصحيح حرمة، لأن النوم المحتمل فيه

(١٠٤)

عدم الاستيقاظ محكوم بالاستمرار إلى الفجر بمقتضى الاستصحاب، فيقال هذا نوم مستمر إلى الصباح متعمداً بحكم الاستصحاب وقد صدر باختياره فيترتب عليه القضاء والكفارة (١).

٢. إذا عجز عن خصال الكفارة ولكن يحتمل تجدد القدرة فيستصحب العجز إلى آخر السنة، فيترتب عليه الانتقال إلى البذل - أعني: ثمانية عشر يوماً - أو التصدق بما يطيق.

وهذه هي الضابطة الأولى فيترتب عليها البدار إلا إذا قام دليل على خلافه؛ كما في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «إذا لم تجد ماء وأردت التيمم فأخّر التيمم إلى آخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض» (٢).

يلاحظ عليه بأمرين: أولاً: أنّ أدلة الاستصحاب ناظرة لما عليه العقلاء في حياتهم ومعاشهم وهم يستخدمونه عند الشك في البقاء حالياً، فإذا شك في حياة زوجته يحكم بوجوب النفقة عليه وحرمة تزويج الزوجة.

وأما إذا كان الحكم قطعياً حالياً وشك في بقائه في المستقبل - كما في الأمثلة الماضية - فالأدلة منصرفة عنه.

وثانياً: أنّ المشهور الإفتاء بوجوب الاستظهار في أيام الشك في كون الدم دم استحاضة أو دم حيض، فأوجبوا على المرأة الجمع بين تروك

-
- ١ . مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم: ٢٠٧ .
٢ . الوسائل: ٢، الباب ٢٢ من أبواب التيمم، الحديث ١ .

(١٠٥)

الحائض وأفعال وأغسال المستحاضة؛ مثلاً: إذا رأت الدم في غير أيام العادة وكان بين الدمين عشرة أيام أو أزيد، يجب عليها الاستظهار في الأيام الثلاثة الأولى، وعلى ما قاله (قدس سره) تحكم عليه بالحيض لا الاستظهار، لأصالة جريان الدم إلى ثلاثة أو أكثر.

ونظير هذه ما إذا تجاوز الدم عن العادة ولم يتجاوز العشرة، فالمشهور على الاستظهار، أي الجمع بين الوظيفتين، وعلى ما ذكره المحقق الخوئي فتعتبره دم استحاضة لاستصحاب استمرارها بعد العشرة.

فعلى ما ذكرنا فالاستصحاب ساقط فالمرجع أحد الأمرين:

الأول: الأخذ بإطلاق دليل البذل لو كان له إطلاق.

الثاني: الأصل العملي وهو الاشتغال إذا تبين الخلاف.

ويجدر القول: إنّ هذا التنبيه هو من إضافاتنا.

(١٠٦)

تنبيهات

٢

اشتراط فعلية اليقين والشك

يشترط في جريان الاستصحاب أمور أربعة:

١. اليقين الفعلي بالحدوث.
٢. الشك الفعلي في البقاء.
٣. وحدة القضية المتيقّنة مع المشكوكة بإلغاء الزمان .
٤. ترتّب الأثر على بقاء المتيقّن.

والمهم في هذا التنبيه هو دراسة الأمرين الأوّلين وأمّا الأمران الأخيران فسوف يوافقك بحثهما ضمن التنبيهات التالية.

إذا عرفت ذلك فنقول:

يشترط في جريان الاستصحاب ثبوتاً وإثباتاً وجود اليقين والشك في خزانة النفس وجوداً فعلياً، بمعنى كونهما مورد التفات لها تفصيلاً أو إجمالاً، ولا يكفي الوجود التقديري لهما بمعنى أنّه: لو التفت لاستيقن، أو لو التفت لشك، بل يجب أن يكون متيقّناً وشاكّاً بالفعل. ويدلّ على ذلك أمران:

الأوّل: تبادل الفعلية من قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك» أي اليقين

(١٠٧)

الموجود بالشك الموجود، كما هي الحال من نظائره.

الثاني: ما يصلح للاحتجاج هو العلم واليقين بوجود الشيء سابقاً لا ثبوته وإن لم يعلم، فإذا صلّى في ثوب نجس فإنما يصلح لأن يحتجّ به على المولى هو قوله: صلّيت في هذا الثوب وأنا متيقّن بطهارته وأنت قلت لا تنقض اليقين بالشك.

وأما لو لم يكن اليقين موجوداً في نفسه، بل لو التفت لاستيقن، فلا يصلح للاحتجاج ؛ لأنه أمر فرضي، وهو مرفوض في مقام الاحتجاج.

فإن قلت: إنَّ اليقين في مورد الاستصحاب مأخوذ بنحو الطريقية، والمراد منه المتيقن أي لا تنقض المتيقن بالشك، فلو كان حكماً شرعياً يجب إبقاؤه وإن كان موضوعاً لحكم شرعي يجب عليه ترتب آثاره، وعندئذ فلا دور إلا للمتيقن لا لليقين، وعند ذلك يكفي وجود المتيقن في الواقع، سواء أتعلق به اليقين فعلاً، أو لو التفت لتعلق به.

قلت: ما ذكرته صحيح في مقام ترتب الأثر، فإنَّ الأثر مترتب على ذات المتيقن فلا دور لليقين، وأما في مقام الاحتجاج فيما إذا صلى في الثوب النجس فالأثر مترتب على علم المكلف بالطهارة والشك في بقائها، والمفروض عدمهما.

فإن قلت: قد ورد في صحيحة بن سنان قوله: «فإنَّك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه» فالموضوع للاستصحاب هو «كون الشيء طاهراً» لا العلم بالطهارة، فيكفي وجود الطهارة في الواقع وإن لم يتعلق به العلم.

(١٠٨)

قلت: إنَّ قوله: «ولم تستيقن أنه نجسه» دليل على أنَّ المراد أنك أستيقتت أنه طاهر ولم تستيقن أنه نجسه.

وعلى ما ذكرنا يظهر النظر في الفروع الفقهية التالية:

الفرع الأول: إذا أحدث ثم غفل ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا؟

لا شك أنَّ أركان الاستصحاب موجودة في الفرع حيث إنه أيقن بالحدث وشك في بقائه بعد الصلاة، فمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» الحكم ببقاء الحدث إلى نهاية الشك.

فإن قلت: إنَّ استصحاب الحدث لا يثبت وقوع الصلاة معه.

قلت: لو عدَّ هذا أصلاً مثبتاً لزم بطلان أكثر الاستصحابات، حيث إنَّ استصحاب الطهارة لا يثبت وقوع الصلاة معها، مع اتفاق النص والفتوى على صحته.

ومع ذلك فقد ذهب المحقق الخراساني إلى أنَّ الاستصحاب في المقام محكوم بقاعدة الفراغ ؛ لأنَّ الشك بعد العمل يقتضي حمل العمل على الصحة، ولولا قاعدة الفراغ لجرى الاستصحاب.

يلاحظ عليه: أنَّ الحق عدم جريان القاعدة في المقام ؛ لأنَّ مجراها مشروط بكون الإنسان أذكر بكيفية العمل من حال الشك، وليس المقام كذلك، بل هما سيان.

ولذلك أفتى بعض الفقهاء ببطلان الوضوء في صورتين التاليتين،

(١٠٩)

وذلك لعدم جريان قاعدة الفراغ:

١. لو توضأ والخاتم في اصبعه ولم يحركه، وشكَّ بعد العمل في أنه هل جرى الماء تحت الخاتم أو لا؟ فلا تجري قاعدة الفراغ للعلم بالغفلة حين العمل، وأنه لو جرى عليه الماء لكان من باب الصدفة.

٢. لو علم بأن أحد المائين مضاف، ثم توضأ غفلة وشكَّ بعد العمل في أنه هل توضأ بالماء المطلق أو بالماء المضاف؟ فلا تجري القاعدة بنفس البيان السابق.

فعلى ذلك فالحاكم في المسألة هو الاستصحاب، فيحكم بعد الصلاة ببقاء الحدث من لدن حدوثه إلى اللحظة التي شكَّ فيها.

فإن قلت: إن الاستصحاب في المقام أشبه بالاستصحاب القهقري، حيث إن المصلي يلتفت إلى ما قبل زمان الشكَّ فيستصحب إلى ما بعد الفراغ من الصلاة حتى ينتهي إلى زمان الشكَّ.

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنَّ الاستصحاب القهقري عبارة عن إرجاع المتيقن إلى الزمان المتقدم حتى يصل إلى عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كاستصحاب كون الأمر حقيقة في الجوب في زماننا على النحو القهقري، بإرجاعه إلى القرون المتقدمة، وهذا بخلاف المقام فإنَّ المستصحب هو الحدث المتيقن قبل الصلاة المستمر إلى زمان الشكَّ بعد الصلاة.

(١١٠)

الفرع الثاني: لو أحدث ثم شكَّ ثم غفل وصلى ثم شكَّ في الوضوء قبل الصلاة

إذا أحدث ثم شكَّ في ارتفاعه، ثم غفل وصلى ثم شكَّ في أنه توضأ قبل الصلاة أو لا؟ الفرق بين هذا الفرع وسابقه واضح، لوحدة الشكَّ في الفرع الأول وهو بعد العمل، وتعدده في الثاني بوجوده قبل العمل وإن غفل، وبعد العمل، ولأجل ذلك ذهب المحقق الخراساني إلى بطلان الصلاة في هذا الفرع على خلاف ما ذهب إليه في الفرع الأول، وذلك لعدم جريان قاعدة الفراغ عنده لأجل تقدم الشكَّ على العمل، مع أنَّ مجراها هو تأخر الشكَّ بعد العمل، فيكون الفرع ممحضاً لجريان الاستصحاب.

أقول: إن قاعدة الفراغ لا تجري لأمرين:

الأول: ما ذكره من تقدّم الشكّ على العمل في هذا الفرع لا تأخره حيث إنّ التأخر شرط في جريان القاعدة. والشكّ بعد العمل في الفرع ليس شكّاً جديداً بل عوداً إلى الشكّ الأول، فكأنّ هنا شكّاً واحداً التفت إليه قبل العمل ثم غفل والتفت إليه بعد العمل ثانياً.

الثاني: ما ذكرنا من أنّ مجرى القاعدة مشروط بالأذكريّة حين العمل، وأمّا المقام فحاله بالنسبة إلى حين العمل وحين الشكّ سيان.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الصلاة باطلة في كلا الفرعين، لتمخّض المقام بالاستصحاب وعدم جريان قاعدة الفراغ.

(١١١)

الفرع الثالث: لو شكّ في بقاء الطهارة ثم غفل وصلى ثم شكّ في بقاء الطهارة

إذا كان المكفّ عالماً بالطهارة، ثم شكّ في بقائها، ثم غفل وصلى، ثم شكّ في بقاء الطهارة حال الصلاة.

وهذا الفرع هو نفس الفرع الثاني غير أنّ المتيقّن في الثاني هو الحدث وهنا الطهارة، والفرع ممحض في الاستصحاب بنفس الدليل المذكور في الفرع الثاني، لأجل تقدّم الشكّ على العمل وإنّ ذهل عنه والتفت إليه بعد العمل أيضاً فيستصحب بقاءها إلى حالة الشكّ فيكون محكوماً بكونه متطهراً، وأمّا قاعدة الفراغ فهي وإن كانت متوافقة النتيجة مع الاستصحاب، لكنّها لا تجري هنا لما عرفت من الوجهين:

١. تساوي حالتي الشكّ وحال العمل في الأذكريّة.

٢. تقدّم الشكّ على العمل مع أنّه يشترط فيها تأخر الشكّ.

الفرع الرابع: لو حصل له بعد الصلاة العلم بتوارد الطهور والحدث قبل الصلاة

إذا كان عالماً بالطهارة ثم شكّ في بقائها، ثم غفل، وصلى وحصل له بعد الصلاة العلم بتوارد الحالتين عليه من الطهور والحدث قبل الصلاة مع عدم معرفة المتقدّم منهما عن المتأخر.

وهذا الفرع هو نفس الفرع الثالث ويختلف عنه في أنّ الشكّ في الثالث

(١١٢)

شكُّ بعد الصلاة، وأمّا المقام فقد علم إجمالاً بتوارد الحالتين ولم يعرف المتقدّمة منها عن المتأخّرة.

ربما يقال بجريان استصحاب الطهارة الأولى، إمّا لكون الشكِّ فعلياً كما هو المفروض، أو لكفاية التوجّه إليه بعد الصلاة، وعدم جريان القاعدة، وإن كانت النتيجة واحدة، لأنّ الشكَّ ليس حادثاً بعد الصلاة، بل الشكُّ كان موجوداً قبله، والشكُّ بعد الصلاة التفات إلى الشكِّ الأوّل.

يلاحظ عليه: أنّ الطهارة الأولى قطعية الارتفاع؛ وذلك لأنّ ناقض الوضوء إمّا أن يكون حصل بين الطهارتين فالطهارة الأولى قطعية الارتفاع، وإن كان بعد الطهارتين فكلتا الطهارتين مرتفعتان، فتكون النتيجة ارتفاع الطهارة الأولى على وجه القطع واليقين.

فإن قلت: يمكن أن نستصحب الطهارة الكلية الحاصلة بعد الوضوء الثاني، فهي بوصف الكلية مشكوك البقاء فتستصحب.

قلت: أوّلاً: أنّها معارضة باستصحاب الحدث المتيقّن وجوده عند تحقّقه، المؤثر على كلّ حال، سواء توسط بين الطهارتين أو تحقّق بعد الثانية.

وثانياً: الطهارة الكلية لا تخلو إمّا أن ترجع إلى الطهارة الأولى فهي قطعية الارتفاع، وإمّا أن ترجع إلى الطهارة الثانية فهي ليست محدثة للتكليف، فلا تكون منجزة للتكليف.

توضيح ذلك: أنّ المكلف يعلم بتوارد الحالتين: النوم والوضوء، ولكن لا يعرف المتقدّم والمتأخّر، فأحد طرفي العلم الإجمالي - أعني: النوم

(١١٣)

محدث للتكليف على كلّ تقدير؛ لأنّه لو كان بعد الطهارة الأولى فيكون ناقضاً ولو كان بعد الطهارة الثانية فكذلك، دون الطرف الثاني - أعني: الوضوء الثاني - إذ لو كان بعد الوضوء الأوّل فلا يؤثر شيئاً، وإن كان بعد النوم فيؤثر، فأمره دائر بين غير المؤثر والمؤثر، ومثل هذا العلم (وقوع الطهارة مردّدة بين الأولى أو بعد النوم) لا ينجز أصلاً.

مثلاً لو علم بوقوع قطرة دم إمّا في الماء النجس أو في الماء الطاهر، فمثل هذا العلم لا يؤثر، لأنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، كما إذا علم بوقوع قطرة دم في أحد المائين الطاهرين، وعلى ذلك فلا مجال لاستصحاب الطهارة الكلية المردّدة بين المرتفعة قطعاً وبين مؤثرة على فرض (إذا كانت بعد النوم) وغير مؤثرة (إذا وقعت بعد الطهارة الأولى).

وبعبارة أخرى: أنّ العلم بالطهارة الكليّة لا يترتّب عليها الأثر وإنّما يترتّب الأثر على الطهارة الرافعة للحدث قطعاً، والمتيقّن بهذا المعنى غير حاصل؛ لأنّ الوضوء الثاني لو كان بعد الوضوء الأوّل غير مؤثّر قطعاً، ولو كان بعد النوم فمؤثّر قطعاً، فإذا كان الحال كذلك فلا علم لنا بالطهارة الرافعة للحدث بعد العلم بوجوده قطعاً.

(١١٤)

تنبيهات

٣

إذا كان المتيقّن محرزاً بالأمانة

قد عرفت أنّ اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء من أركان الاستصحاب، ففيما إذا كان المتيقّن محرزاً بالوجدان، فالركن الأوّل موجود بالوجدان، وأمّا إذا كان محرزاً بدليل غير قطعي كالأمانة والبيّنة نشكّ في بقاء حكم أو موضوع، قأما عليه، فهل يجري فيه الاستصحاب؟ قيل: لا، لعدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بدّ منه بل ولا شكّ، فإنّه على تقدير لم يثبت.

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه تقتصر بذكر وجهين منها:

الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني (قدس سره) وهو أنّه يكفي في صحّة الاستصحاب الشكّ في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته. مثلاً: «إذا نذر درهماً عند بقاء الشيء على تقدير ثبوته»، فحينئذ إن احتمل ثبوته وشكّ في بقاء هذا التقدير، يجري الاستصحاب ويترتّب عليه الأثر الشرعي، أعني: وجوب الدرهم.

فإن قلت: إنّ الموضوع للإبقاء هو اليقين بالمستصحب فعلاً، لا تقديراً، فلا يجب الإبقاء إلا إذا أيقن بثبوته لا على فرض ثبوته.

(١١٥)

قلت: إنّ الظاهر كون أخذ اليقين من باب المرآة إلى الثبوت والحدوث حتى يصحّ التعبّد بالبقاء، لا أنّ له مدخلية في الحدوث. والتعبد بالبقاء كما يصحّ مع العلم بالحدوث، يصحّ مع افتراضه.

وبذلك ينحلّ الإشكال في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة عليها، كما إذا قام الدليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فشككنا في بقاءه. فيكفي أن يقال: إنّ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال قد شكّ في بقاءه على تقدير ثبوته، فيحكم عليه بالبقاء.

ثمّ إنّه (قدس سره) ذكر سؤالاً وجواباً ليس فيهما شيء جديد، بل هما تكرار لما ذكره من قبل.

هذا إيضاح ما في «الكفاية».

يلاحظ عليه: بأنّ اليقين السابق من أركان الاستصحاب الأربعة، وهو عند المجيب بمعنى اليقين المنطقي، وهو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع غير الجامع مع احتمال الخلاف.

فإذا كان هذا من أركان الاستصحاب، فكيف يكفي الشكّ في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته؟ وما ذكره من المثال لا صلة له بالمقام، فإنّ متعلّق النذر عبارة عن التصدّق بدرهم عند بقاء الشيء على فرض ثبوته، بخلاف المقام فإنّ الأثر مترتب على بقاء الشيء عند اليقين بالشيء.

وما ذكره من أنّ اليقين مأخوذ على نحو الطريقة إلى المتعلّق ليتمكّن

(١١٦)

من الحكم بالبقاء، وعليه لا مدخلية لليقين لخصوص اليقين، بل يكفي وراء اليقين فرض ثبوته مع الشكّ في البقاء، غير تام. إذ لا دليل على ما ذكر فإنّ اليقين وإن كان طريقاً إلى الثبوت ولكن الاستصحاب مشروط بوجوده في ظرفه، ولا منافاة بين كونه طريقاً إلى المستصحب، وكونه ركناً في جريان الاستصحاب بمعنى أنّه لولاه لما تمّت أركانه .

وذلك لأنّ الأثر مترتب على وجود الشيء في ظرف اليقين حدوثاً وجداناً، وبقاءً تعبداً، والمفروض فقدان الحدوث عن اليقين. وقد عرفت وجود الفرق بين المثال والمقام.

الوجه الثاني: أنّ اليقين تارة يطلق ويراد منه اليقين المنطقي، كما في قوله سبحانه: **(وَكُنَّا نَكْذِبُ** **بِیَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ)**^(١).

وأخرى يراد به الحجّة، أي ما يحتجّ به العبد على المولى، والمولى على العبد، وهذا هو الرائج في الروايات الواردة في الأبواب التالية، فلاحظ ما يلي:

١. باب النهي عن القول بغير علم.

٢. باب النهي عن الاستيكال بالعلم.

٣. باب النهي عن الإفتاء بغير علم.^(٢)

ومن المعلوم أنّ العلم في هذه الأبواب بمعنى القول والإفتاء بالحجج

٤٧-

المدثر: ٤٦

١

٢ . الكافي: ٤٣/١-٤٦.

(١١٧)

الشرعية، واليقين الوارد في أحاديث الاستصحاب بمعنى الحجّة، والشاهد على ذلك أنّ طهارة ثوب زرارة كانت مستندة إلى أصالة الطهارة أو إخبار ذا اليد، فلم يكن له يقين بالطهارة بالمعنى المنطقي.

فإن قلت: فعلى هذا يصحّ استصحاب مفاد الأمارات لكون الأمانة حجّة، وأمّا الأصول العملية فليست حججاً شرعية، بل هي أعمار كذلك، فلا يمكن استصحاب مفادها.

قلت: مفاد الأصول في غنى عن الاستصحاب، مثلاً: أنّ أصل الطهارة أو الحليّة كما تترتب عليها الطهارة في الآن الأوّل فكذلك في الآت المتلاحقة بلا حاجة إلى الاستصحاب، وقد مرّ أنّ قاعدة الاستصحاب حاکمة على استصحاب القاعدة.

(١١٨)

تنبيهات

٤

في استصحاب الكلّي

ولنقدّم أموراً:

١. ما هو المراد من الكلّي في المقام؟

يطلق الكلّي ويراد به تارة: المنطقي، وأخرى: الطبيعي، وثالثة: العقلي.

أمّا الأول: فالمقصود هو معنى لفظ الكلّي في مقابل لفظ الجزئي وهذا ما أشار إليه سعد الدين التفتازاني في «التهذيب» وقال: المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي (كزيد) وإلا فكلّي (كالإنسان). فالغرض هنا تحديد الموضوع له للفظين المذكورين.

وأما الثاني: فيراد به مصداق مفهوم الكلّي، أي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كأسماء الأجناس.

وأما الثالث: فيراد به الجمع بين الكلّي بالمعنى المنطقي والكلّي بالمعنى الطبيعي، ومن المعلوم أنه ليس له مصداق إلا في العقل، فإنّ الإنسان بقيد الكلية موطنه العقل لا الخارج.

(١١٩)

٢. في بيان أقسام استصحاب الكلّي

ذكر الشيخ له أقساماً ثلاثة وزاد المحقّق الخوئي قسماً رابعاً، وربما يوجد في كلمات الفقيه المحقّق الهمداني - كما سيوافيك - ونحن نذكر الأقسام الأربعة ثم نعود لدراسة كلٍّ مستقلاً.

القسم الأول: إذا علم بتحقّق كلّي في ضمن فرد، كالإنسان في ضمن زيد وشكّ في بقاءه، فكما يجوز استصحاب الفرد، كذلك يجوز استصحاب بقاء الإنسانية المشتركة بينه وبين غيره.

والفرق بين المستصحبين تقيّد المستصحب بالخصوصيات في الأوّل وتجرّده عنها في الثاني.

القسم الثاني: إذا علم بتحقّق كلّي في ضمن فرد مردّد بين متيقّن الزوال ومتيقّن البقاء، كما لو علم بوجود إنسان مردّد بين كونه زيدا قد توفي قطعاً، وعمرأ هو حيّ قطعاً.

والمثال الفقهي أن يقال: إذا خرج منه بلل مردّد بين البول والمني، فتوضّأ، وعندئذ فالحديث الأصغر قطعي الزوال والحديث الأكبر مشكوك الحدوث، غير أنّ الحدث الجامع بينهما قطعي الحدوث مشكوك البقاء فيستصحب - بعد الوضوء - بقاء الحدث إلى أن يغتسل.

ومثله ما إذا غُكس، أي اغتسل في نفس الفرض ولم يتوضّأ، فلو كان البلل منياً موجباً للحدث الأكبر فقد ارتفع، وإن كان بولاً موجباً للحدث

(١٢٠)

الأصغر فهو باق، لماذا؟ لأنّ الغسل يزيل الحدث الأصغر بشرط كون الحدث الأكبر قطعياً لا مشكوكاً.

وهنا صورة أخرى أيضاً لهذا القسم، وهي ما إذا كان المستصحب مردداً بين قطعي الارتفاع ومحتمل البقاء، كما إذا اغتسل في نفس الفرض ولم يتوضأ، فالحدث الأصغر قطعي الارتفاع ولكن الأكبر محتمله، فيستصحب الجامع بين الحدثين.

وبذلك اتضح وجود الفرق بين الصور الثلاث، ففي الأولى توضأ ولم يغتسل، وفي الثانية اغتسل ولم يتوضأ، وفي الثالثة توضأ واحتمل الاغتسال.

القسم الثالث: إذا علم بتحقق الكلي في ضمن فرد معين قطعي الزوال ولكن يحتمل أن يكون معه فرد آخر مقارناً لوجود الأول أو مقارناً لزواله.

مثلاً إذا نام واحتمل احتلامه في النوم أيضاً فتوضأ ولم يغتسل، فلو كان الصادر منه، هو الأصغر فقد ارتفع ولكن يحتمل مقارنة فرد آخر وهو الجنابة فيستصحب مطلق الحدث، لا الحدث الأصغر لأنه ارتفع قطعاً، ولا الحدث الأكبر لأنه مشكوك الحدوث، ولكن الجامع أمر متيقن سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً، فيستصحب.

الرابع: إذا علم بوجود فرد معين وعلماً بارتفاع هذا الفرد، ولكن علمنا بوجود معنون بعنوان يحتمل انطباقه على هذا الفرد المرتفع، وعلى الفرد الآخر الباقي، كما لو علم بوجود زيد في الدار وعلم بوجود قرشي فيها، يحتمل أن يكون هذا القرشي هو نفس زيد، ويحتمل أن يكون غيره.

(١٢١)

والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث واضح وهو وحدة العلم في الثالث وتعدده في الرابع، وذلك لأنّ هنا علماً واحداً بوجود زيد واحتمال وجود عمر في البيت، بخلاف المقام فإنّ هنا علمين مستقلين علم بوجود زيد وعلم بوجود القرشي، غاية الأمر يحتمل وحدة القرشي مع زيد.

ومثاله الفقهي إذا علم بالجنابة ليلة الخميس واغتسل منها ثم رأى أثر الجنابة في ثوبه في يوم الجمعة، يحتمل أن يكون أثراً للجنابة المرتفعة، كما يحتمل أن يكون أثراً للجنابة الجديدة؛ فهنا علمان: علم بالجنابة ليلة الخميس، وعلم بالجنابة بعد خروج المني الذي رأى أثره على الثوب.

فالجنابة الأولى مرتفعة قطعاً، والجنابة الثانية مشكوك الحدوث، ولكن الجامع قطعي الحدوث ومشكوك البقاء.

٣. ترتب الأثر على الجامع

إنّ الأثر تارة يترتّب على الفرد بماله من الخصوصية، كحرمة المكث في المسجد والعبور على المسجدين فإنّه مترتّب على عنواني الجنازة والحيز، وأخرى على مطلق الحدث، كحرمة مسّ القرآن والدخول في الصلاة، فاستصحاب الكلّي إنّما ينفع إذا كان الأمر مترتّباً على الجامع دون الفرد.

إذا عرفت هذا فلندرس أقسام استصحاب الكلّي واحداً بعد الآخر.
(122)

القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي

إذا علم بتحقق الكلّي في ضمن فرد، كالحدث في ضمن الجنازة، ثم شكّ ببقائه وارتفاعه، فله أن يستصحاب الفرد - أي بقاء الجنازة - فيرتّب عليه أثره، كحرمة المكث في المسجد والعبور من المسجدين، كما أنّ له أن يستصحاب الحدث ويرتّب عليه حرمة مسّ كتابة القرآن، هذا إذا كان الجامع موضوعاً لأثر شرعي، وإلا فيأتي الكلام فيه عند دراسة القسم الثاني.

وهنا إشكالان: الأول: إذا تحقّق الكلّي في ضمن فرد، كالإنسان في ضمن زيد والحدث في ضمن الجنازة فقد خرج عن كونه كلياً، فاستصحاب الكلّي يرجع إلى استصحاب الفرد.^(١) ويمكن الجواب بأنّ ما ذكره صحيح تكويناً، لا اعتباراً، فللعقل أن ينظر إلى الكلّي بمنظاريين: أحدهما: بما أنّه متّصف ومتشخّص بخصوصيات فردية، والثاني، بتجريده عنها، فإذا تعدّد الموضوع يتعدّد الاستصحاب.

وعلى كلّ تقدير فالمستصحاب ليس مفهوم الإنسان، بل الإنسان الخارجي غير الملحوظ معه الخصوصية، وتسميته كلياً لأجل كونه منشأ لانتزاع مفهوم كليّ منه، وسيافيك أنّ الاستصحاب ناظر إلى رفع المشاكل الخارجية دون المفاهيم المجردة عن الوجود، وتسمية المستصحاب كلياً في المقام بهذا المعنى، فتدبر.

الثاني: أنّ استصحاب الجامع صحيح في مثل الجنازة، فإنّ الجامع -

١ . هذا ما سمعناه من السيد البروجردي (قدس سره) في درسه الشريف في كتاب الصلاة.

أعني: الحدث - موضوع للحكم الشرعي - أعني: حرمة مسّ المصحف - دون الأحكام - أعني: الوجوب - فلا يصحّ وراء استصحاب الوجوب استصحاب الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب، لعدم كونه مجعولاً.

يلاحظ عليه: بأن جعل الفرد نفس جعل الجامع، فإنشاء الوجوب في عالم الاعتبار عين إنشاء الطلب.

هل أنّ أحد الاستصحابين يغني عن الآخر؟

إذا كان الكلّي موضوعاً لحكم والفرد موضوعاً لحكم آخر، مثلاً: إذا نذر التصدّق بدرهم إن كان في البيت إنسان، وبدينار إذا كان في البيت زيد. فلا شك أنّ استصحاب الكلّي لا يغني عن استصحاب الفرد، أي لا يترتب عليه أثر الفرد كدفع الدرهم دون الدينار، وإلاّ يصير أصلاً مثبتاً لوجود الملازمة بين وجود الجامع ووجود الفرد عقلاً، فلا يترتب الأثر - التصدّق بدينار - على المستصحب - أعني: بقاء الإنسان - لتوسط الأمر العقلي بينه وبين الأثر الشرعي، وهو أنّ الكلي لا يتحقّق إلاّ في ضمن الفرد.

إنّما الكلام في العكس فهل يغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي بمعنى ترتّب كلا الأثرين على استصحاب الفرد؟ فيه خلاف.

يظهر من المحقّق الخراساني كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي، قال: فإن كان الشكّ في بقاء ذلك العامّ من جهة الشكّ في بقاء الخاصّ الذي كان في ضمنه وارتفاعة، كان استصحابه كاستصحابه، بلا كلام.⁽¹⁾

١ . كفاية الأصول: ٣١١/٢.

(124)

هذا ما في «الكفاية» إلاّ أنّه خالف رأيه في تعليقه على فرائد الشيخ فلم ير كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي، قائلاً: بأنّ الفرد وإن كان عين الكلّي بالدقة إلاّ أنّه غيره.⁽¹⁾

واختاره سيدنا الأستاذ (رحمه الله) قائلاً: بأنّ حيثية الكلّي غير حيثية الخصوصيات الفردية في عالم الاعتبار ومقام تعلق الأحكام بالموضوعات، فإيجاب إكرام كلّ إنسان غير إيجاب إكرام زيد وعمرو، فالحكم تعلق في الأوّل بحيثية إنسانية كلّ فرد وهو غير الخصوصيات الفردية، فإسراء الحكم من أحد المتّحدين - في الوجود والمختلّفين في الحيثية - إلى الآخر، بالاستصحاب، لا يمكن إلاّ بالأصل المثبت.⁽¹⁾

ويظهر هذا أيضاً من المحقق الاصفهاني حيث قال: إن مقتضى الدقة أن التعبد بشيء لا معنى له إلا التعبد بأثره، ولا يعقل التعبد بشيء والتعبد بأثر غيره.^(٣)

يلاحظ على كلام العلمين: إن ما ذكره يتم إذا كان الأثر مترتباً على عنوان الإنسان، فلا يثبت باستصحاب الفرد، وأما إذا كان مترتباً على مصداقه وواقعه فيثبت باستصحاب الفرد، لأن العلم بوجود زيد في البيت علم بأمرين: الإنسانية، والخصوصية الفردية، فاستصحاب الكل وإثبات أحد

-
- ١ . درر الفوائد في شرح الفرائد: ٢٠٧، الطبعة الحجرية طبع عام ١٣١٨ هـ . وفيه شيء قريب ممّا نقلناه في المتن .
- ٢ . رسائل الإمام الخميني: ١/١٢٦ .
- ٣ . نهاية الدراية: ١٣٦/٥، طبع مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

(125)

جزئيه، ليس من الأصول المثبتة، لأن العلم بالفرد، منحلّ إلى العلم بشيئين، والعلم بذات الطبيعي مندرج في العلم بالفرد، فلا يكون مثل هذا من قبيل استصحاب أحد المتحدّين وإثبات المتحد الآخر، بل من قبيل استصحاب الكل وإثبات أحد الأجزاء.

القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي

إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء، فلا يجوز استصحاب متيقّن الارتفاع - كما هو واضح - ولا متيقّن البقاء على فرض حدوثه، للشكّ في أصل وجوده، فلم يبق إلا استصحاب الجامع بين متيقّن الارتفاع ومشكوك البقاء.

ثم إن أثر أحد الفردين بالنسبة للآخر تارة يكون من قبيل الأقل والأكثر، كما إذا أصاب ثوبه نجس مردّد بين الدم والبول، وغسله بالماء القليل مرّة، فلو كان المصيب دماً ارتفع أثره قطعاً، وإن كان بولاً بقي أثره، فيستصحب بقاء النجاسة الجامعة بين الدم والبول.

وقد يكون أثرهما متباينين، كما إذا شرب حيوان نجس من إناء وتردّد بين الكلب والخنزير، فعلى الأوّل يجب غسله مرتين مع التعفير، وعلى الثاني يجب غسله بالماء سبع مرات فقط بلا تعفير، فلو غسله بالماء القليل مرتين مع التعفير يستصحب بقاء نجاسة الإناء.

ومثله ما إذا اخرج بلل مردّد بين البول والمني فتوضّأ، فيستصحب بقاء الحدث.

ثم إن استصحاب الجامع إنما يصح إذا كان موضوعاً للأثر كالجاسة في المثالين المذكورين، وأما إذا كان الجامع غير موضوع للأثر المطلوب^(١) في المقام كما في موضوع البلل المرّد بين البول والمني، فاستصحاب الجامع - أعني: الحدث - ليس موضوعاً لوجوب الاغتسال، وعندئذ تصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال حيث إن الاشتغال اليقيني قبل الوضوء يقتضي البراءة اليقينية بدون الحاجة إلى الاستصحاب، فاغتنم.

وقد أثرت على هذا القسم إشكالات نذكرها تالياً:

الإشكال الأول: اختلال أركان الاستصحاب

الاستصحاب عبارة عن جرّ الحالة السابقة المتيقّنة حدوثاً، المشكوكه بقاءً، ولكن الأمر في المقام على العكس حيث إن الفرد القصير متيقّن الارتفاع، والطويل مشكوك الحدوث والأصل عدمه، ومع نفي الفردين وجداناً أو بالأصل لا يبقى مجال لاستصحاب الكلّي؛ لأنّه متحقّق إمّا بين قطعي الارتفاع أو مشكوك الحدوث، المحكوم بعدم.

والى هذا الإشكال أشار في «الكفاية» بقوله: «وتردّد ذلك الخاص الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه»

والجواب: أنّ ما ذكر صحيح لكنّه يضرّ باستصحاب كلّ من الفرد الطويل والقصير، لكنّه لا يضرّ باستصحاب الكلّي مع قطع النظر عن الفردين،

١ . خرج كون الحدث موضوعاً لحرمة مسّ المصحف، وهو غير مطلوب في المقام.

(١٢٧)

لاجتماع شروطه فيه حيث إنّ حدوث الجامع قطعي وارتفاعه مشكوك.

والى الجواب أشار بقوله: «غير ضار باستصحاب الكلّي المتحقّق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين والشكّ في حدوثه وبقائه، وإنّما التردّد بين الفردين يضرّ باستصحاب أحد الخاصّين اللذين كان أمره مرّداً بينهما لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب»^(١).

الإشكال الثاني: حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي

إنَّ الشكَّ في بقاء الجامع وارتفاعه مسبَّب عن الشكِّ في حدوث الفرد الطويل وعدمه، فبقاء الجامع معلول لحدوث الفرد الطويل، وعدمه معلول لعدم حدوثه، فبجريان الأصل العدمي في ناحية الفرد الطويل، يرتفع الشكُّ في ناحية الجامع فيحكم عليه بالارتفاع والنفي بعد نفي الفرد. وإلى هذا الإشكال أشار المحقِّق الخراساني بقوله: وتوهم كون الشكِّ في بقاء الكلِّي الذي في ضمن ذلك المرادِّ مسبباً عن الشكِّ في حدوث الخاصِّ، المشكوك حدوثه، المحكوم بعدم الحدوث، بأصالة عدمه فاسد قطعاً^(٢) وسيأتي وجه الفساد في كلامه.

فإن قلت: إنَّ الأصل في جانب الفرد الطويل مُعارضٌ بالأصل الآخر في ناحية الفرد القصير، فتكون أصالة عدم حدوث الفرد الطويل معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد القصير.

٣١١/٢

الأصول:

كفاية

١

٢ . كفاية الأصول: ٣١١/٢ .

(١٢٨)

قلت: الأصل في جانب الفرد القصير فاقد للأثر الشرعي للعلم بزواله، فلا حاجة في نفيه بالأصل بعد العلم الوجداني، فانحصرت الساحة بجريان الأصل في ناحية الفرد الطويل.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني فقد أجاب عنه صاحب الكفاية وغيره بثلاثة أجوبة نذكرها مع التوضيح:

١. أن بقاء الكلِّي وإن كان مسبباً عن كون الحادث هو الفرد الطويل، ولكن ارتفاعه ليس من لوازم عدم حدوثه، لأنَّ عدم حدوثه لا يلزم ارتفاع الحيوان، بل ارتفاع الحيوان مسبب عن كون الحادث هو الفرد القصير وليس له حالة سابقة حتى يستصحب كون الحادث هو الفرد القصير ويترتب عليه ارتفاع بقاء الحيوان.

وبالجملة فالمستشكل خلط بين بقاء الكلِّي وارتفاعه، فبقاء الكلِّي مترتب على كون الحادث هو الفرد الطويل، ولكن ارتفاعه من آثار شيء آخر، وهو كون الحادث الفرد القصير. ووجه ذلك: أنَّ الكلِّي أعمَّ والفرد الطويل أخصُّ، ونفي الأخصِّ لا يدلُّ على نفي الأعمِّ، ولعلَّ هنا حيواناً آخر يتحقَّق الكلِّي في ضمنه.

وإلى هذا الجواب أشار المحقِّق الخراساني بقوله: لعدم كون بقاء الكلِّي وارتفاعه من لوازم حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقَّن، ذلك المتيقَّن الارتفاع (أو البقاء)^(١).

١ . كفاية الأصول: ٣١٢/٢ . (والظاهر أنّ كلمة «أو البقاء» بعد «الارتفاع» لا حاجة لها لولا أنها مخلة، ولذلك التجأ المحقق المشكيني إلى توضيح العبارة).

(١٢٩)

٢ . أنّ الأصل السببي إنّما يكون حاكماً على المسببي إذا كان بينهما تعدّد واثنيّة، كاستصحاب طهارة الماء المسبوق بالطهارة، الحاكم على نجاسة العباءة بعد غسلها بالماء المذكور، فإنّ استصحاب الطهارة يكون حاكماً على استصحاب نجاسة العباءة بعد الغسل، وأمّا المقام فالجامع (الحيوان) نفس الفرد وجوداً وعدمًا، فليس بين الجامع والفرد - وجوداً وعدمًا - سببية ومسببية، لأنّ الطبيعي عين فرده، وإلى هذا الجواب أشار صاحب الكفاية بقوله: مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه لا أنّه من لوازمه.^(١)

٣ . أنّ الأصل السببي إنّما يكون حاكماً على المسببي إذا كانت بينهما ملازمة شرعية، كما في المثال المذكور، فإنّ استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس، يلازم شرعاً طهارة الثوب المتنجس سابقاً، وذلك لقوله (عليه السلام) المقتنص من الأدلّة: «كلّ نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر»؛ وأمّا المقام فترتّب وجود الجامع على وجود الفرد، وعدمه على عدمه، ترتّب عقلي لا شرعي.

وإلى هذا الجواب أشار في «الكفاية» بقوله: على أنّه لو سلم أنّه من لوازم حدوث المشكوك (الطويل) فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً.^(٢)

بقي هنا أمران:

الأوّل: يمكن أن يقال: لا حاجة في موارد العلم الإجمالي إلى

٣١٢/٢:

الأصول

كفاية

١

٢ . نفس المصدر.

(١٣٠)

الاستصحاب، بل قاعدة الاشتغال تكفي في بعث الإنسان إلى تحصيل اليقين، ففي البطل المرّد بين البول والمني ثبت اشتغال الذمة بكسب الطهارة قطعاً، فإذا توضحاً يشكّ في حصول ما في ذمته من تحصيله، فيبعثه العقل إلى تحصيل اليقين بالاعتسال.

ومنه تظهر الحال في الإناء الذي شرب منه حيوان مرّد بين الكلب والخنزير، فقد علم بنجاسة الماء على وجه الإجمال فيشكّ في ارتفاعها بغسلها مرتين مع التعفير، وصرف الشكّ في الرفع - مع العلم الإجمالي - كاف في لزوم تحصيل العلم التفصيلي بغسله سبع مرّات.

وبالجملة فالحاجة إلى الاستصحاب في مورد علم تفصيلاً ثم زال علمه بالشكّ فيستصحب إلى زمان تحصيل العلم بالخلاف، بخلاف المورد المحفوف بالعلم الإجمالي فإنّه كاف في البعث إلى تحصيل اليقين، فلا حاجة إلى الاستصحاب، فتدبّر.

الثاني: أنّه يمكن أن يقال: لا حاجة إلى استصحاب الكلّي، بل يكفي استصحاب بقاء الفرد المبهم، بقاء الطائر المرّد بين العصفور والغراب، فتشير إلى ذاك الفرد المبهم، وتحكم ببقائه، فتدبّر.

تطبيقات

إنّ دراسة القواعد دون تطبيق لا يفيد الطالب إلا بشيء طفيف، ولذلك يجب أن تطبق القواعد على الموارد الفقهية حتى يمارس الدارس كيفية ردّ الفرع على الأصل واستنباطه منه، ولذلك نذكر كما في غسل العباة النجسة

(١٣١)

بالماء المحكوم بالطهارة لأجل الاستصحاب ؛ لأنّ من آثار طهارة الماء طهارة المغسول به، وأمّا المقام فنفي الجامع بنفي الفرد الطويل أثر عقليّ له لا شرعي ؛ لأنّ العقل حاكم بانتقاء الجامع بانتقاء الفرد.

إنّ ملكة الاجتهاد ليست أمراً دفعياً يحصل دفعة واحدة، وهي كسائر الملكات العلمية والسلوكية، إنّما تحصل بالممارسة التدريجية حتى يصل إلى القمة منها، ولذلك يجب على مدرسي الأصول بعد دراسة كلّ مسألة طرح مسائل فرعية حتى يقوم الطالب بحلها على ضوء القاعدة التي درسها، ولذلك نطرح هنا مسائل سبع لها صلة بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي، وهي:

١. لو كان متطهراً وخرج منه بلل مرّد بين البول والمني، فلا شكّ أنّ العلم الإجمالي منجز ؛ لأنّه محدث للتكليف على كلّ تقدير، فلو كان الحدث هو الأصغر يجب عليه الوضوء، ولو كان هو الأكبر يجب عليه الغسل، فالعقل يحكم بالجمع بينهما خروجاً عن الاشتغال العقلي، وإنّما يكون

المورد مثلاً لاستصحاب القسم الثاني فيما إذا توضحاً دون أن يغتسل، فيكون أمر الحدث دائراً بين قطعي الارتفاع (الحدث الأصغر) و قطعي البقاء (الحدث الأكبر).

فعلى ما ذكرنا فقاعدة الاشتغال كافية في البعث إلى الاغتسال من دون حاجة إلى استصحاب الحدث، ولكنّ القوم (على خلاف القاعدة) يعتمدون على استصحاب الحدث ويرتّبون عليه وجوب الاشتغال.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ قاعدة الاشتغال حاکمة على استصحاب الاشتغال.

(۱۳۲)

وثانياً: أنّ الاغتسال لازم عقلي لاستصحاب الحدث وليس لازماً شرعياً، نعم أثره الشرعي هو حرمة مسّ الكتاب، والمكث في المساجد، وغير ذلك.

۲. لو كان محدثاً بالحدث الأصغر وخرج منه بلل مردّد بين البول والمني، فالعلم الإجمالي هنا غير منجز ؛ لأنّه غير محدث للتكليف على فرض كون البول بولاً، ومحدثاً له على فرض كونه منياً، فالأصلان غير متعارضين ؛ لأنّه لا تجري أصالة عدم حدوث الأصغر للقطع به، فتبقى أصالة عدم حدوث الأكبر سائدة بلا معارض فيكتفي بالوضوء، لأنّ سببه متيقّن وسبب الغسل مشكوك الحدوث.

۳. إذا علم أنّه محدث بالحدث الأكبر ثم خرجت منه رطوبة مردّدة بين البول والمني، فهذا العلم الإجمالي غير منجز أيضاً لعدم كونه محدثاً للتكليف على كلتا الصورتين، أمّا بالنسبة للحدث الأصغر فالمفروض أنّه محدث بالحدث الأكبر فهو كامن فيه، فلا معنى لأن يقال أصالة عدم الحدث الأصغر بعد كونه محدثاً بالأكبر.

وأما بالنسبة للحدث الأكبر فالأصل ساقط للعلم بوجوبه، فتكون النتيجة هي وجوب الغسل.

۴. لو كانت الحالة السابقة مجهولة وخرج منه بلل مردّد بين البول والمني فهذه الصورة شبيهة مصداقية للصور الثلاث السابقة ؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون متطهراً فيجب الجمع، أو محدثاً بالحدث الأصغر فيجب الوضوء،

(۱۳۳)

أو بالأكبر فيجب الغسل، والاشتغال اليقيني يقتضي الجمع بينهما وأنّ التوضؤ غير كاف.

٥. إذا ترددت نجاسة شيء بين الذاتية والعرضية، كالصوف المرّد بين كونه صوف خنزير، أو صوف غنم متنجس، فلو غسله يتردد الأمر بين كونه قطعيّ الارتفاع وقطعيّ البقاء، فيرجع إلى استصحاب الجامع بين النجاستين للعلم بالجامع في زمان واحد.

٦. لو شكّ في نجاسة صابون لاحتمال اتّخاذه من دهن حيوان غير مذكي، فيما أنّ الشبهة موضوعية يحكم بطهارته، ثمّ إذا عرضت عليه النجاسة وأزيلت، فهل يجري استصحاب النجاسة بوجه كلي، لأنّه من قبيل ترددّ الجامع بين تحقّقه بين فرد مقطوع الارتفاع (النجاسة الوضعية) ومقطوع البقاء (النجاسة الذاتية)، أو لا يجري؟

والتحقيق هو الثاني؛ لأنّه إنّما يجري إذا كان علم بالجامع في زمان واحد، كما في مسألة الصوف وإن كان مرّدداً بين كونه نجساً ذاتياً أو عرضياً، بخلاف المقام ففي طرف احتمال النجاسة الذاتية لم يكن أيّ احتمال للنجاسة العرضية فضلاً عن العلم بها، وعند عروض النجاسة العرضية القطعية، كان الصابون محكوماً بالطهارة من ناحية النجاسة الذاتية، وإن كان محكوماً بالنجاسة العرضية، فإذا أزيلت أزيل الفرد والجامع المتحقّق فيه.

(١٣٤)

٧. الشبهة العبائية

إذا علم بنجاسة أحد طرفي العبائة ثم غسل طرفها الأعلى ومسح بيده المبللة كلا الطرفين، فلو قلنا بجريان استصحاب النجاسة على الوجه الكلي، يلزم الحكم بنجاسة اليد مع أنّها لاقت مشكوك النجاسة ومقطوع الطهارة، ففساد النتيجة دليل على فساد الأصل، ومن البين أنّ زيادة الفرع على الأصل غير معقول.

وقد أجيب عن الشبهة بوجوه مختلفة أوضحها ما يلي:

١. أنّ القول بنجاسة اليد الملاقية مبني على حجّية الأصل المثبت؛ لأنّ المستصحب لا يخلو إمّا أن يكون النجاسة الكلية المفهومية دون أن تتصف بالوجود وتتحقّق في الخارج، أو يكون المستصحب هو النجاسة المتحقّقة الموجودة في الخارج.

أمّا الأول فادّلة الاستصحاب منصرفه عنه؛ لأنّها وردت لمعالجة الشبهات الخارجية المتحقّقة، وأمّا المفاهيم المتجرّدة عن الوجود لا صلة لها بعمل المستنبط والمقلّد.

وأما الثاني فلازم بقاء النجاسة المتيقّنة بعد غسل الأعلى عقلاً، هو نجاسة الطرف الأسفل حتى تترتّب عليه نجاسة اليد، ومن المعلوم أنّ استصحاب النجاسة الخارجية لا يثبت شرعاً كون النجاسة

في طرف الأسفل، فبين المستصحب (أي وجود النجاسة في العباءة) والأثر الشرعي (أي نجاسة الملاقى) يتوسط أمر عقلي وهو كون النجاسة في الطرف الأسفل لا الأعلى، لأنّه ظاهر وجداناً.

(١٣٥)

٢. تعدّد القضية المشكوكة والقضية المتيقّنة ؛ لأنّ العلم بالنجاسة كان قائماً بتردّدها بين الطرفين، فإذا غسل الطرف الأعلى يتعيّن الاحتمال في الطرف الأسفل، فعندئذ يمكن أن يقال: إنّ القضية المشكوكة غير المتيقّنة فلا يجري الاستصحاب، ومع ذلك كلّه يجب الاجتناب عن الطرف الأسفل بحكم العقل، فإنّ العلم الإجمالي السابق كاف لإيجاب الاجتناب عن الطرف الأسفل أيضاً، نظير ذلك ما إذا أراق أحد الإناءين المشتبهين، فاستصحاب النجاسة غير تامّ لتغاير القضيتين، ومع ذلك يجب الاجتناب عن الآخر (المملوء) بحكم العلم الإجمالي الأول.

وقد أوعزنا فيما سبق أنّ أكثر موارد القسم الثاني مشمول لقاعدة الاشتغال دون حاجة إلى الاستصحاب.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ استصحاب الكلّي في القسم الأوّل لا غبار عليه، والثاني أيضاً مثله بشرط عدم إغناء قاعدة الاشتغال عن الاستصحاب، وقد تكرر بيان ذلك ممّا في هذا القسم.

القسم الثالث من استصحاب الكلّي

ومورد هذا القسم هو الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم الارتفاع، وله صور:

الأولى: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال معيّة فرد مع الفرد المعلوم الارتفاع، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، ولكن احتملنا مصاحبة عمرو معه في ذلك الوقت، ثمّ علمنا بخروج زيد فيستصحب بقاء الإنسان بعد الشكّ.

(١٣٦)

الثانية: تلك الصورة ولكن احتملنا قيام فرد مقامه عند خروجه، كما إذا علمنا بخروج زيد واحتملنا دخول الآخر إلى البيت عند خروجه.

الثالثة: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال حدوث مرتبة من مراتب وجودها بعد العلم بارتفاع مرتبة أخرى، كما إذا علمنا بارتفاع السواد الشديد واحتملنا حدوث مرتبة ضعيفة، أو ارتفاع السواد بعامة مراتبه.

وقبل دراسة حكم هذه الصور نذكر الأقوال في جريان الاستصحاب في هذا القسم وهي أربعة:

الأول: جريانه مطلقاً

وهو خيرة شيخنا العلامة الحائري في «الدرر» قائلاً بأنّ الميزان وجود اليقين بالشيء والشكّ فيه عرفاً، وهو حاصل.

الثاني: عدم الجريان مطلقاً

وهو خيرة المحقق الخراساني لما سيوافيك من الدليل.

الثالث: جريانه في الصورة الأولى دون الثانية

وهو خيرة الشيخ الأنصاري حيث فصل بين الصورتين.

الرابع: عدم الجريان في الصورتين الأولىين وجريانه في الثالثة

إذا عرفت الأقوال فلندرس أحكام الصور واحدة بعد الأخرى.

(١٣٧)

الصورة الأولى

ربما يقال بجريان الاستصحاب ببيان أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج يلزم العلم بحدوث الكلّي فيه، وبارتفاع الفرد الخاصّ يشكّ في ارتفاع الكلّي، وذلك لاحتمال قيام فرد آخر مكانه لأجل مصاحبته معه، فلم تختل أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق. **يلاحظ عليه:** بأنّ المستصحب لا يخلو إمّا أن يكون هو الإنسان المجرد عن الوجود، أو الإنسان المتحلّي بالوجود.

أمّا الأوّل فأخبار الاستصحاب منصرفة عنه لأثها بصدد معالجة الشبهات الخارجية التي يواجهها المجتهد، فتعيّن الثاني، ومن المعلوم أنّ الكلّي الموجود في ضمن زيد غير الموجود في ضمن عمرو، فكيف يمكن القول بوحدة القضية المشكوكة مع المتيقّنة؟

وتسميته كلياً أو جامعاً أو قدراً مشتركاً، بمعنى صلاحيته لانتزاع مفهوم كليّ أو جامع أو قدر مشترك، وإلاّ فالمستصحب حسب الفرض شيء متحقّق في الخارج، غاية الأمر لا تلاحظ خصوصياته، ومثله لا يسمّى كلياً وإن صحّ عدّه منشأ لانتزاعه.

وقد تقرّر في محلّه أنّ الإنسان الطبيعي يتكثّر بتكثّر الأفراد، وأنّ نسبته إليها نسبة الآباء إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلى الأولاد، فعلى هذا فإنسانية زيد في الخارج غير إنسانية عمرو، فكيف يمكن أن يحكم باستمرار بقاء الإنسان ووجوده في ضمن الفرد الآخر المحتمل.

(١٣٨)

والظاهر أنّ القائل بجريان الاستصحاب خلط بين الوحدة المفهومية والوحدة المصادقية، فالإنسان واحد بالنوع، كثير بالمصداق، والمستصحب هو الثاني لا الأوّل.

الصورة الثانية

إذا كان احتمال بقاء الكلّي مستنداً إلى قيام فرد آخر عند زواله فقد ذهب الشيخ إلى عدم جريانه في هذه الصورة مع أنّه لا فرق بين الصورتين، لما عرفت من أنّ أدلّة الاستصحاب ناظرة إلى المصاديق دون المفاهيم والمصاديق متكثّرة، سواء أكان الفرد المشكوك مع زيد في البيت أو ناب عنه، لأنّ إنسانية كلٍّ تغاير إنسانية الآخر.

نعم لو قلنا بمقالة الرجل الهمداني في الكلّي الطبيعي من أنّه واحد شخصي قائم بجميع الأفراد، لكان لما ذكره وجه، لأنّ الإنسان عندئذ واحد بالعدد قائم بعامة المصاديق.

وبذلك عُلم الفرق بين القسم الثاني والثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فإنّ الباقي في الأوّل نفس الحادث المتيقّن لتردّد الفردين القصير والطويل، فلو كان الحيوان هو الفرد الطويل يكون الموضوع في القضية المشكوكة نفس الموضوع في القضية المتيقّنة، بخلاف المقام فإنّ المتيقّن فرد والمشكوك فرد آخر.

ثم إنّ بطلان الأصل يُعرف من بطلان بعض الفروع المترتبة عليه، وإليك بعض الأمثلة:

(١٣٩)

١. لو قام من النوم واحتمل جنابته فيه فتوضّأ، فعلى القول باستصحاب الحدث يلزم الاغتسال، مع أنّه لا يلتزم به فقيه.

٢. لو علم أنّه مدين لزيد بعشرة دنانير، ولكن يحتمل أن يكون الدين هو لكن مع إضافة حُقّة من الحنطة، فلو أدّى العشرة فلازم بقاء الدين باستصحابه، لزوم أداء حُقّة من الحنطة، مع أنّه لا يلتزم به فقيه.

الصورة الثالثة

إذا احتمل تبدل الفرد المتيقن - حدوثاً وارتفاعاً - إلى مرتبة من مراتبه وعدم تبدله، فهل يجري استصحاب الكلّي أو لا؟ كما إذا كان هناك سواد شديد فعلمنا بارتفاعه، ولكن نحتمل تبدله إلى السواد الخفيف أو إلى البياض. ومثاله في الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بكون الشخص كثير الشك، ووقفنا بارتفاعه ولكن احتملنا انقلابه إلى المرتبة الخفيفة منه، فهل يصح استصحاب كونه كثير الشك بلا تقيّد بالمرتبة أو لا؟ ذهب الشيخ الأعظم والمحقق النائيني إلى الجريان، والمحقق الخراساني إلى خلافه.

والظاهر، التفصيل بين عدّ المرتبة المشكوكة غير مغايرة عرفاً مع السابقة بحيث تعدّ استمراراً لوجود المرتبة السابقة، وبين خلافه. وعلى ذلك يصح الاستصحاب في مجالي السواد وكثرة الشك؛ لأنّ السواد الضعيف عند العرف ليس فرداً مغايراً في الوجود مع السواد الشديد وإن كان يختلف عنه في الحدّ، بل يعدّان شيئاً واحداً مختلفاً من حيث الحدّ، فليس الشديد والضعيف فردان منه، بل شيء واحد تختلف حالاته، ومثله كثرة الشك،

(١٤٠)

فالشكّ موضوع والكثرة والقلة من حالاته، وليس منه إذا علمنا بوجود شيء ثمّ علمنا بارتفاعه واحتملنا كونه محكوماً بالاستحباب، فليس لنا استصحاب الطلب؛ لأنّ الوجوب والندب فردان مغايران للطلب.

وبما ذكرنا تبين جريان استصحاب الكلّي في القسم الأوّل بلا إشكال، وعدم جريانه في القسم الثاني لإغناء قاعدة الاشتغال عنه فلا حاجة إليه، كما تبين في ضمن الأمثلة المذكورة، وعدم جريانه في الصورتين الأوليين من القسم الثالث وجريانه في الصورة الثالثة فقط.

القسم الرابع من استصحاب الكلّي

إذا علم بوجود إنسان في الدار وفي الوقت نفسه علم بوجود قارئ فيها حيث سمع قراءته ولكن احتمل قيام العنوانين بوجود واحد أو بوجودين.

إن قلت: ما الفرق بين هذا القسم والقسمين المتقدّمين؟

قلت: أمّا الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني فهو أنّ الفرد الذي قام به الجامع فيه، مردّد بين نوعين كالعصفور والغراب، بخلاف المقام فإنّ الفرد معيّن من حيث النوع وهو أنّه إنسان.

وأما الفرق بينه وبين القسم الثالث فهو وحدة العلم في الثالث وتعدّده هنا، حيث تعلّق علم بوجود فرد معيّن وتعلّق علم آخر بوجود القارئ فيه لكن يحتمل انطباقه على هذا الفرد.

وأما مثاله الشرعي فلو علمنا بالجنابة يوم الخميس وقد اغتسلنا منها ثم

رأينا يوم الجمعة منياً في الثوب فعلم بكوننا جنباً لخروج هذا المنى، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابة التي اغتسل منها، أو يكون من غيرها كالاحتلام ليلة الجمعة، فيستصحب مطلق الجنابة مع إلغاء الخصوصية^(١).

أقول: إن هذا القسم غير صحيح موضوعاً وحكماً ومثالاً واستدلالاً.

أما الأول - أي عدم تماميته موضوعاً - : فلأنه ليس قسماً مستقلاً بل هو نفس القسم الثالث ؛ وذلك لأنه هناك وإن كان يوجد علم ثان وهو وجود القارئ في البيت، لكنه ليس دخيلاً في تعدد الموضوع، بل هو سبب للعلم بوجود الإنسان أيضاً في البيت يحتمل وحدة العنوانين أو تعددهما.

وبعبارة أخرى: المستصحب في كلا القسمين هو الإنسان لاحتمال بقاءه فيه وإن خرج الفرد الأول، لكن منشأ الاحتمال مختلف، ففي القسم الثاني منشؤه احتمال وجود فرد معه من أول الأمر، وفي القسم الرابع سماع قراءة القارئ يحتمل تغيره مع الفرد الأول أو وحدته، والاختلاف في سبب الاحتمال لا يكون سبباً لتكثير الأقسام.

وأما الثاني - أعني: عدم تماميته حكماً - : فهو لأن أخبار الاستصحاب ناظرة إلى الأمور الخارجية والمصاديق الواقعية، فيقضى ويبرم فيها، وأما المفاهيم المعرّاة عن الوجود كمفهوم الإنسان فهو خارج عن مصبها، وعلى ضوء ذلك فالمتيقن هو الإنسان الموجود لا مفهوم الإنسان.

ومن المعلوم أنّ الإنسان الموجود قد خرج من البيت، وصيانة هذا

١ . أشار إلى هذا القسم المحقق الهمداني في مصباح الفقيه (قسم الطهارة): ١ / ٢٠٥، الطبعة الأولى.

المتيقن باحتمال وجود فرد آخر أشبهه بالقياس، أي إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر.

وأما الثالث - أي عدم تمامية المثال في هذا القسم - : فهو لاختلافه مع الممثل، ففي الممثل تعلق العلم الأول بوجود الإنسان والعلم الثاني تعلق بوجود القارئ، أو القرشي في عبارة السيد الخوئي، وأما المقام فمتعلق العلمين هو الجنابة حيث علم بجنابة يوم الخميس واغتسل منها ثم لما رأى المنى

في ثوبه علم بالجنابة بعد خروج هذا المنى، لكن احتمال وحدة السببين أو تعددهما، وعلى كل تقدير فمتعلق العلمين شيء واحد.

وأما الرابع - أي الإشكال على الاستدلال - : فلأن المورد من قبيل الشبهة المصادقية لحديث: «لا تنقض اليقين بالشك» وذلك لأن الجنابة المشاهدة يوم الجمعة لا تخلو من حالتين:

الأولى: أن تكون أثراً للجنابة الحاصلة يوم الخميس، فيما أنه اغتسل منها يكون الموضوع من قبيل نقض اليقين باليقين.

الثانية: أن تكون أثراً لجنابة جديدة تحققت ليلة الجمعة عند النوم، فيما أنه لم يغتسل منها يكون من قبيل نقض اليقين بالشك فيكون المورد شبهة مصادقية لإحدى القضيتين، إما نقض اليقين باليقين أو نقض اليقين بالشك، ومعه كيف يمكن أن يتمسك بالقضية الثانية.

(١٤٣)

تنبيهات

٥

استصحاب الزمان والزمانيات

والأمور القارة المقيدة بالزمان

هذا التنبيه منعقد لبيان الاستصحاب في الأمور التدريجية، ولها أقسام ثلاثة:

١. استصحاب نفس الزمان إذا كان معنوياً بعنوان وجودي ككونه ليلاً أو نهاراً.
٢. استصحاب الأمر غير القارّ بالذات كالحركة وجريان الماء وسيلان الدم، وبقاء التكلم والمشى، فإنّ ذات الأفعال في هذه الأمثلة أمور متدرجة بالذات، منقضية بالطبع.
٣. استصحاب الأمر القارّ بالذات، المقيد بالزمان، كالجلوس في المسجد إلى الظهر إذا شك في بقاء الوجوب بعد الظهر أيضاً، فيقع الكلام في هذه المواضع:

(١٤٤)

الموضع الأول: جريان الاستصحاب في نفس الزمان

إذا كان الزمان معنوياً بعنوان وجودي كالنهار والليل، ووقع موضوعاً لحكم شرعي، كوجوب الإمساك في النهار وجواز الإفطار في الليل. فإذا شككنا في بقائهما فهل يصح استصحابهما لترتب الحكم الشرعي أو لا؟

مثلاً إذا كان النهار غائماً والليل مضيئاً كما هو الحال في الليالي المقمرة، وشككنا في بقاء النهار والليل فهل يجوز استصحابهما لترتب الأحكام الشرعية أو لا؟

الظاهر جواز الاستصحاب لتحقق أركانه فيه، من وجود اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وعلى ذلك تترتب عليهما الآثار المترتبة على النهار أو الليل.

وقد استشكل على هذا الاستصحاب بأمور:

الإشكال الأول: عدم تصوّر البقاء فيه

إنّ الزمان شيء غير قارّ الذات، فلا يتصوّر فيه البقاء ؛ لأنّ سنخ وجوده هو التدرّج والوجود بعد العدم، وما هذا شأنه لا يتصوّر فيه البقاء وليس الليل والنهار إلاّ عنوانين طارئين على الزمان يكون حكمهما حكم الزمان.

وإن أردت توضيح الإشكال فلندرس حقيقة الزمان، فإنّ فيه أقوالاً:

١. أنّه أمر موهوم وليس له حقيقة ولا واقعية.
٢. أنّه ظرف لفعل الله سبحانه حيث خلق الزمان ثم خلق الأشياء فيه.

(١٤٥)

والقولان ضعيفان لا يدعمان بالبرهان بل الدليل على خلافهما.

٣. إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، كخروج الحبة التي هي قوة الشجرة إلى صيرورتها شجرة، أو خروج القطار من المبدأ إلى المنتهى ؛ والأوّل مثال للحركة الجوهرية، والثاني للحركة الانتقالية أي الحركة الأينية.

ولمثل هذه الظاهرة حيثيتان ينتزع من إحداها الحركة ومن الآخر البعد الزماني، فبما أنّ أجزاء وجود الشيء متشكّلة متفرقة غير مجتمعة، بل متفرقة بين المبدأ والمنتهى تسمّى حركة.

وبما أنّ هذا الخروج ليس أمراً دفعياً، بل رهن صبر وأناة ينتزع منه المدة والزمان.

فليست الحركة والزمان أمرين مختلفين بل ظاهرة واحدة بوجودها يرسم كلا الأمرين: الحركة والزمان.

وبذلك يعلم أنّ كلّ حركة تولّد زماناً من غير فرق بين حركة قصيرة أو حركة طويلة.

فتحريك اليد من نقطة إلى نقطة يولد زماناً، كما أنّ حركة الأرض والشمس تولدان الزمان كذلك. غير أنّ الإنسان يحسب أعماله مع الحركات العامّة كحركة الشمس أو الأرض حيث يجعلها مقياساً و زماناً لسائر أفعاله، وإلاّ فالزمان لا ينفك عن الحركة في أي مورد من الموارد.

(١٤٦)

إذا علمت ذلك فلنعود إلى الإجابة عن الإشكال، وقد أُجيب عنه بوجهين:

١. ما أجاب به شيخ مشايخنا العلامة الحائري (رحمه الله) بأنّه لو كان الشكّ في البقاء معتبراً في الاستصحاب، أمكن أن يقال: إنّ مثل الزمان والزمانيات المنصرّمة خارجة عن العنوان المذكور، لعدم تصوّر البقاء لها إلاّ بالمسامحة العرفية، لكن هذا العنوان لم يرد في الأدلّة، بل يكفي اليقين بالشيء والشكّ فيه.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ لفظ البقاء وإن لم يرد في الأدلّة لكنّه مستفاد منها، إذ لولا تصوّر البقاء في جانب الشكّ يلزم توارد اليقين والشكّ على شيء واحد وهو غير معقول، فلا بدّ من رفع المحذور بجعل متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء.

أضف إلى ذلك: أنّه يلزم أن تكون قاعدة اليقين والاستصحاب قاعدة واحدة مع أنّهما قاعدتان.

٢. أنّ الزمان يلاحظ على صورتين:

الأولى: ملاحظته بصورة أجزاء متفرقة ومنصرّمة يأتي جزء بعد انعدام جزء، ففي هذا النظر لا يتصوّر له بقاء.

الثانية: ملاحظته كأمر واحد متّصلة أجزاءه، أشبه بوجود إنسان تمر حياته بمراحل من الصبا إلى الشباب إلى الكهولة، ومع ذلك فهو موجود

١. درر الأصول: ١٧٦/٢.

(١٤٧)

واحد ولذلك لو شككنا في بقاء حياته لاستصحبنا استمرار وجوده، ولا يضرّنا تعدّد المراحل التي مرّ بها، وهكذا الزمان (كالنهار) فيلاحظ بأنّه ظاهرة تتحقّق بطلوع الشمس وتنتهي بغروبها، فإذا شككنا في بقائه يحكم ببقائه.

فالمستشكل خلط بين حكم العقل وحكم العرف، فالعقل الفلسفي لا يحكم بالبقاء ولكن النظر العرفي يثبت به البقاء.

وبعبارة أخرى: إنَّ لكلَّ شيء بقاءً خاصاً يناسب كيفية وجوده.

الإشكال الثاني: عدم بقاء الموضوع

إنَّ من شرائط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، إذ لولاه لعاد الاستصحاب قياساً، ويكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وبما أنَّ الزمان أمر غير قارِّ الذات متصرِّم الحقيقة، فالجزء الموصوف بالنهار المتيقِّن غير الجزء المشكوك كونه نهاراً. **يلاحظ عليه:** أنه ليس إشكالاً جديداً، بل تكرار للإشكال السابق وهو عدم تصوُّر البقاء؛ أضف إلى ذلك ما سيوافيك أنَّ الشرط وحدة القضيتين عرفاً لا بقاء الموضوع.

الإشكال الثالث: الاستصحاب مثبت

إنَّ استصحاب بقاء الليل والنهار يتصوَّر على وجهين:
الأوَّل: استصحابه على نحو القضية التامة بأن يقال: كان الليل موجوداً والأصل بقاء الليل.

(١٤٨)

الثاني: استصحابه على نحو القضية الناقصة، بأن يقال: هذا الجزء كان نهاراً والأصل بقاؤه. **أمَّا الأوَّل:** فهو وإن كان له حالة سابقة لكن لا يثبت كون الجزء المشكوك نهاراً حتى يترتب عليه أثره الشرعي وهو حرمة الإفطار، أو جواز إقامة الصلاة أداءً.

وبعبارة أوضح أنَّ هنا أموراً ثلاثة:

أ. المستصحب: بقاء النهار.

ب. اللازم العقلي للمستصحب: هذا الجزء من النهار.

ج. الأثر الشرعي للآزم العقلي: حرمة الإفطار أو جواز إقامة الصلاة أداءً.

فاستصحاب النهار لا يثبت الأثر الشرعي للآزم العقلي.

يلاحظ عليه: خفاء الوسطة، حيث إنَّ العرف يرى أنَّ حرمة الإفطار مترتبة على بقاء النهار، من دون حاجة إلى إثبات كون هذا الجزء نهاراً، وإن كان الأثر الشرعي في الواقع من آثار الوسطة.

وأما الثاني: أي استصحابه على نحو القضية الناقصة بأن يقال: إنَّ هذا الجزء كان موصوفاً بالنهائية والأصل بقاؤه، ومن المعلوم أنه فاقد للحالة السابقة إذ لم يكن هذا الجزء موجوداً في زمان سابق موصوفاً بالنهائية حتى يُشكَّ في بقائه على هذا الوصف.

(١٤٩)

يلاحظ عليه: أنَّ الإشكال مبني على فصل أجزاء النهار بعضها عن بعض، فعندئذ يأتي الإشكال، وأما على فرض أنَّ النهار عند العرف موجود واحد متّصل من طلوع الشمس إلى غروبها فيصح لنا الاستصحاب على نحو القضية الناقصة، بأن يقال: إنَّ هذا الجزء كان موصوفاً بالنهائية قبل ساعة، والآن نشكَّ في بقاء الوصف، فالأصل بقاؤه. لأنَّ الجزء المشكوك بقاءه للجزء السابق عند العرف.

إلى هنا ظهر جواز استصحاب الزمان إذا كان معنوفاً بعنوان وجودي و موضوعاً للحكم، ومعه لا حاجة إلى بعض الاستصحابات التي أُشير إلى بعضها في الكفاية، نظير:

١. استصحاب عدم الغروب أو عدم الطلوع.

يلاحظ عليه: أنه مثبت، حيث لا يثبت كون الجزء المشكوك نهائياً أو ليلاً، ولو أُجيب بخفاء الوسطة فلا حاجة إليه بعد جواز استصحاب النهار أو الليل.

٢. استصحاب وجوب الإمساك أو جواز الأكل.

يلاحظ عليه: أنه استصحاب حكمي لا تصل النوبة إليه مع وجود الاستصحاب الموضوعي.

٣. ما ذكره بعضهم وهو استصحاب المقيد، فيقال: كان إمساكي قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، ثم أمر بالتأمل.

وجه التأمل: أنه يترتب عليه قولنا: كانت صلاتي هذه واقعة في النهار،

(١٥٠)

ومن المعلوم أنَّ ترتب هذه الجملة على ما ذكره، عقلي لوجود الملازمة العقلية بين قولنا: كانت صلاتي واقعة في النهار والآن كما كان، وبين قولنا: فصلاتي واقعة في النهار، والاستصحاب التعليقي إنّما يصح إذا كانت الملازمة شرعية.

الموضع الثاني: جريان الاستصحاب في الزمانيات

المراد من الزمانيات هو الأفعال التدريجية التي لا تجتمع أجزاؤها في زمان واحد، وهذا كنبع الماء وقذف الرحم الدم، ومشى الإنسان وتكلمه، فهذه الأمور يطلق عليها الزمانيات تارة، والتدرجيات أخرى.

وقد علمت أنّ تحقّق تمام الفعل إذا كان رهن صبر وأناة هو منشأ لانتزاع الزمان، وبما أنّ هذه الأفعال لا تنتهي إلا بالصبر والإناة، فكأنّ الزمان داخل في جوهرها ولذلك يطلق عليها الزمانيات. فإذا شككنا في استمرار أمر تدريجي متيقّن الحدوث فيجوز استصحابه كما ذكرنا في السابق من أنّ الوحدة الشخصية حاکمة على الأمور التدريجية إمّا حقيقة - كما في نبع الماء - أو عرفاً - كما في التكلم - فإذا تمّت الوحدة العرفية يصدق عليها اليقين في الحدوث والشكّ في البقاء، من غير فرق بين كون الشكّ في الرفع أو الشكّ في المقتضي.

أمّا الأول: كما إذا حصل اليقين بنبع الماء وشككنا في استمراره لأجل احتمال وقوع هزة في الجبل سببت امتلاء الطريق بالطين، أو كان من قبيل الشكّ في المتيقّن، كما إذا شككنا في مقدار الماء في الخزان، فهل كان

(١٥١)

مقداره عشرة أكرار أو أقل، فيستصحب جريان الماء لو قلنا بجريانه في الشكّ في المقتضي.

ومن هذا القبيل - أي الشكّ في المقتضي - فيما إذا أحرزنا وجود الداعي لقراءة سورة قصيرة ثم شككنا في حدوث داع آخر لاستمرار القراءة فيستصحب بقاء القراءة، والاختلاف في الدواعي لا يحدث اختلافاً في القراءة، فالقراءة لو استمرت فهي قراءة واحدة من غير فرق بين تحقّقها بداع أول أو بداع آخر.

نعم هذا ليس قسماً مستقلاً، بل هو من مقولة الشكّ في المقتضي.

ثم إنّ المحقّق الثاني اختار عدم جواز الاستصحاب، فيما إذا احتل طرود داع آخر - بعد إنهاء مقتضى الداعي الأول - والاستمرار في السير. قائلاً: بأنّ وحدة السير عرفاً بوحدة الداعي فيتعدد السير بتعددّه، فيُشكّ في حدوث فرد آخر للسير مقارن لارتفاع الفرد الأول عند احتمال قيام داع آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان مقدماً في النفس.

يلاحظ عليه: أنّ بقاء كلّ شيء بحسب نفسه، فالسير، سواء أكان على فرسخين أو على أربع، سير واحد، واختلاف الدواعي لا يورث تعدد السير، والمقام أشبه بخيمة تقوم بدعامتين واحدة بعد الأخرى، فقيام الدعامة الثانية مكان الأولى لا يجعلها متعدّدة.

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني أشار إلى تصوير استصحاب الكلِّي بأقسامه الثلاثة في المقام وقال: إنَّ استصحاب بقاء الأمر التدريجي إمَّا أن يكون من

(١٥٢)

قبيل استصحاب الشخصي، أو من قبيل استصحاب الكلِّي بأقسامه؛ فإذا شكَّ في أنَّ السورة المعلومة - التي شرعت فيها - تمَّت قراءتها أو بقي شيء منها، صحَّ استصحاب الجزئي والكلِّي وإذا شكَّ فيه من جهة ترددها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني، وإذا شكَّ في أنه شرع من (سورة) أخرى مع القطع بأنه قد تمَّت الأولى، كان من القسم الثالث.

الموضع الثالث: استصحاب الأمر القارّ المقنن بالزمان

إذا كان الفعل قارراً بالذات غير تدريجي الوجود، كالجلوس في المسجد، فتعلّق الوجوب به إلى الظهر، وقال: اجلس في المسجد إلى الظهر، ثم شككنا في بقاء الوجوب بعد حصول الغاية. ثمَّ إنَّ الفرق بين هذا الموضع والموضع الأوّل واضح، فإنَّ الكلام فيما سبق إنّما هو في الشكّ في تحقّق الغاية، أي انقضاء النهار أو الليل وعدمهما، ولذلك طرحنا البحث عنه في الموضع الأوّل، وأمّا المقام فالشكّ فيه في ثبوت الحكم بعد العلم بتحقّق الغاية، كما لو علمنا بدلوك الشمس ومع ذلك نشكّ في بقاء الحكم بسبب من الأسباب.

وبذلك تعرف الخلط الموجود في كلام الخراساني حيث أدخل البحث عن الموضع الأوّل في الموضع الثالث، فلاحظ.

ثمَّ إنَّ قولنا: اجلس في المسجد إلى الظهر يحتمل أموراً ثلاثة:

١. أن تكون الغاية قيداً للموضوع بأن يكون معنى الجملة: الجلوس المقنن (إلى الظهر) واجب.

(١٥٣)

٢. أن يكون قيداً للحكم بأن يكون معنى الجملة: الجلوس يجب إلى الظهر.

٣. أن تكون الغاية ظرفاً للحكم دون أن تكون قيداً لأحدهما.

أمّا الأوّل: فلا يجري فيه الاستصحاب لاستلزامه إسراء حكم موضوع (الجلوس إلى الظهر) إلى موضوع آخر (الجلوس بعد الظهر).

وأمّا الثاني: فهو أيضاً مثل الأوّل ولكن بدليل آخر وهو: أنّ مفهوم الغاية دليل اجتهادي يدلّ على ارتفاع الحكم بالدلالة المفهومية، فلا موضوع للاستصحاب.

فانحصر الكلام في الثالث: أي إذا كان ظرفاً للحكم، فيحتمل بقاء الحكم بعد حصول الغاية أيضاً، وهذا هو محط النزاع؛ فالظاهر جريان الاستصحاب فيه لاحتمال تعدد المطلوب، فالمولى ذكر المطلوب الأول في الدليل اللفظي وترك بيان المطلوب الثاني، لمصلحة رآها، فيحكم عليه بالبقاء.

ثم إنَّ المحقِّق النراقي ابتكر في المقام شبيهة، حاصلها: أنَّ استصحاب الحكم الشرعي المجعول معارض باستصحاب عدم جعله في الزمان المشكوك.

وأجاب عنه الشيخ الأنصاري وتبعه المحقِّق الخراساني فصار هذا ذريعة لإنكار استصحاب الحكم الشرعي الكلِّي من غير فرق بين كون القيد زماناً أو غيره، كالماء المتغيَّر إذا زال تغيُّره بنفسه.

(١٥٤)

فيلزم عقد تنبيه خاص لهذا الغرض، سواء أكان القيد الزائل هو الزمان أو غيره، وبذلك ظهر أنَّ ما صنعه الشيخ وتبعه المحقِّق الخراساني من جعل هذا التشبيه ذيلًا للتنبيه السابق، غير وجيه، بل اللائق لهذا البحث الواسع وعدم اختصاصه بقيد الزمان، فتح فصل مستقل.

(155)

تنبيهات

٦

في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

إنَّ المستصحب تارة يكون موضوعاً خارجياً، وأخرى حكماً شرعياً جزئياً، وثالثة حكماً شرعياً كلياً.

لا شكَّ في جريان الاستصحاب في القسم الأول، حتَّى عدَّ المحدث الاسترآبادي استصحاب الليل والنهار ممَّا اتَّفَق عليه الفقهاء، كما لا شكَّ في استصحاب القسم الثاني أيضاً، كما إذا علم بوجوب دفع درهم إلى زيد فشكَّ في الامتثال فيستصحب الوجوب الجزئي، إنَّما الكلام في استصحاب الحكم الشرعي الكلِّي، نظير الأمثلة التالية:

١. إذا دلَّ الدليل على أنَّ الماء المتغيَّر نجس، فلوزال تغيُّره بنفسه يقع الكلام في بقاء النجاسة بعد ارتفاع القيد.

٢. إذا ورد دليل على أنه يحرم مس الحائض، فلو حصل النقاء ولم تغتسل يقع الكلام في بقاء حرمة المس.

٣. المثال الذي ذكره الشيخ ؛ إذا قال: اجلس في المسجد إلى الزوال، فهل يجوز استصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال أو لا؟

(١٥٦)

والفرق بين الأمثلة واضح لكون القيد في الأول هو التغيّر، وفي الثاني هو قذف الرحم، وفي الثالث هو الزمان، فيقع الكلام في استصحاب الحكم الشرعي الكلي، فالأقوال هنا خمسة:

١. جريان الاستصحابيين وتعارضهما. وهو خيرة المحقق النراقي.
٢. التفصيل بين كون القيد ظرفاً فيجري استصحاب الوجود، أو قيداً فيجري استصحاب العدم. وهو خيرة الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني.
٣. عدم جريان الاستصحاب العدمي وجريان خصوص الاستصحاب الوجودي. وهو خيرة المحقق النائيني.
٤. جريان الاستصحابيين العدمي والوجودي بلا منافاة بينهما. وهو خيرة شيخ مشايخنا العلامة الحائري، والسيد الأستاذ (قدس الله سرهما).
٥. عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية أصلاً. وهو خيرة الأخباريين. فلندرس الأقوال واحداً بعد الآخر.

القول الأوّل: جريان الاستصحابيين وتعارضهما

ذهب المحقق النراقي إلى جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي، لكن تكون النتيجة تعارض الاستصحابيين، وقال: إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنّه واجب إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فاستصحاب وجوبه بعده، معارض بعدم وجوبه مطلقاً قبل التكليف،

(١٥٧)

فخرج الجلوس قبل الزوال وبقي ما بعده تحت عدم الوجوب الأزلي.^(١)

وحاصل الاستدلال هو وجود التعارض بين جرّ وجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال، واستصحاب عدم جعل الوجوب بتاتاً، لا قبل الزوال ولا بعده، خرج عنه، الجلوس إلى الزوال بالدليل الشرعي، فيُستصحب عدم الوجوب المطلق من بعد الزوال إلى الغروب.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان الشكّ في مقدار الاقتضاء دونما إذا كان الشكّ في الرفع. وإليك توضيح ما قال: إذا كان المقام من قبيل الشكّ في الرفع فلا مجال لاستصحاب العدم الأزلي؛ وذلك لأنّه بعد ما وقفنا على أنّ الوضوء سبب للطهارة المستمرة التي لا ترتفع إلاّ بما جعله الشارع سبباً، أو جعل ملاقاته النجس مع الماء القليل سبباً للنجاسة المستمرة، لا يكون هنا أيّ شكّ في المقتضي، ولو كان هنا شكّ فإنّما هو في الرفع، وهو هل المذي رافع للأمر المستمر أو أنّ إتمام الماء كراً رافعاً للنجاسة أو لا؟

فإذا كان كذلك، فليس هناك مجال إلاّ لاستصحاب الأمر المستمر المتيقّن سابقاً والمشكوك لاحقاً، ولا يصحّ التمسك بعدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، أو عدم جعل الملاقاته سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، إذ لا نشكّ في إنشاء الأمر المستمر من دون تحديده بحدّ.

وعلى ضوء ذلك فليس هناك شكّ في تأثير مقدار المقتضي، بل العلم

١. فرائد الأصول: ٣ / ٢٠٨ - ٢٠٩ .

(١٥٨)

حاصل في أنّه أثر بلا تحديد وتقيد، وإنّما الشكّ في القاطع والرافع، فليس المرجع إلاّ أصالة عدم الرفع.^(١)

القول الثاني: التفصيل بين كون الزمان ظرفاً أو قيداً

ذهب العلمان إلى أنّ المجرى هو لأحد الاستصحابين: إمّا الوجودي، وإمّا العدمي؛ وذلك لأنّ الزمان (الزوال) في مثال المحقّق النزاعي، إمّا أن يكون ظرفاً فيجري فيه استصحاب وجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال ولا يجري استصحاب العدم الأزلي، لأنّه انتقض بالوجوب المطلق لا بالوجوب المقيد إلى الزوال؛ وإمّا أن يكون قيداً مفرداً للموضوع بحيث يكون الجلوس قبل الزوال موضوعاً والجلوس بعده موضوعاً آخر، فعند ذلك لا يجري استصحاب وجوب الجلوس لأنّه من قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، ويجري استصحاب العدم الأزلي لأنّ المنتقض موضوع خاصّ وهو الجلوس المقيد بـ (إلى الزوال فقط)، فيجري الاستصحاب فيما وراءه.

نقد تفصيل الشيخ بعدم جريان الأمر الوجودي

ثم إنَّ المحقِّق الخوئي أنكر احتمال أن يكون الزمان المأخوذ في لسان الدليل ظرفاً، وقال بأنَّه قيد دائماً. وعلى هذا يكون المورد صالحاً للاستصحاب العدمي دون الوجودي، وقال ما هذا حاصله: إنَّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، فالأمر بالشيء إمَّا أن يكون مطلقاً، أو يكون مقيداً

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٣١٩، تحت عنوان: إزاحة وهم، بتوضيح منَّا.

(١٥٩)

بزمان خاصّ، ولا نتصور الوساطة، ومعنى كونه مقيداً بزمان خاصّ عدم وجوبه بعده، فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به - بحيث لا ينتفي المأمور به بانتفائه في مقابل أخذه قيداً للمأمور به - ممَّا لا يرجع إلى معنى معقول، فإنَّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعي، فإذا أخذ زمان خاص في المأمور به فلا محالة يكون قيداً له، فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً، فإنَّ أخذه ظرفاً ليس إلاّ عبارة أخرى عن كونه قيداً.^(١)

يلاحظ عليه: أن معنى كون الزمان بل مطلق القيود ظرفاً ليس بمعنى عدم مدخليته حدوثاً وبقاءً وإلاّ يكون أخذه في لسان الدليل لغواً، بل المراد مدخليته حدوثاً لا بقاءً، مقابل مدخليته حدوثاً وبقاءً، ويظهر ذلك في سببية تغيير الماء فإنَّها تتصوّر على وجهين:

١. أن يكون مؤثراً مادام موجوداً فيكون دخيلاً حدوثاً وبقاءً.

٢. أن يكون مؤثراً حيناً ما، سواء بقي أم لم يبق.

فعلى الأوّل لا يجوز استصحاب النجاسة، لفقدان الموضوع (الماء المتغيّر) ؛ وعلى الثاني يصحّ استصحابه، لأنّ الموضوع الماء إذا حدث فيه التغيّر.

وإن شئت قلت: إنَّ القيود على قسمين: تقيدية، وتعليلية. فعلى الأوّل يكون الحكم دائراً مدار وجودها، وعلى الثاني يسري الحكم وإن لم تكن موجودة.

١ . مصباح الأصول: ٣/١٣١.

(١٦٠)

وبذلك تظهر كيفية الاستصحاب في الحائض إذا حصل النقاء ولم تغتسل، فلو كان الموضوع هو الحائض بمعنى من تقذف الدم فلا يمكن استصحاب الأحكام المترتبة عليه إذا حصل النقاء وإن لم تغتسل.

وأما لو كان الموضوع من حاضت ولو في فترة قصيرة كثلاثة أيام، فهو محكوم بأحكام خاصّة إلى أن تغتسل.

إحياء نظرية المحقق النراقي

كان كلام المحقق الخوئي مركّزاً على عدم جريان الاستصحاب الوجودي واختصاص المورد باستصحاب العدم الأزلي، لكنّه حاول تصحيح جريان كلا الاستصحابين ببيان جديد غير بيان النراقي وقال: إنّ لحكم الشرعي مرحلتين:

١. مرحلة الإنشاء والجعل.

٢. مرحلة الفعلية والتحقّق.

أمّا الأولى: فهي عبارة عن إنشاء الحكم على العنوان إذا لم يكن هناك مصداق له، كإنشاء وجوب الحج على المستطيع مع عدم مصداق له.

وأما الثانية: فهي عبارة عن تحقّق الموضوع، أي وجود المستطيع مع عامة شرائطه. هذا وبإمكاننا أن نعبر عن الأولى بمرحلة الجعل، وعن الثانية، بمرحلة المجعول.

(١٦١)

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الشكّ في المجعول في الشبهات الحكيمة على قسمين:

أ. ما كان الزمان مفرداً للموضوع، وكان الحكم انحلالياً، كحرمة وطء المرأة الحائض حسب أفرادها، وكوطنها قبل النقاء أو بعده قبل الاغتسال، ففي مثله لا يجري استصحاب الحرمة، لأنّ الفرد المحقّق بعد النقاء وقبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر، فيكون الاستصحاب في المقام من قبيل إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

ب. ما إذا لم يكن الزمان مفرداً للموضوع، أو لم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسة الماء القليل المتمّم كراً، فإنّ الماء شيء غير متعدّد حسب امتداد الزمان في نظر العرف، ونجاسته حكم مستمر لكنّه مبتلى بالمعارض، فلنا يقين متعلّق بالمجعول، ويقين متعلّق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة، وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدمها، إذ المتيقّن جعلها للماء النجس

غير المتمم كراً، وأما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، فنقع المعارضة بين بقاء المجعول وعدم الجعل، ومثله استصحاب الملكية والزوجية إذا رجع البائع وشككنا في بقاء الملكية به، أو طلق الزوج بلفظ نشك في كونه صيغة طلاق، مثل قوله: أنت خلية. فباعتبار المجعول يجري استصحاب الملكية والزوجية، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدمهما، ويكون المقام من قبيل الأقل والأكثر ويجري الأصل في الأكثر.^(١)

١ . مصباح الأصول: ٣/٣٧-٣٩.

(١٦٢)

يلاحظ عليه أولاً: أن تفسير الحكم الإنشائي والفعلي بما ذكر خلاف ما هو المصطلح الدارج من عصر الشيخ إلى يومنا هذا، فالحكم الإنشائي هو الحكم المجعول الذي لم يصل إلى حد الإعلام للناس، والفعلي هو الحكم المجعول الذي بلغه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على نحو لو تفحص المكلف مظان الحكم لوصل إليه.

فالحكم الشرعي الذي بلغه الرسول ولم يعثر عليه المكلف، فعلي غير منجز، فإذا وقف عليه أو على طريقه صار الحكم منجزاً.

وثانياً: أن لازم ما ذكره القول بعدم جريان استصحاب عدم النسخ، مثلاً اتفق الفريقان على مشروعية المتعة قبل عام الفتح، أو عام خيبر، فادعت السنة منسوخيتها، والشيعية على استمرارها أخذاً بأصالة عدم النسخ، مع أن لازم ما ذكره عدم جريانه لأن الأصل عدم جعل الجواز عليها بعد عام الفتح، مع أن استصحاب عدم النسخ مما اتفق عليه الأخباري والأصولي كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده عن الأمين الاستربادي.^(١)

وثالثاً: أن الجمع بين استصحابي الجعل والمجعول خروج عن محط البحث، حيث جعل مركز النزاع فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً للموضوع أو لم يكن الحكم انحلالياً، ومثل نجاسة الماء القليل المتمم كراً. وعلى ذلك فاستصحاب المجعول مبني على أخذ الجلوس بما هو موضوعاً للحكم حتى يصح استصحابه إلى ما بعد الزوال، ولكن استصحاب عدم الجعل مبني على جعل الزماني مفرداً للموضوع، ويقسم الجلوس إلى ما قبل الزوال

١ . فرائد الأصول: ٣ / ١١٦ - ١١٧ .

موضوعاً ومابعده موضوعاً آخر، ويقال: إنَّ القدر المتيقن هو الأول دون الثاني، وهو نفس أخذ الزمان قيدياً وجعله فرداً مستقلاً. وعلى ما ذكر فلا تصل النوبة إلى الأصلين في ظرف واحد.

القول الثالث: جريان خصوص الاستصحاب الوجودي

ذهب المحقق النائيني إلى أنَّ المورد صالح للاستصحاب الوجودي دون العدمي، حتى ولو كان الزمان قيدياً، وحاصل ما أفاد هو ما يلي:

إنَّ العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كلَّ حادث مسبوقاً به، وانتقاض هذا العدم بالنسبة إلى كلَّ حادث إنَّما يكون بحوث الحادث وشاعليته لصفحة الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد وجوده، فهذا العدم غير العدم الأزلي، بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشيء.

وذلك لأنَّ العدم المقيّد بقيد خاص من الزمان أو الزماني إنَّما يكون متقوماً بوجود القيد، كما أنَّ الوجود المقيّد بقيد خاص إنَّما يكون متقوماً بوجود ذلك القيد، ولا يعقل أن يتقدّم العدم أو الوجود المضاف إلى زمان خاصّ عليه، بل يكون العدم بعد الزوال كالوجود المقيّد به، ويكون قوامه وتحققه بعد الزوال، ولا يكون له تحقّق قبل الزوال فلا يمكن استصحاب العدم بعد الزوال إلاّ إذا آن وقت الزوال، ومن المعلوم ليست لهذا العدم المقيّد حالة سابقة آن وقت الزوال.

فتكون النتيجة: أنَّ العدم المطلق وإن كان ذا حالة سابقة، لكنّه انتقض بوجود الجلوس إلى الزوال، وأمّا العدم المضاف إلى الزوال الذي لا يتحقّق

إلاّ بتحقّق الزوال فليس له حالة سابقة إلاّ بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.^(١)

يلاحظ عليه: أنَّ حدوث كلِّ فرد مسبوق بعدم نفسه مقتضى كونه أمراً ممكناً، فكما أنَّ وجوب الجلوس إلى الزوال مسبوق بالعدم، فهكذا وجوب الجلوس بعد الزوال مسبوق بعدم نفسه، وما ذكره من أنَّ هذا العدم إنَّما يتحقّق عند الزوال فهو خلط بين العدم المضاف إلى الزوال والعدم المقيّد بالزوال، فالأوّل أزلي سابق والثاني عدم مقارن مع الزوال وليس أزلياً، والمستصحب هو الأوّل دون الثاني.

ومع ذلك فما اختاره المحقق النائيني هو الموافق للتحقيق لكن بدليل آخر وهو: أنَّ أدلّة الاستصحاب لا تشمل استصحاب العدم الأزلي، ولا يُعدُّ عدم الاعتداد بهذا النوع من اليقين نقضاً له،

وذلك لأنّ الظاهر من الأدلّة هو الأمر بحفظ اليقين في الأمور التي لها مساس بالحياة العملية سواء أكانت أمراً تكوينياً أم تشريعياً، فلو تعلّق اليقين بواحد من هذه الأمور فلا يصحّ نقضها.

وأما الأمر الخارج عن هذا الإطار والذي يرجع إلى ما قبل الخلقة، فلا يشملها قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ولا يعدّ عدم العمل به نقضاً لليقين، لأنّ المفروض أنّ المتيقّن هو الأمور الخارجة عن إطار الحياة العملية.

وبالجملة: إنّ استصحاب عدم الأزملي وإن كان فرداً عقلائياً لليقين ولكنه ليس فرداً عقلائياً عرفياً له، ولذلك لا يتبادر من أدلّة الاستصحاب هذا الفرد من اليقين والمتيقّن.

١ . فوائد الأصول: ٤/٤٤٥-٤٤٦.

(١٦٥)

وبذلك تبين أنّه لا يجري في المورد إلاّ الاستصحاب الوجودي.

القول الرابع: جريان الاستصحابين بلا تعارض

ذهب شيخ مشايخنا العلامة الحائري والسيد الأستاذ - قدس سرهما - إلى جريان الاستصحابين من دون تعارض بينهما، إذ لا مانع من أن يكون الجلوس بما هو واجباً، كما هو مقتضى الاستصحاب الوجودي، وبما هو جلوس مقيد بالزوال إلى المغرب غير واجب، وباختلاف الموضوعين، يختلف الحكمان، فالجلوس في الاستصحاب الوجودي مأخوذ بما هو واجباً وبما أنّه استمرار للجلوس السابق من دون نظر استقلالي إليه حتى يصحّ استصحاب الحكم السابق، ولكنه في استصحاب عدم الأزملي أخذ منقطعاً عن السابق ومحدداً بالزوال إلى المغرب وجعل موضوعاً للوجوب، ومن المعلوم أنّ الحكم بعدم وجوب المقيد لا ينافي الحكم بوجوب المطلق. نعم لو حكم على المقيد بالحرمة لا يصحّ الحكم على المطلق بالوجوب؛ لأنّ المقيد من أقسام المطلق. ومع ذلك كلّه ليس للعبد ترك الجلوس بعد الزوال محتجاً بعدم وجوب المقيد؛ وذلك لأنّه لا تزام بين الحكمين، فلمولى أن يحتجّ على العبد بالاستصحاب الوجودي.

القول الخامس: عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي

ذهب الأخباريون وعلى رأسهم الأمين الاسترآبادي إلى عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي مطلقاً محتجاً بوجهين:

(١٦٦)

الأول: أنّ مصبّ روايات الاستصحاب هو الشبهات الموضوعية، كما هو الحال في الصحاح الثلاثة لزرارة، ومعه كيف يمكن التمسك بالاستصحاب في غير موردها؟
يلاحظ عليه: أنّ المورد غير مخصّص وأنّ الملاك في جريان الاستصحاب إتقان اليقين وإبرامه، وموهونية الشكّ ووهنه من دون فرق بين مورد ومورد.

الثاني: أنّ استصحاب الحكم الكلّي أشبه بالقياس ؛ لأنّ الموضوع لو كان باقياً لا حاجة إلى الاستصحاب، بل الدليل الاجتهادي كاف لإثبات الحكم، وإن لم يكن موجوداً فإثبات الحكم عليه أشبه بإسراء الحكم من موضوع إلى موضوع مثل القياس، وإذا قام الدليل على أنّ الماء المتغيّر نجس، فلو كان التغيّر باقياً لا حاجة إلى الاستصحاب، وإن زال التغير اختلف الموضوع، فكيف يمكن الحكم عليه بالنجاسة ببركة الاستصحاب مع أنّه أشبه بالقياس؟!
أقول: إنّ ما ذكره من الدليل شبهة قوية سنرجع إليها في التنبيه القادم.

(١٦٧)

تنبيهات

٧

جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: أنّ الحكم الشرعي إمّا تنجيزي كقوله: الماء طاهر أو الغنم حلال، أو تعليقي: كتعليق حرمة العصير العنبي بالغليان، سواء أكان التعليق في ضمن الجملة الخبرية، كما إذا قال: العصير العنبي حرام إذا غلى ؛ أو في الجملة الإنشائية، كما إذا قال: اجتنب عن العصير العنبي إذا غلى، وقد مرّ في الجزء الأول بأنّ القيود راجعة إلى الهيئة، وعلى ذلك فالحرمة المنشأة، مقيدة بالغليان.
الثاني: أنّ الشكّ في الحكم الشرعي يتصوّر على قسمين: تارة يكون الشكّ متعلّقاً بسعة الجعل، كما إذا احتملنا اختصاص مشروعية حلّية المتعة إلى عام الفتح فقط فيستصحب فيه استمرارها إلى ما

بعد عام الفتح، ويؤيده استصحاب عدم النسخ، وهذا ما لا خلاف فيه ؛ وأخرى تعلم سعة الجعل وشموله لعامة الأزمان ولكن ربما يحصل التغير في موضوع الحكم فيشك في بقاء الحكم، كزوال التغير عن الماء المتغير أو صيرورة العنب زبيباً.

الثالث: العناوين المأخوذة في دليل الحكم على أقسام ثلاثة:

(١٦٨)

أ. ما يكون الحكم دائراً مداره، كما إذا قال: الكلب نجس والخمر حرام، فلو انقلبا إلى الملح والخل ارتفع الحكمان.

ب. ما يدور الحكم مادام ذات الشيء موجوداً وإن ذهب عنوانه، كالحنطة فهو حلال ومملوك وإن صار دقيقاً أو خبزاً.

ج. ما يشك في أنه من أي القسمين كالماء المتغير حيث نشك أن الموضوع هو الماء المتغير مادام متغيراً أو الموضوع ذات الماء إذا تغير ولو لحظة واحدة، فهذا القسم هو مصب الاستصحاب لإثبات استمرار الحكم على القول بالاستصحاب فيه - كما مرّ - .

الرابع: المثال المعروف لاستصحاب الحكم المعلق قولهم: العنب حرام إذا غلى، فلو طرأ التغير في جانب الموضوع وصار زبيباً، فيقع الكلام في استصحاب الحرمة التعليقية بحجة أن الرطوبة والجفاف من حالات الموضوع، كالخيز الناعم واليابس.

ولكن المثال في غير محلّه، إذ لم يقع العنب في لسان الدليل موضوعاً للحكم حتى يقع الكلام في استمرار الحكم إذا صار زبيباً، بل الوارد: العصير العنبي إذا غلى، وعلى ذلك فيختص بغليان ماء العنب بحيث يكون المغلي هو العصير ولا يشمل الزبيب إذا غلى ؛ لأنّ المغلي فيه هو الماء الخارجي لا العصير لافتراض كونه جافاً. ولا التمر إذا غلى بالماء ولذلك أفتى في «العروة» بالحلية وتبعه أصحاب التعاليق إلا نادراً فاحتاط بالحرمة حتى يذهب ثلثاه.

روى عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «كلّ عصير أصابته

(١٦٩)

النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه»^(١).

وروى حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا يحرم العصير حتى يغلي»^(٢). وعلى هذا فلم يقع العنب موضوعاً للحكم حتى يبحث في بقاء حكمه إذا صار زبيباً وجف ماؤه.

إنّ العصير العنبي إذا غلى بنفسه أو بالشمس فهو مسكر لا يطهر ولا يحلّ بالتثليث إلا إذا صار خلاً، وأما إذا غلى بالنار ونحوها فهو طاهر لكن يحرم شربه إلا إذا ذهب ثلثاه وقلّ ماؤه لئلا يتبدّل على مرّ الزمان مسكراً.

الخامس: أنّ أوّل من تمسك بالاستصحاب التعليقي في حرمة العصير العنبي إذا صار زبيباً، السيد الطباطبائي المعروف ببحر العلوم، وردّ عليه تلميذه السيد علي صاحب «الرياض» في درسه، وذهب الشيخ الأعظم وتبعه المحقّق الخراساني إلى جريانه فيه، وخالفهما المحقّق النائيني. والمثال الصحيح هو ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قوله: «جنّبوا مساجدكم النجاسة»^(٣).

فالمستفاد من الحديث حكمان: أحدهما تنجيزي وهو حرمة تنجيسه، والآخر تعليقي وهو إزالة النجاسة إذا تنجّس.

فلو افترضنا أنّ مسجداً هدم وصار جزءاً من الشارع فهل يجوز

- ١ . الوسائل: ١٧، الباب ٢ من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ١.
- ٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٣ من أبواب الأثرية المحرّمة، الحديث ١.
- ٣ . الوسائل: ٢، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

(١٧٠)

استصحاب الحكم التعليقي وهو إزالة النجاسة إذا تنجّس، أو لا؟

ذهب المحقّق النائيني إلى التفصيل فحرّم تنجيسه ولم يوجب إزالة النجاسة؛ لأنّ الحكم الأوّل تنجيزي والثاني تعليقي حيث لا يصحّ استصحاب الحكم التعليقي.^(١)

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القائل بجريان الاستصحاب التعليقي استدلّ بأنّ أركان الاستصحاب تامّة. قال المحقّق الخراساني: لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شكّ في مورد لأجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صحّ استصحاب أحكامه المطلقة (كحرمة التنجيس) صحّ استصحاب أحكامه المعلقة (إزالة النجاسة إذا تنجّس) لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين حدوثاً والشكّ بقاءً.

استصحاب الحكم التعليقي ومناقشات الأعلام

قد وقع استصحاب الحكم التعليقي في حلبة المناقشة بين الأصوليين، وقد أشكل عليه بوجوه ثلاثة نذكرها تباعاً، تبعاً للشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني، وهي:

الإشكال الأول:

لا واقعية للحكم التعليقي حتى يستصحب.
ذكر السيد محمد الطباطبائي المجاهد في مناهله في رد تمسك السيد

١ . لاحظ تعليقه وتعليقه تلميذه السيد جمال الدين الكلبيكاني على «العروة الوثقى»، أحكام النجاسات، فصل لا يشترط في صحّة الصلاة إزالة النجاسة عن البدن، المسألة ١٣.

(١٧١)

العلامة الطباطبائي المعروف ببحر العلوم بالاستصحاب على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى، ما هذا لفظه: يشترط في حجّية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشكّ في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل. وقد صرح بذلك الوالد العلامة (قدس سره) في أثناء درس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم (الحرمة) في المسألة (١).

وقد أُجيب عنه بوجهين:

الأول: أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه، فالحكم التنجيزي موجود بالفعل، والحكم التعليقي له نوع ثبوت وتحقّق وهو أنّه لو غلى يحرم.

فالقضايا الصادقة سواء أكانت تنجيزية أم تعليقية، لا تخلو من ثبوت غير أنّ التنجيزي ثابت بالفعل من دون تربّص وجود شرط، بخلاف التعليقي فهو منجز فيما لو تحقّق شرطه. والشاهد على ذلك أنّ المولى تارة يرى الضيف موجوداً فيأمر غلامه بإكرامه بلا قيد، وأخرى يعلم بمجيئه غداً فيخاطب الغلام قبل وروده بقوله: أكرم زيداً إذا جاء، وبذلك يُتمّ الحجّة على غلامه، فلو لم يكرم الضيف عند مجيئه لعاقبه بنفس التكليف المعلق، فلو كان المعلق غير متحقّق بنحو من التحقّق لما كان وجه لمعاقبة الغلام.

يقول المحقّق الخراساني: إنّ المعلق قبل الغليان لا يكون موجوداً فعلاً

(١٧٢)

لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً، ولو بنحو التعليق.^(١)

الثاني: أنّ المستصحب ليس هو الحكم التكليفي، أعني: الحرمة، حتى يُقال بأنه لا وجود للمعلّق، وإنّما المستصحب هو الحكم الوضعي، أي الملازمة بين الغليان والحرمة، فنقول: كانت الملازمة بين العنب والغليان موجودة، فنشك في بقائها عند تبدّل العنب بالزبيب، وهي محقّقة وليست بمعدومة.

وأورد عليه المحقّق النائيني: بأنّ الملازمة والسببية لا تنالها يد الجعل الشرعي فلا يجري الاستصحاب فيها، لأنّه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وليست الملازمة منهما.

يلاحظ عليه: بأنّ الشرط اللازم في المستصحب أن يكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً، والملازمة أمرها بيد الشارع لأنّها منتزعة من حكمه بالحرمة عند الغليان، وهذا المقدار كاف لأن يحكم ببقائها بالاستصحاب، ولذلك ذهب المشهور إلى تعلّق الرفع الشرعي بالجزئية والشرطية مع أنّها أحكام منتزعة من تعلّق الوجوب بالشرط والجزء.

اللهم إلا أن يقال: وجود الفرق بين تعلّق الرفع بشيء وكونه قابلاً للاستصحاب، فالشرط اللازم في الأوّل كونه أمراً شرعياً ولو باعتبار منشأ انتزاعه، كما هو الحال في الملازمة، وأمّا الشرط في جريان الاستصحاب فالشرط كونه موضوعاً لحكم شرعي والملازمة ليست كذلك، إذ الحرمة متعلّقة بالعنب، لا بالملازمة فتدبر.

١ . كفاية الأصول: ٣٢٠/٢.

(١٧٣)

تأييد المحقّق النائيني لدليل صاحب المناهل

إنّ الأعلام المتأخّرين كلّهم رفضوا استدلال صاحب «المناهل»، ولكن المحقّق النائيني حاول إحياء نظريته في كلام طويل هذه خلاصته:

الحرمة التعليقية غير موجودة حتى تستصحب في زمان الشكّ، وذلك لرجوع عامة الشروط إلى الموضوع فالاستطاعة والغليان وإن أخذاً في لسان الدليل شرطين للوجوب والحرمة لكن القيدان يرجعان إلى الموضوع وكأته قال: المستطيع يجب عليه الحج، والعصير المغليّ يحرم. ومن المعلوم أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركباً من جزأين: العنب والغليان، ففرض الغليان لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لأنّه يعتبر في المستصحب نوع تقرر وثبت له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ ما اشتهر منه بأنّ كلّ شرط موضوع، وكلّ موضوع شرط، وبالتالي إرجاع القضايا الشرطية إلى القضايا الحملية، لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّ الشروط في عالم الثبوت على أقسام ثلاثة:

١. ما يكون قيداً للحكم، أي الوجوب، كدلوك الشمس لوجوب الظهر.

١. فوائد الأصول: ٤/٤٦٧-٤٦٩.

(١٧٤)

٢. ما يكون قيداً للمتعلّق، كما في قولك: في سائمة الغنم زكاة.

٣. ما يكون قيداً للمكّلف، أي الموضوع كما هو الحال في الشرائط العامّة من العقل والبلوغ والقدرة.

ومع ذلك - أي كون الشرط على أقسام ثلاثة - كيف نجعل الأقسام الثلاثة قسماً واحداً؟

وإن شئت قلت: إنّ مدخلية الشروط مختلفة فتارة تكون مؤثرة في فعلية الحكم كدلوك الشمس، وأخرى في كون المتعلّق ذا مفسدة أو مصلحة كسوم الغنم، أو كون المكّلف صالحاً للخطاب ككونه بالغاً عاقلاً، وعند ذلك كيف تكون على وزان واحد.

وثانياً: أنّ محطّ البحث هو بقاء القضية التعليقية بحالها، وأنّه هل يجوز استصحابها أو لا؟ وأما منع الاستصحاب لأجل إرجاع القضايا التعليقية إلى التنجيزية، وجعل الشرط جزء الموضوع، وبالتالي عدم فعلية الحكم لعدم تمامية الموضوع فهو خروج عن موضوع البحث، لأنّ المستصحب حسب الفرض هو الحكم الشرعي التعليقي لا الحكم التنجيزي حتى يعتذر بعدم الفعلية لأجل فقدان بعض أجزاء الموضوع.

إلى هنا تمّ الكلام في الإشكال الأول، وإليك دراسة الاشكالين الآخرين في المقام.

(١٧٥)

الإشكال الثاني: الاستصحاب التعليقي معارض للتنجيزي

إنّ استصحاب الحرمة المعلّقة بعد صيرورة العنب زبيباً، يعارضه استصحاب الطهارة والحليّة الثابتتين للعنب قبل الغليان حيث كان العنب قبله حلالاً، فصار زبيباً وغلّى، فنشكّ في بقاء الحليّة السابقة، والأصل بقاؤه.

وقد أُجيب عنه بوجهين:

الأوّل: ما أفاده الشيخ من حكومة استصحاب الحرمة - على تقدير الغليان - على استصحاب الإباحة قبل الغليان. (١)

توضيحه: أنّ الشكّ في بقاء الحليّة السابقة وعدمها نابع عن الشكّ في كيفية جعل الحرمة للعنب المغلّي وأنّ الشارع هل رتبها على العنب المغلّي بجميع مراتبه التي منها صيرورته زبيباً أو رتبها على بعض مراتبه وهو كونه عنباً غير جاف، فإذا ثبت بالاستصحاب التعليقي بقاء الحرمة وأنها مترتبة على العنب بعامّة مراتب وجوده، لزال الشكّ في بقاء الحليّة.

وأورد عليه بأنّ الأصل السببي إنّما يكون حاكماً على المسببي إذا كان الترتّب بينهما شرعياً، بمعنى أن يكون التعبّد بالأصل السببي، تعبّداً بنقض الأصل المسببي كما هو الحال في غسل ثوب نجس قطعاً بماء مستحب الطهارة، فإنّ التعبّد ببقاء الطهارة في الماء نقض لبقاء النجاسة في الثوب لقولهم: كلّ نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر.

وأما المقام فيفقد هذا الشرط، فإنّ التعبّد ببقاء الحرمة شرعاً ليس تعبّداً

١ . فرائد الأصول: ٢٢٣/٣ .

(١٧٦)

بنقض الحليّة إلّا عقلاً، حيث إنّ العقل يحكم بعدم اجتماع الضدّين، وأنّ التعبّد بأحدهما يلزم التعبّد بعدم الآخر.

يلاحظ عليه: أنّ التعبّد بوجود أحد الضدّين وإن كان لا يلزم التعبّد بعدم الضدّ الآخر، لكن يستثنى منه ما إذا كان التعبّد بوجود الضدّ، عين التعبّد بعدم الآخر عرفاً - كما في المقام - فإنّ التعبّد

ببقاء الحرمة المعلقة عين التعبد بإلغاء احتمال الحلية، إذ لا معنى لكون الشيء حراماً، مع احتمال كونه حلالاً، ففي مثله يكون الأصل المثبت حجة.

ثم إنّه يمكن تقرير الحكومة بوجه آخر، وهو أنّه لا شك أنّ الدليل الاجتهادي الدالّ على الحرمة عند الغليان مقدّم على الدليل الدالّ على الحلية قبل الغليان، فإذا كان هذا حال الدليلين فليكن كذلك حال الاستصحابين، بمعنى أنّ الدليل الأول - بضميمة الاستصحاب - يكون مقدّمًا على الدليل الثاني مع الاستصحاب ؛ لأنّ وزانه في الجميع واحد.

وبعبارة أخرى: الاستصحاب بالنسبة إلى كلّ دليل متمّم لحكمه، وعندئذ يكون الدليل الأول مع تابعه مقدّمًا على الدليل الثاني مع ضميمة.

الوجه الثاني: ما أجاب به المحقّق الخراساني (رحمه الله) وحاصله: أنّه لا تعارض بين الاستصحابين.

توضيحه: أنّ الزبيب عندما كان عنباً كان محكوماً بحكمين غير متعارضين:

١. الحلية قبل الغليان.

(١٧٧)

٢. الحرمة بعده، فكما أنّ الغليان شرط للحرمة، فهكذا هو غاية للحلية، فإذا صار زبيباً يكون محكوماً بنفس الحكمين: فالزبيب حلال إلى أن يغلي، وحرام إذا غلى، فإذا حصلت الغاية لا يبقى مجال لاستصحاب الحلية، وتكون الساحة خاصّة لاستصحاب الحرمة.

وإن شئت قلت: إنّ الحلية مغية بعدم الغليان، والحرمة مشروطة به أيضاً، فما كان كذلك لا يضرّ ثبوت الأمرين بالقطع فضلاً عن الاستصحاب لعدم التضادّ بينهما فيكونان بعد صيرورته زبيباً، كما كانا معاً بالقطع بلا منافاة أصلاً، غير أنّ المتكفّل لإثبات الحلية المغية، والحرمة المعلقة مادام كونه عنباً هو الدليل الاجتهادي، والمتكفّل لإثباتهما كذلك عندما صار زبيباً هو الاستصحاب.

وبالجملة: حكم الزبيب - حلية وحرمة - نفس حكم العنب، فكما لا تعارض بينهما مادام عنباً، فهكذا لا تعارض بينهما إذا صار زبيباً.

فإن قلت: إنّ حلية العنب كانت مغية بالغليان لا حلية الزبيب ولم يثبت كونها مغية به، حتى يحكم بارتفاعها بحصول الغاية.

قلت: لا شك أنّ حلية الزبيب ليست أمراً جديداً طرأت عليه، بل هي استمرار للحلية السابقة العارضة على العنب، وعليه تكون الحلية في كلتا المرحلتين مغية بالغليان.

واحتتمال كونها مغيةً حدثاً - أي مادام عنباً - لا بقاءً - إذا صار زبيباً - يدفعه الاستصحاب، إذ الأصل بقاءه على ما كان عليه من الحكم المغيبي.

(١٧٨)

الإشكال الثالث: تبدل الموضوع

هذا هو الإشكال الثالث الذي تعرض له الشيخ الأعظم دون المحقق الخراساني، ولعلّ عدم تعرضه له لأجل عدم اختصاص الإشكال بالتعليقي، بل هو يعمّ التنجيزي أيضاً، لاشتراط جريان الاستصحاب ببقاء الموضوع، وإن شئت قلت: وحدة القضية المشكوكة مع المتيقنة. ثم إنّ القوم استسهلوا هذا الإشكال ولم يهتموا به مع أنّه المهم في باب الاستصحاب، وقد أجاب عنه الشيخ بكلام مجمل، والحق أن يقال في الجواب، وهو ما استفدناه من السيد الأستاذ نقلاً عن شيخه العلامة الحائري (قدس سرهما) بتوضيح منّا:

إنّ الأحكام الكلية المترتبة على العناوين لا يمكن استصحابها إذا تبدلّ العنوان إلى آخر، كما إذا تبدل الكلب إلى الملح، والميتة إلى التراب، وفي المقام العنب إلى الزبيب فإنّ العناوين - كالماهيات - مثار الكثرة، لا يصحّ إسراء حكم عنوان إلى عنوان آخر، ولذلك يقول الأمين الاسترلابادي بأنّ الاستصحاب أشبه بالقياس، فإنّ إسراء حكم الماء المتغيّر إلى ما زال تغيّره، أو استصحاب الماء النجس غير الكرّ إلى ما إذا تمّ وصار كرّاً، أشبه بإسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهكذا إسراء حكم المرأة الحائض التي ترى الدم إلى المرأة غير الحائض التي انقطع دمها، فالموضوع في الدليل الاجتهادي هو الحائض، وفي الاستصحاب هو غير الحائض فكيف يمكن إسراء حكم أحدهما إلى الآخر.

(١٧٩)

وعلى ذلك فالاستصحاب في الأحكام الكلية أمر غير ممكن؛ وذلك لأنّ العنوان لو كان باقياً فلا حاجة للاستصحاب وإن كان زائلاً وناب عنه عنوان آخر يكون أشبه بالقياس.

نعم هناك مرحلة أخرى للأحكام والتي هي مصبّ الاستصحاب، وهي ما إذا انطبقت الكبرى الكلية على مورد، وشكل عند المجتهد القياس كالتالي:

هذا عنب، وكلّ عنب يحرم عند الغليان. فهذا يحرم عند الغليان.

فعند ذلك يكون الموضوع ما في النتيجة أعني قولنا: (هذا) لا العنب ولا الزبيب، فمادامت (الهادوية) باقية عند العرف يجري الاستصحاب، سواء تبدل العنوان إلى غيره أم لم يتبدل.

وعلى ضوء ما ذكرنا فالشرط في جريان الاستصحاب ليس بقاء العنوان في الدليل الاجتهادي، بل الشرط هو صدق ما هو الموضوع في النتيجة (هذا) على المصداق الخارجي، فلو كان الموضوع في نظر العرف محفوظاً وباقياً، يجري الاستصحاب كما في المقام، فإنّ العرف يرى بقاء العنب في ضمن الزبيب وإنّ التغيير حصل في حالات الموضوع لا في واقعه وذاته، وهذا بخلاف ما لو تبدل الخمر خلاً أو الكلب ملحاً.

فإن قلت: فعلى هذا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي الجزئي، دون الكلّي، والمفروض جريان الاستصحاب في الكلّي.

قلت: نعم ما ذكرته صحيح، ولكن إذا جرى الحكم في مورد واحد يسري إلى سائر الموارد، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد،

(١٨٠)

وعندئذ يصحّ للمجتهد أن يفتي بحكم كلّي.

وبهذا يعلم أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلّية، ليس قياساً.

ثمّ إنّ الشيخ والمحقّق الخراساني عقدا تنبيهاً لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة، ولما كان الموضوع قليل الجدوى والفروع الستة التي رتبها الشيخ على جريان الاستصحاب فيها، غنيّة عنه، لوجود الدليل في شرعنا عليها، أعرضنا عن عقد تنبيه لها هنا، وننتقل إلى التنبيه الآخر، وهو عدم حجّية الأصل المثبت، وقد عقد المحقّق الخراساني تنبيهاً لنفس الموضوع وجعل التنبيه الثامن والتاسع كالذيل له، ونحن نتبعه لحفظ نظام البحث.

(١٨١)

تنبيهات

في الأصول المثبتة

اشتهر على لسان المتأخرين عدم حجّية الأصول المثبتة، وقد نوه عليه صاحب الجواهر في غير مورد من كتابه.^(١)

ولعلّه من مبتكرات المحقّق البهبهاني الذي طوّر الأصول بشكل يختلف مع ما عمله من تقدّمه، وعلى كلّ فتحقيق المسألة يتوقّف على البحث في الجهات التالية:

١. تعريف الأصل المثبت.

٢. ما هو الدليل على عدم حجّية الأصول المثبتة؟

٣. ما هو الدليل على حجّية مثبتات الإمارات؟

٤. موارد الاستثناء من عدم الحجّية.

٥. التطبيقات.

١. لاحظ: جواهر الكلام: ٣/٣٥٤، وج ١٣٤/٣١ و ٢٦٤، وج ١٥٦/٣٢ و ٢٧٠.

(١٨٢)

الجهة الأولى: تعريف الأصل المثبت؟

عرّف الأصل المثبت بأنه إثبات أمر خارجي حتى يترتب عليه حكم شرعي. **أقول:** إنّ الأمر الخارجي تارة يكون لازم المستصحب، كنمو اللحية بالنسبة إلى الحياة، أو ملازماً له كخفقان القلب بالنسبة إلى الحياة، أو ملزوماً للمستصحب كالنار بالنسبة إلى استصحاب الدخان.

ومحط البحث فيما إذا كان المستصحب غير الأمر الخارجي، وأمّا لو كان نفس الأمر الخارجي مصباً للاستصحاب فهو حجّة بلا إشكال يترتب عليه أثره، كما إذا كان نفس النمو مورداً للاستصحاب، والتصدّق أثراً له، فيستصحب ويترتب عليه أثره الشرعي.

الجهة الثانية: ما هو الدليل على عدم حجّية الأصول المثبتة

الظاهر أنّ مصب الاستدلال هو قصور دلالة أحاديث: «لا تنقض» على حجّيتها، وإلا فلو لم يكن هناك قصور فليس هناك مانع ثبوتاً.

ولكن الظاهر من الشيخ أنّ البحث ثبوتي، والبحث في إمكان التعبّد بالمستصحب وإثبات الأمر الخارجي، أو امتناعه كما سيظهر.

وعلى كلّ تقدير فقد استدلّوا بوجوه:

الأوّل: ما ذكره الشيخ في «الفرائد»، قال: إنّ معنى عدم نقض اليقين والمضىّ عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطة للمتيقّن،

(١٨٣)

ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلاّ في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنّها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية. فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحبّته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم لو وقع نفس النموّ ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ كلامه مبني على أنّ ترتيب أثر النموّ ونبات اللحية مبني على جعل النموّ، جعلاً شرعياً حتى يترتّب عليه أثره، وبما أنّه أمر تكويني لا يقبل الجعل، فلا يمكن ترتيب أثره - أعني: الصدقة - على المستصحب.

ثمّ إنّ ترتيب أثر النموّ غير متوقّف على جعل الوسطة حتى يقال: إنّّه تكويني، بل للشارع أن يقول:

رتّب على المستصحب ما هو أثره بلا واسطة.

أو يقول: رتّب على المستصحب ما هو أثره، سواء أترتّب عليه بلا واسطة أم بواسطة أمر عاديّ وعقليّ.

وهذا بمكان من الإمكان.

١ . الفرائد: ٢٣٣/٣ .

(١٨٤)

وبعبارة أخرى: لا نحتاج في ترتيب أثر الوسطة على المستصحب على جعلها، حتى يقال: إنّ الوسطة لا تنالها يد الجعل، بل نحتاج إلى وجود عموم أو إطلاق في أدلّة الاستصحاب يدلّ على ترتيب مطلق الأثر من غير فرق بين ما يترتّب بلا واسطة وما يترتّب معها، وليس ترتيب الأثر

الثاني رهن تعدّد الجعل للواسطة، بل رهن عموم أو إطلاق يعمّ كلا الأثرين، ولعلّ المحقّق الخراساني يشير إلى هذا الإشكال بقوله: إنّ مفاد الاستصحاب هل هو تنزيل المستصحب بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة أو بلحاظ مطلق الأثر ولو مع الواسطة.

الوجه الثاني: ما يستفاد من ذيل كلام المحقّق الخراساني، حيث قال: إنّ المتيقن ما هو لحاظ آثار نفسه، وأمّا آثار لوازمه، فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، ولم يثبت لحاظها بوجه أيضاً^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الأمر المتيقن إنّما يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق، إذا كان موجوداً في مقام التخاطب، كما إذا قال: جنني بالماء، فالقدر المتيقن المعدّ للشرب لا مطلق الماء.

وأمّا القدر المتيقن في خارج ظرف التخاطب فلا يكون مانعاً، وإلّا يلزم إبطال الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، إذ ما من مطلق إلّا وله قدر متيقن من المصاديق، وعلى ما ذكرنا لم يثبت وجود ذلك القدر المتيقن بين الإمام الصادق (عليه السلام) ومخاطبه، أعني: زرارة.

١ . كفاية الأصول: ٣٢٧/٢.

(١٨٥)

فإن قلت: يكفي في ذلك عدم انتقال زرارة إلّا إلى المترتب على نفس المستصحب.

قلت: صرف عدم انتقاله إلى غيره لا يشكل للمطلق ظهوراً وصارفاً عن غيره.

الوجه الثالث: ما أفاده شيخ مشايخنا العلامة الحائري وحاصله: انصراف أخبار الباب إلى الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة، لأنّ الإبقاء العملي ينصرف إلى ترتيب ما يقتضي ذلك بلا واسطة.

يلاحظ عليه: أنّه تعبير آخر عن القدر المتيقن في كلام المحقّق الخراساني. وعلى كلّ تقدير فسبب الانصراف هو كثرة الاستعمال لا كثرة الوجود، ومن المعلوم أنّ «لا تنقض» لم يستعمل في لسان الإمام كثيراً في الأثر المترتب على نفس المستصحب.

الوجه الرابع: ما يدلّ عليه صدر كلام المحقّق الخراساني حيث قال: التحقيق أنّ الأخبار إنّما تدلّ على التعلّب بما كان على يقين منه، فشكّ بلحاظ ما لنفسه من الآثار والأحكام، ولا دلالة لها على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك،^(١) كما هي ثمرة الخلاف.

وحاصل كلامه: أنّ هنا أموراً أربعة:

١. ما تعلّق به اليقين وهو الحياة.

٢. أثرها الشرعي، أعني: بقاء علقة الزوجية وحرمة ماله.

١. أي لم يكن على يقين منه.

(١٨٦)

٣. لازم الحياة هو نمو اللحية.

٤. الأثر المترتّب على نمو اللحية، أعني: وجوب الصدقة.

فالمتبادر من الإطلاق إبقاء ما تعلّق به اليقين بما له من الأثر، والمفروض أنّ اليقين تعلّق بالحياة دون نمو اللحية حتى يترتّب أثره وهو وجوب الصدقة. نعم لو وقع نمو اللحية مورداً للاستصحاب مباشرة يترتّب عليه أثره.

يلاحظ عليه نقضاً: أنّ لازم ذلك عدم ترتّب أثر الأثر إذا كان كلاهما شرعيين، كما في مسألة استصحاب طهارة الماء، فإنّ أثرها الشرعي صحّة وضوئه، ويترتّب عليها جواز الدخول في الصلاة، ويترتّب عليه حرمة قطعها، وهكذا؛ وذلك لأنّ المتيقّن هو نفي طهارة الماء بما له من الأثر - أعني: صحّة الوضوء - وأمّا الآثار المتعاقبة فلم يتعلّق بها اليقين، فكيف جاز الاستصحاب؟

وحدلاً: فلأنّ الأثر العقلي أو العادي إذا كان أثراً واضحاً للمستصحب بحيث يكون إبقاء اليقين به ملازماً عند العرف بإبقاء لازمه العادي أو العقلي، فلا مانع من إثبات الوسطة وبالتالي إثبات أثره؛ وذلك لأنّ العرف بحسب شدة الملازمة، يتصوّر كون اللازم أيضاً متعلّقاً لليقين بالمسامحة العرفية وإن لم يكن ذلك بالدقة العقلية.

وبذلك تبين أنّ هذه الوجوه غير كافية لإثبات المدّعى، وإليك الوجه الخامس وهو ما اعتمدنا عليه.

(١٨٧)

الوجه الخامس: أنّ دور الاستصحاب في الأحكام غير دوره في الموضوعات.

أمّا الأول: فيما أنّ المستصحب أمر شرعي فيكفي الاستصحاب في لزوم العمل بالمستصحب بقاءً، كاستصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة ولا نحتاج وراء الاستصحاب إلى شيء آخر.

وأما الثاني - أعني: إذا كان المستصحب موضوعاً خارجياً - فدور الاستصحاب ينحصر بإحراز الصغرى، فلو كان هناك كبرى لها، يتم الاستدلال، وإلا فلا. مثلاً: إذا كان الماء مسبوق الطهارة وشكنا في بقائها، فاستصحاب الطهارة يحرز الموضوع، وأما الحكم فهو رهن وجود الكبرى، نظير جواز شربه، وبيعه، والتوضؤ به، وهكذا. فيقال: هذا ماء طاهر، وكلّ ماء طاهر يجوز شربه وبيعه، فهذا يجوز شربه وبيعه.

ومثله استصحاب الحياة فدور الاستصحاب إحراز الموضوع وهو أنّ الرجل حيّ، فعندئذ يصحّ للمجتهد تشكيل القياس بأن يقول: زيد إنسان حيّ، وكلّ إنسان حيّ يحرم تقسيم ماله بين ورثته، أو تجب عليه نفقة زوجته وأولاده.

وأما إذا لم يكن هناك كبرى تنطبق على المستصحب كما في المقام، فلا تأثير للاستصحاب، إذ لا يصحّ أن يقال: هذا إنسان حيّ، وكلّ إنسان حيّ فلحيته نابتة أو قلبه خافق شرعاً، وإن كان عقلاً أو عادة كذلك. والمهم ثبوت الكبرى شرعاً، وإذا لم تثبت الواسطة فلا يثبت أثرها، أعني: وجوب الصدقة.

(١٨٨)

وحصيلة الكلام: أنّ الاستصحاب يحرز الصغرى، وأنّ زيدا حيّ، وأما الكبرى المترتبة عليه فيجب وجودها في الكتاب والسنة لا في العقل والعرف، فكون زيد حياً بحكم الاستصحاب وإن كان يترتب عليه خفقان قلبه ونبات لحيته عقلاً وعرفاً، ولكن ليس كذلك شرعاً، إذ لم يرد في الكتاب والسنة. فبذلك لا يثبت استصحاب الحياة ذلك الأثر العقلي والعادي، لعدم وقوع الحياة صغرى لهذين الكبيرين في المصادر الشرعية.

الجهة الثالثة: الفرق بين الأصول والأمارات

المشهور بين المتأخرين أنّ مثبتات الأمارات حجة، دون الأصول العملية، وقد اختلفوا في تقريب ذلك، وإليك الإشارة إلى ما استدّلوا به.

الوجه الأول: ما أفاده المحقق الخراساني (رحمه الله) أنّ الأمانة كما تحكي عن المؤدى وتشير إليه، كذلك تحكي عن ملزومها ولازمها وملازمها، وعلى ذلك كان مقتضى إطلاق أدلة اعتبار الأمانة تصديقها في حكاياتها وقضيته حجة الأصل المثبت منها. بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنّه لا بد من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسب ما عرفت، فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية.^(١)

يلاحظ عليه: بأنه ماذا يريد من حكاية الأمانة؟ فإن أراد نفس الخبر واللفظ، فهو لا يحكي إلا عن المؤدّي، دون ملزومه ولازمه وملازمه، وإن أراد

١ . كفاية الأصول: ٣٢٧/٢-٣٢٩.

(١٨٩)

المخبر، فهو ربّما يكون غافلاً عن الدلالة التضمّنية والالتزامية، وقد مرّ أنّ الدلالة التصديقية، أي نسبة الحكاية إلى المتكلّم فرع إرادته والتفاته، والمفروض أنّه ربما يكون غافلاً عن الدالتين.

فإن قلت: إذا قامت الأمانة على موضوع يحصل لنا الوثوق بثبوت الموضوع بثبوت لوازمه، فلا مانع من أن يقال: إنّ الأمانة تحكي عن الواقع ولوازمه.

قلت: إنّ انتقال المخاطب من مؤدّي الأمانة إلى لازمه وملزومه وملازمه شيء لا صلة له بدلالة الأمانة وحكايتها وإنّما هو شيء استحصله المخاطب، والوثوق حجّة شرعية - كما سيوافيك - .

الوجه الثاني: ما اعتمد عليه المحقّق النائيني (رحمه الله) حيث اعتمد في إثبات حجّة لوازم الأمارات على لسان أدلّة حجّيتها، وإليك معنى كلامه: أنّ الأمانة إنّما تكون محرزة للمؤدّي وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً، والشارع بأدلّة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها فصارت الأمانة ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدّي يترتّب عليه جميع ما للمؤدّي من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات واللوازم والملزومات، كما هو الحال إذا أحرز الملازم بالعلم الوجداني.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: ما أوعزنا إليه سابقاً، من أنّ المحرزية والكاشفية والطريقية من الأمور التكوينية لا تنالها يد الإنشاء، وإنّما القابل له الأمور

١ . لاحظ : فوائد الأصول: ٤٨٧/٤-٤٨٨.

(١٩٠)

الاعتبارية كالملكية والزوجية والسببية، فما ادّعي أنّه مجعول غير قابل للجعل، نظير: جعل ما ليس بمعدن معدناً.

وثانياً: أنّ ما ذكره مبني على وجود دليل لفظي على حجّية الخبر الواحد، حتى يستظهر من لسانه جعل المحرزية، ولكنّ الموجود هو بناء العقلاء على قبول قول الثقة وإمضاء الشارع ذلك البناء، وهو دليل لبيّ فاقده للسان، وأين هذا من جعل المحرزية؟

الوجه الثالث: ما اعتمد عليه سيدنا الأستاذ وحاصله: أنّ ما بأيدينا من الأمارات كلّها أمارات عقلانية أمضاها الشارع لمصالح في العمل بها، ومن المعلوم أنّ عملهم بها ليس أمراً تعدياً لأجل رفع التحير، بل لأجل كونها طرقاً إلى الواقع، فإذا كان كذلك فكما يثبت بالأمانة نفس الشيء، يثبت لازمه وملزومه وملازمه، ولا معنى للتبعيض في الطريقة.

وإن شئت قلت: كما أنّ العلم بالشيء يلزم العلم بالأمر الثلاثة، فهكذا الوثوق به يوجب الوثوق بها.⁽¹⁾

ومراده أنّ المخاطب ينتقل من ثبوت المؤدّى إلى ثبوت لوازمه وملازماته وملزوماته.

وعلى هذا فالمعتمد هو حصول الوثوق والاطمئنان النوعي، فإنّ الوثوق بالشيء وثوق بلوازمه، وعلى ذلك فالعمل بلوازم الأمانة من باب الوثوق الذي هو علم عرفي وإن لم يكن علماً منطقيّاً، وأنّ الأصول من إفاضة الوثوق بالمؤدّى واللوازم.

١ . الرسائل: ١٧٨.

(191)

الجهة الرابعة: مستثنيات الأصول المثبتة

قد استثنى من عدم حجّية الأصول المثبتة مردان:

الأول: خفاء الوسطة

ذهب الشيخ الأعظم (رحمه الله) إلى أنّ الوسطة بين المستصحب والأثر الشرعي له، إذا كانت خفيّة بحيث يرى العرف أثر الوسطة أثراً للمستصحب، فيجوز استصحابه وترتيب أثر الوسطة عليه، حيث قال: إنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفيّة بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة على الوسطة، أحكاماً لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

ثم مثل بالمثال التالي وقال: إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه، وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة.
ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير، لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها.^(١)
توضيحه: أنّ هنا أموراً ثلاثة:
١. المستصحب بقاء رطوبة النجس في الملاقي.

١. فرائد الأصول: ٢٤٤/٣.

(192)

٢. سراية رطوبة النجاسة من الملاقي إلى الملاقي.

٣. نجاسة الثوب الملاقي بالملافة.

فإنّ الأثر الشرعي - أعني: الثالث - من آثار سراية رطوبة النجس، لا من آثار بقاء الرطوبة فيه، أعني: المستصحب. ولكن لما كانت الوسطة خفيفة يرى العرف أثر الوسطة أثراً للمستصحب، فيرتب أثرها عليه.

هذا توضيح ما في «الفرائد».

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ على مسلكه، ولكنّه لا يصحّ على مسلكنا، وذلك لما قلنا من أنّه لا دور لاستصحاب الموضوع إلاّ استصحاب الموضوع للكبرى الشرعية، فعندئذ فالواقع لا يخلو من أحد أمرين:

١. أن يكون الأثر الشرعي - أي نجاسة الثوب الطاهر - مترتباً على ملاقة الشيء الرطب النجس، فعندئذ يحكم بنجاسة الملاقي.

وذلك بحكم الصغرى والكبرى الموجودة في المقام، حيث يقال:

هذا الثوب لاقى جسماً رطباً نجساً.

وكلّ شيء لاقى جسماً رطباً نجساً، فهو نجس.

فينتج: هذا الثوب نجس.

وعلى هذا فلا موضوع للوسطة، إذ لا دخل لها في الحكم الشرعي.

وأما إذا كان الموضوع سراية النجس وانتقاله إلى الملاقى فلا يحكم بنجاسته، إذ ليس لنا كبرى
كأية في المقام؛ وذلك لأن الصغرى عبارة عن:

(١٩٣)

هذا الثوب لاقى جسماً رطباً نجساً.

وليس هنا كبرى شرعية، أعني: كل ما لاقى جسماً رطباً نجساً فهو نجس، بل الكبرى عبارة
عن: كلما انتقلت الأجزاء المائية من الملاقى إلى الملاقى فهو نجس. ومعلوم أن استصحاب بقاء
الرطوبة في الجسم لا يثبت الانتقال والسريان، وعندئذ فالواسطة وإن كانت موجودة لكن لا تأثير
لخفائها ووضوحها، لأن الأثر مترتب على وجود الواسطة، والمفروض أن المستصحب غير قادر
على إثباتها.

الثاني: وجود الملازمة العرفية بين التنزيلين

استثنى المحقق الخراساني - وراء خفاء الواسطة - مورداً آخر أيضاً فقال: كما لا يبعد ترتيب ما
كان بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا يمكن التفكيك بينهما
واقعاً أو لأجل (١) وضوح لزومه له أو ملازمته معه بحيث غد أثره أثراً لهما، فإن عدم ترتيب مثل
هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك، وحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً (٢)
وحاصل كلامه: أن الملازمة لها سببان:

١. وجود الملازمة بين الشئيين واقعاً، فتكون عرفاً كذلك بين وجودهما تنزيلاً. فعندئذ يترتب أثر
الواسطة على المستصحب لاعتقاد العرف بعدم جواز التفكيك بينهما.

١ . في المصدر: «أو بواسطة ما لأجل». والصحيح هو ما أثبتناه.
٢ . كفاية الأصول: ٣٢٧/٢.

(١٩٤)

مثلاً: إن عدم الإتيان يلزم الفوت واقعاً، فلو ترك إنسان صلاة الفجر واقعاً ولم يأت بها يصدق
عليه أنه فاتته صلاة الفجر، فيكون كذلك عند التنزيل أيضاً.

فلو شكّ في إتيان واجب فيستصحب عدم الإتيان ويلزمه الفوت أيضاً، وما هذا إلاّ لأجل أنّ العرف لا يفرّق بين الوجود الواقعي والوجود التنزيلي، فكما أنّ الوجود الواقعي لعدم الإتيان يلزم الفوت فهكذا وجوده التنزيلي فيثبت بعدم الإتيان التنزيلي عنوان الفوت ويشمله الدليل الشرعي، أعني: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته.

وعندئذ لا يصحّ أن يقال: إنّ الفوت أمر وجودي لا يثبت بالاستصحاب العدمي، وذلك إنّه صحيح إذا لم يكن بين الأمرين ملازمة عرفية، فكأنّه يكون الفوت مدلولاً التزامياً لقوله: لا تنقض اليقين بالشكّ.

٢. ما أشار إليه بقوله: أو لأجل وضوح لزومه أو ملازمته معه، بحيث عدّ أثره أثراً لهما.

مثلاً: إذا ترتّب الأثر على بنوّة عمرو، وكان المستصحب هو أبوة زيد لعمرو، فيما أنّ الملازمة بين أبوة زيد و بنوّة عمرو، واضحة لا يمكن التفكيك، فيمكن استصحاب أبوة زيد وترتيب أثر بنوّة عمرو.

لكن المثال غير صالح للاستصحاب، بل صالح للشكّ الساري ؛ وذلك لأنّه إذا كان متيقناً بأبوة زيد في الزمان السابق يكون متيقناً أيضاً في الزمان اللاحق، لعدم التفكيك بين السابق واللاحق.

(١٩٥)

نعم يمكن تطرّق الشكّ بنحو الشكّ الساري.

الجهة الخامسة: التطبيقات

أفتى الفقهاء في مواضع بأحكام لا تصحّ إلاّ على القول بحجّية الأصل المثبت، ويمكن أن يقال إنّ منشأ الإفتاء كون الاستصحاب عندهم أمانة ظنيّة كسائر الأمارات، والظن بالشيء ظن بأثره العقلي أو العرفي، ويثبت بالاستصحاب أثر الموضوع كما يثبت أثر الأمر العقلي أو العادي المتوسطين بين الموضوع وأثرهما، وإليك بعض الأمثلة:

١. لو شكّ حين الاغتسال بوجود المانع عن وصول الماء إلى البشرة، فقد أفتوا بعدم وجوب الفحص، وكفاية أصالة عدم المانع من وصول الماء إلى البشرة.

أقول: إنّ هنا أموراً ثلاثة:

أ. المستصحب، وهو أصالة عدم المانع.

ب. لازمه العقلي، وهو غسل البشرة.

ج. ما يترتّب على اللازم العقلي من الأثر الشرعي وهو رفع الحدث أو صحّة الغسل.

ومن المعلوم أنّ عدم المانع شرعاً، لا يثبت غسل البشرة، فلا يعتدّ بهذا الغسل. ويمكن أن يقال أيضاً بعدم صحّة الغسل من دون نظر إلى الأصل المثبت، لأجل ما سبق ممّا من أنّ الأصل الموضوعي ليس له دور إلاّ إحراز

(١٩٦)

الموضوع للكبرى الشرعية، ولكن استصحاب الموضوع في المقام يفتقد الكبرى الشرعية، إذ لم يرد في الشريعة أنّه إذا لم يكن حاجب في البدن فالبشرة مغسولة.

٢. لو اتفق الوارثان على أنّ إسلام أحدهما في غرة شعبان وإسلام الآخر في غرة رمضان، واختلفا في موت المورث، فقال الأوّل: إنّه توفّي في منتصف شعبان، وقال الآخر: إنّه توفّي في منتصف رمضان.

ومن المعلوم أنّه لو صحّ القول الأوّل لحرّم الثاني من الإرث، إذ لا يرث الكافر مع وجود الوارث المسلم، ولو صحّ الثاني لكانت التركة بينهما.

وقد ذهب المحقّق وجماعة من قبله وبعده إلى أنّهما يرثان لأصالة حياة المورث إلى غرة رمضان.

أقول: إنّ موضوع الوراثة أحد الأمرين التاليين:

أ. لو مات المورث متأخراً عن وارث مسلم.

ب. إسلام الوارث في حياة مورثه.

أمّا الأوّل: فهو حصيلة علوم ثلاثة:

١. إسلام الوارث في غرة رمضان وهو ثابت بالوجدان.

٢. حياة المورث إلى الغرة وهو ثابت بالأصل.

٣. وبما أنّنا نعلم أنّ المورث قد توفّي، فلازم هذين الأمرين (أي الثاني والثالث) أنّه توفّي بعد الغرة. وذلك لأنّ الأمر الثاني - أي حياة المورث إلى

(١٩٧)

الغرة - إذا انضم إلى العلم الوجداني بأن المورث قد توفي، يلزمه تأخر موت المورث بعد الغرة، وهو لازم عقلي.

فظهر أنّ تأخر موت المورث عن إسلام الوارث، نتيجة الاستصحاب والعلم الوجداني بموت المورث.

وأما الثاني - أي كون الموضوع إسلام الوارث في حياة مورثه - : فقد ذهب الشيخ والمحقق النائيني إلى أنّ الأصل غير مثبت. وأوضحه المحقق النائيني بقوله: إنّ الموضوع هو التوارث الناشئ من اجتماع حياة المورث وإسلام الوارث فيندرج في الموضوعات المركبة المحرز أحد جزئها بالوجدان، وهو إسلام الوارث في غرة رمضان، والآخر بالأصل وهو حياة المورث إلى غرة رمضان، فيجتمعان في الزمان، وهذا يكفي في التوارث ويلزم تنصيف المال بين الوارثين.^(١)

يلاحظ عليه: بما سبق منّا التنبيه عليه من أنّ وحدة الحكم تكشف عن وحدة الموضوع، فلا يكفي تواجد جزئي الموضوع في الزمان الواحد دون أن يكون بينهما ربط يضم أحدهما إلى الآخر، فعلى ما ذكرنا فالموضوع ليس إسلام الوارث منفكاً عن حياة مورثه، بل الموضوع إسلام الوارث مقروناً بحياة المورث، ومن المعلوم أنّه فاقد للحالة السابقة.

وبعبارة أخرى: كان الإشكال في الموضوع الأول هو أنّ الأصل لا يثبت التأخر؛ لأنّ التأخر لازم لحياة المورث إلى زمان إسلام الوارث، والإشكال في

١ . فوائد الأصول: ٤/٥٠١.

(١٩٨)

المقام هو لزوم وجود التقارن بين الجزأين، وهذا لا تثبته أصالة بقاء حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث.

نعم لو كان عندنا علم تكويني بالاقتران لكفى مجرد الاجتماع في الزمان في الحكم بالوراثة لثبوت الاقتران وجداناً. وأما الأصل فلا يثبت به الاقتران تعبداً، حتّى يترتب عليه الأثر.

اللهمّ إلا أن يقال بدخول المورد في خفاء الوسطة، فالأثر المترتب على الاقتران - أعني: الوراثة - مترتب على نفس بقاء حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث.

٣. لو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه مات بمرض السل، وادّعى الولي أنّه مات بسرّاية الجناية إلى الأعضاء الرئيسية، فهناك احتمالان:

١. الضمان، لأصالة عدم سبب آخر.

٢. عدم الضمان.

يلاحظ على الاحتمال الأوّل بأنّ الأصل مثبت، وذلك لأنّ الموضوع في لسان الدليل للدية والقتل هو القتل، قال سبحانه: (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا)^(١)، وقال عزّ من قائل: (وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا)^(٢).

النساء: ٩٢.

١

٢ . الإسراء: ٣٣.

(١٩٩)

ومن المعلوم أنّ استصحاب عدم سبب آخر يلزمه عقلاً القتل ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ المجنيّ عليه مات وللموت سبب، والمفروض عدم سبب آخر غير الجناية، فلازمه كونه مقتولاً.

فإذا ثبت عدم جريان الأصل، فالمرجع عدم الضمان إلاّ بمقدار الجناية الثابتة، لأنّ الشكّ عندئذ في التكليف الزائد.

٤. إذا تلف شيء تحت يد شخص آخر، فادّعى المالك أنّه استولى عليه بلا إذن فعليه الضمان، وقال الآخر: إنّه كان أمانة عندي فلا ضمان علىّ.

ثمّ إنّ الفقهاء استدلّوا على الضمان بوجوه غير ناهضة:

الأوّل: التمسكّ بعموم قوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي».

يلاحظ عليه: أنّه خرجت عنه اليد غير العادية، والمورد مردّد بين كونه باقياً تحت العام أو خارجاً، داخلاً تحت المخصّص.

الثاني: التمسكّ بقاعدة المقتضي وعدم المانع.

أما المقتضي فلأنّ اليد مقتضية للضمان والإذن في التصرف مانع عن تأثير المقتضي والأصل عدمه.

وقد سبق منّا عدم حجّية تلك القاعدة، وأنّ كون مورد الروايات من مصاديق تلك القاعدة، لا يكون دليلاً على حجّيتها^(١).

١ . لاحظ: درر الفوائد في شرح الفرائد للمحقّق الخراساني: ١٩٥، الطبعة الحجرية.

(٢٠٠)

الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني (رحمه الله) من أنّ الموضوع للضمان مركب من اليد وعدم إذن صاحب المال، وهما عرضان لمحلّين: أحدهما: صاحب اليد، وثانيهما: صاحب المال، ولا جامع بينهما إلاّ الاجتماع في الزمان فيكفي إحراز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان، فاليد محرزة بالوجدان، وعدم الإذن محرز بالأصل، فيتحقّق موضوع الضمان^(١).

يلاحظ عليه: بما قد سبق منّا كراراً، من أنّ وحدة الحكم رهن وحدة الموضوع، فمجرد اجتماع الجزأين في زمان واحد، لا يصلح لأن يقع موضوعاً للحكم الواحد إلاّ أن يرتبط أحدهما بالآخر، وعليه يكون الموضوع «الاستيلاء مقارناً مع عدم الإذن» فلو حصل العلم بالجزأين بالعلم الوجداني، يكون التقارن بين الجزأين ثابتاً بالوجدان.

أمّا إذا ثبت أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، يكون التقارن لازم الأصل، وهو غير حجّة.

هذا كلّه حول أدلّة المشهور، ولكن الحق هو الضمان لوجه آخر، وهو أنّ لبعض الموضوعات أحكاماً أولية تابعة لطبيعة الموضوع لا يعدل عنها عند العقلاء إلاّ بدليل، مثلاً:

١ . الأصل في الوقف هو التأييد فلا يباع ولا يرهن - إلاّ في موارد نادرة - فلو قام أحد ببيع الوقف وشككنا في صحّته وفساده لا يحكم بالصحّة تمسكاً بأصالة الصحّة، بل يحكم بالبطلان؛ لأنّ الأصل في بيع الوقف هو البطلان إلاّ إذا ثبت المجوّز.

١ . فوائد الأصول: ٤/٥٠٣.

(٢٠١)

٢. إذا دار أمر المرأة بين كونها أجنبية أو غير ذلك، فلا يجوز النظر إليها ؛ وذلك لأنّ الأصل في النظر إليها هو الحرمة، إلا إذا ثبت أنّها من المحارم.

٣. إذا دار أمر اللحم المطروح في الطريق بين كونه مذكّي أو غيره، أو كونه ممّا يؤكل لحمه أو غيره، يحكم عليه بالاجتناب ؛ لأنّ الأصل في اللحوم هو الحرمة، إلا إذا ثبتت الحليّة.

٤. إذا اتّفقا على إذن المالك وقال صاحب المال: بعثك مالي بكذا، وقال الآخر: وهبتي إياه، فهو محكوم بالضمان ؛ لأنّ الأصل في الأموال الاحترام إلا إذا ثبت خلافه.

وفي المقام يحكم بالضمان ؛ لأنّ الأصل في الأموال هو الحرمة، فما لم يثبت أنّه أعاره يحكم عليه بالضمان.

بقيت هنا أمثلة أخرى ذكرها الشيخ، فلاحظ. (١)

١. فرائد الأصول: ٣/٢٤٠-٢٤٥.

(٢٠٢)

تنبيهات

٩

ما ليس من الأصول المثبتة

قد عرفت أنّ الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني وغيرهما استثنوا من عدم حجّية الأصول المثبتة موردين:

١. خفاء الوسطة .

٢. وضوح اللزوم أو الملازمة.

وقد وقفت على توضيحهما.

ثم إنّ هناك موارد توهم أنّها من الأصول المثبتة، ولكنّها عند المحقّق الخراساني ليست منها، وهذا ما حاول بيانه في التنبيه الثامن والتاسع وما جاء فيهما، له صلة بالتنبيه السابع، ونحن نلخص

ما ورد فيهما في المقام، في مقاطع أربعة تبعاً لعبارات الكفاية، وغير خفي على القارئ أنّ عبارات «الكفاية» في المقام معقّدة تحتاج إلى توضيح. (١)

١ . كفاية الأصول: ٣٢٩/٢-٣٣١.

(٢٠٣)

المقطع الأول: استصحاب الفرد وترتيب الأثر الكلي عليه

إذا كان الأثر مترتباً على الكلي، فكما يصحّ استصحابه وترتيب أثره عليه، هكذا يجوز استصحاب الفرد وترتب أثر الكلي عليه، فيما إذا كان الكلي منتزعاً من حاقّ الذات، أو كان من قبيل الخارج المحمول؛ وأمّا إذا كان الكلي من قبيل المحمول بالضميمة، فلا يجوز استصحاب الفرد واستصحاب أثر الكلي عليه، وإليك توضيح الأقسام.

الأول: ما ينتزع عن مقام الذات بما هي هي، كانتزاع الإنسان عن الفرد بما هو إنسان مع غضّ النظر عن المصنّفات والمشخصات.

الثاني: ما ينتزع من الفرد لكن لا من حاقّ ذاته، بل باعتبار طروء حالات عليه لكن لا يكون بإزائها شيء، وهذا كالممكن المنتزع من ماهية الإنسان بما أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم سواء. وفي الوقت نفسه ليس بإزاء الممكن في الخارج شيء.

وقد مثّل له المحقّق الخراساني بالملكية والغصبية والمحقّق الخوئي بالزوجية والولاية، إذ ليس لهذه الأمور وجود إلاّ بمعنى وجود منشأ انتزاعها.

الثالث: ما ينتزع من الفرد باعتبار طروء حالات عليه لكن يكون بإزائها شيء في الخارج، كالأسود والأبيض المنتزعين من الجسم باعتبار عروض البياض والسواد عليه، اللذين لهما حيثية عينية وحقيقة في الخارج.

إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم أنّ المحقّق الخراساني قال

(٢٠٤)

بصحة استصحاب الفرد وترتيب أثر الكلي عليه في القسمين الأولين دون الثالث.

أمّا الأول: فلأنّ الطبيعي في الخارج عين الفرد، فلا اثنيانية فيهما في الخارج، فاستصحاب بقاء زيد عين استصحاب بقاء الإنسان.

وأما الثاني: فلأنّ العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بوجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما(الكلي) رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحاب الفرد لترتيب أثر الكلي، ليس بمثبت.

وأما الثالث: فلا يصحّ استصحاب الفرد - أي الجسم - وترتيب آثار العناوين كالأسود والأبيض؛ لأنّ نسبة الفرد إلى عنوان الأسود كنسبة المباين إلى المباين.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره في القسم الثالث صحيح، لأنّ استصحاب الفرد لا يثبت العنوان المباين وإن اتحد معه في الخارج إنّما الكلام في القسمين الأولين.

أما القسم الأول فالظاهر استغناء المجتهد عن استصحاب الفرد وترتيب أثر الكلي، مع إمكان استصحاب نفس الكلي وترتيب أثره عليه، فإنّ استصحاب الفرد لغاية ترتيب أثر الكلي - مع إمكان استصحاب الكلي - أشبه بالأكل من القفا.

وأما القسم الثاني فالضابطة صحيحة، لكن الأمثلة المذكورة غير

(٢٠٥)

صحيحة، إذ ليست الملكية والغصبية أو الزوجية والولاية من الخارج المحمول، أو ما يسمّى بالمحمول بالصميمة أيضاً، وذلك لأنّ الخارج المحمول عبارة عن ذاتي باب البرهان، وهو ما يكون فرض الموضوع ووضع فرضاً للمحمول ووضع، كالزوجية بالنسبة للأربعة، فإذا فرضت الأربعة فقد فرضت الزوجية، ومن المعلوم أنّ المفاهيم المذكورة ليست من هذه المقولة، إذ ليس فرض الموضوع كالفرض كافيّاً في انتزاع الملكية أو الغصبية، بل لابد من ضم ضميمة إليها، كدخوله في حيازته، أو خروجه منها بالقهر والغلبة، ونظيرهما الزوجية والولاية ففرض زيد لا يلزم كونه زوجاً أو ولياً ما لم يكن هناك عقد أو تشريع ولاية للأب مثلاً من الشارع.

لكنّ المحقّق الخراساني زعم أنّ الميزان عدم وجود ما يحاذيه في الخارج، وعليه فالأمثلة المذكورة بما أنّها لا يحاذيها في الخارج شيء، فهي عنده من الخارج المحمول.

إلى هنا تم الكلام في المقطع الأول من كلام صاحب الكفاية، وإليك المقطع الثاني.

المقطع الثاني: لا فرق بين المجعول بنفسه أو بمنشأ انتزاعه

تكرّر منّا أنّه يشترط في الاستصحاب إمّا أن يكون المستصحب أثراً شرعياً، أو موضوعاً للأثر شرعي، فالأثر الشرعي عند المحقق الخراساني عبارة عمّا يكون مجعولاً بنفسه أو بمنشأ انتزاعه. وبعبارة أخرى: كلّ ما يكون

(٢٠٦)

أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو كان ذلك بوضع منشأ انتزاعه، ولا يلزم أن يكون الأثر الشرعي مجعولاً مستقلاً، وعلى هذا فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت.

وأما ما توهم من أنّ الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور الانتزاعية، ليس بصحيح.^(١)

توضيحه: أنّه إذا قال الشارع: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)^(٢)، فالمجعول هو الوجوب التكليفي الشرطي، ولكن ينتزع منه الشرطية، نظيره ما إذا ورد: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فالمجعول ابتداءً الوجوب الغيري لقراءة فاتحة الكتاب، وينتزع منه الجزئية.

أو إذا ورد: «يا علي لا تصلّ في وبر ما لا يشرب لبنه، وما لا يؤكل لحمه» فالمجعول هو الحرمة الغيرية الذي تنتزع منه المانعية، فعلى هذا فالشرطية والجزئية والمانعية وإن لم تكن مجعولة مستقلة لكنّها مجعولة تبعاً كمنشأ انتزاعها.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح و يجوز استصحاب هذه العناوين عند الشكّ في بقائها كما إذا فقد المصلّي الماء والتراب، فيشكّ في وجوب سائر الأجزاء الباقية فيستصحب شرطية الطهارة ومطلوبيتها في حال التعذّر أيضاً، فتكون النتيجة سقوط وجوب الصلاة عنه.

الأصول: ٢/٣٣٠.

كفاية

١

٢ . المائدة: ٦ .

(٢٠٧)

ولكنّه ليس صحيحاً في المورد الذي أشار إليه حيث قال: فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية، بمثبت.^(١)

فإن أراد من استصحاب ذات الشرط والمانع مع غرض النظر عن وصف كونه شرطاً أو مانعاً، فليس له معنى صحيح ؛ وإن أراد استصحابهما بما هما شرط أو مانع، فهو يرجع إلى استصحاب نفس الشرطية والمانعية، وليس شيئاً آخر حتى يستصحب ويترتب عليه الجزئية والشرطية، وعلى هذا فلا يكون المقام من استصحاب الفرد وترتيب أثر الكلّي عليه.

على أنه لا حاجة إلى استصحاب الشرط والمانع، أو الشرطية أو المانعية، بعد إمكان جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، كاستصحاب وجوب الوضوء وحرمة لبس غير المأكول في الصلاة.

المقطع الثالث: لا فرق بين وجود الحكم وعدمه

لا فرق بين كون المستصحب أو الأثر المترتب عليه وجود الحكم الشرعي أو عدمه، فكلّ منهما يصلح لأن يكون مستصحباً كما يصلح أن يكون أثراً مترتباً عليه. وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشكّ، برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته. ثم إنّه أشار إلى إشكال الشيخ في استصحاب البراءة وحاصل إشكاله

١ . كفاية الأصول: ٣٣٠/٢.

(٢٠٨)

عبارة عن أنّ استصحابها إمّا أن يكون بلحاظ نفسه فالعدم ليس ممّا تقع عليه يد الجعل التشريعي، وإمّا بلحاظ آثاره من الثواب والعقاب فهي من الآثار العقلية، وأجاب عنه بوجهين:

الأوّل: إنّنا نختار الشقّ الأوّل وهو استصحاب البراءة بلحاظ نفسها، وقد عرفت أنّه يكفي في صحّة الاستصحاب كون أمر نفيه بيد الشارع، كثبوته، فعندئذ يصدق عليه - عند رفع اليد عنه - نقض اليقين بالشكّ.

الثاني: إنّنا نختار الشقّ الثاني وكون عدم استحقاق العقوبة أمراً غير مجعول، غير ضائر، وذلك لأنّ الأمور العقلية على قسمين:

١. تارة تترتب على وجود الموضوع واقعاً كخفقان القلب المترتب على وجود الحي الواقعي، فلا يثبت باستصحاب الحيّ.

٢. وأخرى تترتب على وجود الموضوع واقعاً أو ظاهراً، كما في المقام، فإن قبح العقاب بلا بيان لا يختص بعدم البيان واقعاً، بل يعمه وما إذا لم يكن ظاهراً، ضرورة أنّ وجود الحكم وعدم وصوله إلى المكلف لا يكفي في صحّة العقوبة.

وعلى هذا فلا مانع من استصحاب البراءة لغاية ترتب قبح العقاب عليه، وسبوا فيك توضيحه في المقطع التالي.

المقطع الرابع: ما يُعدّ أثراً للموضوع أعمّ من الواقعي والظاهري

هذا هو الذي عنونه في التنبيه التاسع، ويريد بذلك ما ألمعنا إليه في

(٢٠٩)

ذيل المقطع الثالث، من أنّ الأثر الشرعي إنّما لا يترتب على المستصحب عندما كانت الوسطة أمراً عقلياً أو عادياً إذا كان الأثر من آثار وجود الموضوع واقعاً، كما مثلنا من ترتب خفقان القلب، دونما إذا كان الأثر من آثار الموضوع أعمّ من أن يكون متحققاً في الواقع أو في الظاهر، فعندئذ يترتب عليه حتى الأثر العقلي والعادي وبالتالي أثرهما أيضاً. ويمكن توضيحه بالأمثلة التالية:

١. من آثار وجوب الشيء عقلاً وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، ومن المعلوم أنّ الموضوع لهذا الحكم العقلي هو مطلق الوجوب أعمّ من أن يكون واقعياً أو ظاهرياً.

فإذا ثبتت حرمة الشيء ولو ظاهراً بالاستصحاب أو وجوبه كذلك، يترتب عليه حرمة المخالفة، أو وجوب الموافقة عقلاً. كما أنّه لو كان لوجوب الموافقة أو لحرمة المخالفة أثر شرعي يترتب على المستصحب أيضاً، لما عرفت من أنّ الأثر العقلي ليس أثراً للحكم الواقعي فقط، بل للأعمّ منه ومن الظاهري.

٢. ترتب الأجزاء الذي هو حكم عقلي على صلاة من صلى بثوب مستصحب الطهارة.

توضيحه: إذا قال المولى: صلّ في ثوب طاهر، ثم شككنا في طهارة ثوب مسبوق بالطهارة، فبحكم: لا تنقض اليقين بالشك، يكون الثوب محكوماً بالطهارة، فيقال: إنّهُ طاهر، فيكون حاكماً على دليل الشرطية بالتوسعة، وتكون النتيجة: أنّ الشرط الواقعي للصلاة هو الطهارة أعمّ من أن

(٢١٠)

تكون طهارة واقعية أو ظاهرية.

فإذا صلّى بذلك الثوب يحكم على صلاته بالصحة ؛ لأنها عبارة عن مطابقة المأتيّ به للمأمور به، فليس المأمور به إلا ما كان طاهراً. كما يحكم عليه بالإجزاء لأنه أثر كلّ فعل صحيح ولو ظاهراً، ولا يوصف هذا بكونه مثبتاً.

٣. ما مرّ في المقطع الثالث من أنّ قبح العقاب بلا بيان، من الأحكام العقلية المترتبة لمطلق عدم المنع ولو ظاهراً.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الوارد في المقاطع الأربعة ليس من الأصول المثبتة.

(٢١١)

تنبيهات

١٠

في كفاية ترتّب الأثر الشرعي بقاءً

قد عرفت أنّه يشترط في المستصحب إمّا أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، وهل يشترط في الأثر في كلا الموردين كونه كذلك حدوثاً وبقاءً؟ أو يكفي كونه كذلك بقاءً؟

الجواب: الحق هو الثاني ؛ لأنّ الاستصحاب تعيّد من الشارع، وصحة التعيّد رهن ترتّب الأثر عليه، ويكفي في ذلك وجود الأثر بقاءً وإن لم يكن حدوثاً كذلك، لكفاية ذلك في صون فعل الحكيم عن اللغو، وإليك المثالين التاليين: أحدهما في مجال الاستصحاب الحكمي، والآخر في مورد الاستصحاب الموضوعي.

١. استصحاب البراءة الأزلية، فإنّ عدم الوجوب أو التحريم حدوثاً - أي قبل البعثة مثلاً - ليس أثراً شرعياً ولكنّه بقاءً أثر شرعي، لما عرفت من أنّ الملاك كون رفعه ووضعه بيد الشارع.
٢. استصحاب حياة الولد بعد موت الوالد، فإنّ حياته في زمان حياة

(٢١٢)

الوالد لم يكن موضوعاً لأثر شرعي، لكنّها بقاءً موضوع للأثر الشرعي، وهو لزوم حفظ سهمه من التركة.

نعم، لنا حول استصحاب العدم الأزلي بحث واف، فرغنا منه في الجزء الثاني عند بحث استصحاب عدم القرشية...

(٢١٣)

تنبيهات

١١

في تأخر الحادث أو تقدّمه أو تقارنه

إذا حصل اليقين بوجود شيء ثم طرأ الشك في بقائه فلا شك أنّ الحكم هو استصحاب بقائه، ومثله ما إذا حصل اليقين بعدم وجود شيء، ثم طرأ الشك في انقلابه إلى الوجود، فالمحكم هو استصحاب عدمه.

وأما إذا كان وجود الشيء محققاً وكان الكلام في تقدّمه وتأخّره، فهنا مقامان:

الأول: إذا قيس وجود الشيء إلى أجزاء الزمان، كما إذا مات زيد قطعاً، وشكّ في تحقّقه يوم الخميس أو يوم الجمعة.

الثاني: إذا قيس المستصحب بالنسبة إلى حادث آخر، كما إذا علّم موت المتوارثين كالأب والولد، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما.
وإليك الكلام في الأول فنقول:

المقام الأول: في قياس الحادث إلى أجزاء الزمان

إذا علمنا بموت زيد وتردّد كونه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فهنا موضوعات ثلاثة:

(٢١٤)

١. استصحاب حياته إلى يوم الجمعة، أو عدم موته إلى يوم الجمعة.

٢. تأخّر موته عن الخميس.

٣. حدوث موته يوم الجمعة.

فبما أنّ المستصحب هو بقاء حياته أو عدم موته إلى يوم الجمعة فيترتب - بفضل الاستصحاب - أثر هذين الأمرين على المستصحب، ولا يثبت به الموضوعان الآخران لأنهما من لوازم المستصحب، لأنّه إذا كان حياً إلى فجر يوم الجمعة والمفروض أنّه ميت يوم الجمعة، فلازمه العقلي تأخّر موته عن الخميس أو حدوث موته يوم الجمعة.

نعم يمكن ترتيب الأثر الشرعي لهذين الموضوعين بأحد الوجهين:

١. ادّعاء خفاء الوساطة، وأنّ الأثر المترتب على تأخّر موته عن الخميس أو حدوث موته يوم الجمعة، مترتب عند العرف على نفس عدم موته إلى يوم الجمعة أو استمرار حياته إلى يوم الجمعة. وبعبارة أخرى: الأثر المترتب على الوساطة في نظر العرف مترتب على نفس المستصحب.

٢. دعوى الملازمة بين التنزيلين وأنّ التعبّد بعدم موته إلى يوم الجمعة يلازم عرفاً التعبّد بكلا الأمرين، أعني: تأخّر موته عن يوم الخميس، أو حدوثه يوم الجمعة. فيترتب أثرهما أيضاً على المستصحب.

والكلام في هذا المقام قصير، إنّما الكلام في المقام الثاني، أعني: قياس وجود الشيء أو عدمه إلى حادث آخر.

(٢١٥)

المقام الثاني: قياس المستصحب إلى حادث آخر

والكلام هنا يقع في موضعين:

١. ما إذا كانا مجهولي التاريخ.

٢. ما إذا كان أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلومه.

الموضع الأوّل: فيما جهل تاريخهما

لو علمنا بوجود حادثين وشككنا في تقدّم أحدهما على الآخر، كما إذا علمنا بأنّ الماء القليل صار كراً بواسطة ماء قليل آخر، وعلمنا أيضاً بملاقاة النجس لهذا الماء ولكن شكّ في التقدّم والتأخّر، فلو كانت الكريّة متقدّمة فالماء والثوب النجس الواقع فيه طاهران بخلاف العكس.

أمّا الشيخ الأنصاري فقد لخصّ الكلام هنا - ونعم ما فعل - حيث قال: فإنّ جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخّر أحدهما المعين عن الآخر؛ لأنّ التأخّر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين، وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع

ترتّب الأثر على كلّ واحد من الأصليين، ثم قال: فهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصوّر التقارن لأصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر وجهان، من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كون كلاً منهما قبل الآخر، ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدّم أحدهما على الآخر في الوجود.

(٢١٦)

وأما المحقّق الخراساني فقد أطال الكلام فيه مع التعقيد في كلامه من دون أن يذكر مثلاً لتقسيماته.

وحاصل كلامه: أنّ الأثر الشرعي في مجهولي التاريخ على أقسام:

إنّ الأثر تارة يترتّب على وجود أحد الحادثين في زمان وجود الآخر، وأخرى يترتّب على عدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر. فالمقيس عليه مطلقاً وجود الشيء، لكن المقيس يختلف، تارة يكون وجود الشيء وأخرى عدمه.

واعلم أنّ الموضوع في الأوّل لما كان أمراً وجودياً فالغاية نفيه بالأصل، ولكنّه في الثاني أمر عدمي فالغاية إثباته بالأصل. فلنقدّم الكلام في الأوّل:

المقام الأوّل: ترتّب الأثر على وجود أحد الحادثين

فنقول: إنّ ترتّب الأثر على وجود أحد الحادثين في زمان وجود الآخر، على قسمين: تارة يترتّب الأثر على أحد العناوين التالية:

التقدّم، التأخّر، التقارن، بنحو مفاد كان التامة، وإلى هذا القسم أشار في «الكفاية» بقوله: فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدّم أو التأخّر أو التقارن. وأخرى يترتّب على الحادث الموصوف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة، وإليه أشار بقوله: وإن كان مترتباً على ما إذا كان متّصفاً بالتقدّم أو بأحد ضديّه.

(٢١٧)

ولتوضيح المفادين نقول: تارة يكون موضوع الأثر للاستصحاب تقدّم الكريّة على الملاقاة، وأخرى يكون موضوع الأثر الكرّ الموصوف بالتقدّم أو الكرّ المتقدّم. فالأوّل من قبيل وجود الشيء (تقدّم الكرّ).

والثاني من قبيل ثبوت شيء لشيء (ككون الكرّ متقدّماً).

وإليك الكلام في كلا القسمين: ولنحترز عن تكرار المثال الواحد في الأقسام التالية لصيانة الأذهان عن التشويش.

القسم الأول: إذا ترتّب الأثر على وجود الحادث على مفاد كان التامة

إذا ترتّب الأثر على أحد الحادثين عند وجود الحادث الآخر فقد ذكر المحقّق الخراساني صوراً أربع:

١. أن يترتّب الأثر على حالة واحدة من أحد الحادثين، كالتقدّم أو التأخّر أو التقارن.

٢. أن يترتّب الأثر لأكثر من حالة واحدة لأحد الحادثين فقط.

٣. أن يترتّب الأثر - أيضاً - لحالة واحدة من الحادث الآخر.

٤. أن يترتّب الأثر - أيضاً - للحادث الآخر، لكن لأكثر من حالة واحدة.

وإليك دراسة أحكام الصور، فنقول:

إذا كان الأثر مترتباً لحادث واحد فقط دون الآخر، ولحالة خاصّة للحادث، فيجري الاستصحاب بلا شكّ.

(٢١٨)

وأما لو كان الأثر مترتباً على كلتا الحالتين من أحد الحادثين أو لحالة واحدة من الحادث الآخر أيضاً أو كلتا الحالتين منه، فالأصلان يتعارضان ويتساقطان. فلنذكر للجميع مثلاً:

إذا ترتّب الأثر على حالة واحدة من أحد الحادثين:

١. إذا علمنا بموت أخوين أحدهما له أولاد والآخر عقيم، وشكّ في تقدّم موت أحدهما على الآخر، فالأثر يترتّب على سبق موت الأخ العقيم على ذلك الأخ (١) الذي له أولاد، إذ عندئذ يرثه الأخ ثم أولاده. وأما سبق موت غير العقيم فلا يترتّب على واحد من الحالات، سواء تقدّم أو تأخّر أو تقارن، فتركته لأولاده.

٢. إذا ترتّب الأثر على أحد الحادثين لكن على حالتين منه، فالأصلان يتعارضان، كما إذا نذر أنّه لو تقدّم زيد في المباراة على عمرو، فعليه أن يدفع ديناراً إلى الفقير، وإن تأخّر عن عمرو فعليه أن يعطي درهمًا، فأصالة عدم تقدّمه على عمرو يتعارض مع أصالة عدم تأخّره عليه، فيتساقطان للعلم بكذب أحد الأصلين.

فهل مقتضى العلم الإجمالي دفع الأكثر أو الاكتفاء بالأقل؟ وجهان.

٣. إذا ترتب الأثر على الحالة الخاصة لوجود كل من الحادثين، كما إذا

١. لا على موت الأخ العقيم الموصوف بالسبق على موت الأخ الآخر، إذ عندئذ يدخل في القسم الثاني، إذ ليس له عندئذ حالة سابقة، كما إذا قلنا: «موت الأخ العقيم الموصوف بعدم السابق»، وإثباته بالسلب التام يكون مثبتاً.

(٢١٩)

نذر أن يُعطي ديناراً إذا سبق زيد، ودرهماً إذا سبق عمرو، فالأثر يترتب على الحالتين من الحادثين.

٤. أن يترتب الأثر على الحالتين من كل واحد من الحادثين، كما إذا نذر فيما لو سبق زيد ديناراً ولو تأخر دينارين، وهكذا في جانب عمرو.

فتلخص: أنّ الاستصحاب يجري في صورة واحدة وهي أن يكون الأثر مترتباً على حالة واحدة لأحد الحادثين فقط.

القسم الثاني: ترتب الأثر على وجود الحادث على مفاد كان الناقصة

إذا ترتب الأثر على نوع وجود الحادث عند وجود الحادث الآخر على مفاد كان الناقصة، قال المحقق الخراساني: فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب.^(١)
توضيحه: أنه إذا حدث حادثان موت الوالد وموت الولد، فاشتبه السابق منهما، فلو قلنا بأن الموضوع سبق موت الوالد على موت الابن، فهنا يصح استصحاب عدمه بما أنه كان يوم لم يكن فيه والد ولا ولد، ولا موتها يصدق عدم سبق موت الوالد على موت الابن.
وأما لو قلنا بأن الموضوع موت الوالد السابق على موت الولد، فليس لنفس القضية حالة سابقة وأما السالبة منها فالناقصة ليست لها حالة سابقة كما إذا قلنا: بأن الموضوع موت الوالد الموصوف بعدم السابق على موت الولد،

١. كفاية الأصول: ٣٣٥/٢.

(٢٢٠)

وإثباتها بأصالة عدم سبق موت الوالد على موت الولد على نحو مفاد كان التامة يكون مثبتاً .
إلى هنا تمّ الكلام في القسمين الأولين، أعني: ترتب الأثر على وجود الحادث عند وجود حادث
آخر، بقي الكلام في القسمين الأخيرين.

المقام الثاني: ترتب الأثر على عدم أحد الحادثين

إذا ترتب الأثر على عدم الحادث عند الحادث الآخر، فهذا على قسمين:
تارة يكون الأثر مترتباً على النفي الناقص، وأخرى على النفي التام.
فقد قدّم المحقّق الخراساني النفي الناقص على النفي التام خلافاً للقسمين الأولين حيث قدّم البحث
في مفاد كان التامة على مفاد كان الناقصة. وإليك الكلام في هاتين الصورتين.

القسم الأول: ترتب الأثر على عدم الحادث على النفي الناقص (١)

إذا ترتب الأثر على عدم الحادث عند وجود الحادث الآخر على وجه النفي الناقص، فقد نفى
المحقّق الخراساني جريان الاستصحاب فيه، فقال: فالتحقيق أنّه ليس بمورد للاستصحاب فيما كان
الأثر المهم مترتباً على

١ . اخترنا لفظ «النفي التام» مكان «ليس الناقصة» الرائج في كلمات المتأخّرين ؛ وذلك لأنّ
فعل «ليس» لا يستعمل إلاً ناقصاً، قال ابن مالك:
وما سواه ناقص والنقص في فتى وليس، زال، دائماً فُفي

(٢٢١)

الحادث المتّصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان (١).

توضيحه: أنّ الفرق بين القسمين الأولين وهذين القسمين هو أنّ الهدف من الاستصحاب في
الأوليين هو نفي الموضوع، وفي الأخيرين إثبات الموضوع. مثاله ما إذا توارد حالتان على الماء
صيرورته كراً بماء قليل، وملاقة الثوب النجس معه. وجه عدم وجود الحالة السابقة إذا قلنا بأنّ
الموضوع للأثر يعني نجاسة الماء والثوب هو القضية المعدولة، في قولنا: «الماء المتّصف بعدم
الكرية عند ملاقة النجس، ينجس»، فإنّه لا يصدق إلاً بوجود الموضوع، ومن المعلوم أنّ الماء بهذا
القيد ليس له حالة سابقة حتى يستصحب.

وحصيلة الكلام: أنّ صدق القضية يتوقف على صدق الموضوع، أي وجود الماء المتّصف بعدم الكرية حين الملاقاة، وهذا ليس متعلّقاً لليقين حتى يستصحب في ظرف الشكّ. وهذا القسم من المقام الثاني، كالقسم الثاني من المقام الأوّل في عدم وجود حالة سابقة.

هذا إذا قلنا بأنّ الموضوع للنجاسة هو الموجبة المعدولة، وإذا قلنا بأنّ الموضوع هو السالبة المحصّلة أعني: لم يكن الماء كراً لدى الملاقاة، فهذا هو الذي يأتي حكمه في القسم التالي.

١ . كفاية الأصول: ٣٣٥/٢.

(٢٢٢)

القسم الثاني: ترتّب الأثر على عدم الحادث على نحو النفي التام

إذا كان الأثر مترتباً على عدم وجود حادث عند وجود حادث آخر لكن على مفاد النفي التام كالنجاسة المترتبة على عدم كرية الماء عند الملاقاة، على نحو السالبة المحصّلة: إذا لم يكن الماء كراً لدى الملاقاة فهو والملاقي نجس. ومقتضى القاعدة - لولا التعارض - جريان الاستصحاب لوجود الحالة السابقة على النفي التام وهو عدم كرية الماء عند الملاقاة. ومع ذلك منع المحقّق الخراساني من جريان الأصل وعلّله بعدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين. وقد اختلفت كلمة الشراح والمحقّقين في بيان مراده، فقد أوضحه المحقّق النائيني بالبيان التالي، بتصريف منّا:

وحاصله: أنّ هنا ساعات ثلاث:

الساعة الأولى: وهو ظرف اليقين بعدم الكرية والملاقاة.

الساعة الثانية: وهو ظرف اليقين بتحقّق إحداهما وليس هناك أيّ شكّ.

الساعة الثالثة: العلم بوجود الكرية والملاقاة، وهذه الساعة هي ظرف الشكّ، وذلك لأنّ الشكّ في بقاء عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لا يحصل إلاّ بعد العلم بالملاقاة، ولا يحصل العلم بها إلاّ في الساعة الثالثة، ويكون الشكّ حاصلًا حين العلم بالملاقاة، وليس إلاّ الساعة الثالثة، فتكون الساعة الثانية خالية عن اليقين التفصيلي والشكّ.

أمّا اليقين التفصيلي - أي اليقين بأحدهما المعيّن - فواضح.

(٢٢٣)

وأما الشكّ فلأنّه فرع حصول المتعلّق، أعني: الملاقاة.

وباختصار:

١. أنّ الشكّ في المتقدّم والمتأخّر لا يحصل إلا بعد العلم بحدوث الحادثين.
 ٢. العلم بحدوث الحادثين حاصل في الساعة الثالثة، فيكون موطن الشكّ هو الساعة الثالثة.
 ٣. فالاستصحاب يتبع الشكّ ولا يتقدّم عليه، فاستصحاب عدم وجود حادث (الكرية) عند وجود حادث آخر (الملاقاة) إنّما يجري في الساعة الثالثة.
 ٤. وعلى ذلك لا يكون زمان الشكّ متصلاً بزمان اليقين، لأنّ موطن اليقين هو الساعة الأولى وموطن الشكّ هو الساعة الثالثة، فالساعة الثانية تكون فاصلة بين اليقين والشكّ.
- يلاحظ عليه أولاً: أنّ مفاد استصحاب «عدم الكرية إلى زمان وجود الملاقاة» ليس بمعنى استصحابه إلى زمان العلم بالملاقاة حتى لا يتحقّق الشكّ بهذا النحو إلا في الساعة الثالثة فتكون الساعة الثانية خالية عنه. بل المراد استصحابه في كلّ زمان يحتمل فيه تحقّق الملاقاة، ومن المعلوم أنّه كما يحتمل تحقّق وجودها في الساعة الثالثة كذلك يحتمل تحقّقها في الساعة الثانية.
- وبعبارة أخرى: نحن نحتمل فرض وجود كلّ منهما في الساعة الثانية،

(٢٢٤)

فيكون الشكّ في كلّ من الحادثين متصلاً بيقيه، ويجري استصحاب عدم كلّ منهما في زمان الشكّ في كلّ من الحادثين.

ثانياً: أنّه لا دليل على اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، فلو أيقن إنسان بطهارة ثوبه ثم أغشي عليه، فلمّا أفاق شكّ في بقاء طهارة ثوبه، واحتمل أنّه صار نجساً عندما أغشي عليه، فظرف الشكّ غير متّصل بظرف اليقين مع أنّه لا شكّ في استصحابه.

ولذلك نقول بجريان الاستصحاب في المثال التالي إذا كان الأثر متعلّقاً بالعدم التام.

إذا أذن المرتهن ببيع العين المرهونة ثمّ رجع عن إذنه وباع الراهن العين المرهونة، وشكّ في تاريخ كلّ من البيع والرجوع عن الإذن، فيجري استصحاب عدم صدور الرجوع إلى زمان البيع ولا يعارضه استصحاب عدم البيع إلى زمان الرجوع لعدم ترتّب الأثر عليه.

وعلى كلّ تقدير: هذا التقرير الذي جنح إليه المحقّق النائبي يطابق عبارات الكفاية الواردة بصيغة الإشكال والجواب، ولكنّه لا ينطبق على العبارات الواردة قبل الإشكال والجواب فالذي ينطبق عليها هو تقرير المحقّق المشكيني، حيث قال ما هذا إيضاحه:

تقرير المحقّق المشكيني لعدم الاتصال

إنّ الظاهر من قوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، هو اعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين في حرمة نقضه بالشكّ، فلا يصحّ

(٢٢٥)

التمسكّ به في الموارد التي لم يحرز فيها اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، سواء أحرز عدم الاتصال بأنّ توسط يقين ثان بين اليقين الأوّل والشكّ الطارئ، أم شكّ في توسطه.

أمّا الصورة الأولى: فواضح، لأنّه يكون من قبيل نقض اليقين بمثله، ولأجل ذلك لو أذعن بوجود الجلوس إلى الزوال، ثمّ شكّ في بقاءه بعده فلا يصحّ عند القوم استصحاب عدم الوجوب المعلوم أولاً، لفصل اليقين الثاني بين اليقين الأوّل والشكّ الطارئ.

وأمّا الصورة الثانية: فلأنّ احتمال توسط يقين ثان بين الأوّل والثاني، يجعله من قبيل الشبهة المصدّقية، لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ويكون مآله إلى الشكّ في أنّه هل هو نقض اليقين باليقين أو بالشكّ، ومع هذا لا يصحّ التمسكّ بالعام لكونه من قبيل الشبهة المصدّقية له، ومورد المثال من قبيل الصورة الثانية؛ وذلك لأنّ زمان الملاقاة لو كان هو الساعة الثانية لكان زمان الشكّ في بقاء عدم الكريّة متصلاً بزمان اليقين به، وأمّا لو كان هو الساعة الثالثة وزمان الكريّة هو الساعة الثانية فلا اتصال في البين، لتخلّل وجود الكريّة حينئذ بين المتيقّن والمشكوك.

وعلى هذا الوجه ينطبق قول المحقّق الخراساني حيث يقول: لعدم إحراز اتّصال زمان شكّه وهو زمان حدوث الآخر (أي الملاقاة) بزمان يقينه (أي اليقين بعدم كلّ من الحادثين) لاحتمال انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقّن باتّصال حدوثه أي وجود الكريّة.

(٢٢٦)

يلاحظ عليه: أنّه لو تمّ ذلك يلزم سدّ باب الاستصحاب بتاتاً، إذ ما من استصحاب إلاّ ويحتمل معه انقلاب المتيقّن فيه إلى ضده في زمان الشكّ، ولولا هذا الاحتمال لما حصل الشكّ، فاحتمال حدوث

الكريّة في الساعة الثانية وانقلاب عدمها إلى نقيضه، لا يضرّ به إذ ليس أزيد من احتمال عدم بقاء المتيقّن وانقلابه إلى ضدّه أو نقيضه الذي هو الحاكم في جميع الموارد.

وبالجملة: المعتبر في الاستصحاب وجود يقين وشكّ فعلي، وأتّه لو رجع المستصحب القهقري لا يقف على متيقّن متضادّ مع المتيقّن السابق، لا أن لا يحتمله، وهذا الشرط حاصل، واحتمال تقدّم الكريّة وإن كان حاصلًا لكنّه ليس بأمر متيقّن، بل محتمل، فلا يعتنى به، إذ الاعتناء يستلزم رفع اليد عن الأمر اليقيني بأمر مشكوك.

فتلخّص: أنّ المحقّق الخراساني، قال بجريان الاستصحاب في القسم الأوّل من الأقسام الأربعة، والحق جريانه في الأوّل والرابع إذا كان الأثر مترتباً على وجود الحادث أو عدمه على الوجه التام، وعدم جريانه على الوجه الناقص.

(227)

الموضع الثاني: إذا جهل تاريخ أحدهما

إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهوله فينقسم عند المحقّق الخراساني إلى أقسام أربعة على غرار معلوم التاريخ؛ لأنّ الأثر تارة يترتّب على وجود الحادث لدى وجود الحادث الآخر، وأخرى على عدمه. وعلى كلّ تقدير فتارة يترتّب الأثر على وجود الحادث بنحو مفاد كان التامة، وأخرى على مفاد كان الناقصة فصارت الأقسام أربعة:

القسم الأوّل: أن يترتّب الأثر على وجود أحد الحادثين لدى الحادث الآخر، على نحو مفاد كان التامة، فقد ذكر المحقّق الخراساني له صوراً ثلاثة:

١. أن يترتّب الأثر على حالة واحدة من التقدّم والتقارن، والتأخّر، لأحد الحادثين دون سائر الحالات وفي الوقت نفسه لم يكن للحادث الآخر، أي أثر في واحد من الحالات. وهذا كالمثال التالي: إذا أسلم الوارث مردّداً بين يوم الخميس والجمعة ومات المورث المسلم في يوم الجمعة، فالأثر يترتّب على إسلام الوارث قبل موت المورث بنحو مفاد كان التامة لا على إسلام الوارث الموصوف بالسبق على موت المورث بنحو كان الناقصة فيجري الأصل في جانب إسلام الولد، ويقال بأصالة عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث فيحكم بالحرمان، إذ ليس لسائر حالات المقيس أثر، ولا للجانب الآخر أثر مطلقاً في عامّة الحالات.

٢. نفس الصورة ولكن كان للحادث الآخر أثر مثل المقيس، فالأصلان يتعارضان؛ وهذا نظير العلم بإسلام الوارث إجمالاً مردّداً بين الخميس

والجمعة، والعلم بالقسمة في يوم الخميس، فإنَّ الأثر يترتّب على حالة واحدة لكلا الحادثين، فلو أسلم قبل القسمة ورث، ولو أسلم بعدها حرم، فأصالة عدم إسلامه إلى زمان القسمة يتعارض مع أصالة عدم القسمة إلى زمان إسلام الوارث.

٣. أن يترتّب الأثر على وجود أحد الحادثين دون الآخر لكن على حالتين له من التقدّم والتأخّر فالأصلان يتعارضان. وقد أشار المحقّق الخراساني إلى الصور الثلاث بعبارة مجملة فلاحظ.

أقول: وما ذكر من التعارض بين الأصل الجاري في معلوم التاريخ ومجهوله مبني على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وهو موضع تأمل؛ لأنّ الغاية في الاستصحاب هي رفع الإجمال في ناحية المستصحب، والمفروض أنّه معلوم التاريخ لا ستره عليه، وكونه مجهول الحال بالنسبة إلى مجهول التاريخ، لا يضيف عليه إجمالاً.

وبعبارة أخرى: إذا كان الخارج معلوم الحال وأنّ التركة قسمت يوم الخميس وكان الجهل في نقطة أخرى، فلا يوجب الجهل الموجود فيه، الجهل في ناحية المعلوم. ولأجله فلا يندرج معلوم التاريخ تحت دليل الاستصحاب.

القسم الثاني: ترتّب الأثر على وجود الحادث على مفاد كان الناقصة، مثاله: إذا علم موت الأب وجهل موت الابن، والمفروض أنّ الموضوع للأثر، ليس موت الأب قبل موت الابن، بل الموضوع موت الأب الموصوف

بالسبق على موت الابن، وهكذا في الجانب الآخر فالموضوع ليس موت الابن قبل موت الأب، بل الموضوع موت الابن الموصوف بالسبق على موت الأب، ومن المعلوم أنّ كلاً من القضيتين فاقد للحالة السابقة فلا يجري الأصل لا في نفس القضية، ولا في نقيضه بصورة السالبة المحصلة لغاية إثبات السلب على نحو المعدولة، أي موت الأب غير السابق على موت الابن، أو موت الابن غير السابق على موت الأب حتى يحرم من الإرث؛ وذلك لأنّه يصبح عندئذ مثبتاً.

تمّ الكلام فيما إذا ترتّب الأثر على وجود أحد الحادثين بقسميه، وبقي الكلام فيما إذا ترتّب الأثر على عدم أحد الحادثين بقسميه: التامّ والناقص. وإليك البيان.

القسم الثالث: إذا ترتّب الأثر على عدم الحادث في زمان وجود الحادث الآخر على وجه النفي التامّ، كما إذا ترتّب الأثر على عدم قسمة التركة إلى زمان إسلام الوارث، وكان تاريخ القسمة

مجهولاً مردداً بين كونه يوم الخميس أو يوم الجمعة، ولكن كان تاريخ الإسلام غير مجهول حيث أسلم يوم الجمعة صباحاً، فقال المحقق الخراساني: يجري الاستصحاب في مجهوله دون معلومه.

أمّا الأول، فلاجتماع شرائط الاستصحاب فيه، التي منها كون الشك في البقاء، وهذا الشرط موجود في مجهول التاريخ حيث نشك في بقاء عدم القسمة في يوم الخميس وعدمه، فيحكم بالبقاء إلى يوم الجمعة وتكون نتيجته إرث الوارث من التركة.

(٢٣٠)

نعم لو كان الأثر مترتباً على النفي الناقص، كما إذا فرضنا أنّ الموضوع للإرث، المال غير المنقسم في زمان إسلام الوارث، فلا مجرى للاستصحاب لعدم الحالة السابقة.

وأما الثاني فلعدم الشك فيه ؛ لأنّ الإسلام قبل يوم الجمعة معلوم العدم، وفي يوم الجمعة معلوم الحدوث، ومع العلم بكلّ من زمني العدم والوجود لا يتصوّر فيه الشك حتى يجري الاستصحاب.

أقول: كان على المحقق الخراساني إجراء هذا التفصيل في القسم الأول من الموضوع الثاني، وقد نبّهنا على ذلك فيما سبق، وقلنا: إنّ مجرى الاستصحاب عبارة عن كون المستصحب مغموراً مجهولاً في حدّ نفسه كما في مجهول التاريخ، وأمّا المعلوم تاريخه فليس مجهولاً أو مغموراً في حدّ نفسه، وكونه مجهولاً بالعرض بالإضافة إلى مجهول التاريخ لا يكون مبرراً لوصفه بالجهالة.

القسم الرابع: إذا ترتّب الأثر على عدم الحادث عند وجود الحادث الآخر، لكن على وجه النفي الناقص، كالماء غير الكرّ في زمان الملاقاة، فيما إذا كانت الكرّية مجهولة التاريخ والملاقاة معلومته، فلا يصحّ الاستصحاب لا في المعلوم كما عرفت لعدم الشك في البقاء، ولا في المجهول لعدم الحالة السابقة.

وحصيلة الكلام: أنّ لمجهولي التاريخ أقساماً أربعة أصلية، كما أنّ للقسم الآخر - أعني: إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول - أيضاً أقساماً أربعة.

(٢٣١)

أمّا القسم الأول - أعني: مجهولي التاريخ - فالمانع عندنا كون المستصحب فاقداً للحالة السابقة، كما إذا كان الموضوع بصورة مفاد كان الناقصة أو النفي الناقص. وأمّا إذا كان الموضوع بصورة مفاد كان التامة أو النفي التام، فيجري فيه.

وأما القسم الثاني فالمعلوم لا يجري فيه الأصل لعدم الشك في البقاء من غير فرق بين النفي التام والنفي الناقص، وأما المجهول فيجري في التام مطلقاً ولا يجري في الناقص كذلك، فتدبر.

تطبيقات

إنّ قراءة الأصول مجردة عن التطبيق لا يبلغ بالطالب درجة الاجتهاد، فإنّ الأصول كالمسائل الرياضية تحتاج إلى تمرينات حتى توجد في الرجل ملكة الاجتهاد العليا، ولذلك أردفنا هذا التنبيه بمسائل تمرينية وتطبيقات فقهية، والجميع متفرّع على ما مضى في هذا التنبيه:

الفرع الأول: إذا كان ثوبه نجساً بالدم ثم طراً عليه حادثان: أ. وقوع الدم عليه. ب. غسل الثوب مرّة.

ولكن تردّد في تقدّم أحدهما على الآخر، لكن العلم بالغسل محدث للتكليف فلو توسّط بين الدمين يطهر الثوب وإن تأخّر فكذلك؛ بخلاف الدم فلو توسّط لا يؤثر، ولو تأخّر يحدث تكليفاً. وعندئذ ينحل الإجمالي إلى علم تفصيلي وهو صيرورة الثوب بالغسل طاهراً، وشكّ بدوي وهو هل

(٢٣٢)

صار الثوب بالدم الثاني نجساً إذا وقع في نفس الموضع الذي وقع فيه الدم الأول؟ فلو تقدّم الدم الثاني على الغسل يحكم على الثوب بالطهارة، لأنّه غسل مرة واحدة وهي كافية في تطهير الثوب المتنجس بالدم، ولو تأخّر يجب غسله مرّة أخرى.

وبعبارة أخرى: أنّ العلم الإجمالي قائم بالترديد بأن يقول: إنّ الثوب إمّا طاهر أو نجس، والمفروض ارتفاع التردد؛ لأنّه صار طاهراً قطعاً ولكن شكّ في صيرورته نجساً بالدم الثاني.

الفرع الثاني: نفس الصورة ولكن حدث حادثان وهما: أ. طروء البول، ب. الغسل، لكن تردّد في طروء البول بين كونه بعد الدم أو بعد الغسل. وهذا الفرع يختلف عمّا سبقه، لأنّ كلاً من شقي العلم الإجمالي مؤثر، أمّا البول فلو وقع بعد الدم فهو يحتاج إلى غسّلتين، ولو وقع بعد الغسل يجب أيضاً غسل الثوب مرتين.

وأما الغسل، فلو توسّط يكون مطهراً للثوب وإن تنجس فيما بعد بالبول.

وإن تأخّر فيكون مطهراً نسبياً حيث يحتاج إلى غسل آخر.

وبما أنّ الأصلان متعارضان - حيث إنّ أصالة عدم تقدّم البول على الغسل يعارض أصالة عدم تقدّم الغسل على البول - فيسقطان، ويكون المرجع هو استصحاب أثر البول المقطوع سواء توسّط أم تأخّر، فيحتاج إلى الغسل مرّتين.

(٢٣٣)

الفرع الثالث: لو كان هناك ماء طاهر قليل ثم توارد عليه حادثان:

أ. صيرورته كزراً بماء قليل.

ب. ملاقاته للنجس.

ولا شك أنّ كلاً من العلمين مؤثران، ولا مجال لانحلال العلم الإجمالي فيتعارض كلّ أصل مع مقابله، أي أصالة عدم تقدّم الكريّة على الملاقاة، وأصالة عدم تقدّم الملاقاة على الكريّة، فيتساقطان ويرجع في مورد الماء إلى قاعدة الطهارة.

والمورد من مصاديق ترتّب الأثر على وجود الحادث عند وجود الحادث الآخر حسب مفاد كان التامة.

ثم إنّ المحقّق النائيني ذهب إلى نجاسة الماء، قائلاً بأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «الماء إذا بلغ قدر كزراً لا ينجسه شيء» هو أنّه يعتبر في العاصمية وعدم تأثير الملاقاة، سبق الكريّة ولو أنّاً ماء، لأنّ الظاهر منه كون الكريّة موضوعاً للحكم بعدم التنجيس بالملاقاة، وكلّ موضوع لا بدّ وأن يكون مقدّماً على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقاة، إحراز سبق الكريّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ هنا أصليين:

أ. أصالة عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة.

ب. أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكريّة.

أمّا الأصل الأوّل فيكفي فيه الحكم بالانفعال؛ لأنّ مدلوله عدم إحراز

(٢٣٤)

الكريّة إلى زمان الملاقاة، فتكون النتيجة عدم الموضوع للعاصمية إلى زمانها، ويكون مقتضاه نجاسة الماء.

وأمّا الأصل الثاني فهو عقيم لا يثبت عاصمية الماء من التآثر، لأنّها من آثار سبق الكريّة على الماء كما هو اللائح من الحديث، ولا يثبت بهذا الأصل، سبق الكريّة عليها ولا تأخر الملاقاة على الكريّة.

وبعبارة أخرى: الأثر مترتب على مفاد كان الناقصة «الماء الموصوف بالكريّة لا ينجس بالملاقاة»، وأصالة عدم الملاقاة إلى حين الكريّة لا يثبت وصف الماء بها حين الملاقاة. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الحديث بصدد بيان أنّ الكرية تعصم الماء عن الانفعال، وأمّا لزوم سبقها على النجاسة فلا يستفاد منها كما لا يستفاد من التراكيب المماثلة، حيث يقال: إنّ الرطوبة تمنع عن اشتعال الحطب أو الريح تمنع عن اشتعال السراج، والمفروض بيان التضادّ بينهما، لا شرطية سبق الرطوبة والريح، فيكفي في الحكم بالطهارة استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكريّة، كما يكفي في الحكم بالنجاسة استصحاب عدم الكريّة إلى زمان الملاقاة، فالأصلان يتعارضان ويتساقتان فيكون المرجع قاعدة الطهارة.

الفرع الرابع: إذا تطهر عن حدث وأحدث أيضاً ولم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، وله صور:

١ . فوائد الأصول: ٤/٥٢٨-٥٣٠، بتصرف.

(٢٣٥)

الأولى: أن تكون الحالة السابقة عليها مجهولة، وكان الأصلان أيضاً مجهولي التاريخ، كما إذا أحدث وتوضأ وجهل التقدّم والتأخّر وكانت الحالة السابقة مجهولة غير معلومة، فلا شك أنّ المرجع هو إحراز الطهارة عند الصلاة، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة إلا بطهور».

الثانية: أن تكون الحالة السابقة معلومة، وطراً عليه الحادثان من الحدث والطهارة، فهنا قولان:

قول بلزوم إحراز الطهارة الحديثة للدخول في الصلاة، لتعارض الأصلين، فلا مناص من إحراز الطهارة لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة إلا بطهور»، وقول آخر - وهو قول المحقق وجماعة - بأنه يؤخذ بصد الحالة السابقة، هو الأقوى حسب ما مرّ من القاعدة في تنجيز العلم الإجمالي، وهو أنه يجب أن يكون محدثاً للتكليف على كل تقدير، وإلا فلو أحدث على تقدير دون تقدير ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي.

توضيحه: أنه إذا كان أول النهار متطهراً ثم علم بطروء الحالتين، من الطهارة والنوم، فيحكم عليه بكونه محدثاً، وذلك للعلم التفصيلي بالحدث، إمّا بتوسط النوم بين الطهارتين، أو بوقوعه بعد الطهارة الثانية. وعلى كلّ تقدير يعلم بعروض الحدث ويشكّ في ارتفاعه، فيستصحب.

وأما استصحاب الطهارة فلا علم ببقائها لا تفصيلاً ولا إجمالاً فإنّ الطهارة المعلومة أوّل النهار قد زالت قطعاً وهو قطعي الارتفاع إمّا بتوسط النوم، أو بتأخره عن الطهارة، وعروضها مجدداً مشكوك بالشكّ البدوي، لأنّه

(٢٣٦)

يحتمل أن تكون الطهارة الثانية بعد الطهارة الأولى بلا فاصل زمني، فارتفاع الطهارة قطعي، وعروضها مجدداً مشكوك، إذ هو فرع أن تكون الطهارة بعد النوم.

وتختلف النتيجة إذا عكسنا المثال السابق، بأن كان أوّل النهار محدثاً ثم علم بطروء الحالتين من الطهارة والنوم، فيحكم بطهارته للعلم بالطهارة تفصيلاً، وذلك لأنّ الحالة الأولى قد زالت وانقلبت إلى الحالة الأخرى أي الطهارة، فهي متحققة الحدوث وإمّا الشكّ في ارتفاعها.

وأما الحالة الثانية فلا علم تفصيلي بها ولا إجمالي، للعلم بأنّها زالت بطروء الطهارة، ولكن عروضها بعد الطهارة مشكوك بدوي، لأنّه رهن أن يكون النوم بعد الطهارة وهو غير ثابت لاحتمال أن يكون النوم بعد النوم بدون أن تتوسط الطهارة بينهما.

وإن شئت قلت: العلم الإجمالي منحلّ إلى علم تفصيلي وهو العلم بالطهارة، وشكّ بدوي وهو عروض الحدث بعد الطهارة القطعية.

وهذه هي القاعدة الكلية في كلّ حادثين وقعا على موضوع ولم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، فيؤخذ بصدّ الحالة السابقة؛ لأنّ تأثير الضدّ قطعي على كلّ حال وتأثير المماثل مشكوك، مردّد بين التأثير وغيره.

فإن قلت: نحن نعلم بوجود الحدث بعد النوم الثاني فيستصحب بقاؤه، وإن لم نعلم بأنّه مستند إلى السبب الأوّل أو الثاني، فيستصحب الأثر الجامع بين الحادثين.

(٢٣٧)

قلت: إنّ المتحقّق بعد النوم الثاني هو العلم بذات السبب، لا العلم بالسبب المحدث للمسبب، وهو غير كاف في الاستصحاب ؛ وذلك لأنّ الحدث المتيقّن بعد السبب الثاني إمّا أن يكون مستنداً إلى السبب الأوّل، فقد ارتفع، وإن كان مستنداً إلى السبب الثاني فهو أمر مشكوك فيه.

وبعبارة أخرى: القول بأنه يعلم بوجود الحدث بعد السبب الثاني، مرجعه إلى القول بأنه يعلم بطرء الحدث إما قبل الوضوء أو بعده، فلو كان قبله فقد ارتفع، وأما لو طرأ بعده وإن كان مؤثراً لكنّه مشكوك جداً.

الصورة الثالثة: إذا كانت الحالة السابقة معلومة وكان أحدهما معلوم التاريخ، كما إذا كان أول النهار محدثاً، وعلم بالطهارة في أول الظهر، وعلم بالنوم إما قبل الطهارة أو بعدها.

فبما أنّ العلم بالنوم ليس علماً بالسبب المؤثر بل أقصاه العلم بوجود الحدث بعده، إمّا من العلم السابق أو منه نفسه، والمسبب الأول مقطوع الارتفاع وحدوثه من السبب الثاني مشكوك الوجود فلا يكون العلم بالسبب مؤثراً، بخلاف الطهارة الحاصلة في أول الظهر، فالعلم بها علم بالسبب الفعلي، وأنها أزلت الحالة السابقة، إمّا بتوسطها بين النومين أو تعقبها للنوم الثاني.

والذي يوضح الحال أنّه لو توضحاً وشكّ بعد الوضوء أنّه حدث منه أحد الفعلين إمّا نام أو عطس، فكما لا يكون مثل هذا العلم الإجمالي مؤثراً، فهكذا المقام، فلو فرضنا أنّه كان محدثاً في أول النهار ثم توضحاً، ونام ولم

(٢٣٨)

يعلم المتقدم منها، فالعلم بالطهارة قطعي، وأما النوم الثاني فلو تقدّم على الطهارة فيكون حكمه حكم العطاس، ولو تأخّر يكون مؤثراً، فمثل هذا العلم لا يؤثر أبداً.

نعم فصل سيدنا الأستاذ في هذه الصورة وهو أنّه إذا كان المعلوم تاريخه ضدّاً للحالة السابقة المعلومة كما في المثال السابق، فيؤخذ بالضدّ حيث كانت الحالة السابقة هي الحدث والمعلوم تاريخه هو الطهارة.

وأما إذا كان المعلوم تاريخه مماثلاً للحالة السابقة، كما إذا كان المعلوم تاريخه هو الحدث وكانت الحالة السابقة أيضاً هي الحدث يؤخذ بقول المشهور من لزوم إحراز الطهارة، وذلك بحجة أنّ استصحاب الكلّي لا مانع عنه، لأنّ الكلّي في أول الزوال معلوم التحقّق ومحمّل البقاء، لأنّه يعلم في أول الظهر أنّه محدث فيستصحب كلّي الحدث.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ معنى قوله: بأنه يعلم في أول الظهر أنّه محدث، فمعناه العلم بوجود الحدث بعده، إمّا من السبب السابق، فهو مرتفع أو منه نفسه فهو مشكوك الحدوث بعد العلم بالطهارة واحتمال كون الحدث متوسطاً بينهما.

ثمَّ إنّ قياس المقام باستصحاب القسم الثالث قياس مع الفارق، حيث إنّ تقارن الفردين في استصحاب الكلّي محقّق للاستصحاب، ولا يضرّ به بل لولاه لما صح الاستصحاب.

١ . رسائل الإمام الخميني: ٢٠٣.

(٢٣٩)

ولكن التقارن هنا - أي تقارن الحديثين - موجب للعلم بارتفاع الحالة السابقة، إذ عندئذ تتأخّر الطهارة عن الحديثين وتكون النتيجة هي ارتفاع الطهارة.

كما أنّ الانفصال في المقام، أي تحقّق الحدث بعد الطهارة يوجب الفصل بين الحديثين، أي بين زوال الفرد الأوّل وتحقّق الفرد الثاني، ومع الفصل لا يصح استصحاب الطهارة لوجود الفصل بين الحديثين.

إلى هنا تمت الفروع المترتبة على ما ذكر في هذا التنبيه، وهناك فروع أخرى نطرحها ونحيل حلّها إلى الطالب النبيه:

١. إذا ادّعى الزوج الرجوع في عدّة المطلقة الرجعية، وادّعت الزوجة تأخّره عنها.

٢. إذا ادّعى أحد المتعاملين في بيع الحيوان كون الفسخ في الثلاثة، والآخر كونه بعد انتهاء الثلاثة.

٣. إذا أذن المرتهن في البيع ثم رجع عن إذنه، وباع الراهن، فاختلفا في كون البيع قبل الرجوع أو بعده.

٤. إذا تطهّر وصلى وعلم بصدور حدث منه وشكّ في تقدّم الحدث على الصلاة أو بعدها إذ لم يمكن إجراء قاعدة الفراغ، لأجل اشتراط الأذكية المفقودة في المقام.

إلى غير ذلك من الفروع التي يمكن استخراج أحكامها ممّا ذكرنا.

(٢٤٠)

تنبيهات

جريان الاستصحاب في العقائد والمعارف

ولأجل تبیین المقصود نقدّم أموراً:

١. إنّ التعبد ببقاء شيء رهن ترتب أثر على التعبد، حتى يخرج عن كونه لغواً، ولذلك يجب أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً، أو موضوعاً خارجياً أو لغوياً يترتب عليهما أثر شرعي. هذا كلّه واضح مقالاً وحكماً، إنّما الكلام فيما إذا كان المستصحب أمراً اعتقادياً، فهل يجوز استصحابه أو لا؟ وسيُتضح حكمه بعد بيان هذه الأمور.

٢. هل النسبة بين الإيمان واليقين هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كلّ مؤمن ذو يقين وليس كلّ ذي يقين بمؤمن، أو النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه؟ والذي يظهر من غير واحد من المحققين، الثاني.

أمّا افتراق اليقين عن الإيمان والتسليم فيدلّ عليه قوله سبحانه: **(وَجَعَلُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ)**^(١)، ترى أنّه سبحانه يعدّ آل فرعون من أصحاب اليقين وفي

١. النمل: ١٤.

(٢٤١)

الوقت نفسه من الجاحدين برسالة موسى **(عليه السلام)** وغير مسلمين له، جوارحاً وجوانحاً، بل كلّ من يعاند الحق مع علمه به فهو ذو يقين وفاقد للإيمان بمعنى التسليم قلباً ولساناً.

وكان سيدنا الأستاذ يمثّل مثلاً آخر ويقول: كلّ إنسان بالطبع يخاف من الميت، مع أنّه على يقين بأنّه لا يضرّ، فهو ذو يقين ولكّنه فاقد للإيمان، بخلاف غسل الموتى فهو يجمع كلا الأمرين.

وأمّا افتراق الإيمان عن اليقين فهو ما أشار إليه سبحانه في قوله: **(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجَنِبَتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هُوَ لَأَ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا)**.^(١)

قال الطبرسي: نزلت الآية في حق أهل الكتاب الذين يدعون أنّهم على دين إبراهيم **(عليه السلام)** ومع ذلك قالوا: إنّ الوثنيين أهدى سبيلاً من المؤمنين، تفوّها بتلك الكلمة في جواب سؤال قریش إيّاهم: نحن أميون لا نعلم، فأيتنا أهدى طريقاً وأقرب إلى الحق، نحن أم محمد؟

فقالوا: أنتم والله أهدى سبيلاً ممّا عليه محمد، فنزلت الآية.^(٢)

فقد عقدوا قلوبهم بما تفوّهوا به، وقد عبّر عنه سبحانه بالإيمان وقال: (يؤمنون بالجبت والطاغوت)، وفي الوقت نفسه كانوا على يقين بالبطلان.

النساء: ٥١.

١ . مجمع البيان: ٥٩/٢.

(٢٤٢)

وأما اجتماع الإيمان واليقين فواضح.

٣. معنى الكلام في كفاية الظن في العقائد عند البحث عن حجّية الظن، غير أنّ الباحث لعقد هذا التنبيه هو المناظرة التي حصلت بين بعض الفضلاء من السادات وبعض أهل الكتاب في منطقة بين النجف وكربلاء المسماة بذي الكفل، فتمسك الكتابي ببقاء شريعته بالاستصحاب، فدار البحث بينهما بنحو مذكور في الكتب، وقد طرحه القمي في قوانينه والشيخ في فرائده وكلّ من جاء بعدهما.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في محاور ثلاثة:

١. جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية.

٢. جريان الاستصحاب في خصوص النبوة.

٣. انتفاع الكتابي في التمسك بالاستصحاب إلزاماً واقتناعاً.

واليك البحث فيها، واحداً بعد الآخر.

المحور الأوّل: جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

إنّ جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية مبني على جواز الفصل بين الإيمان واليقين، وجواز فصل الأوّل عن الثاني، وإلا فلا معنى للاستصحاب في الأمور التي تنوط باليقين، إذ كلّما يكون المطلق فيه هو اليقين، لامكان له في ظرف اليقين، وإلا فيكون أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

(٢٤٣)

وأما على القول بفصل الإيمان وتسليم القلب عن اليقين فقد فصل المحقق الخراساني بين القسمين، فقال ما خلاصته:

١. كل ما يكون المطلوب فيها هو الانقياد والتسليم وعقد القلب وإن لم يكن معه يقين، فهذا ما يجري فيه الاستصحاب حكماً وموضوعاً.

٢. ما كان المطلوب فيه هو القطع والمعرفة العلمية، فيجوز فيها الاستصحاب حكماً ولا يجوز موضوعاً.

أما القسم الأول فالموضوعي فيه ما إذا شكّ في أنّ الشيء الذي يجب الاعتقاد به هل هو باق أم زائل، والحكمي منه ما إذا كان شيء سابقاً واجب الاعتقاد ثم شكّ في رفع وجوب الاعتقاد؟ ولا يخفى أنّ المثالين مجرد فرض، وليس في الشريعة المقدّسة لهما مثال، إلاّ فرضاً، وهو لا يغير شيئاً.

نعم يبقى الكلام في القسم الثاني فالحكمي منه كما إذا أيقن بوجوب تحصيل العلم في جزئيات الحياة الأخرى ثم شكّ في بقاءه فيجري فيه الاستصحاب، فتكون النتيجة: لزوم تحصيل اليقين بتفاصيل القيامة، فهذا النوع من الاستصحاب غير ضائر، بل يدعم تحصيل العلم.

وأما الموضوعي الذي لا يجري فيه الاستصحاب، كما لو شكّ في حياة إمام زمانه، فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه.

يلاحظ على المثال: بأنّ الشكّ في حياة الإمام كالشكّ في حياة

(٢٤٤)

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يكفي فيه استصحاب حياتهما إلى أن يدل دليل على موتهما...

والأولى أن يمثل بما إذا كان على يقين بإمامة الإمام ثم شكّ فيها، ولكنّه لا يخلو من إشكال؛ لأنّ الشكّ فيها إن رجع إلى بقاء إمامته فهو عبارة أخرى عن حياته، وإن رجع إلى ثبوت إمامته من رأس، فهو من قبيل الشكّ الساري.

وبذلك ظهر أنّ البحث في المحور الأوّل على فرض فصل الإيمان عن اليقين، ليس بمفيد.

إلى هنا تمّ الكلام في المحور الأوّل.

المحور الثاني: استصحاب النبوة

فسرّ المحقق الخراساني النبوة المستصحابية بوجوه:

١. النبوة عبارة عن كمال النفس بمثابة يوحى إليها، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها.

والنبوة بهذا المعنى غير قابلة للاستصحاب إمّا لعدم الشكّ فيها بعد اتّصاف النفس بها.
وإمّا لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية.
يلاحظ على التعليل الثاني بأنّ كون المستصحب أمراً تكوينياً لا يمنع من الاستصحاب كما هو الحال في استصحاب الأمور الخارجية، فلا بد أن يكون المانع عدم وجود أثر شرعي مترتب عليه، وسيوافيك وجود الأثر في الوجه التالي.

(٢٤٥)

٢. ذلك المعنى ولكن شكّ في بقائها باعتبار احتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات. و
- قال - لا يجوز استصحابها أيضاً عند الشكّ لأجل عدم ترتّب أثر شرعي عليها باستصحابها.
يلاحظ عليه بما واعدناك به من وجود الأثر العقلي، وهو وجوب عقد القلب، ووجوب الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية لأحكامها، كذلك.

فإن قلت: إنّ هذه الآثار آثار عقلية وليست شرعية فكيف تثبت باستصحاب النبوة؟

قلت: قد تقدّم في التنبيه العاشر أنّ الأثر إذا كان غير مختصّ بالوجود الواقعي للمستصحب، بل يعمّ الواقعي والظاهري فهو يترتّب بالاستصحاب، ومن المعلوم أنّ هذه الأحكام لا تختصّ بالوجود الواقعي للمستصحب، بل تعمّ التنزيلي منه، وهذا ما يسمّى باللازم المطلق.

٣. النبوة منصب مجعول كالولاية وإن كان لا بد في إعطائها من أهلية وخصوصية بها يستحقها ، فقال: النبوة بهذا المعنى قابلة للاستصحاب، ولكن تحتاج إلى الدليل، فما هو الدليل على الاستصحاب؟

فإن كان الاستصحاب من المستقلّات العقلية لكفى البناء عليه ولكنه ليس كذلك، بل هو أصل عملي فإن كان السند وجود «لا تنقض» في شريعة النبي السابق، فالاستصحاب عليه يستلزم الدور ؛ لأنّ بقاء النبوة يتوقّف على

(٢٤٦)

ثبوت «لا تنقض» في شريعته في زمان الشكّ، وثبوت «لا تنقض» في زمان الشكّ متوقّف على بقاء النبوة، وهذا هو الدور.

وإن كان السند وجود «لا تنقض» في الشريعة المحمّدية فهو يستلزم الخلف، كما هو واضح.

٤. استصحاب النبوة بمعنى استصحاب مجموع الأحكام الواردة في الشريعة السابقة، وهي صالحة للاستصحاب.

ويرد عليه ما أوردناه على التفسير الثالث من عدم الدليل، إذ ليس الاستصحاب من المستقلات العقلية وإنما هو أصل عملي، فلو استند عليه بوجوده في الشريعة السابقة، لدار، وإن استند عليه بوجوده في الشريعة المحمدية، لزم الخلف.

المحور الثالث: تمسك الكتابي بالاستصحاب إلزاماً وإقناعاً

هذا هو بيت القصيد في هذا التنبيه فإن تمسك الكتابي إما أن يكون لأجل إلزام الخصم، أو إقناع نفسه.

أما الأول: فلعدم شك المسلم في بقاء النبوة قائمة بنفس المسيح المقدسة، واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن بمسلم، مضافاً إلى أنه لا يصح الاستصحاب ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، وهو غير معترف بذلك أبداً.

وأما الثاني - أعني: الاستصحاب إقناعاً - : فهو مردود لوجوه:

١. يجب عليه الفحص قبل الاستصحاب عن بقاء النبوة، والنظر إلى دلائل النبي اللاحق ومعجزاته.

(٢٤٧)

٢. يجب عليه أن يتكلم في الاستصحاب على دليل، وهو إما موجود في الشريعة السابقة، أو في اللاحقة. والاستناد على الأول يلزم الدور؛ لأن التمسك به فرع بقاء الشريعة السابقة، فلو ثبت بقاؤها به، لزم الدور.

وعلى الثاني يوجب الخلف؛ لأن التمسك بحكم شريعته فرع الاعتراف بكونها حقاً، والاعتراف بها يستلزم منسوخية الشريعة السابقة، وهو خلاف المقصود.

٣. إذا شك في نبوة النبي السابق مع احتمال صحة نبوة النبي اللاحق يجب عليه الاحتياط بالجمع بين أحكام الشريعتين إذا لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداها على الإجمال.

(٢٤٨)

ما هو المراد من الشك في الاستصحاب؟

لا شك أنّ الاستصحاب قائم على يقين سابق وشكّ لاحق، فما هو المراد من الشكّ الوارد في المقام؟

أقول: يطلق الشكّ ويراد به تساوي الطرفين في مقابل الظن الذي هو بمعنى ترجيح أحد الطرفين، ومقابل الوهم الذي هو الطرف المرجوح، وهذا هو مصطلح المنطقيين حيث يقسمون الحالات الطارئة على الإنسان إلى أقسام أربعة: اليقين، والظن، والشكّ، والوهم. وهذا ما عليه الراغب في مفرداته.

وقد يطلق الشكّ ويراد به خلاف اليقين فيعمّ تساوي الطرفين والظن بخلاف الحالة السابقة، ووافقها، وهذا ما عليه الجوهرى في صحاحه.

وأما الشكّ في القرآن فهو بمعنى خلاف اليقين، فيعمّ تساوي الطرفين، والظن، يقول سبحانه: (فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ)^(١)، والخطاب وإن كان للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولكن المراد

١ . يونس: ٩٤.

(٢٤٩)

الجدّي هو غيره، وكأنه من قبيل: إياك أعني واسمعي يا جارة، وقال تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)^(١) أي مطلق التردد الجامع للظن بالوجود والظن بالخلاف (الوهم) بعدم الوجود وتساوي الطرفين.

وقد استدللّ الشيخ في «الفرائد» على أنّ المراد هو مطلق التردد وأوضحه بوجوه أفضلها استظهار المراد من فقرات الصحاح الواردة في مورد الاستصحاب، وهي كالتالي:

١. قوله (عليه السلام): «حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم...»، فإنّ ظاهره فرض السؤال بما كان معه أمانة النوم.

٢. قوله (عليه السلام): «لا، حتى يستيقن»، حيث جعل غاية وجوب الوضوء، الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بيّن منه.

٣. قوله (عليه السلام): «ولكن تنقضه بيقين آخر» فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

٤. قوله (عليه السلام): «فلعلّه شيء أوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ». فإنّ لفظ «لعلّ» ظاهر في مجرد الاحتمال مع وروده في مقام إبداء ذلك، كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

٥. قوله (عليه السلام): «صمّ للرؤية وأفطر للرؤية» الذي فرّعه على قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخل فيه الشكّ»، والمراد عدم كفاية الظن بدخول شهر رمضان أو شوال.

١. إبراهيم: ١٠.

(٢٥٠)

بيان آخر لتوضيح المراد من الشكّ

كان البيان السابق مبنياً على التصرّف في الشكّ وتبيين معناه وأنّ المراد منه خلاف اليقين، وأمّا هذا البيان فهو مبني على التصرّف في اليقين وهو أنّ له مصطلحين:

١. الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو مصطلح المنطقيين.

٢. الحجّة الشرعية في مقابل فقدانها.

فلو كان معناه هو الحجّة فمقتضى المقابلة كون المراد من الشكّ اللاحجة، فيكون الملاك في جريان الاستصحاب الحجّة الشرعية في السابق وعدم الحجّة على الخلاف، من دون نظر إلى كون بقاء المتيقن راجحاً أو مرجوحاً أو متساوياً.

ثم إنّ الظن بالخلاف على قسمين:

تارة ورود النهي عنه، وأخرى شكّ في حجّيته.

أمّا الأوّل فلا يزاحم الاستصحاب قطعاً، وأمّا الثاني فإنّ الشكّ في الحجّة كاف في الحكم بعدمها، لما مرّ من أنّ باب الحجج يكفي فيه الشكّ في الحجّة في ثبوت عدم الحجّة.

إلى هنا تمّ البيانان؛ أحدهما يتبنّى التصرّف في الشكّ، والآخر في اليقين.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري استدللّ بوجهين آخرين:

(٢٥١)

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار.

يلاحظ عليه: أنّ هذا النوع من الإجماع المحصّل، ليس بحجّة، لاحتمال اعتماد المجمعين على الدليل الماضي.

الثاني: أنّ الظنّ غير المعترّ إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كلّ ما يترتّب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتّب على تقدير وجوده. وإن كان ممّا شكّ في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه، إلى نقض اليقين بالشكّ، فتأمل جيّداً.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ رفع اليد عن اليقين السابق بواسطة الظنّ بالخلاف الذي لم تثبت حجّيته، إنّما يكون من مقولة نقض اليقين بالشكّ إذا أُريد به خلاف اليقين، فيكون الأخذ بالظنّ مع عدم اليقين بالخلاف من مقولة نقض اليقين بالشكّ، ولكن المبنى أوّل الكلام.

وأما إذا قلنا بأنّ الشكّ بمعنى تساوي الطرفين - كما هو المفروض - فلا يكون الأخذ بالظنّ من مقولة نقض اليقين بالشكّ، ولا يكون من مصاديقه لعدم تساوي الطرفين، والغرض من الاستدلال بإبطال كون الشكّ بمعنى التساوي.

نعم أورد عليه المحقّق الخراساني إشكالاً آخر وهو أنّ قضية عدم

١ . فرائد الأصول: ٣/٢٨٥-٢٨٦.

(٢٥٢)

اعتباره - إمّا لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره - لا تكاد تكون إلّا عدم إثبات مظنونه به تعبداً، لتترتّب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشكّ مع عدمه، بل لا بدّ حينئذ في تعيين أنّ الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بدّ من الانتهاء إلى سائر الأصول.^(١)

توضيحه: أنّ عدم اعتبار الظنّ سواء دلّ الدليل على إلغائه - كما هو الحال في القياس - أو لم يدلّ دليل على حجّيته، لا يدلّ إلّا على عدم ثبوت مدلول الظنّ، ولا كلام فيه.

ولكن لا يثبت كون الظن بالخلاف من مصاديق الشكّ المأخوذ في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حتى تترتب آثاره، أعني: جريان الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: أنّ الدليل على عدم الحجّية أو عدم الدليل عليها لا ينتج إلّا عدم اعتباره في ثبوت مدلوله، وأمّا ترتّب أثر الشكّ على هذا الظن فلا يثبت، لاحتمال كون الشكّ في الروايات بمعنى تساوي الطرفين.

١ . كفاية الأصول: ٣٤٥/٢.

(٢٥٣)

تنبيهات

١٤

إذا دار الأمر بين استصحاب حكم المخصّص

والتمسكّ بالعام

إذا دار الأمر بين استصحاب حكم المخصّص والتمسكّ بالعام، فهل المرجع هو الاستصحاب، أو التمسكّ بعموم العام؟ أو يفصل بين كون الزمان قيّداً للمتعلّق في العام، أو ظرفاً له؟ وجوه، ثالثها للشيخ الأنصاري، مثلاً: إذا ورد عام نظير قوله سبحانه: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**^(١)، ثم قام الدليل على خروج فرد من تحت العام في فترة من الزمان، كظهور الغبن يوم الجمعة، فإن فسخ المشتري فهو، وإن بقي على حالة التردّد، فهل يبقى الخيار يوم السبت أو يكون المرجع لزوم الوفاء بالعقد؟

وقبل دراسة الأقوال نذكر مقدّمة، وهي: أنّ التمسكّ باستصحاب حكم المخصّص مشروط بشرطين:

١ . أن يوجد دليل اجتهادي على خلافه، كما هو الحال في كلّ الأصول العملية.

١ . المائدة: ١.

٢. وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

فمع وجود هذين الشرطين يكون المورد ممحضاً لاستصحاب حكم المخصّص.

وأما شرط لزوم العمل بالعام فهو أن يستلزم ترك العمل به تخصيصاً زائداً على التخصيص المتيقن، فعند ذلك يعمل بالعام دون الاستصحاب، أما العمل بالعام فلما عرفت من أن ترك العمل يستلزم تخصيصاً زائداً، وأما عدم العمل بالاستصحاب فلوجود الدليل الاجتهادي، أعني: العام.

ثم إن محلّ النزاع ما إذا كان التخصيص زمانياً لا فردياً، بمعنى أن يشمل العام للفرد زماناً خاصاً، ثم خرج الفرد في فترة من الزمان، فعند ذلك يقع النزاع في تحديد المرجع.

وأما لو خرج الفرد عن العام من أول الأمر بحيث لا يعمّه في زمان خاص، فهذا النوع من الخروج يسمّى بالخروج الفردي، وهو خارج عن محط البحث.

إذا علمت ذلك فلنعد إلى تفصيل الشيخ الأنصاري.

التفصيل الثنائي للشيخ الأنصاري

ذهب الشيخ الأنصاري إلى أن الزمان تارة يكون ظرفاً للمتعلق، وأخرى يكون قيداً له. فعلى الأول يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصّص، وعلى الثاني يكون المرجع عموم العام.

ثم إن المراد من كون الزمان ظرفاً هو كونه مبيّناً لاستمرار الحكم

كقوله: أكرم العلماء دائماً، فإذا خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، مضافاً إلى وجود شرط العمل بالاستصحاب وهو وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة.

هذا من غير فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كما في المثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله: تواضع للناس، بناءً على استفادة الاستمرار منه، فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كلّ زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم، يستصحب حكمه بعد الخروج.

كما أنّ المراد من كون الزمان قيدياً، أخذ كلّ زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الأزمان، كما إذا قال: أكرم العلماء كلّ يوم (مكان دائماً في المثال السابق) فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، فحينئذ يعمل عند الشكّ، بالعموم (لأنّه يلزم من ترك العمل به التخصيص الزائد) ولا يجري الاستصحاب (لتعدّد القضيتين المشكوكة والمتيقّنة) حتى لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول.^(١)

إلى هنا تمّ ما ذكره الشيخ الأنصاري من التفصيل الثنائي.

١ . فرائد الأصول: ٣/٢٧٤-٢٧٥.

(٢٥٦)

التفصيل الرباعي للمحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ التقسيم رباعي وليس ثنائيّاً، وذلك لأنّ المخصّص - أيضاً - كالعام، ربما يكون الزمان فيه قيدياً أو ظرفاً، فتكون الصور أربعة، وربما تكون النتيجة بين التقسيمين واحدة وأخرى متناوبة، وإليك بيان الصور:

الصورة الأولى: أخذ الزمان ظرفاً في العامّ والخاصّ

إذا كان الزمان في كلا الطرفين لبيان استمرار الحكم دون أن يكون المتعلّق كالإكرام في كلّ يوم موضوعاً مستقلاً، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصّص لوحدة القضيتين، لا العامّ لعدم لزوم التخصيص الزائد على العامّ.

الصورة الثانية: أخذ الزمان قيدياً في العامّ والخاصّ

إذا كان الزمان قيدياً في كلّ من العامّ والخاصّ، ومكثراً للحكم - على ما عرفت - فالمرجع هو عموم العام، لاستلزام ترك العمل به التخصيص الزائد دون العمل بالاستصحاب، لتعدّد القضيتين.

الصورة الثالثة: أخذ الزمان ظرفاً في العامّ وقيدياً في الخاصّ

إذا كان الزمان مأخوذاً لبيان استمرار الحكم في ناحية العام دون أن يكون الإكرام في كل يوم موضوعاً مستقلاً، بخلاف المخصّص فالإكرام في كل يوم أخذ موضوعاً مستقلاً، كما إذا استعمل كلمة (دائماً) في ناحية العام،

(٢٥٧)

ودلّت القرائن على أخذ الزمان قيماً في المخصّص.

ففي هذا المقام لا يرجع إلى العام ؛ لأنّ عدم الرجوع لا يستلزم التخصيص الزائد، كما أنّه لا يرجع إلى استصحاب حكم المخصّص لتعدّد القضيتين موضوعاً.

ثمّ لما كان الميزان عند الشيخ في العمل بالاستصحاب أخذ الزمان في متعلّق العام ظرفاً، فعلى هذه الضابطة يظهر الاختلاف بين النظريتين في الصورتين التاليتين:

إحدهما: تلك الصورة، أعني: إذا كان الزمان في جانب العام مأخوذاً على نحو الظرفية، وفي جانب الخاص مأخوذاً بنحو القيدية. فالشيخ اكتفى في العمل بالاستصحاب بأخذ الزمان ظرفاً في ناحية العام، ولكنّ المحقّق الخراساني لم يكتف بذلك فيما إذا كان الزمان قيماً في متعلّق المخصّص.

ثانيهما: ما إذا كان الزمان ظرفاً في متعلّق العام لكن الخاصّ غير قاطع لحكم العام، بمعنى أنّه خرج من تحت العام من دون أن يشمل في زمان من الأزمنة، كما هو الحال في خيار المجلس، فالبيع جائز ما لم يفترقا من أوّل الأمر، ثم لو افترضنا أنّهما أكرها على الافتراق، فلو شكّ في بقاء الخيار فيصحّ التمسكّ بعموم العام وإن كان الزمان ظرفاً، وإلاّ فيلزم خروج الفرد عن تحت العام بتاتاً، أمّا قبل الإكراه فلأجل خيار المجلس المتصل بزمان العقد. وأمّا بعده فلأجل الاستصحاب، فينقلب التخصيص من الأزمانى إلى الأفرادى.

(258)

الصورة الرابعة: أخذ الزمان قيماً في العام وظرفاً في الخاصّ

إذا أخذ الزمان في جانب العام قيماً للمتعلّق ومكثراً له، لكن يكون الزمان في جانب المخصّص لبيان استمرار الحكم، فيرجع إلى العام دون الاستصحاب، أمّا الأوّل فلأنّ ترك العمل بالعام يستلزم التخصيص الزائد، وأمّا عدم العمل بالاستصحاب فإنّ أحد الشرطين وإن كان موجوداً - وهو وحدة القضيتين - لكن الشرط الثاني غير موجود - أعني: عدم وجود الدليل الاجتهادي - إذ المفروض دلالة العام على أنّ كلّ فرد موضوع مستقل.

إلى هنا تم بيان النظريتين وقد مرَّ أنّ النتيجة تختلف في الصورة الثالثة في موردين. وإليك بيان نظرية المحقق النائيني (قدس سره).

عرض نظرية الشيخ بوجه آخر

ذهب المحقق النائيني إلى أنّ صور المسألة ثنائية، وأنّ ما ذكره في المقام نفس نظرية الشيخ الأعظم في المتاجر في باب خيار الغبن.

أقول: إنّ تبين كلامه يتوقف على بيان أمرين:

الأول: أنّ مصبّ العموم الزماني تارة يكون متعلق الحكم، وأخرى نفس الحكم، مثلاً: إذا قلنا بأنّ معنى قوله: لا تشرب الخمر أبداً، هو: شرب الخمر دائماً حرام، يكون العموم الزماني قيّداً للمتعلق، والحكم - أعني: الحرمة - متوجّهاً إلى المتعلق مع قيده، ويكون الجميع تحت دائرة الحكم. وأمّا إذا قلنا بأنّ معناه: شرب الخمر حرام وهذا الحكم، مستمر في كلّ زمان، يكون المتعلق مطلقاً مجرداً عن القيد، ويكون القيد متوجّهاً إلى

(٢٥٩)

الحكم - أعني: الحرمة - الذي عبّر عنه بقوله: «وهذا الحكم مستمر في كلّ زمان».

وعندئذ فالحرمة تكون موضوعاً وقوله: «مستمراً» خبراً له، ويكون العموم الزماني فوق دائرة الحكم.

ونظيره قولنا: أوفوا بالعقود، وفرضنا استفادة العموم الزماني من الإطلاق، فلو قلنا بأنّ معناه: الوفاء بالعقد دائماً واجب، يكون العموم الزماني قيّداً للمتعلق، ويصير تحت دائرة الحكم.

ولو قلنا بأنّ معناه الوفاء بالعقود واجب، وهذا الوجوب مستمر في كلّ زمان، يكون العموم الزماني قيّداً للحكم ويشكل الجميع قضية، كأنّه يقول: وحكمي هذا مستمر في كلّ زمان.

الثاني: أنّ الحكم لا يثبت موضوعه، فلو قلنا: أكرم العلماء، وشككنا كون رجل عالماً أو غير عالم، فلا يمكن التمسك بعموم الحكم لإثبات أنّ الرجل المجهول الحال عالم.

إذا علمت هذين الأمرين فلنشرح نظرية المحقق النائيني.

فقد ذهب في الصورة الأولى - أعني: إذا كان العموم الزماني قيّداً للمتعلق - إلى كون المرجع عموم العام، مثلاً إذا شككنا في جواز شرب الخمر بعد البرء، يحكم عليه بالحرمة؛ لأنّ الموضوع محرز لافتراض أنّه عبارة عن شرب الخمر دائماً، وما بعد البرء من مصاديق هذا الموضوع فتحمل عليه الحرمة.

(٢٦٠)

وبعبارة أخرى: إذا كان قيداً للمتعلق فالمتعلق بنفسه يشمل تمام الآتات والأزمنة قبل المرض وحين المرض وبعد البرء، خرج عنه حال المرض فيبقى الباقي تحت العموم الزماني ويعمه الحكم، فالمرجع هو عموم العام.

وذهب في الصورة الثانية - أعني: ما إذا كان قيداً لنفس الحكم - إلى أنّ المرجع هو الاستصحاب، وذلك لما مرّ في المقدّمة الثانية من أنّ الحكم لا يثبت موضوعه، والمفروض في الصورة الثانية أنّ الحرمة موضوع وقوله: «مستمر» خبر له، والمفروض وجود الشكّ في نفس الحرمة بعد البرء، فكيف يمكن أن يتمسك بعموم العام ويحكم بالحرمة بعد البرء.

هذا ملخص بيانه بقلمنا، وإليك نصّ كلام مقرّره، يقول: إنّ الدليل الاجتهادي في الصورة الأولى قد تكفّل لبيان حكم كلّ زمان من أزمنة ظرف وجود متعلق الحكم، فقوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم» دليل على وجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء في كلّ يوم من أيام السنة أو الشهر، فكان لكلّ يوم حكم يخصّه لا ربط له باليوم السابق أو اللاحق.

وأما إذا كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم فلا مجال للتمسك فيه بالعموم إذا شكّ في مقدار التخصيص، بل لا بدّ من الرجوع إلى الاستصحاب، كما إذا قال: «شرب الخمر حرام والحرمة مستمرة في كلّ أن أن»، وشككنا في بقاء التحريم بعد ارتفاع زمان المرض، والسر في ذلك لأنّ الشكّ في مقدار التخصيص يرجع إلى الشكّ في الحكم، وقد تقدّم أنّ الحكم يكون بمنزلة الموضوع للعموم الزماني، ولا يمكن أن يتكفّل العموم

(٢٦١)

الزماني وجود الحكم (الحرمة) مع الشكّ فيه، لأنّه يكون من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، فإنّ العموم الزماني يكون دائماً مشروطاً بوجود الحكم ولا يمكن أن يدلّ قوله: «الحكم مستمر كلّ زمان» على وجود الحكم مع الشكّ فيه.

وهذا نظير قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(١) إذا كان معناه: «يجب الوفاء بالعقود والوجوب مستمر في كلّ زمان» فإذا خرج زمان العلم بالغبن وشكّ في حكم العام، فلا يصحّ التمسك، لأنّ الحكم بالاستمرار فرع إحراز الموضوع وهو الحكم مع أنّه مشكوك، فلا يستدلّ بالمحمول: «مستمر في كلّ زمان» على وجود الموضوع أي: «وجوب الوفاء»^(٢).

يلاحظ على ما ذكره بأمر:

أولاً: أن ما ذكره من التفريق بين الصورتين تقسيم عقلي لا يلتفت إليه العرف الذي هو المخاطب في الآيات والأحاديث، فلا يفرق بين كون مصب العموم الزماني هو المتعلق أو الحكم، فكيف يمكن أن نتكل على ظهور مغفول عنه عند العرف؟

ثانياً: لو فرضنا وجوده في عالم الثبوت ولكن الطريق إلى إثبات أحد الطرفين مسدود، لأن كل قضية يمكن أن تصوّر بأحد الوجهين المذكورين.

وأما استظهار كون العموم الزماني قيداً للمتعلق في قوله: لا تشرب

المائدة: ١.

٢ . فوائد الأصول: ٤/٥٣١-٥٤٠، بتلخيص.

(٢٦٢)

الخمير، حتى تصير النتيجة حرمة الشرب بعد البرء، فليس الاستظهار مبنياً على الظهور اللفظي، بل على العلم الخارجي بأن شرب الخمر فعل الشيطان فلا يسمح إلا لضرورة، وهي حال المرض دون البرء.

ثالثاً: لو فرضنا أن العموم الزماني قيد للحكم ولكن قوله: إن الحكم غير محرز فلا يمكن الحكم عليه بالاستمرار، منظور فيه؛ وذلك لأنه إن أُريد من وجود الحكم أي الحرمة بعد البرء، فهو خارج عن مصب البحث، إذ لو كان محرزاً لما كان هناك موضوع للبحث والنقاش .

وإن أُريد أصل الحكم ولو قبل الابتلاء بالمرض فهو موجود، غاية الأمر استثنيت منه حالة المرض، دون حالة البرء فيجوز هذا الحكم - بفضل قوله: مستمر - إلى حالة البرء .

وبعبارة أخرى: أن قوله: إن الموضوع غير ثابت، فإن أُريد عدم ثبوته حال البرء فهو واضح، إذ لو كان ثابتاً لم يكن هناك أي شك في المقام، وإن أُريد أصل الحكم المنشأ قبل الابتلاء بالمرض فهو موجود، غاية الأمر لا يعلم استمراره فيحكم عليه بالاستمرار بفضل قوله: مستمر، أعني: مفاد العموم الزماني.

وبعبارة ثالثة: ماذا يريد من الحكم؟ فإن أراد الحكم بصورة الموجبة الكلية أو العام الاستغراقي، فهو صحيح لكن وجود العلم بالحكم بهذه الصورة يخرج المسألة عن النقاش، إذ مع العلم بالحكم على نحو العام الاستغراقي لا شك أن المرجع هو العلم.

وإن أراد الحكم بصورة الموجبة الجزئية أو المهملة، فالحكم موجود

(٢٦٣)

بشهادة صحة الإنشاء قبل طرء المرض.

نظريتنا في هذه المسألة

والحق أنّ المرجع هو العام مطلقاً، إذا كان الدليل ظاهراً في استمرار الحكم الواحد، وعمومه لجميع الأزمنة، وذلك بالبيان التالي:
إذا قال: أكرم العلماء في كلّ زمان.
فلهذا القول عموم أفرادى يستفاد من الجمع المحلّى باللام، فلو شككنا في خروج فرد عن تحت العام وراء ما علم خروجه، فالمرجع هو أصالة العموم.
وله عموم أزمانى يستفاد من قوله: «في كلّ زمان» فالعموم الأزمانى كالأفرادى في المثال المذكور من مداليل الدلالة اللفظية.

وربما يستفاد العموم الأفرادى من اللفظ والأزمانى من مقدّمات الحكمة كما في قوله: (أوفوا بالعقود)، وبما أنّ المتكلم في مقام البيان ولم يقيد وجوب الوفاء بزمان دون زمان، يستفاد منه عمومه لكلّ زمان، وكأنّه قال: أوفوا بكلّ عقد في كلّ زمان.
وعندئذ فكما لو شككنا في خروج فرد عن تحت العام خروجاً فردياً - لا خروجاً زمانياً - يتمسك بالعموم الأفرادى الذي يدلّ عليه الجمع المحلّى باللام (العقود) بالدلالة اللفظية.
وهكذا إذا خرج فرد عن تحت العام في فترة من الزمان كظهور الغبن

(٢٦٤)

ثم شككنا في خروجه بعد تلك الفترة، يتمسك بالعموم الأزمانى، لأنّ الأمر دائر بين الخروج الأقلّ والخروج الأكثر، ومعه لا مجال لاستصحاب حكم المخصّص.
وبعبارة أخرى: لا فرق بين العموم الأفرادى والعموم الأزمانى، فالكلّ دليل اجتهادى لا تصل النوبة معه إلى الأصل.

فإن قلت: إنّ مرجع هذا الكلام إلى أنّ الزمان مأخوذ في ناحية العام قيّداً للموضوع ومفرداً له، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام فيما إذا كان ظرفاً له لا قيّداً مفرداً.

قلت: إنَّ النتيجة وإن كانت واحدة حيث يكون المرجع في كلتا صورتين وإن كان عموم العام الزماني، لكنَّ بينهما فرقاً جوهرياً وهو أنَّ لازم أخذ الزمان قيدياً، تعدّد الأمر على القيد ووحدته على الظرف. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنَّ الفرد الثاني يكون مأموراً به بنفس الأمر الأوّل غاية الأمر ينبسط على عامة الزمان، خرج عنه الفترة الخاصة (ظهور الغبن)، وأمّا الباقي فيقع تحت الأمر المنبسط الشامل لعامة الأزمان.

وهذا نظير القول بأنَّ القضاء بنفس الأمر الأوّل لا بأمر جديد، فتأمل جيّداً.

(٢٦٥)

خاتمة

في شرائط جريان الاستصحاب أو العمل به

ذكر الأصوليون للاستصحاب شروطاً وصفها الشيخ الأنصاري بأنّها شروط الجريان، وجعلها الآخرون شروط العمل، والظاهر التفصيل بين الشروط، فبقاء الموضوع أو وحدة القضية المشكوكة مع المتيقّنة شرط الجريان، ونظيره بقاء اليقين السابق في ظرف الشكّ، فإنّه أيضاً من شروط الجريان ومحقق الاستصحاب، إذ لولاه يكون الشكّ سارياً ويوصف بقاعدة اليقين، وأمّا عدم وجود أصل معارض، فجعله من شروط العمل أفضل من شروط الجريان، لأنَّ الإطلاق يعمّ كلا الأصلين غير أنّ الفقيه - في مقام العمل - لا يتمكّن من العمل بهما، وسيتضح كلّ ذلك في البحوث التالية:

الشرط الأوّل: بقاء الموضوع أو وحدة القضيتين

وهل الشرط بقاء الموضوع أو الشرط وحدة القضيتين المشكوكة مع المتيقّنة؟ وهنا بحوث:

الأوّل: هل الشرط بقاء الموضوع أو وحدة القضيتين؟

الثاني: ما هو الدليل على هذا الشرط؟

الثالث: ما هو الملاك لبقاء الموضوع أو وحدة القضيتين؟

وإليك الكلام في الأمور الثلاثة:

(٢٦٦)

الأول: هل الشرط بقاء الموضوع، أو وحدة القضيتين؟

ذهب الشيخ الأعظم إلى أنّ الشرط هو بقاء الموضوع، والمراد به موضوع المستصحب، فاستصحاب وجود زيد، أو قيامه رهن تحقّق الموضوع (زيد) في الزمن اللاحق على النحو الذي كان معروفاً في السابق سواء أكان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو لوجوده خارجياً، فزيد بوصف تقرّره ذهنياً معروض للوجود، وبوجوده خارجياً معروض للقيام.^(١)

وحاصل كلامه: أنّه لو كان المحمول وجوداً رابطاً، وبمفاد كان الناقصة فالموضوع هو الأمر الخارجي، كالعادلة بالنسبة إلى زيد، وأمّا لو كان المحمول هو الوجود المحمولى وبمفاد كان التامة كوجود زيد، فالموضوع أمر ذهني وهي الماهية التي تصلح لأن يعرض عليها الوجود كما في قول القائل:

إنّ الوجود عارض الماهية *** تصوّراً واتّحدا هوية

يلاحظ عليه أولاً: أنّ المستصحب عند المستدلّ هو المحمول، ومن المعلوم أنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع، ولذلك حاول أن يثبت الموضوع في كلّ من القسمين: كان الناقصة أو كان التامة، وهو صحيح على مبناه.

وأما لو قلنا بأنّ المستصحب مجموع القضية من غير فرق بين قولنا: كان زيد موجوداً، أو كان زيد عادلاً. ففي هذه الصورة لا معنى للبحث عن

١ . فرائد الأصول : ٣ / ٢٩٠ .

(٢٦٧)

بقاء الموضوع، بل لا بدّ من وحدة القضيتين المشكوكة والمتيقّنة، لما عرفت من أنّ المستصحب ليس المحمول المجرد عن النسبة والموضوع.

وثانياً: أنّ اشتراط بقاء الموضوع - على فرض صحّته - إنّما يصحّ في الوجود الرابط، كعادلة زيد القائمة بوجوده لا في الوجود المحمولى ومفاد كان التامة، كما في قولنا: كان زيد موجوداً، فالمستصحب هو نفس الموضوع، والموضوع هو نفس المستصحب، وتصور أنّ الوجود هو المستصحب، والماهية هي الموضوع خروج عن بحث أصولي إلى بحث فلسفي، وعلى هذا فاشتراط بقاء الموضوع، إمّا غير متحقّق كما في كان التامة، أو غير محتاج إليه كما في كان الناقصة، حيث إنّ القضية بتمام أجزائها هي المستصحبة لا المحمول مجرداً عن الموضوع، فبهذا ظهر أنّ الشرط وحدة القضيتين، لا بقاء الموضوع.

الثاني: ما هو الدليل على هذا الشرط؟

لما ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ الشرط بقاء الموضوع استدلالاً عليه بقوله: بأنّ نسبة المستصحب إلى الموضوع نسبة العرض إلى موضوعه، فإذا لم يكن الموضوع باقياً وأريد إبقاء المستصحب فله حالتان:

الأولى: أن يبقى العرض بلا موضوع ومحل، وهو محال.

الثانية: أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، فيرد عليه أمران:

١. أنّ هذا ليس إبقاء لنفس العرض، وإنّما هو حكم بحدوث عرض مثله في موضوع جديد، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد، ليس نقضاً للمتيقن السابق.

(٢٦٨)

٢. أنّه يستلزم انتقال العرض الذي هو محال لاستلزامه كون العرض بلا موضوع في حالة الاشتغال.

ومما ذكرنا يُعلم: أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لا بدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً، والحكم بعدمه نقضاً^(١).

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الباحث عن العرض إذا كان عالماً طبيعياً، فلا محيص له ممّا ذكره الشيخ من العلم ببقاء الموضوع، وإلاّ يلزم أحد الأمرين: إمّا بقاء العرض بلا موضوع، أو انتقاله إلى موضوع آخر؛ وكلاهما باطلان، وأمّا إذا كان الباحث فقيهاً يريد التعبد ببقاء العرض حتى يرتب عليه الأثر الشرعي فيكفي في ذلك عدم العلم بارتفاع الموضوع؛ لأنّ العلم بارتفاعه يلزم اليقين بارتفاع المتيقن، وعلى هذا يكفي عدم العلم بالارتفاع ولا يتوقّف على إحراز وجود الموضوع.

وثانياً: أنّ القضية إن كانت إيجابية فصدق القضية يتوقّف على صدق الموضوع، وأمّا إذا كانت سالبة محصّلة، فصدقها لا يتوقّف على وجود الموضوع، بل يصدق مع عدمه كما هو الحال في السالبة المحصّلة، إذا قلت: ليس زيداً قائماً، فإنّها تصدق مع عدم وجود الموضوع (زيد).

فاستصحاب مثله لا يتوقّف على وجود الموضوع، بل يتوقّف على وحدة القضيتين.

١. فرائد الأصول: ٢٩١/٣.

(٢٦٩)

فالأولى الاستدلال على هذا الشرط بما يلي:

إنّ المنهي عنه هو نقض اليقين بالشكّ، ورفع اليد عنه به، وهذا لا يصدق إلاّ مع حفظ القضية موضوعاً ومحمولاً ونسبة وكيفاً وجهة.

فلو كان هناك تغاير في الموضوع كما إذا كان الموضوع في المتيقّن زيداً وفي المشكوكة هو عمراً.

أو كان هناك اختلاف في النسبة، كما إذا كانت النسبة في المتيقّنة هي الإيجاب، وفي المشكوكة هي السلب.

أو في المحمول، كما لو كانت في المتيقّنة العدالة، وفي المشكوكة الاجتهاد.

أو في الجهة، كما إذا كانت المتيقّنة ضرورية والمشكوكة ممكنة.

فلو لم نحكم بالبقاء لا يصدق نقض اليقين بالشكّ. وعلى هذا فلو كانت القضية المتيقّنة: كان زيد عادلاً بالإمكان، يجب أن تكون المشكوكة هي نفس القضية، وغاية الأمر يكون الاختلاف في الزمان.

إلى هنا تبين أنّ الشرط وحدة القضيتين وأنّه لولا الوحدة لما صدق اليقين بالشكّ إذا لم نعمل بالمتيقّن.

الثالث: ما هو الملاك لوحدة القضيتين؟

إذا قلنا: إنّ الشرط هو بقاء الموضوع أو أنّ الشرط وحدة القضيتين، فما هو الملاك في الحكم ببقاء الموضوع على مبنى الشيخ، أو الوحدة حسب ما ذكرنا؟ فهنا احتمالات:

(٢٧٠)

الأول: قضاء العقل بأحد الأمرين

يمكن أن يقال: إنّ القاضي في المقام ببقاء الموضوع، حسب تعبير الشيخ، أو وحدة القضيتين حسب مختارنا، هو العقل، فالقضايا عند العقل الفلسفي تتركّب من موضوع ومحمول ونسبة، وأمّا القيود فترجع إلى الموضوع، إذ الجهات التعليلية عندهم جهات تقييدية؛ مثلاً: إذا قلت: إن جاء زيد وسلّم عليك وأكرمك، فأطعمه.

فالموضوع في لسان الدليل هو زيد، والمحمول هو الأمر بالإكرام، والباقي قيود وشروط إمّا قيد للموضوع أو قيد للمحمول، لكنّها عند العقل من قيود الموضوع ومتمماته، كأنّ القائل يقول: زيد الجائي المسلّم المكرم، أطعمه. فإذا زال أحد القيود فالموضوع منتف.

والقضيتان مختلفتان، فلو كان القاضي في المقام هو العقل لانسدّ باب الاستصحاب، لأنّه لو لم يحصل في القضية نوع تغيّر وتبدّل فيها فلا يحصل الشكّ، وإنّما يحصل عند طروء الزيادة والنقصية، ومعه لا يصحّ الاستصحاب حسب حكم العقل، لعدم بقاء الموضوع أو اختلاف القضيتين.

فإن قلت: على هذا الاحتمال يختصّ الإشكال بالشبهات الحكمية إذا كان الشكّ فيها شكّاً في المقتضي، كما في نجاسة الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه، فالتغيّر عند العقل قيد لموضوع الحكم، ومع زواله لا يصدق البقاء ولا وحدة القضيتين، وأمّا إذا كان الشكّ في الرفع ذاتاً أو وصفاً، كما إذا توضحاً وشكّ في النوم، أو شكّ في وصف الليل الخارج، فلا يمنع العقل عن

(٢٧١)

جريانه، لعدم طروء تغيّر في القضية المتبقّنة.

قلت: الظاهر سريان الإشكال إلى هذا القسم أيضاً؛ لأنّ الموضوع في قوله: «المتوضّئ يجوز له الدخول في الصلاة» عبارة عن المتوضّئ الذي لم يصدر عنه الحدث يقيناً، ومن المعلوم أنّ القيد منتف عند الشكّ في صدور النوم أو خروج الليل المشتبه.

نعم العقل هو القاضي الوحيد في الأحكام العقلية التي تكون مصدراً للأحكام الشرعية، فهو الذي يحدّد موضوعه وقيوده وشروطه، أمّا الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة فالمرجع فيها غير العقل الفلسفي الحاكم في الحكمة النظرية أو العملية.

الثاني: الملاك هو لسان الدليل

إنّ الملاك لإحراز الوحدة والكثرة، ملاحظة لسان الدليل، وهذا يختلف حسب اختلاف لسانه، فلو قال: الماء المتغيّر نجس، فإذا زال تغيّره زال الموضوع بخلاف ما إذا قال: الماء نجس إذا تغيّر، فالموضوع في الدليل هو الماء والمفروض بقاؤه، والتغيّر خارج عن صميم الموضوع.

يلاحظ عليه: أنّ الاعتماد على لسان الدليل الوارد في الروايات إنّما يصحّ إذا علمنا بأنّ الراوي كان ملتزماً بنقل الرواية بعين لفظ الإمام، من دون أن يتصرّف فيها بالنقل بالمعنى، فعندئذ يصحّ الاعتماد عليه. غير أنّ غالب الرواة لم يلتزموا بحفظ ألفاظ الإمام (عليه السلام) وإنّما كانوا ملتزمين بالحفاظ على المعنى دون اللفظ، ولذلك لمّا سأل محمد بن مسلم أبا عبد الله (عليه السلام) عن نقل

الحديث بالمعنى، فقال له: «إن كنت تريد معانيه، فلا بأس»^(١).

نعم كان الرواة ملتزمين بنقل الخطب والأدعية بنصوصها وألفاظها ؛ لأنَّ روعتها تكمن في ألفاظها الناصعة وتراكيبها الخلابية؛ بخلاف ما له صلة بالأحكام والأخلاق، فإنَّ الهدف هو العمل بالمضمون والمعنى، واللفظ طريق إليه.

الثالث: الملاك هو فهم العرف

الملاك في بقاء الموضوع أو وحدة القضيتين هو قضاء العرف في المقام، ففي المثال السابق أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء، والتغيّر علّة الحكم من غير فرق بين أن يقول: الماء المتغيّر نجس، أو يقول: الماء ينجس إذا تغيّر، والعرف يستهدي بالممارسات المركوزة في ذهنه في تشخيص ما هو الدخيل في الموضوع وما ليس بدخيل، وعلى هذا ليس هنا مقياساً واحداً للوحدة وخلافها، بل يختلف حسب اختلاف فهم العرف، فلاحظ الأمثلة التالية:

١. إذا صار الخشب النجس رماداً.
٢. إذا صار الخمر خلأً.
٣. إذا باع الفرس فبان بغلاً.
٤. إذا باع الفرس الأصيل فبان غير أصيل.

١. بحار الأنوار: ٢/١٦٤.

فالعرف يتلقّى الأمثلة الثلاثة الأوّل من قبيل انتفاء الموضوع ؛ لأنّ الملاك هو الصورة النوعية لا الجسمية، كما أنّه يتلقّى بقاء الموضوع في الصورة الرابعة لانحفاظ الصورة النوعية، ولذلك فالمعاملة باطلة في الثلاثة دون الأخيرة، بل هي صحيحة مع الخيار.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني تطرّق في المقام في بقاء الموضوع في الاستصحاب التعليقي، وقدّمنا الكلام في ذلك في محلّه، فراجع.

إلى هنا تمّ الكلام في الشرط الأوّل، ويليه الشرط الثاني.

الشرط الثاني: وحدة متعلّق الشكّ واليقين

يشترط في جريان الاستصحاب تعلّق الشكّ بنفس ما تعلّق به المتيقّن، وهذا هو المتبادر من روايات الاستصحاب، فلو تعلّق اليقين بحياة زيد، فيتعلّق الشكّ بها أيضاً، وهكذا سائر الأمثلة. وهذا الشرط لم يذكره الشيخ في «الفرائد»، ولا الخراساني في «الكفاية»، وإنّما ذكره المحقّق الخراساني في تعليقه على الرسائل، ووجه ذلك أنّ الشيخ محمد هادي الطهراني (رحمه الله) (١٢٥٠هـ-١٣٢١هـ) أسّس قاعدة باسم: **قاعدة المقتضي والمانع**، وحاول تطبيق روايات الاستصحاب على تلك القاعدة، في غير واحد من الموارد. مثلاً: إذا صبّ الماء على العضو حين الوضوء وشكّ في وجود المانع، فيقال: المقتضي موجود والمانع مرفوع بحكم روايات الاستصحاب، فيحكم بصحّة الوضوء. وبما أنّ مؤسس القاعدة كان متأخراً عن زمان الشيخ ومعاصراً للمحقّق

(٢٧٤)

الخراساني تعرّض لذكر كلامه في حاشية الفرائد.

وقد استدلّ القائل بحجية قاعدة المقتضي والمانع بروايات الاستصحاب، وأقصى ما عنده من الدليل هو صحيحة زرارة الأولى في قوله: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما تنقضه بيقين آخر»^(١).

وقد استدلّ بقوله: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن»، فاليقين تعلّق بالوضوء، والشكّ في حدوث النوم؛ فالمقتضي موجود، وهو الطهارة السابقة، والشكّ في وجود المانع، والأصل عدمه.

يلاحظ على الاستدلال:

أولاً: أنّه من خصوصيات المورد ولا يمكن ادّعاء أنّ الإمام كان بصدد ضرب القاعدة باسم المقتضي وعدم المانع.

ثانياً: أنّ نفي الشكّ في النوم أمرٌ طريقي للشكّ في الوضوء، حتى يكون الشكّ في الوضوء صغرى لقوله: «لا تنقض».

ثالثاً: أنّ ذيل الرواية دليل على خلاف مقصوده؛ لأنّ الظاهر من قوله:

(٢٧٥)

«فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» أي بالشك في الوضوء.

وحصيلة الكلام: أنّ روايات الاستصحاب بأجمعها ناظرة لما هو المعروف عند القوم، وأمّا قاعدة المقتضي وعدم المانع فلا بدّ من إقامة دليل خاص.

الشرط الثالث: بقاء اليقين في ظرف الشك

وهذا الشرط قد أهمله المحقّق الخراساني، ولكن الشيخ ذكره بتفصيل.

وخلاصة القول: إنّ الاستصحاب يعتبر فيه أمران:

١. أن يكون الشكّ في البقاء لا في الحدوث، بأن أيقن أنّ زيدا يوم الجمعة عادل وشكّ في بقاء عدالته يوم السبت. فالشكّ ليس في أصل العدالة، بل في بقائها مع كونها محفوظة حدوثاً.
 ٢. أن يكون اليقين بالحدوث محفوظاً في ظرف الشكّ في البقاء، بأن يكون في وقت واحد مذعناً بشيئين: كونه عادلاً يوم الجمعة، وشاكاً في عدالته يوم السبت.
- والداعي من اعتبار هذا الشرط هو إخراج «قاعدة اليقين» عن مداليل روايات الاستصحاب، وهي على خلاف الاستصحاب، فلو تعلّق اليقين في الاستصحاب على الحدوث والشكّ في البقاء، لتعلّق اليقين والشكّ في القاعدة بنفس الحدوث، فعدالة يوم الجمعة محط لليقين والشكّ، فاليقين في

(٢٧٦)

ظرف الشكّ محفوظ في الاستصحاب و زائل عند الشكّ في القاعدة.

إذا عرفت فرق القاعدتين فنقول: إنّ الروايات الواردة في الاستصحاب كلّها ناظرة إلى ما هو المعروف بين الأصوليين إلّا رواية واحدة استظهر كونها ناظرة إلى قاعدة اليقين، وهي ما ورد في حديث الأربعمئة، المروية عن الإمام علي (عليه السلام)، وهذا ما سيوافيك البحث فيه تالياً:

دراسة حديث الأربعمئة

قد سبق منّا دراسة ما رواه الصدوق (رحمه الله) في «الخصال» في حديث الأربعمئة، قال: «مَنْ كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين. للوضوء بعد الطهور،

عشر حسنات، فتنهروا وإياكم والكسل،... إلى أن قال: إذا خالط النوم القلب وجب الوضوء، إذا غلبتك عينك وأنت في الصلاة فاقطع الصلاة ونم، فإنك لا تدري تدعو لك أو على نفسك»^(١).
وروى المحدث النوري في «مستدرک الوسائل» قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «مَن كان على يقين فأصابه شكٌ فليمض على يقينه، فإنَّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).
وعدها المجلسي في البحار في سلك الأخبار التي تستفاد منها القواعد الكليّة^(٣).

الخصال: ٦١٩.

٢ . مستدرک الوسائل: ١/٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣ . بحار الأنوار: ٢/٢٧٢.

(٢٧٧)

وقد ركّزنا البحث في أوائل الاستصحاب على ظهور الرواية في قاعدة اليقين أو في الاستصحاب؟ ورَجَّحنا هناك ظهورها في الاستصحاب.

وأما الكلام في المقام فهو في دراسة إمكان استفادة كلا القاعدتين من الرواية، ذهب الشيخ الأنصاري وشيخ مشايخنا العلامة الحائري والمحقّق النائيني إلى عدم إمكان استفادة الأمرين من الرواية، وعلى هذا فالبحث في بداية الاستصحاب بحث استظهار، وأما المقام فالبحث فيه ثبوتيّ، بمعنى إمكان الجمع بين القاعدتين في التعبير الواحد، وهذا البحث لا يغني عن البحث عن الاستظهار. وإليك الوجوه التي استند إليها المشايخ الثلاثة في امتناع الجمع بين القاعدة والاستصحاب بالتعبير الواحد:

١. اختلاف معنى «المضي» في القاعدتين

ذكر الشيخ بعد كلامه حول توضيح مؤدّى القاعدتين وأنّ الاختلاف في المؤدّى لا يمنع أن يقول الشارع: إذا حصل بعد اليقين بشيء، شكٌ له تعلّق بذلك الشيء، فلا عبرة به، سواء تعلّق ببقائه أو بحدوثه، وأحكم بالبقاء في الأوّل، وبالحدوث في الثاني؛ إلّا أنّه مانع عن إرادتهما من قوله (عليه السلام): «فليمض على يقينه»، فإنّ المضيّ على اليقين السابق - المفروض تحقّقه في القاعدتين - أعني: عدالة زيد يوم الجمعة، بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرّض لعدالته فيما بعد - كما هو مفاد القاعدة الثانية - يغيّر المضيّ عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرّض لحال يوم الجمعة - كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب - فلا تصحّ إرادة المعنيين منه^(١).

(٢٧٨)

يلاحظ عليه: بما ذكره نفس الشيخ بصورة السؤال وقال: إنَّ معنى المضيِّ على اليقين عدم التوقُّف من أجل الشكِّ العارض، وفرض الشكِّ كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلِّق الشكِّ فالمضيِّ مع الشكِّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشكِّ في البقاء بمعنى الحكم به.^(١)

وحاصله وجود الجامع وهو عدم التوقُّف من أجل الشكِّ، لكنَّه (قدس سره) لم يقتنع بهذا الجواب مع أنَّه متقن في نفسه، وما ذلك إلاَّ لأنَّه تولَّد من هذا الجواب في ذهنه إشكال آخر وهو عدم تعدُّد اليقين الذي نوضَّحه تالياً.

٢ . عدم تعدُّد اليقين

إنَّ شمول القضايا الحقيقية لعامَّة الأفراد، إمَّا هو لأجل تغاير كلِّ فرد مع الفرد الآخر، مثلاً قوله: أكرم العلماء، وأمَّا المقام فالمفروض أنَّه ليس في السابق إلاَّ يقين واحد وهو اليقين بعدالة زيد، والشكِّ فيها، وليس له هنا فردان يتعلَّق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء. وبعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعية، كعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار تعدُّد ملاحظة اليقين بشيء واحد، حتَّى ينحلَّ اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلَّق بكلِّ منهما شكُّ.^(٢)

يلاحظ عليه: بأنَّ تعدُّد اليقين كما يحصل باختلاف المتعلِّق على ما مثَّل، كذلك يحصل التعدُّد بتعدُّد الشخص القائم به اليقين، كما لو فرضنا أنَّ

(٢٧٩)

شخصاً أيقن بعدالة زيد يوم الجمعة وشكَّ في بقائها يوم السبت، وأيقن شخص آخر بعدالة زيد يوم الجمعة من غير نظر إلى ما بعد يوم الجمعة، فهنا يقينان قائمان بشخصين، فلو ألقي على هذين الشخصين قوله: «من كان على يقين فشكُّ» لأخذ كلُّ ما يهمله، فيحكم الأوَّل بترتيب أثر العدالة بقاءً، كما يحكم الثاني بصحَّة العمل الصادر منه يوم الجمعة.

إلى هنا تم ما ذكره الشيخ الأعظم في امتناع الجمع بين القاعدتين في التعبير.

٣. الزمان إما قيد للمتيقن أو مهمل

هذا الوجه ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) ونقله المحقق الخوئي عن أستاذه النائيني قدس سرهما، ولعلّ العلمين تلقّياه عن شيخهما السيد محمد الفشاركي (قدس سره)، وحاصله: أنّ الزمان إما يلاحظ قيّداً للمتيقّن، أو يلاحظ ظرفاً له، وإمّا أن يُحمل رأساً، فعلى الأوّل ينطبق على القاعدة، لأنّ الشكّ في الحدوث والبقاء لا يكون ملحوظاً، وعلى الأخيرين ينطبق على الاستصحاب، لأنّ الزمان ملغى فيه، وإلّا لم يصدق النقض ولا اتّحدت القضيتان.^(١)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الإشكال مبني على استعمال اليقين في المتيقّن، فيدور الأمر بين كون الزمان قيّداً أو مهملأً، وأمّا إذا قلنا إنّ اليقين بمعنى نفسه لا بمعنى المتيقّن، والنقض منسوبٌ إليه - وبذلك صحّحنا عموم الروايات

١. درر الأصول: ٢/٢١٦.

(٢٨٠)

للكشك في المقتضي - فيكون البحث في كون الزمان قيّداً أو ظرفاً أو مهملأً فاقداً للموضوع، إذ لا معنى لتقيّده بالزمان: مجرداً عن المتيقّن.

وثانياً: أنّ الفرق بينهما يرجع إلى تعلّق الشكّ في القاعدة بالحدوث مع قطع النظر عن البقاء، وفي الاستصحاب على البقاء، مع تسليم الحدوث، ولكن تعلّقه بالحدوث في القاعدة ليس بمعنى تقيّده به، بل بمعنى كونه هو الملحوظ دون غيره، وعدم لحاظ الغير غير كون الملحوظ مقيداً بعدم لحاظ الغير، فتكون النتيجة: أنّ الزمان، غير ملحوظ قيّداً، غاية الأمر وجود الضيق الذاتي في اليقين بتعلّقه بيوم الجمعة فقط من دون نظر إلى ما بعده. وعلى ذلك لا يكون الزمان ملحوظاً بوجهين، بل بوجه واحد.

٤. المغايرة بين مفروض الوجود ومشكوكه

هذا ما ذكره المحقق النائيني وهو أنّ المتيقّن في مورد الاستصحاب مفروض الوجود، وإنّما الشكّ في بقاءه، وهذا بخلاف مورد القاعدة فإنّ المتيقّن فيه ليس بمفروض الوجود، إذ المفروض أنّ أصل حدوثه فيه مشكوك فيه، وعليه فلا يمكن التعلّب بالمتيقّن في مورد كلّ من الاستصحاب والقاعدة في دليل واحد، ضرورة عدم إمكان الجمع بين تصوّر الشيء مفروض الوجود وبين فرضه مشكوكاً فيه في لحاظ واحد، لرجوعه إلى الجمع بين المتناقضين.^(١)

يلاحظ عليه: أنه مبني على تفسير اليقين بمعنى المتيقن، فعند ذلك

١ . مباني الاستنباط: ٢٧٦.

(٢٨١)

يأتي ما ذكره من عدم صحّة تصوّر الشيء بصورتين متضادتين، وأمّا إذا كان اليقين بمعنى نفسه والنهي متوجّه إلى نقضه من دون نظر إلى المتيقن، فلا موضوع للإشكال، إذ ليس لليقين إلّا صورة واحدة وهي موجودة في كلا الموردين، فمعنى قوله: «مَن كان على يقين فشكّ» أي من صاحبه اليقين فلا ينقض اليقين بالشكّ، من دون نظر إلى أنّ المتيقن مفروض الوجود أو مشكوكه، وإنّما الفرض والشكّ من خصوصيات المورد، غير دخيلين في دلالة الحديث.

إلى هنا تمّ الكلام في الشرط الثالث، ويليه الكلام في الشرط الرابع.

الشرط الرابع: عدم أمانة في مورده

هذا الشرط كسائر الشروط الثلاثة السابقة، بمعنى أنّ عدم الأمانة شرط لجريان الاستصحاب فلا موضوع له معها بخلاف اشتراط عدم تعارض الاستصحابين فإنّه شرط للعمل بمعنى أنّ المقتضي موجود غير أنّ وجود الأمانة مانع عن العمل.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ المتأخّرين من الأصوليين اتّفقوا على تقدّم الأمانة على الاستصحاب من غير فرق بين كون الشبهة حكمية أو موضوعية، ولكنهم اختلفوا في وجه التقدّم، وقبل بيان الأقوال نقدّم أموراً:

أولاً: الفرق بين الأصل والأمانة أنّ الحكم في الأصل مع حفظ الشكّ، بمعنى أنّ الشكّ موضوع لما ورد في الأصل من الحكم بحيث لولا الشكّ لما كان هناك حكم.

(٢٨٢)

وأما الثاني فهو الحكم في ظرف الشكّ ولكن بمعنى رفعه بالأمانة، وإلى هذا يرجع ما يقال من أنّ الغاية من الأصول هي رفع التحير دون أن يكون مضمونها طريقاً إلى الواقع، وأمّا الأمارات فهي لغاية الكشف عن الواقع، سواء أوافقت الواقع أم لا.

ثانياً: أنّ النسبة بين دليل الأمانة (صدّق العادل الذي هو عصاره جميع الأدلّة الدالّة على حجّية الخبر الواحد) ودليل الاستصحاب (أعني: لا تنقض اليقين بالشكّ) عموم من وجه.

فدليل الأمانة يفرض العمل بمفاده سواء أوافق الاستصحاب أم لا، كما أنّ دليل الاستصحاب يفرض العمل على وفق مضمونه سواء أوافق مضمون الأمانة أو لا، فيفترقان في موردين، ويجتمعان في مورد واحد، وهو ما إذا خالف مضمونهما، كما إذا كانت المرأة غير ذات بعل، وقامت الأمانة على كونها ذات بعل، فيقع الكلام في تقديم أيهما على الآخر.

ثالثاً: اختلفت كلمتهم في وجه التقديم إلى أقوال أربعة:

١. أنّ التقديم من باب الورد.
 ٢. أنّ التقديم من باب الحكومة.
 ٣. أنّ التقديم من باب تخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة.
 ٤. أنّ التقديم من باب الجمع العرفي.
- إذا علمت ذلك فلنرجع إلى دراسة الأقوال:

(٢٨٣)

القول الأول: إنّ التقديم من باب الورد

الورد: عبارة عن رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة، لكن بعناية التشريع. هذا كما هو الحال في مورد خبر العادل بالنسبة إلى أصالة البراءة، فإنّ موضوعها عدم البيان الشرعي، والخبر الواحد بيان شرعي، وبذلك يتحقّق رفع الموضوع لكن بعناية الشارع حيث إنّ جعل خبر الواحد حجّة، وبذلك صار بياناً شرعياً، ولولا عنايته وتشريع الحجّة له، لما كان رافعاً حقيقة.

نعم الخبر المتواتر رافع لموضوع البراءة الشرعية رافعاً حقيقياً لكن لا بعناية التشريع، بل بعناية التكوين، ولذلك يسمّى الثاني تخصصاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّه قد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ التقدّم من باب الورد وأفاد في وجهه: أنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه، ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين.^(١)

توضيحه: أنّ المأخوذ في دليل الاستصحاب ليس صرف الشكّ كما في سائر الأصول، بل هو مع اليقين السابق، منضمّاً إلى كون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ، وإذا دلّ الدليل على حجّة الأمانة، فلا يكون رفع اليد عنه نقضاً له بالشكّ، بل نقضاً باليقين، حيث إنّ الأمانة حجّة يقيناً - وإن كان مفادها أمراً ظنياً - فيكون دليلها وارداً على دليله.

(٢٨٤)

وأورد عليه المحقق الخوئي (رحمه الله) بقوله: إنّ الغاية عبارة عن نقض اليقين باليقين، لا بالشكّ، والأمانة غير مفيدة له، بل الشكّ موجود في مورد الأمانة، والقول بتعلّق اليقين بحجّية الأمانة دون مضمونها، لا يكفي في تحقّق الغاية، لأنّ الظاهر وحدة متعلّق اليقين، كما إذا تعلّق اليقين السابق بطهارة الثوب والآخر بنجاسته، وأمّا المقام فأحدهما تعلّق بنجاسته والآخر بحجّية البيّنة، وهما مختلفان متعلّقاً^(١).

يلاحظ عليه: أنّه إذا تعلّق اليقين بحجّية البيّنة يتولّد منه يقين آخر بالمضمون، ففي المثال المذكور إذا قامت الأمانة على نجاسة الثوب، فاليقين بالحجّية، يقين بالنجاسة الظاهرية، فيكون المتعلّق أمراً واحداً، غير أنّ أحدهما تعلّق بالطهارة والآخر بالنجاسة.

أضف إلى ذلك: أنّ اليقين في روايات الاستصحاب بمعنى الحجّة لا اليقين المنطقي، ضرورة أنّ علم زرارة بطهارة الماء الذي توضّأ به أو الثوب الذي صلّى فيه لم يكن علماً قطعياً وبقيناً منطقياً، بل كان العلم حاصلًا من إجراء أصالة الطهارة في الماء الذي توضّأ به أو الثوب الذي صلّى فيه، فلا يكون اليقين بالنجاسة بخبر الواحد أقلّ مرتبة من الحجّة التي اعتمد عليها، بل أنّه أقوى منه لدى العقلاء.

بقي هنا سؤال أوردّه المحقق الخراساني على نفسه، وهو:

إن قلت: لمّ لا يجوز العكس، يعني تقديم دليل الاستصحاب على

(٢٨٥)

دليل حجّية الأمانة عن طريق التخصيص،^(١) بأن يكون دليل الاستصحاب مخصّصاً لدليل حجّية الأمانة؟

قلت: إذا قلنا بتقدّم الأمانة على الأصل من باب الورود، تكون الأمانة في مرتبة متقدّمة لا يتوقّف تقدّمها على الاستصحاب على شيء ما، بخلاف ما لو جعلنا الاستصحاب مخصّصاً للأمانة،

فعدنئذ يكون الدليلان في مرتبة واحدة، فتقديم الاستصحاب على الأمانة بالتخصيص، يكون فرع
اعتباره وحجّيته في نفسه في مقابل الأمانة.

واعتباره وحجّيته كذلك فرع كونه مخصّصاً للأمانة، إذ لولا التخصيص لما ارتفعت المزاحمة
ولما صحّ الأخذ بالاستصحاب، وهذا هو الدور.

وبذلك يُعلم وجه عدم الدور على القول بالورود، ووجوده على القول بالتخصيص، إذ على القول
الأوّل تكون الأمانة أرفع مقاماً من الأصل، وتتقدّم عليه بلا مانع.

وأما على الثاني فيكون الاستصحاب في درجة الأمانة وتقع المزاحمة بينه وبينها، ورفع
المزاحمة يورث الدور؛ لأنّ التخصيص يتوقّف على حجّية الاستصحاب مع وجود الأمانة على
خلافه، وحجّية الأصل في حال المزاحمة تتوقّف على التخصيص.

إلى هنا تمّ الكلام في القول الأوّل، فلندرس القول الثاني.

١ . وإتما قال: «عن طريق التخصيص» لأجل أنّه لا يحتمل فيه سواه.

(٢٨٦)

القول الثاني: دليل الأمانة حاكم على دليل الاستصحاب

ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ دليل الأمانة حاكم على دليل الاستصحاب، قال: ومعنى الحكومة
- على ما سيجيء في باب التعادل والتراجع - أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا
يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم، لا يقتضيه دليله لولا
الدليل الحاكم.^(١) وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

ففي ما نحن فيه، إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك» - و المفروض أنّ الشكّ
موجودٌ مع قيام البيّنة على نجاسة الثوب - فإنّ الشارع حكّم في دليل وجوب العمل بالبيّنة، برفع اليد
عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة، التي منها استصحاب الطهارة.^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من التعريف للحكومة تعريف عام يشمل كل دليل مقدّم على دليل آخر،
حتى التخصيص، فإنّه بمعنى وجوب رفع اليد عمّا يقتضيه العام لولا المخصّص.

وعلى هذا فيجب تعريفها بشكل يميّزها عمّا سبق، وحاصله عبارة عن تصرّف أحد الدليلين في
عقد الوضع للدليل الآخر، أو في عقد الحمل له، ثم التصرّف إمّا بالتوسعة أو بالتضييق، وإليك
الأمثلة:

١. التصرف في عقد الوضع بالتوسعة، قال سبحانه: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ

- ١ . الفقرة الأولى ناظرة إلى توضيح دائرة الدليل المحكوم، والثانية ناظرة إلى توسعتها، فلاحظ.
٢ . فرائد الأصول: ٣/٣١٤-٣١٥.

(٢٨٧)

الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجِسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ)^(١)، فالخمر عبارة عن الشراب المأخوذ من العنب؛ فإذا قال الإمام الصادق (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغره الناس»، يكون الدليل الثاني موسعاً لموضوع الدليل الأول، وبالتالي موسعاً للحكم.

٢. التصرف في عقد الوضع بالتضييق، كما في قوله: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)^(٢)، فإذا ضم إليه قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا ربا بين الوالد والولد» يكون الدليل الثاني مضيقاً لموضوع الدليل الأول.

٣. التصرف في عقد الحمل بالتضييق، كما في قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)^(٣).

فإطلاق المحمول يعمّ صورتَي الحرج والضرر، فأدلتهما تكون حاكمة على عقد الحمل، بمعنى تضييقه بغير صورتَي الحرج والضرر.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحكومة قائمة باللسان بأن تكون منزلة الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم منزلة الرقابة والنظارة إلى الدليل الآخر، كما عرفت في الأمثلة.

ومن المعلوم أنّ دليل الأمانة ليس ناظراً إلى دليل حجّة الاستصحاب.

المائدة: ٩٠.

البقرة: ٢٧٥.

١

٢

٣ . المائدة: ٦.

(٢٨٨)

وكون الأمانة حجة لا يكون دليلاً على تقديمها على الاستصحاب ؛ لأنه أيضاً حجة مثلها، بل لا بد من وجود أمر آخر يوجب تقديمها عليها - كما مرّ - في الوجه الأول.

القول الثالث: تقديم دليل الأمانة على دليل الاستصحاب من باب التوفيق العرفي

ربما يحتمل أن يكون التقديم من باب التوفيق (الجمع) العرفي، فإنّ العرف يوفّق بينهما بتقديم دليل الأمانة على دليل الاستصحاب.

وقد سلك هذا الطريق المحقّق الخراساني في تقديم قاعدة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأوليّة. **يلاحظ عليه:** أنّ التوفيق العرفي ليس شيئاً مستقلاً عن أحد المحتملات السابقة، فإنّ الجمع العرفي فرع وجود ملاك للجمع، إمّا لكون دليل الأمانة وارداً أو حاكماً أو مخصّصاً (كما سيأتي في القول الرابع) أو كون دليل الأمانة أظهر من دليل الاستصحاب، فلو كان دليل حجّية الأمانة أظهر من دليل حجّية الاستصحاب لكان القول به صحيحاً، وسيوافيك أنّ تقديم الاستصحاب على الأصل الشرعي من هذا الباب بهذا الوجه.

وبعبارة أخرى: الجمع العرفي يتحقّق بملاحظة لسان الدليل، وعندئذ يكون الملاك إمّا كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر، أو شارحاً، أو مخصّصاً، أو يكون أظهر ولا يكون خارجاً عن أحد هذه الأسباب.

(٢٨٩)

القول الرابع: دليل الأمانة مخصّص لدليل الاستصحاب

قد مرّ احتمال كون دليل الاستصحاب مخصّصاً لدليل الأمانة، وقد تقدّم أنّه مستلزم للدور؛ لأنّ مقتضى احتمال التخصيص هو كون الدليلين في درجة واحدة، ومعه لا يمكن تخصيص أحدهما بالآخر؛ لأنّ التخصيص فرع كونه معتبراً في هذه الحالة، والاعتبار في هذه الحالة، فرع تخصيص الأمانة بالاستصحاب.

وعلى هذا فنفس هذا الإشكال يأتي على هذه الصورة وهو جعل دليل الأمانة مخصّصاً لدليل الاستصحاب؛ وذلك لأنّ افتراض التخصيص يجعل الدليلين على درجة واحدة، وهما متعارضان، فتقديم أي واحد على الآخر لا يخلو من دور، حتى تقديم الأمانة على الاستصحاب، لأنّ التقديم فرع التخصيص، والتخصيص فرع اعتباره في هذه الحالة، وهو رهن التخصيص.

وبذلك يعلم أنّ احتمال التخصيص يستلزم الدور في كلا الطرفين.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر يختصّ بتقديم دليل الأمانة على الاستصحاب، وهو أنّ لازم التخصيص تجويز نقض اليقين بالشكّ في مورد الأمانة، كأنّه يقول: لا تنقض اليقين بالشكّ إلاّ في مورد وجود

الإمارة، فيجوز فيه نقضه بها، لكن هذا النوع من التعبير مستهجن، لأن الضابطة لا تقبل التخصيص عرفاً، إذ يستهجن أن يقال: لا تنقض اليقين بالشكّ إلا في هذا المورد، إذ هي من القضايا الآبية عن التخصيص لكونها قضية فطرية.

(٢٩٠)

أبحاث أربعة

إلى هنا تمّ الكلام في تقديم الإمارة على الاستصحاب، ولكن بقيت هنا بحوث استطرادية وهي أربعة:

١. ما هي نسبة الاستصحاب والأصول العقلية؟

٢. ما هي نسبة الاستصحاب والأصول الشرعية؟

٣. ما هو المرجع في تعارض الاستصحابين؟

٤. ماهي النسبة بين الاستصحاب والقواعد الأربع؟

وقد أوجز المحقق الخراساني الكلام في هذه البحوث، خلافاً للشيخ الذي استقصى البحث فيها، وما سلكه هو الأفضل في إيجاد ملكة الاجتهاد في نفس المتعلم، وسوف نقوم بدراستها تالياً:

البحث الأول: ما هي النسبة بين الاستصحاب والأصول العقلية؟

الأصول العقلية عبارة عن الأصول الثلاثة التالية:

أ. البراءة العقلية، وموضوعها قبح العقاب بلا بيان.

ب. الاشتغال العقلي، وموضوعه احتمال العقاب في ترك المحتملات أو في فعلها.

ج. التخيير العقلي، وموضوعه تساوي الطرفين من حيث الاحتمال وعدم الترجيح بينهما.

إنّ دليل الاستصحاب وارد على الأصول الثلاثة:

(٢٩١)

وذلك لأنه إذا دلّ الدليل على لزوم العمل وفق الحالة السابقة يكون العقاب مع البيان، أو دلّ على لزوم العمل بأحد الطرفين (كصلاة الجمعة) يرتفع معها احتمال العقاب بترك صلاة الظهر، أو إذا دلّ على إلزام العمل على وفق الحالة السابقة يكون رافعاً للتخيير ومرجّحاً لأحد الطرفين.

وبعبارة جامعة: أنّ الأصول العقلية وظائف لمن لم تكن بيده حجة، فإذا صار الاستصحاب حجة يرتفع موضوع الأصول العقلية.

البحث الثاني: ما هي النسبة بين الاستصحاب والأصول الشرعية؟

الأصول الشرعية هي البراءة الشرعية، مثل قوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، وأصالة الحلية: «كلّ شيء حلال حتى تعرف الحرام»، أو أصالة الطهارة كما في قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، فيقع الكلام في كيفية التقدّم بعد تسليم أصل التقدّم.

التقدّم من باب الورد

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ تقدّم الاستصحاب على الأصول الشرعية على وجه الورد، فإنّ النسبة بين الاستصحاب والأصول الشرعية هي بعينها نفس النسبة بين الأمانة والاستصحاب، فيقدّم عليها، ولا مورد معه لها، للزوم محذور التخصيص إلّا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً.^(١)

١ . كفاية الأصول: ٣٠١/٢.

(٢٩٢)

ثمّ إنّه (قدس سره) لم يبيّن وجه الورد، لكنّه أوضحه في تعليقه على الفرائد، وقال: إنّ الموضوع في الأصول الثلاثة هو المشكوك من جميع الجهات الأولى والثانوية، فالمشكوك من كلّ جهة، حكمه بالبراءة والطهارة والحلية، ومع جريان الاستصحاب يرتفع الموضوع حيث يكون معلوم الحكم من حيث العنوان الثانوي، أعني: نقض اليقين بالشكّ، بخلاف الاستصحاب فإنّ الموضوع فيه الشكّ من حيث العنوان الأولي، وهو باق بعد جريان الأصول الثلاثة.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ التفريق بين الأصول العملية الشرعية والاستصحاب بالنحو المذكور، لم يدلّ عليه دليل، فكما أنّ مورد الأصول الشرعية هو كون الموضوع مجهول الحكم، واقعيّاً وثانويّاً، فهكذا الاستصحاب، فالعمل باليقين السابق إنّما هو إذا كان الواقع مستوراً علينا لا بالعنوان الأولي ولا بالثانوي.

نعم يمكن أن يستأنس لكلام الشيخ بأنّ مفاد الاستصحاب أخصّ من مفاد الأصول الشرعية، فالموضوع في الأصول الشرعية صرف الشكّ، ولكنّ الموضوع في الاستصحاب هو الشكّ المسبوق باليقين، وكأنّ الشكّ إذا كان مسبوqاً باليقين يصير سبباً لظهور الوظيفة الثانوية فيكون مقدّماً على الأصول الشرعيّة.

١ . درر الفوائد على الفرائد: ٢٤١، بتلخيص.

(293)

تقدم دليل الاستصحاب عليها من باب الحكومة

ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ تقدّمه على الأصول الشرعية من باب الحكومة، وأفاد في وجهه، ما نصّه: إنّ دليل الاستصحاب بمنزلة معيّن للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، فقله: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلّ على أنّ النهي الوارد لا بدّ من إبقائه، وفرض عمومته للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً. فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كلُّ شيء مطلقٌ حتى يرد فيه نهْيٌ، وكلُّ نهْيٍ ورد في شيء فلا بدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغتياً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشكّ لولا النهي، وهذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على أنّ المراد من قوله: «حتى يرد فيه نهْيٌ» هو وروده بصورة أعمّ، أي سواء كان النهي واقعياً متعلّقاً بذات الشيء أو ظاهرياً متعلّقاً بالشيء في حال الشكّ، ولكنّه خلاف الظاهر فإنّ المتبادر من الرواية ورود النهي فيه بما هو هو، لا بما هو مشكوك. ولك أن تدفع الإشكال بأنّ الظهور بدئي يزول بملاحظة دليل الاستصحاب معه، فيكون المراد أعمّ من الوجود الواقعي أو الظاهري. نعم يرد على الشيخ إشكال آخر وهو: أنّ مقتضى هذا التقرير كون

١ . فرائد الأصول: ٣/٣٨٩.

(294)

الاستصحاب وارداً على الأصل الشرعي، وذلك لارتفاع الغاية معه حيث إنّ الحليّة محدّدة بعدم ورود نهْيٍ، والاستصحاب مثبت له.

الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة

ذهب المحقّق الخوئي إلى أنّ الاستصحاب بما أنّه أمانة كاشفة عن الواقع فإنّه يقدّم على الأصل غير الكاشف، لكنّه أمانة حيث لا أمانة، وقال في وجه ذلك: إنّّه كاشف عن الواقع، ومثبت له في ظرف الشكّ، وإنّ المجمعول فيه هو الطريقية وتتميم الكشف، لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وقوله (عليه السلام): «ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»، هو إلغاء

احتمال الخلاف وفرض المؤدى ثابتاً واقعاً كما هو كذلك في الأمارات، وهذا بخلاف الأصول، فإنها ليست كاشفة عن الواقع أصلاً، فإنّ المجعول فيها إمّا تنزيل أحد طرفي الشكّ منزلة الواقع، والبناء والعمل على ثبوته كما في الأصول المحرزة، وإمّا مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل والجري على طبقه ظاهراً عند الشكّ.^(١)

يلاحظ عليه: أولاً: ما تكرر بيانه من أنّ الطريقية والكاشفية والمرآتية، من الأمور التكوينية التي لا تقبل الجعل الاعتباري، وتتميم الكشف بالمعنى الصحيح لا يحصل بالجعل والاعتبار، فالحجر لا يعكس صورة الإنسان مهما اعتبرته كاشفاً وطريقاً بخلاف المرأة والماء الصافي.

وثانياً: أنّ لسان روايات الاستصحاب هو الحكم بإبقاء اليقين السابق

١ . مباني الاستنباط: ٢٩٣ .

(295)

مع حفظ الشكّ لا مع إلغائه، فكم فرق بين أن يقول **(عليه السلام):** «ما أدبنا عني فعني يؤدبان»، أو يقول **(عليه السلام):** «فإنه لا عذر لأحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إياه إليهم». ^(١) ، وبين قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ». فقد اعتبر وجود اليقين مع الشكّ، ففي هذا الظرف حكم بعدم النقض، وهذا واضح فيما لو أعدت النظر في قوله **(عليه السلام):** «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» في الصحيحة الأولى، وقوله **(عليه السلام):** «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» في الصحيحة الثانية، فالجميع يؤكّد على وجود الشكّ وحفظه لا على إلغائه وطرده.

وأما قوله: «فلا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» في الصحيحة الثالثة، فالمراد منه عدم ترتّب الأثر للشكّ لا طرده عن صحيفة التشريع.

التقديم من باب الأظهرية

يمكن أن يقال: إنّ وجه التقديم أظهارية لسان دليل الاستصحاب على دليل الأصل الشرعي، وذلك لوجود التأكيدات في دليل الاستصحاب، ففي الصحيحة الأولى لزرارة: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، إنّما تنقضه بيقين آخر»، فإذا قيس هذا اللسان إلى قوله: «كلّ شيء حلال حتى يرد فيه نهي»، لا يشكّ العرف في تقدّم الأوّل على الثاني أخذاً بقوة الدلالة.

(296)

البحث الثالث: ما هو المرجع في تعارض الاستصحابين؟

إنّ الأصلين المتعارضين على قسمين:

يقع أحد الأصلين تارة في طول الآخر، فيكون الشكّ في بقاء أحدهما ناشئاً من الشكّ في بقاء الآخر، وأخرى يقع كلّ في عرض الآخر، ويكون الشكّ في بقاء كلّ ناشئاً من أمر ثالث خارج عنهما. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: إذا كان هنا ماء قليل مستصحب الطهارة غسل به الثوب النجس، فمقتضى استصحاب طهارة الماء، طهارة الثوب، ومقتضى استصحاب نجاسة الثوب، نجاسته، فالأصلان متعارضان، لكن الشكّ في بقاء النجاسة في الثوب نابع عن بقاء طهارة الماء بحيث لو علمت طهارة الماء شرعاً زال الشكّ في نجاسة الثوب.

والثاني: إذا علمنا بوقوع قطرة دم في الإناءين الطاهرين، فاستصحاب طهارة كلّ من الإناءين متعارضان والشكّ نابع من أمر ثالث، وهو العلم الإجمالي بوقوع قطرة دم فيهما، ولولاه لم يكن هناك أي شكّ.

ثمّ إنّ الكلام في تقدّم الأصل السببي على المسببي فيما إذا كان الترتّب شرعياً، فنقول: يجب كون زوال نجاسة الثوب شرعاً مترتباً على طهارة الماء، حيث إنّ طهارة الملاقى من آثار طهارة الماء، دونما إذا كان الترتّب عقلياً، فإنّ استصحاب الكلّي لا يثبت به وجود الفرد؛ لأنّ وجود الفرد على فرض وجود الكلّي أمر عقلي حيث إنّ لا يتحقّق إلاّ في ضمن الفرد، فلو استصحب الكلّي يقتصر على ترتّب آثاره دون آثار الفرد.

(٢٩٧)

ما هو الدليل على التقدّم؟

استدلّ الشيخ الأنصاري على تقدّم الأصل السببي على المسببي بوجوه أربعة، واقتصر المحقّق الخراساني على وجه واحد، وهو قريب من الوجه الثاني للشيخ، وقد قرّره المحقّق الخراساني، بتقريرين:

التقرير الأول: فإن كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلاّ للاستصحاب في طرف المسبب، فإنّ الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشكّ في طرف

السبب بعدم ترتب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء، طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته(الماء)، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.^(١)

وهذا التقرير يوافق ما ذكره الشيخ في الوجه الثاني حيث قال: إن مقتضى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن، فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب، إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرود النجاسة، وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصّص، أمّا الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرود الطهارة على الثوب.

١ . كفاية الأصول: ٣٥٤/٢.

(٢٩٨)

والحاصل: أن مقتضى عموم «لا تنقض» للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي.^(١)

وسيوافيك التقرير الثاني للمحقّق الخراساني، فانتظر.

وحاصل التقريرين: أن الحكم بنجاسة الثوب بعد الغسل من مقولة نقض اليقين بالشك، ولكن الحكم بطهارة الثوب ليس من باب نقض اليقين بالنجاسة بالشك، بل من قبيل نقض اليقين باليقين، أمّا الأوّل فإن نجاسة الثوب أمر مشكوك بعد الغسل، ولكن طهارة المغسول بالماء الطاهر أمر يقيني، فالأخذ بالنجاسة نقض لهذا الأمر اليقيني بالشك في نجاسة الثوب.

وأما الحكم بطهارة الثوب في حال الشك فإنه ليس من قبيل نقض اليقين بالنجاسة بالشك، بل من مقولة نقضه باليقين، لأن طهارة المغسول بالماء الطاهر أمر قطعي. هذا توضيح لعبارة العلمين.

وبالجملة: في المقام استصحابان: يلزم من أحدهما نقض اليقين بالشك، ومن الآخر نقض اليقين باليقين. أمّا الأوّل فلأنّ الحكم بنجاسة الثوب في حال الشك لأجل الاستصحاب، نقض لليقين بطهارة الماء وما يغسل شرعاً بالشك، وأمّا الثاني فلأنّ الحكم بطهارة الثوب في حال الشك، نقض له باليقين بطهارة الماء شرعاً، فهو رافع له.

يلاحظ على البيانيين: أنّهما مبنيان على أنّ الأصل السببي حجة بلا كلام وإنّما الشك في حجية الأصل المسببي في مقابل الآخر، فيصحّ ما ذكر.

(٢٩٩)

وأما إذا قلنا بأنَّ الأصلين فردان للعام، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فنقض كلَّ بالآخر، نقض للشكِّ باليقين ولا يختصَّ ذلك بالأصل السببيِّ، بل يعمُّ المسببيِّ، إذ كما أنَّ الحكم بنجاسة الثوب في حال الشكِّ نقض لليقين بطهارة الماء بالشكِّ، فهكذا القول بطهارة الثوب نقض لليقين بالنجاسة بالشكِّ في طهارة الماء حيث إنَّ طهارة الماء مشكوكة، والاستصحاب بعد في كلِّ معارض .

وبعبارة أخرى: لو كان الماء القليل قطعي الطهارة، لزم ما ذكر، وأما إذا كان مشكوك الطهارة فلكلَّ من الشكِّين حكمه، فلا معنى لإلغاء حكم أحد الشكِّين وترتيب الأثر على الشكِّ الآخر.

نعم لو قدّمنا جريان الأصل في السببي وصار أمراً مسلماً، يصحَّ ما ذكر، من أنَّ الحكم بنجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بالشكِّ في نجاسة الثوب ولكن المفروض غيره.

فإن قلت: بما أنَّ الشكِّ في الأصل السببي سبب للشكِّ في الأصل المسببي، فتكون رتبة الشكِّ في الأوّل متقدّمة على الشكِّ في الآخر، ولذلك يشملها العام قبل أن يشمل الآخر، وبذلك يكون مقدّماً عليه، ويثبت ما ذكر من أنَّ القول بنجاسة الثوب نقض لآثار الماء المتيقّنة.

قلت: ما ذكر إنّما يصحَّ في المسائل العقلية، وأمّا الموضوعات الشرعية فالجميع على درجة سواء، فإنَّ الميزان تحقّقها في زمان واحد، وأمّا تقدّم أحدهما على الآخر عند العقل فلا يكون دليلاً على شموله له قبل شموله للآخر.

(٣٠٠)

إلى هنا تمّ الكلام حول التقرير الأوّل للخراساني.

التقرير الثاني:

قال (رحمه الله): إنّ كلاً من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب إلّا أنَّ الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلّا بنحو محال، فاللزام الأخذ بالاستصحاب السببي. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المحقّق الخراساني اعتمد على هذا الدليل في مقامات ثلاثة:

١. تقديم الأمانة على الأصول.
 ٢. تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية، كالبراءة.
 ٣. تقديم الأصل السببي على المسببي.
- وهو صحيح في المورد الأول: لأنّ تقدّم الأمانة على الأصول أمر مسلّم، لورودها عليها كما مرّ توضيحه، بخلاف الموردين التاليين .
- أمّا الثاني:** فلأنّ الاستصحاب أصل كسائر الأصول فتقديم كلّ على الآخر يتحقّق من باب التخصيص، فالدور لازم في كلا الطرفين لأنّ تقديم كلّ يتوقّف على الحجّية في حالة التعارض، وهي متوقّفة على التخصيص. وقد تقدّم أنّه يقدم على الأصل الشرعي بوجه آخر، فلاحظ.
- وأمّا الثالث:** فلأنّ الأصل المسببي أصل كالأصل السببي، وهما

١ . كفاية الأصول: ٣٥٦/٢.

(٣٠١)

أصلان في عرض واحد فتقديم كلّ على الآخر من باب التخصيص، فلو قلنا بالدور فهو جار في كلا الطرفين.

إلى هنا تبين أنّ ما احتجّ به على تقديم الأصل السببي على المسببي غير تام، بقي الكلام في وجه التقديم.

ما هو الدليل على التقديم؟

قد مرّ في مبحث الأصل المثبت أنّه يثبت بالاستصحاب الأثر الأول فقط، وأمّا لو ترتّب على الأثر الأول، أثر ثان، وعليه أثر ثالث، فالاستصحاب بالنسبة إليهما مثبت، فلا بدّ في ترتّب الآثار المتأخّرة من محاولة أخرى، وهي أنّ الاستصحاب إذا كان حكماً شرعياً فهو موضوع لوجوب الإطاعة، وأمّا لو كان أصلاً موضوعياً فلا ينتج إلّا إذا كان منقحاً لموضوع دليل اجتهادي، وإلّا يكون الأصل بلا أثر.

مثلاً: إذا كان الرجلان عدلين، وشكنا في بقاء عدالتهما، فاستصحاب بقاء العدالة يكون موضوعاً لصحة الطلاق، وتثبت بذلك صحة طلاق الرجل، وأمّا إذا ترتّب على صحة الطلاق أثر ثان وهو وجوب الاعتداد، فلا يثبت بالأصل، وإمّا تكون نتيجة الأصل مع الدليل الاجتهادي صغرى لكبرى ثانية، وهي قوله سبحانه: **(وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)**^(١)، لأنّ المراد من المطلقات المرأة التي طلقت صحيحاً وليس هو إلّا الطلاق بشهادة عدلين مع سائر الشروط.

(٣٠٢)

ثم إنه إذا ترتب للأثر الثاني أثر ثالث وهو جواز تزويجها بعد خروج العدة، فإن نتيجة الدليل الاجتهادي الثاني مع الأصل تكون موضوعاً لدليل اجتهادي ثالث، أعني قوله: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) (١).

إذا علمت هذا فنقول: إن دور الأصل السببي ليس إلا إحراز الموضوع للدليل الاجتهادي، فاستصحاب طهارة الماء الذي غُسل به ثوب نجس موضوع لدليل اجتهادي وهو: «كلّ نجس غُسل بماء طاهر فهو طاهر»، فالحاكم على الأصل المسببي هو الدليل الاجتهادي، وأمّا الأصل المسببي - أعني: استصحاب نجاسة الثوب - فليس معه دليل اجتهادي سوى أنه كلّ نجس غسل بماء طاهر فغسلته نجسة، ونحن لا ننكر بل نحكم أيضاً بنجاسة الغسالة مع الحكم بطهارة الثوب. وفي الحقيقة أنّ الأصل السببي يخدم الدليل الاجتهادي بإحراز موضوعه فقط، وعندئذ يكون انطباق الكبرى على الصغرى أمراً قهرياً، ومقدماً على الأصل المسببي.

المقام الثاني

إذا كان الشكّ في كلّ من الموردين ناشئاً من أمر ثالث، كما هو الحال في الإناءين المشتبهين، فإنّ الشكّ في طهارة كلّ، مسبب عن العلم الإجمالي بورود النجاسة على واحد منهما، فهناك آراء مختلفة:

١. عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً. وهو خيرة الشيخ الأنصاري.

(٣٠٣)

٢. التفصيل بين استلزامه المخالفة العملية القطعية أو الاحتمالية، فلا يجري، دونما إذا استلزم مخالفة التزامية فيجري. وهو خيرة المحقّق الخراساني.

وهذا كما إذا كان الإناءان طاهرين فعلمنا إجمالاً بوقوع قطرة من الدم في أحدهما، فإنّ جريان استصحاب الطهارة فيهما يستلزم المخالفة العملية، إمّا القطعية كما إذا استعملهما فيما تشترط فيه

الطهارة، أو الاحتمالية كما إذا استعمل أحدهما كذلك، وأمّا إذا كانا نجسين فعلمنا بتطهير أحد الإناءين لا بعينه، فإنّ استصحاب النجاسة فيهما لا يضرّ عملاً وإنّما يضرّ بالموافقة الالتزامية، حيث إنّه مأمور أن يلتزم بطهارة أحدهما ولكن نتيجة الاستصحاب هي نجاستهما، والمخالفة الالتزامية غير ضائرة.

٣. التفصيل بين الأصل المحرز وغيره، فلا يجري في الأول بخلاف الثاني. وهو مختار المحقق النائيني.

٤. التفصيل بين العلم الوجداني، والعلم المتوّد من إطلاق الدليل. وهو المختار.

وها نحن ندرس هذه الآراء بالتفصيل:

نظرية الشيخ الأنصاري (رحمه الله)

ذهب الشيخ الأنصاري إلى عدم شمول أدلّة الاستصحاب أطراف العلم الإجمالي ؛ وذلك لأنّ القول بالشمول يستلزم تعارض الصدر مع الذيل، إذ جاء في الصدر قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك»، وجاء في الذيل

(٣٠٤)

قوله: «ولكن تنقضه بيقين مثله». فالأول يدلّ على حرمة نقض اليقين بالشك، والثاني يدلّ على وجوب نقض اليقين بيقين آخر، والمفروض وجود اليقين الآخر الحاكم بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم ل طرح ذيل الحديث وهو الحكم بنقض اليقين بآخر.^(١)

وقد أورد على الشيخ بوجهين:

الأوّل: أنّ الذيل ورد في الصحيحة الأولى لزرارة، دون الثانية والثالثة.

يلاحظ عليه: أنّ المطلق يقيد لأنّ مجموع الروايات كسبيكة واحدة، تشير إلى مفهوم واحد.

الثاني: أنّ ظاهر قوله: «ولكن تنقضه بيقين مثله» كما في تعبير الشيخ، يدلّ على وحدة اليقينين وجوداً ووصفاً، فكما أنّ اليقين الأوّل تعلّق بالطهارة تفصيلاً، فيجب أن يكون اليقين الثاني مثله متعلّقاً بالنجاسة بالتفصيل مع أنّ المفروض تعلّقه بالنجاسة إجمالاً، فالغاية غير حاصلّة.

يلاحظ عليه: أنّ لفظة «مثله» وإن وردت في كلام الشيخ لكنّها لم ترد في الرواية، وإنّما الوارد

فيها كالتالي: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما تنقضه بيقين آخر». ^(٢)

وعلى ذلك فالغاية حصول يقين آخر، سواء أكان مثل اليقين الأوّل في

الأصول: ٣/٤١٠.

فرائد

١

٢ . الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٣٠٥)

التفصيل أو لا، والاعتبار إنّما هو بالجزم بنقض الحالة السابقة لا العلم بالنقض تفصيلاً.

نظرية المحقّق الخراساني (رحمه الله)

قد تعرفت على نظرية المحقّق الخراساني، والفرق بينه وبين الشيخ الأنصاري (رحمه الله) هو أنّ الشيخ يعتقد بفقد المقتضي وأنّ أدلّة الأصول لا تشمل أطراف العلم الإجمالي، فلا تصل النوبة إلى وجود المانع مع فقد المقتضي، ولكن المحقّق الخراساني يقول بوجود المقتضي وشمول الأدلّة لأطراف العلم الإجمالي غاية ما في الباب يسقطان بالتعارض، وإلا يلزم إمّا المخالفة القطعية أو الاحتمالية، ولا بأس بالجريان إذا لم يلزم إلا المخالفة الالتزامية.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الاستدلال بوجود المانع فرع وجود المقتضي وقد عرفت في كلام الشيخ عدم الشمول وذلك لحصول الغاية.

وبعبارة أخرى: الاستدلال بوجود المانع مع فقد المقتضي، غير صحيح.

وثانياً: أنّ القول بجريان الاستصحاب فيما إذا لم يستلزم المخالفة العملية كما في استصحاب النجاسة في الإناءين المسبوقين بالنجاسة فاقد للأثر، ولا يجري الأصل إلا إذا ترتّب عليه الأثر الشرعي، وما يترتّب من الاستصحاب من الأثر، أعني: وجوب الاجتناب عن الإناءين يكفي فيه وجود العلم الإجمالي بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر، ومعه لا مورد للاستصحاب.

(٣٠٦)

نظرية المحقّق النائيني (رحمه الله)

ذهب المحقّق النائيني (رحمه الله) إلى أنّ الأصول على قسمين: أصول محرزة، وأصول غير محرزة؛ وإن شئت قلت: تنزيلية، وغير تنزيلية. والمراد بالأول ما يكون المجعول فيها هو البناء العملي على ثبوت الواقع في مورد الشكّ، كالأستصحاب؛ وأمّا الثاني ما يكون المجعول فيها هو

مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ، من دون أن يكون البناء متكفلاً بثبوت الواقع في أحد الطرفين كالبراءة وأصالة الحلّ والطهارة.

أما عدم جريان الأصل المحرز في أطراف العلم الإجمالي، فلأنّ التعبّد ببقاء الواقع في كلّ واحد من أطراف العلم ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما ؛ وهذا بخلاف الآخر فإنّ المجعول هو مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ، فلا مانع من التعبّد بها في أطراف العلم الإجمالي إذا لم تلزم مخالفة عملية.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ تقسيم الأصول إلى محرز وغير محرز بالمعنى المذكور لم يدلّ عليه دليل، والاستصحاب وإن كان مقدّماً على سائر الأصول لكن لا بملاك كونه محرزاً للواقع، بل بملاك وجود التأكيد في أدلّة الاستصحاب دون غيرها - كما عرفت - وليس في أدلّة الاستصحاب إلاّ تطبيق العمل وفقاً للحالة السابقة وعدم نقض اليقين بالشكّ، وأين هذا من البناء العملي على أنّ مورد الأصل هو الواقع.

والذي دعا الميرزا النائيني إلى تقسيم الأصول إلى محرزة وغير

(٣٠٧)

محرزة، هو إفادة اليقين السابق الظن بالبقاء، فصار ذلك مبدأً لتصوّر الأصل المحرز، وأنّ العمل بالأصل من باب البناء العملي على أنّه الواقع. مع أنّه لا ملازمة بين إفادة الظن وهذا البناء، كما أنّه لا ملازمة بين تقديم الاستصحاب على الأصول، والعمل بالاستصحاب من باب البناء على أنّه الواقع.

وثانياً: كيف يجري الأصل غير المحرز في أطراف العلم الإجمالي مع حصول الغاية في قوله: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر»، وقوله: «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام» بعد القول بأنّ الغاية وجود العلم بنقض الحالة السابقة، والمفروض أنّه حاصل.

نظرية السيد الأستاذ (رحمه الله)

ذهب سيدنا الأستاذ إلى أنّ العلم بالتكليف إجمالاً، **تارة** يكون علماً وجدانياً لا يحتمل الخلاف، كما إذا اشتبه محقون الدم بمهدوره، ففي هذه الصورة لا مجال لنفوذ الاستصحاب إلى المورد، لأنّ العلم الوجداني القاطع بحفظ نفس المسلم مطلقاً وفي عامّة الصور، لا يجتمع مع الرخصة في قتله إذا صار مشتبهاً.

وأخرى يكون العلم بالتكليف نتيجة إطلاق الدليل الاجتهادي، فيشمل المعلوم بالتفصيل كما يشمل المعلوم بالإجمال، كما إذا قال: «اجتنب عن النجس في حال الصلاة» فهذا يمكن تقييده بالعلم

التفصيلي بالنجاسة والعمو عنها عند الإجمال، فتجري فيه أصالة الطهارة واستصحابها، كما لا يخفى.

(٣٠٨)

نعم ما ذكره أمر ممكن ولكنّه غير واقع لدلالة الأدلّة على حفظ إطلاق الدليل وعدم تقييده بالتفصيل وذلك للأدلة التالية:

١. ما ورد في الإناءين المشتبهين من أنّه يهر يقهما جميعاً ويتيمّم^(١).
٢. ما ورد في الصحيحة الثانية لزرارة من قوله: إنّي قد علمت أنّه قد أصابه الدم ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الجهة التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارته»^(٢).
٣. ما ورد في الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول، ولم يدر أيّهما هو، وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): «يصلّي فيهما جميعاً». قال الصدوق: يعني على الانفراد^(٣).

نعم ورد الترخيص في أطراف العلم الإجمالي في موردين:

١. المال الحلال المختلط بالربا.
 ٢. المال المختلط بالحرام.
- وقد تقدّمت منّا الإشارة إليهما عند البحث في الاشتغال.
إلى هنا تمّ بيان مباني القوم.

-
١. الوسائل: ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢، ولاحظ الوسائل: ٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات،
الحديث ٢.
 ٢. التهذيب: ١/٤٢١، الحديث ١٥٣٥، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات.
 ٣. الوسائل: ٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣٠٩)

ما هو المختار عندنا؟

الحق ما أفاده الشيخ الأنصاري، من أنّ أدلّة الأصول حتى الاستصحاب ناظرة إلى الشبهة البدوية ولا تعمّ مورد العلم الإجمالي، وذلك لوجهين:

الأوّل: ما أفاده الشيخ من حصول الغاية وهو اليقين الآخر في الاستصحاب، لقوله (عليه السلام): «حتى تعلم أنّه قدر» أو «تعلم أنّه حرام».

الثاني: أنّ شمول دليل الأصل لأطراف العلم الإجمالي يمكن على أحد وجوه ثلاثة، والجميع باطل:

١. شمول الأصل لكلّ من طرفي العلم الإجمالي، وهو باطل بالإجماع.
٢. شموله لأحدهما المعيّن، لمرجّح، والمفروض عدم وجوده، وتساوي الطرفين بالنسبة إلى العام.

٣. شموله أحدهما المخيّر وترك الآخر، وهو خلاف مضمون الدليل، لأنّ ظاهره الأخذ بكلّ واحد معيّنًا، فإذا بطل الجميع نستكشف عدم شموله لأطراف العلم الإجمالي.
ثمّ إنّ الشيخ أشار إلى ذلك الوجه بقوله: فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلٍّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه مستلزم لترح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعيّن لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجّح، وأمّا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء.^(١)

١. فرائد الأصول: ٤١٠/٣.

(٣١٠)

فإن قلت: إنّ عموم الاستصحاب كقول القائل: أنقذ كلّ غريق، فإذا تعدّد العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما، بل لابدّ من العمل بالممكن وهو أحدهما تخييراً وطرح الآخر لأنّ هذا غاية المقدور.

قلت: ما ذكرته صحيح في المتزاحمين، لوجود الملاك في كلٍّ منهما فيستقل العقل بالتخيير، ويستكشف الحكم الشرعي فيه دون المقام الذي لا يوجد الملاك إلّا في أحد الموردين.

تمّ الكلام في الاستصحاب

القواعد الأربع ونسبة الاستصحاب إليها

ثم إنَّ الشيخ طرح القواعد الأربع لبيان نسبة الاستصحاب إليها، فصار ذلك سبباً لدراسة هذه القواعد على وجه التفصيل، وكان الغرض في بدء الأمر بسيط وهو بيان نسبة الاستصحاب إلى كلِّ من هذه القواعد، ولكنَّه صار ذريعة لدراسة القواعد على وجه التفصيل بحيث صار بيان النسبة أمراً مغفولاً عنه أو أمراً جانبياً.

(٣١١)

١ القواعد الأربع

قاعدة «اليد»

قاعدة اليد - كما ستتضح - قاعدة فقهية ولا علاقة لها بالمسائل الأصولية، كما لا علاقة لسائر القواعد الثلاث التي سندرسها تلو هذه القاعدة بها، ولكن الذي دفع الشيخ الأنصاري - ومن جاء بعده - لطرح هذه القواعد هو بيان نسبتها مع الاستصحاب، وهل هي متقدمة عليه أو أنَّ الأمر بالعكس، وعلى فرض التقدّم فما هو وجهه؟

نعم الغاية هي بيان النسبة، ولكن ذلك أصبح ذريعة لتحقيق هذه القواعد وبيان مداركها وما يترتب عليها من الآثار، ولذلك صار البحث في كلِّ قاعدة طويل الذيل مترامي الأطراف، على وجه يليق أن يفرد له رسالة أو كتاب.

ثم إنَّ «قاعدة اليد» غير قاعدة «على اليد»^(١) فالأولى أمانة الملكية - بل ربّما تكون أمانة على الأعم منها كالتولية إذا كان الموقوف تحت يده، والزوجية إذا كانت المرأة تحت يده، والولاية للطفل إذا كان تحت يده، وسيتضح ذلك في المستقبل - والثانية دليل الضمان، تبعاً لقول رسول

١ . والعجب أنَّ صاحب العناوين، درس القاعدة الثانية دون الأولى .

(٣١٢)

الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي». نعم كلتا القاعدتين من أدوات القضاء، فبالأولى يميّز المدّعي عن المنكر، وبالثانية يحكم بالضمان على مَنْ أتلف العين أو المنافع المستوفاة.

إذا علمت ذلك فنقول: تحقيق الحال في القاعدة يتوقّف على البحث في مقامات:

المقام الأول:

قاعدة اليد قاعدة فقهية

قد عرفت في الجزء الأول - عند البحث عن مميزات المسائل الأصولية عن القواعد الفقهية - أنّ القواعد الفقهية تتميز عن المسائل الأصولية بالمحمولات، فهي في الأولى إمّا حكم شرعي أو أمر منتزع من حكم شرعي.

فالأول نظير قولنا: الصلح جائز بين المسلمين، أو قوله: كلّ شرط خالف كتاب الله فهو غير جائز.

والثاني مثل قوله: ما يضمن بصحيحه - كالبيع والإجارة - يضمن بفساده.

فقوله: «يضمن بصحيحه» منتزع من عدة أحكام في موارد مختلفة حكم فيها بالضمن، واتخذ الفقيه ذلك ذريعة لانتزاع قاعدة كلية على النحو السابق. وهذا بخلاف المسائل الأصولية فإنّ المحمولات فيها بين ما يدور

(٣١٣)

حول الحجج - كقولنا: خبر الواحد حجة أو ظواهر الكتاب حجة - أو حول الملازمات - كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه - وربما يتجاوز عن هذين فتكون المحمولات من سنخ الدلالات، كدلالة الأمر على الوجوب والمرّة والتكرار والفور والتراخي.

ولك أن تُرجع عامّة المحمولات في المسائل الأصولية إلى البحث عن الحجج الشرعية، فعلى ما ذكرنا فالقواعد الفقهية والمسائل الأصولية بنفسهما متميّزات.

إذا عرفت ذلك فقاعدة اليد قاعدة فقهية ؛ لأنّ المحمول فيها حكم شرعي إمضائي، فلو حاز شيئاً واستولى عليه يكشف ذلك عن كونه مالاً له، وتكون سبباً لرابطة عقلانية بين المحيز والمحاز، ونحوه إذا استولى على شيء بالاشتراء، أو بالإرث أو الانتقال بأحد الأسباب، فاليد آية الملكية أو آية التولية على ما تحت يده من الموقوف أو آية الزوجية والولدية فيما تحت يده من الزوجة والولد.

هذا على المختار وأما لو قلنا بأنّ الميزان في تمييز القواعد الفقهية عن المسائل الأصولية هو أنّ المسألة الأصولية لا حظّ للمقدّم في تطبيقها على موارد، بخلاف القاعدة الفقهية فإنّ للمقدّم حظّاً في تطبيقها، فتكون قاعدة اليد أيضاً قاعدة فقهية، فإذا أفتى المجتهد بأنّ الاستيلاء على الشيء بطريق مشروع آية الملكية أو التولية، فللمقدّم أن يطبق هذه القاعدة على كلّ مورد رأى فيه استيلاءً. نعم قلنا للمقدّم حظ في التطبيق في بعض الموارد حذراً من بعض الموارد التي لا يقدر المقصد على التطبيق فيها لتوقّفه على إحراز

الشرائط وعدم الموانع، كما في قاعدة ما يضمن وما لا يضمن.

وهكذا إذا قلنا بأنّ الفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية في كيفية العمل، فالأولى تنطبق على موردها بلا واسطة، فلو ورد كلّ شيء طاهر فيحكم بأنّ الثوب المشكوك طاهر، بخلاف ما إذا قال: خبر الواحد حجة فلا يفيد في مقام العمل إلاّ مع واسطة، حيث يحتاج إلى صغرى محرزة من ورود الخبر على وجوب صلاة الجمعة، فبضمّ الصغرى المحرزة إلى الكبرى الواردة، تصل النوبة إلى العمل. ولو قلنا بأنّ الميزان ذلك فقاعدة اليد من قبيل القسم الأوّل كما لا يخفى .

المقام الثاني:

المقصود من اليد في القاعدة

لاشكّ أنّ اليد هي إحدى الجوارح عند الإنسان، وإنّ الإنسان يقوم بواسطتها بأكثر الأعمال والأفعال، ولذلك نرى أنّه سبحانه ينسب معاصي الإنسان إلى يده مع أنّه يعصي بغيرها أيضاً، وما هذا إلاّ لأنّ أكثر أفعاله وليدة يديه، قال سبحانه: **(ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)**^(١)، ولذلك نرى أنّ الإمام عليّاً **(عليه السلام)** يعبر عن استيلاء المجاهدين على الغنائم بالاجتناء باليد ويكتب إلى عبدالله بن زمعة: **«إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَيْسَ لِي وَلَا لَكَ، وَإِنَّمَا هُوَ فِيءٌ لِلْمُسْلِمِينَ، وَجَلِبُ أُسَيَافِهِمْ، فَإِنْ شَرَكْتَهُمْ فِي حَرْبِهِمْ، كَانَ**

١ . آل عمران: ١٨٢ ، ولاحظ : سورة الروم: ٤١، والبقرة: ١٩٥ .

لَكَ مِثْلُ حَظِّهِمْ، وَإِلَّا فَجَنَازَةُ أَيْدِيهِمْ لَا تَكُونُ لِغَيْرِ أَقْوَاهِهِمْ»^(١).

وأما المراد بها في المقام فهي كناية عن الاستيلاء ودخول الشيء في حيازة الإنسان واستيلائه عليه، سواء أكان الاستيلاء بطريق اليد كما في حيازة المباحات العامّة، أو بغيرها كالاستيلاء على الفرس بالركوب عليه، وعلى البيت بالسكن فيه، وعلى البستان والمنجم والسيارة كلّ حسب نوعه، وكلّما تطوّرت الحضارة تطوّرت أنواع الاستيلاءات حتّى أنّه يكاد أن لا يصدق قول المستولي حتّى

يسجل العفار في دائرة تسجيل الأملاك. نعم يتحقق الاستيلاء على الأراضي بالزرع، وعلى الفرس،
والدواب بربطها في حضائرها.

وربما يتحقق الاستيلاء لشخصين كما إذا كان أحد المدّعين راكباً والآخر آخذاً بزمام الفرس.
فيقع الكلام في تقديم أي منهما على صاحبه، ونظير ذلك أيضاً إذا استولى شخصان أو ثلاثة على
البيت بالسكن فيها، فإنّ لكلّ استيلاءً عليه لكن استيلاءً ناقصاً لا تاماً.

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٢ .

(٣١٦)

المقام الثالث:

الدليل على حجّة قاعدة اليد

يمكن الاحتجاج على اعتبار اليد بأمر كلّ منها كاف في الأخذ بها:

الأول: السيرة العقلانية المستمرة إلى عهد صاحب الرسالة ومن بعده

السيرة المستمرة بين العقلاء الماثلة بين يدي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل
البيت (عليهم السلام)، حيث يعتبرون استيلاء الإنسان على شيء بنحو من الأنحاء دليلاً على
مشروعيته، بمعنى أنّ الاستيلاء أمانة كونه مالكاً أو أنّه أولى بالشيء من غيره.
فإن قلت: ربّما - يمكن أن - يكون الاستيلاء بالظلم والعدوان، فكيف يستدلّ به على الملكية
والأولوية؟

قلت: لما كانت الطبيعة الغالبة للاستيلاء، هو الاستيلاء بأساليب قانونية معترف بها عند العقلاء
فاتّخذوه أمانة على الملكية والأولوية، وهذا نظير حجّة قول الثقة، فإنّ كذبه عمداً أو سهوه أمر نادر
لا يعتدّ به، ويحتجّ به على صحّة مضمونه.

نعم ليس للسيرة لسان حتّى يحتجّ بها على كونها أمانة أو أصلاً محرزاً أو أصلاً تعديلاً. أو
يتمسك بإطلاقها في الموارد المشكوكة لكن لو كانت السيرة مردودة لنبّه صاحب الرسالة (صلى الله
عليه وآله وسلم) وأوصياؤه (عليهم السلام) على خطئها، بل نرى أنّهم (عليهم السلام) يحتجّون بها على
الملكية كما ستقرأ في الروايات.

الثاني: لزوم الحرج في إلغاء اعتبارها

لاشكّ أنّ الاحتجاج باليد دعامة الحياة بين العقلاء، فلو أُغيت لانهار نظام حياتهم التجارية في البر والبحر، إذ من المتعذر أن يقيم كلّ إنسان بيّنة على كونه مالكاً ومستحقاً لما تحت يده أو يسجّل كلّ ما يستولي عليه في دائرة تسجيل الأملاك. فصار ذلك سبباً لاعتبارها.

وفي الأحاديث التي سنتلوها عليك إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال الإمام (عليه السلام) في رواية حفص بن غياث: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». وهذا الدليل أيضاً كالدليل السابق فاقد للسان وبالتالي يكون فاقداً للإطلاق، فلا يمكن الاحتجاج به في موارد الشكّ، كما لا يستفاد منه كونها أمانة أو أصلاً.

الثالث: الروايات في مختلف الموارد

دلّ غير واحد من الروايات على صحّة الاحتجاج باليد، وهي على طوائف:

١. ما يدلّ على اعتبارها من دون دلالة على كونها أمانة أو أصلاً.

٢. ما يدلّ على أنّها أمانة للملكية.

٣. ما يستثمن منه أنّها أصل. وإن كان الاستظهار غير واضح.

وإليك دراسة هذه الطوائف:

الطائفة الأولى: ما يدل على اعتبارها فقط

وردت روايات تدلّ على اعتبارها من دون إشارة إلى كونها أمانة أو أصلاً وهي:

١. ما رواه العيص بن القاسم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ، ولم يأت ببينة على ذلك، أشتريه؟ قال: «نعم»^(١).

يدلّ على اعتبار اليد وأنها مسوّغ للاشتراء، وأمّا كونها أمانة للملكية أو أصل معتبر في مجال التجارة، فمسكوت عنه.

٢. ما رواه حمزة بن حمران، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أدخل السوق وأريد أن اشتري جارية، فتقول: إني حرّة؟ فقال: «أشترها إلا أن يكون لها بيّنة»^(٢) والاستدلال بها مثله في الرواية السابقة.

٣. مكاتبة محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام): رجل كانت له رحي على نهر قرية، والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطّل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوَّع (عليه السلام): «يتقي الله، ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضرّ أخاه المؤمن» (٣).

فإنّ وجود الرحي على نهر القرية دليل على استيلائه وعلى أنّ له حق الانتفاع بالماء.

-
- ١ . الوسائل: ١٣، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١ .
 - ٢ . الوسائل: ١٣، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢ .
 - ٣ . الوسائل: ١٧، الباب ١٥ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١ .

(٣١٩)

٤. ما رواه العباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) ذكر أنّه لو أفضي إليه الحكم لأقرّ الناس على ما في أيديهم، ولم ينظر في شيء إلاّ بما حدث في سلطانه، وذكر أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم ينظر في حدث أحدثوه وهم مشركون، وأنّ من أسلم أقرّه على ما في يده. (١) والرواية قابلة للاستناد؛ لأنّ محمد بن وليد الواقع في السند هو البجلي الثقة، والعباس بن هلال هو مولى الإمام الرضا (عليه السلام)، والاستدلال بها مبني على أنّ إقرار ما في يد المشركين من جهة كونه في يدهم، لا لأجل البناء على تنفيذ ما صدر منهم في حال الكفر من المعاملات، وإلاّ تكون الرواية أجنبية عن المقام.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على كونها أمانة للملكية

٥. روى محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق؟ فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به». (٢)

٦. وفي رواية أخرى له عن أحدهما (عليهما السلام) في حديث قال: وسألته عن الورق يوجد في دار؟ فقال: «إن كانت الدار معمورة فهي لأهلها، وإن كانت خربة فأنت أحقّ بما وجدت». (٣) ولعلّها نفس الرواية السابقة، غير أنّ المسؤول في الأولى مشخص وهو أبو جعفر (عليه السلام) دون الأخرى.

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١ .
٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطة، الحديث ١ .
٣ . الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطة، الحديث ٢ .

(٣٢٠)

٧. صحيحة جميل، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) رجل وجد في منزله ديناراً؟ قال: «يُدخل منزله غيره؟» قلت: نعم، كثير. قال: «هذا لقطة» قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً، قال: «يُدخل أحد يده في صندوقه غيره، أو يضع فيه شيئاً؟» .
قلت: لا، قال: «فهو له»^(١).

ترى أنّ الإمام فرّق بين الدار غير المختصة لأهلها، فجعل الورق الذي يوجد فيها لقطة لعدم دلالة اليد في ذلك المكان على الملكية، لكثرة تردّد الأفراد واختلافهم عليها، كالديوانية للعلماء، وبين الصندوق الذي لا يُدخل غير المالك يده فيه فجعله له، فقوله: «فهو له» ظاهر في الملكية.

٨. عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله (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»^(٢).

ترى أنّ الإمام (عليه السلام) بعد ما حكم بأن ما كان من متاع الرجال والنساء، فهو

١ . الوسائل: ١٧، الباب: ٣ من أبواب اللقطة، الحديث ١. ولاحظ؛ مستدرك الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب اللقطة، الحديث ١؛ والمقنع: ١٢٧، حيث أفتى بنص الحديث الخامس.
٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣. ولم يرد فيه الصنف المختص بالرجال كالسيف والقلنسوة والميزان، وكأنّه مفهوم من قرينة التقابل، ولكن وردت في الرواية الناقلة لفتوى إبراهيم النخعي، لاحظ الحديث ١ من ذلك الباب. ولاحظ أيضاً الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١، فقد اعتمد الإمام (عليه السلام) فيه على أنّ متاع البيت للمرأة على الشهود الذين رأوا أنّ المتاع يهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت الزوج لا على اليد.

(٣٢١)

مشارك بينهما قام بإعطاء الضابطة وهي: فمن استولى على شيء من متاع البيت فهو له، من غير فرق بين كونه من مختصات الرجال أم النساء، فالاختصاص دليل إذا لم يكن هناك استيلاء، وذلك لأنّ الضمير في قوله: «منه» يرجع إلى متاع البيت، كما أنّ اللام في قوله: «له» يفيد الملكية، وكون المورد متاع البيت، لا يوجب اختصاص الضابطة له .

٩. ما رواه الكليني بسند صحيح عن معاوية بن وهب قال: قلت له: إنّ ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار، مات فلان وتركها ميراثاً، وأتته ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: «اشهد بما هو علمك»، قلت: إنّ ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس؟ فقال: «احلف إنّما هو على علمك»^(١).

وجه الدلالة: أنّ المخالف - استناداً إلى اليد - يحلف على الملكية الواقعية، لا الظاهرية كما في مورد البيّنة واحتمال التخلف سائد في كليهما، وستأتي الإشارة إليه في رواية حفص.

هذا وسيوافيك ما رواه صاحب الاحتجاج عن الإمام علي (عليه السلام) في مورد فدك، والظاهر منها أنّ اليد أمانة الملكية، وبما أنّ الرواية تأتي في إحدى المقامات لم نذكرها هنا.

الطائفة الثالثة: ما يستشم منه كونها أصلاً

١٠. روى الكليني عن سليمان بن داود، عن حفص بن غياث، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات، الحديث ١ .

(٣٢٢)

أنته له؟ قال: «نعم». قال الرجل: أشهد أنته في يده ولا أشهد أنته له، فلعلّه لغيره؟

فقال أبو عبدالله (عليه السلام): «أفحلتّ الشراء منه؟» قال: نعم، فقال أبو عبدالله (عليه السلام): «فلعلّه 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 عبدالله (عليه السلام): «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»^(١).

وجه الاستدلال: أنّ الإمام علّل تنفيذ اليد بأنّه لولاه يلزم العسر والحرج، فأنفذها الشارع لرفعهما، وهذا يناسب كونها أصلاً .

ولكن الإمعان في صدر الرواية يدلّ على أنّها أمانة ؛ وذلك لأنّ مشكلة الراوي في عدم صحّة الشهادة هو أخذ الشهود والمعابنة في مفهوم الشهادة وهما منتفیان، فأجاب الإمام بأنّه إذا جاز لك أن تشهد على كونك مالكاً وتحلف عليه، فما هو المشهود عليه أو المحلوف عليه هو الملكية الظاهرية أو الملكية الواقعية؟

لاشكّ أنّه هو الواقعية لا الظاهرية، إذ كلّ إنسان بعد الإشتراء من صاحب اليد يرى نفسه مالكاً واقعياً، فإذا كان كذلك فلتكن شهادتك على البائع وحلفك على كونه مالكاً مثل نفسك، فتكون اليد أمانة للملكية في كلا المقامين.

وإن شئت قلت: إنّ مشكلة الراوي هو أنّ القطع مأخوذ في موضع

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢ .

(٣٢٣)

الشهادة، فكيف يمكن أن يشهد بما لا قطع له به، لكن الظاهر من جواب الإمام هو أنّ الاستيلاء على العين يقوم مقام القطع المأخوذ في الشهادة ؛ لأنّ القطع المأخوذ في موضوعها هو القطع الطريقي، فيقوم مقامه كلّ ما هو طريق إلى شيء.

وأما تعليل الشهادة على الملكية باختلال أمر الحياة عند عدم التنفيذ، فهو من قبيل الحكمة لا العلة، لأنّ الحكمة في اعتبار أكثر الإمارات هو أنّ عدم تنفيذها موجب لاختلال النظام، كحجّية الظواهر وحجّية قول الثقة وحجّية قول أهل الخبرة والتخصّص .

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده بعض الأعظم من قصور هذه الأخبار عن الدلالة على إثبات أحد الأمرين، ومعلوم أنّه عند الشكّ في الأمارية أو الأصلية، تكون النتيجة مساوية لكونه أصلاً، فلاحظ.

١١ . ما رواه 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 خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»^(١).

والاستدلال مبني على أنّ قوله: «لك» متعلّق بشيء لا بحلال، فيكون

١ . الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .

(٣٢٤)

المعنى أنّ كلّ شيء يكون في ملكك وتحت يدك، حلال.

ولكن الظاهر أنّ الحديث بصدد بيان حلّية الأشياء حال الشكّ وقد حكم بحلّية الأمثلة المذكورة في الحديث، وإن كانت حلّية كلّ بسبب خاص إما بأصالة البراءة أو استصحاب الحلّية أو قاعدة اليد، فصار هذا سبباً للحكم بالحلّية على الجميع، وإن لم يكن قسم منها مستنداً إلى أصالة الحلّية.

وربّما يستدلّ على اعتبار «اليد» بإجماع الفقهاء على اعتبارها في مختلف الموارد فيكشف عن اعتبارها عند صاحب الشريعة، لكن الظاهر أنّ المجمعين اعتمدوا المقام على الوجوه السابقة، خصوصاً السيرة والروايات الواردة فلا يكون مثل هذا النوع من الإجماع كاشفاً عن الدليل .

المقام الرابع:

حجّية اليد إذا كانت مجهولة العنوان

إذا كانت اليد منذ حدوثها مجهولة العنوان بمعنى أنّ الرجل يرى مالاً تحت استيلائه، ولكنّه يجهل بوجه استيلائه عليه، فهل هو أمانة شرعية كاللقطة، أو مالكية كالعارية، أو هو ملك له تمكّنه بسبب شرعي؟

الظاهر أنّ اليد حجّة على الشخص والغير، أمّا الثاني فواضح لأنّ أكثر الناس غير عالمين بسبب استيلاء الغير على ما تحت يده، ومع ذلك يتبايعون

(٣٢٥)

بلا تردّد، إنّما الكلام في المستولي نفسه هل يمكنه أن يستدل باستيلائه على كونه مالاً ويتردّد سائر الاحتمالات أو لا؟

الظاهر هو الأوّل لما مرّ في صحيحة جميل بن صالح، عن الصادق (عليه السلام) في رجل وجد في بيته ديناراً؟ قال (عليه السلام): «يدخل منزله غيره؟» قلت: نعم، كثير، قال: «هذه لقطة». قلت: رجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال (عليه السلام): «يدخل يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا، قال: «فهو له»^(١).

ترى أنّ الإمام حكم بأنّ ما في صندوقه - بصفته التي وصفت - هو له مع كونه شاكاً، في كونه له أو لا.

وربما يقال: بأنّ حكم الإمام بكونه له ليس من باب اليد، بل من باب حصول الاطمئنان بأنّه له، لأنّه افترض أنّه لا يدخل غيره يده في الصندوق. (٣)

يلاحظ عليه: بأنّ الظاهر أنّ الحكم مستند إلى اليد، لا إلى الاطمئنان، وإن كان موجوداً لكن لم يكن مستنداً لحكمه، وذلك لأنّ الإمام فرّق بين الدار والصندوق، فإنّ الدار بسبب كثرة التردّد من نزول الضيوف فيها يضعف وضع دلالة اليد على الملكية لافتراض كون المتواجدين فيها غير صاحب البيت كثير.

بخلاف الثاني فإنّ المفروض أنّه لا يتردّد إلى البيت ولا يفتح الصندوق

- ١ . الوسائل: ١٧، الباب ٦ من أبواب اللقطة، الحديث ١ .
- ٢ . عوائد الأيام: ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٣٢٦)

غيره فيحكم ببركة الاستيلاء على أنّه له وإن كان شاكاً.

والقول بأنّ الحكم بكونه له لوجود الاطمئنان، غير تام، إذ لا ينافي أن يكون الصندوق مختصاً لصاحبه مع أنّه يضع صاحب الصندوق فيه أمانات الناس، فمن المحتمل أن يكون الموجود فيه للغير حيث أخذه منه وتركه فيه من دون أن يضع علامة عليه .

والحاصل: أنّ كون التصرف في الصندوق مختصاً للمالك لا يكون دليلاً على أنّ ما فيه له على نحو يزيل الشكّ، لما عرفت من احتمال كون ما فيه أمانة شرعية أو مالكية، ومع ذلك فاليد حجة كاشفة عن كونه له .

ويؤيد ذلك - كون الاستناد على اليد - موثقة إسحاق بن عمّار عن رجل نزل في بعض بيوت مئة فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً فلم تزل معه ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): «يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها»، قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدق بها» (٤) .

نرى أنّ الإمام (عليه السلام) لم يحكم بأنّ الدراهم لصاحب المنزل أخذاً بالاستيلاء ؛ وذلك لأنّ استيلاءه عليه ليس استيلاءً كاشفاً عن مالكية المستولي، لأن بيوت مئة كانت كالفنادق في عصرنا،

إذا وجد فيها شيء فلا يحكم بأنه لصاحب الفندق، بل حكم بعرضها على أهل هذا المنزل لعلمهم يعرفونها، فإذا عرفوها فتدفع إليهم وإن كانوا شاكّين لا يحتجّ بالاستيلاء بل يتصدّق بها.

١ . الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطة، الحديث ٣ .

(327)

المقام الخامس:

حجّية اليد إذا كانت معلومة العنوان

إذا كانت اليد منذ حدوثها معلومة العنوان بمعنى أنّ المستولي يعلم بأنّ يده كانت يداً عادية أو إباحة مالكية، كالإجارة والعارية أو أمانة شرعية كاللقطة أو غير ذلك. ولكن يحتمل انتقاله إليه بسبب من الأسباب الشرعية، فهل يمكن أن يحتجّ باليد على كونه مالكا؟ الظاهر: لا، وذلك لوجهين:

الأوّل: استصحاب عدم الانتقال إليه بسبب شرعي، وبقاء المال على ملك صاحبه السابق. ولكن هذا الوجه غير مرضيّ لحكومة قاعدة اليد على الاستصحاب، كما سيوافيك.

الثاني: انصراف أدلّة حجّية اليد عن مثل هذه الصور، سواء قلنا بأنّ مدرك حجّيتها هو بناء العقلاء أو الأخبار فإنّ القدر المتيقّن ما إذا كان مجهول العنوان لا معلومه المقتضي لفساد الاستيلاء . ولذلك قلنا في محلّه أنّ يد السمسار وما في متجره أو السارق مطلقاً ليس دليلاً على الملكية لانصراف أدلّة حجّية اليد عمّن غلب على أمواله كونها للغير .

(٣٢٨)

ومن هنا يُعلم أنّه لو كانت العين وقفاً ولكن يحتمل انتقالها إليه بوجه شرعي، فلا اعتبار لليد.

وإن شئت قلت: كلّ عمل كان طبعه الفساد، والصحة عارضة له، فلا يتمسكّ فيه باليد.

وأما الاستيلاء على الأراضي المفتوحة عنوة فإن قلنا بما جاء في رواية محمد الحلبي من أنّها محبوسة موقوفة في أيدي المسلمين لا يجوز بيعها ولا شراؤها وإنّما يؤخذ الخراج، قال: سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن السواد ما منزلته؟ فقال: «هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد»^(١)، ولكن احتملنا عروض مجوّز للبيع كالوقف يكون حاله حال الوقف في عدم الاعتبار لليد، ويكون المستولى عليه بالطبع غير قابل له إلا في فترات خاصّة،

وأما إذا قلنا إنّه ملك للمسلمين ويقبل النقل والانتقال غاية الأمر الناقل هو الولي العام حسب ما اقتضته المصلحة النوعية، فهو يفارقه الوقف؛ لأنّ صلاحية المستولي عليه محرزة ولم يحرز فساد نفس الاستيلاء لكون الحدوث مجهول العنوان حتّى يمنع الاستناد إليه .

١ . الوسائل: ١٧، الباب ١٨ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١ .

(٣٢٩)

المقام السادس:

الاستيلاء على المنافع

لاشكّ أن الاستيلاء على المنافع يحتجّ به على كون المستولي أحقّ بها من الغير، بشرط أن يكون الغير أجنبيّاً لا مالكاً. فإذا اختلف شخصان في منفعة الدار فادّعى أحدهما أنّه استأجرها وكان مفتاح الدار بيده أو سكن فيها، ويقول الآخر: أنا المالك للمنافع دونك. فلا شكّ في تقدم الأوّل على الآخر. وعلى هذا فيكون المستولي منكراً والآخر مدّعياً، فلو أقام البيّنة على الإجارة فهو، وإلّا فالمنافع للمستولي بيمينه.

وربما يقال: بعدم إمكان الاستيلاء على المنافع؛ لأنّ المنفعة من الأمور التدريجية غير قارّة الذات فلا يوجد جزء منها إلّا بعد انعدام جزء آخر، ومثل ذلك لا يمكن أن يقع طرفاً للإضافة بينها وبين الإنسان لامتناع تحقّق الإضافة بين الموجود والمعدوم؛ ولكنّه غير صحيح لأنّ مصحّح الاستيلاء على المنافع هو وجود الاستيلاء على العين، والمفروض أنّ الساكن في البيت مستول على العين ولا ينكره المالك، بل هو ساكت في مقابل اختلاف الرجلين، وعلى هذا فلا مانع من تصوّر الإضافة الاعتبارية بين الإنسان والمنافع.

هذا كلّه إذا اختلف الرجلان وليس أحدهما مالكاً، وأمّا إذا اعترف المستولي على المنافع بأن الملك للمالك وقد استأجره منه فلا يعتدّ بيده؛

(٣٣٠)

لأنّه باعترافه بأنّ الدار للغير، معترف بأنّ المنافع له فيجب عليه إقامة الدليل على انتقالها إليه، فلا تُعدّ السيطرة الخارجية في المورد دليلاً على كونه مالكاً للمنافع.

المقام السابع:

الاستيلاء على الحقوق

ربّما لا تكون العين ملكاً للمستولي ولكن يكون له حقّ فيها كحقّ الاختصاص بالخلّ المتبدّل إلى الخمر وبالحيوان الحي إذا مات بلا تذكية، فلما لكي الخللّ والحيوان حقّ اختصاص بالنسبة إلى الخمر والميتة وإن لم يكونا مالكين للأعيان، فيكون الاستيلاء على العين دليلاً على الاستيلاء على الحقوق . ويؤيّد ذلك ما رواه محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام): رجل كانت له رحي على نهر قرية، والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويُعطّل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوَقَّع (عليه السلام): «يَتَّقِي اللَّهَ، وَيَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ»^(١).
فإنّ استيلاء صاحب الرحي على الانتفاع بالماء عرفاً حيث إنّه كان يمرّ عن طريق رجاه، يعدّ دليلاً على كونه ذا حقّ.

١ . الوسائل: ١٧، الباب ١٥ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١ .

(٣٣١)

وبذلك يتبيّن جريان الاستيلاء وقاعدة اليد في النسب والأعراض، فلو تنازع شخص مع آخر في زوجة تحت يد أحدهما، أو ولد في بيته، فيحكم على الزوجة والولد بأنّها زوجة من هي تحت يده، ومثله الولد.

وقد عرفت أنّ فلسفة اعتبار اليد هو أنّ مناشئ الاستيلاء في العصور السابقة كانت مناشئ صحيحة خصوصاً بالنسبة إلى الأعراض والأولاد، فإنّ الاستيلاء على عرض الغير وولده أمر نادر، فاعتبر الاستيلاء على الحقوق وصار دليلاً عليها كما هو الحال في الأعيان.

المقام الثامن:

يد المسلم أمانة التذكية

إنّ سوق المسلمين ويد المسلم أمانة التذكية، ويدلّ بالملازمة أنّ سوق غيرهم ويده أمانة عدمها. ويستفاد كلا الأمرين من الروايتين التاليتين:

الأولى: روى إسحاق بن عمّار، عن العبد الصالح (عليه السلام): «لا بأس في الصلاة في الفراء اليماني، وفي ما صنع في أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال (عليه السلام): «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس» (١).

أمّا الأول فيدلّ عليه الفقرتان التاليتان:

١. فيما صنع في أرض الإسلام .

١ . الوسائل: ٣، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣ .

(٣٣٢)

٢. إذا كان الغالب عليها المسلمون.

فإذا كان صنع الشيء في أرض الإسلام أو في أرض يغلب عليها المسلمون، آية التذكية، فيد المسلم أولى بذلك؛ لأنّ فيما صنع في أرض الإسلام أو فيما غلب عليه المسلمون احتمال كون المبيع جرت عليه يد الكافر، ومع ذلك يكتفى بكونه مصنوعاً في أرض الإسلام أو الغالب عليها الإسلام، وذلك يقتضي جواز الاكتفاء بما في يد المسلم بوجه أولى، ولا أقلّ مثله.

وأما الثاني فتدلّ عليه الفقرة الثانية بمفهوم الشرط، وهو أنّه لو لم تكن الغلبة للمسلمين فلا يحل، فإذا كانت غلبة الكفر كافية في الحكم بعدم التذكية، فيد نفس الكافر أولى بأن تكون كذلك. لما مرّ من وجود احتمال جريان يد المسلم على ما في سوق غير المسلمين، ومع ذلك لا يعتدّ به فأولى به إذا كان بيد الكافر ولا أقلّ مثله .

وبهذا البيان تستغني عمّا ذكر كثيراً حول الرواية من المناقشات .

الرواية الثانية: ما رواه إسماعيل بن عيسى، عن أبيه قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» (١).

١ . الوسائل: ٢، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٧ .

(٣٣٣)

وجه الدلالة: أنّ التفصيل بين بيع المشرك وبيع المسلم بالتجويز في الأوّل والنهي عن الثاني آية أنّ يد الكافر أمانة عدم التذكية ويد المصلّي (المسلم) آية التذكية.

ويستفاد من الرواية حجّة اليد ولو كانت من غير العارف بالولاية، لأنّه وإن كان يرى طهارة جلد الميتة بالدباغة، لكنّه قليل بالنسبة إلى جلد المذكي.

المقام التاسع:

حجّة قول ذي اليد في الحلية والحرمة

ادّعى صاحب الحدائق قبول قول مالك في طهارة ثوبه وإنائه ونحوهما ونجاستهما، وقال: وناقش فيه المحقّق الخوانساري في شرح الدروس حيث قال: وأمّا قبول قول مالك عدلاً كان أو فاسقاً فلم نظفر له على حجّة (١).

وعلى كلّ تقدير فقد استدلّ على حجّة قول ذي اليد بروايات:

١. ما رواه إسماعيل بن عيسى، عن أبي الحسن (عليه السلام) حول الجلود وقد مرّ - أنفأ - ذكرها وكيفية دلالتها على كون المبيع مذكي، وبالتالي دلالتها على طهارتها.
٢. ما رواه الحميري قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل أعار رجلاً ثوباً

١. الحدائق الناضرة: ٥ / ٢٥٢ .

(٣٣٤)

فصلّي فيه وهو لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يُعلمه». قلت: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد» (١).

فتدلّ الرواية على قبول قول مالك في طهارة ثوبه ونجاسته لحكمه (عليه السلام) بإعادة الصلاة على المستعير لو صلّى بعد الإعلام.

٣. ما رواه معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعلم أنّه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «لا تشربه». قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف يخبرنا أنّ عنده بختجاً قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه؟ قال: «نعم» (١).

وجه الدلالة: حيث إنّه أمر بقبول قول ذي اليد إلا إذا كان مقروناً بما يوهن صحّة خبره، ولذلك قال في صدر الرواية لا تشربه، لأنّ شربه على النصف يريب في صحّة قوله.

٤. ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يصلّي إلى القبلة لا يوثق به، أتى بشراب زعم أنّه على الثلث، أيجلّ شربه؟ قال: «لا يصدّق إلا أن يكون مسلماً عارفاً» (٣).

٥. موقّعة عمّار بن موسى عن الصادق (عليه السلام) أنّه سئل عن الرجل يأتي

-
- ١ . الوسائل: ٢، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.
 - ٢ . الوسائل: ١٦، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤ .
 - ٣ . الوسائل: ١٦، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧ .

(٣٣٥)

بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث؟ فقال: «إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يُشرب» (١).

فلو قلنا بنجاسة العصير قبل التثليث فتكون الروايات حجّة في قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة، وإن قلنا بطهارته يكون قول ذي اليد حجّة في الحليّة والحرمة، وبالتالي حجّة في الطهارة والنجاسة؛ لأنّ الأمر فيهما أسهل من غيره .

المقام العاشر:

ذو اليد في مقابل مدّعي الملكية

إذا كان لرجل يدّ على العين فادّعاها آخر، فله صور:

١. إذا كان للمدّعي بيّنة على أنّه انتقل من ذي اليد إليه بإحدى المملّكات الشرعيّة، فعندئذ تُقدّم البيّنة على اليد أخذاً بقوله (عليه السلام): «البيّنة للمدّعي واليمين على من أنكر» (٢).
٢. إذا كان الحاكم عالماً بأنّه كان للمدّعي سابقاً ولكن يحتمل انتقاله إلى ذي اليد بسبب من الأسباب الشرعيّة، فيقدّم قول ذي اليد ولا عبرة بعلم القاضي، إذ لا منافاة بين علمه بأنّ العين كانت للمدّعي في سالف الزمان، وكونه ملكاً لذو اليد فعلاً. والاستصحاب محكوم باليد.

- ١ . الوسائل: ١٦، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦ .
٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٣.

(٣٣٦)

٣. إذا قامت البيّنة على أنّ العين كانت للمدّعي في سالف الزمان و مع ذلك يحتمل انتقال العين إلى ذي اليد بسبب من الأسباب المملّكة، فالحكم في هذه الصورة هو الحكم في الصورة السابقة، فيؤخذ بقول ذي اليد ولا عبرة ببيّنة المدّعي، إذ أقصى ما تثبته البيّنة أنّه كان مالكاً في سالف الزمان من دون تعرّض للحالة الحاضرة فهي لا تنافي الملكية الفعلية لذي اليد.

واستصحاب بقاء الملكية في كلتا صورتين مردود، لحكومة قاعدة اليد عليه كما سيوافيك.

٤. لو شهدت البيّنة بالملكية الفعلية لكن عُلم أنّ مصدر شهادتها هو الاستصحاب حيث كانت عالمة بملكية المدّعي في سالف الزمان فشكّت واستصحتبت بقاء الملكية فشهدت بها بوصف كونها ملكاً فعلاً للمدّعي. وحكم هذه الصورة كالصورتين الثانية والثالثة، إذ لا عبرة بالشهادة لفساد مصدرها، إذ لو تمّ الاستصحاب للبيّنة لتّم للحاكم أيضاً، و من المعلوم أنّ الشهادة على أساس الاستصحاب شهادة زور وتدليس في مقابل اليد.

نعم لو لم تكن هناك يد لأحد لصحّ للشاهد الاستصحاب والشهادة على أساسه، وبذلك يعلم مفاد ما يقال: «تجوز الشهادة بالاستصحاب» فإنّها ناظرة إلى عين في يد ثالث لا ادّعاء له عليها ويدّعيها شخصان آخران وكان المال ملكاً لأحدهما سابقاً، فتجوز الشهادة بالملكية الفعلية لمن كان مالكاً سابقاً.

٥. إذا أقرّ ذو اليد بكون العين ملكاً للمدّعي في السابق من دون أن يقرّ بانتقالها منه إليه أو إلى غيره، فلا عبرة بهذا الإقرار، لأنّه لا يتجاوز عن علم

(٣٣٧)

القاضي بكونها ملكاً للمدّعي في السابق ولا عن قيام البيّنة كذلك، فإنّ غاية ما يفيد إقرار المقرّ هو أنّه كان ملكاً للمدّعي في سالف الزمان، ولكنّه لا ينافي كونه ملكاً للمقرّ فعلاً، فاليد حاكمة في هذا المقام.

٦. إذا أقرّ ذو اليد بأنّ العين كانت ملكاً للمدّعي ومنه انتقلت إليه بإحدى النواقل الشرعيّة، ففي مثل ذلك يكون ذو اليد المقرّ، مدّعيّاً والمدّعي منكرّاً، وذلك لأنّ ذا اليد اعترف بكونها ملكاً للمدّعي

سابقاً وادعى انتقالها منه إليه، فصار مدّعياً بادّعاء الانتقال، فعليه أن يثبت ادّعاءه بالبينة أو بالحلف إذا ردّ إليه المنكر.

وبما ذكرنا يعلم أنّ الذي صار سبباً للانقلاب هو ادّعاؤه بانتقالها منه إليه، وإلا فمجرد إقراره بأنّها كانت له لا يوجب الانقلاب، لما عرفت من أنّ هذا الإقرار يجتمع مع كونه مالكاً فعلاً.

والحاصل: أنّ دعوى الانتقال بعد الإقرار بكونها للمدّعي على خلاف الأصل، لأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان، فلا يثبت الانتقال عنه إلاّ بدليل.

ثمّ إنّ الظاهر من كلمات المشهور أنّ انقلاب الدعوى عند ادّعاء الانتقال وصيرورة المنكر مدّعياً والمدّعي منكرّاً تام مطلقاً، وعلى جميع المباني المطروحة في تمييز المدّعي عن المنكر، ولكن الظاهر أنّ الحكم يختلف حسب اختلاف المباني المذكورة في تمييزهما، وإليك بيانها:

أ: لو قلنا بأنّ المدّعي من خالف قوله الأصل و المنكر من وافقه، و كان محور الموافقة والمخالفة مآل الدعوى ونتيجتها لا مصب الدعوى وما يطرح

(٣٣٨)

أولاً، فالحقّ انقلاب الدعوى وصيرورة المنكر مدّعياً والمدّعي منكرّاً إذا ادّعى المنكر الانتقال؛ وذلك لأنّ مصبّ الدعوى و إن كان مالكية المدّعي للعين وإنكار ذي اليد لها، لكن هذا ليس هو المعيار لتمييز المدّعي عن المنكر، بل المقياس هو مآل الدعوى ونتيجتها وهي ادّعاء ذي اليد انتقال العين من المدّعي، إليه، و من المعلوم أنّ الأصل عدم الانتقال.

وإن شئت قلت: إنّهما وإن اختلفا في بدء الأمر في مالكية المدّعي وعدمها لكن لما انجرّ النزاع إلى اعتراف المنكر بأنّها كانت له وإنه اشتراها منه، استقرّ النزاع أخيراً على أمر آخر وهو تحقّق الانتقال وعدمه، فذو اليد مدّع للانتقال والطرف المقابل منكر له، وبذلك تنقلب الدعوى.

ب: لو قلنا بأنّ المدّعي من خالف قوله الأصل والمنكر من وافقه، ولكن محور الموافقة والمخالفة مصب الدعوى لا ما انتهت الدعوى إليه، فعند ذلك تبقى الدعوى على حالها، لأنّ المدّعي يدّعي المالكية ولكنّ صاحب اليد ينكرها.

ج: لو قلنا بأنّ المدّعي والمنكر من المفاهيم العرفية، والعرف هو المرجع في تمييز أحدهما عن الآخر، والمعيار عنده هو أنّ المدّعي هو الذي لو ترك، تُركت الدعوى بخلاف المنكر، فعلى هذا تبقى الدعوى على حالها وإن ادّعى الانتقال ولا يلزم الانقلاب، وذلك لأنّ ذا اليد لو ترك لم تُترك الدعوى بخلاف الطرف المقابل إذ لو ترك تركت الدعوى.

د: لو قلنا بأنّ المدّعي هو من خالف قوله الظاهر والمنكر من وافقه،

(٣٣٩)

لبقيت الدعوى على حالها ولا يلزم منها الانقلاب، لأنّ الظاهر هو مالكية المستولي على العين سواء أقرّ بمالكية المدّعي سابقاً أو لا، وعلى فرض الإقرار ادّعى انتقاله منه أو لم يدع. وبذلك يظهر أنّ القول بالانقلاب إنّما يصحّ على الوجه الأوّل دون سائر الوجوه.

المقام الحادي عشر:

الحوار الدائر بين الإمام (عليه السلام) والخليفة

قد مرّ في المقام السابق أنّ ذا اليد إذا أقرّ بأنّ العين كانت ملكاً للمدّعي وأنا اشتريته منه أو وهبني إيّاه، ففي هذه الصورة تنقلب الدعوى ويكون ذا اليد - الذي كان في السابق منكراً - مدّعيّاً، وعلى هذا ربّما يستظهر الإشكال في الحوار الذي دار بين الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) وأبي بكر، حول فدك، حيث إنّ الإمام (عليه السلام) ادّعى - في ذلك الحوار - أنّه ملك فدكاً في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فعندئذ يسوغ للخليفة أن يدّعي أنّك اعترفت بأنّها كانت ملكاً لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فعليّك أن تثبت أنّها انتقلت منه إليك، وإلاّ فبحكم قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» فهو صدقة لا ملكاً. وإليك نصّ الحوار: روى الطبرسي في «الاحتجاج» الحوار الذي دار بين الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) وأبي بكر حيث طلب الثاني من الإمام (عليه السلام) البيّنة على مالكيته لفدك، فأجابه الإمام بما هذا نصّه:

(٣٤٠)

«أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟».

قال: لا.

قال: «فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيث أنا فيه، من تسأل البيّنة؟».

قال: إيّاك كنتُ أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين.

قال: «فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي، وقد ملكته في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعيث عليهم؟».

إلى أن قال: «وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر».^(١)

فربما يقال بأنّ الإمام وإن كان مستولياً على فدك وكانت له يد عليها وبذلك كان منكرًا والخليفة مدّعيًا، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر»، و كان طلب الخليفة البيّنة منه على خلاف القاعدة، ولكن لما ادّعى الإمام (عليه السلام) بأنّه ملك فدكاً في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، اعترف عندئذ بأنّها كانت ملكاً لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأتته نحلها له أو لبنته، فصار لازم ذلك الإقرار انقلاب الدعوى وصيرورة الإمام - الذي كان منكرًا - مدّعيًا والمدّعي منكرًا، لأنّ الإمام يدّعي انتقال الملك إليه. هذا كلّ مع تسليم ما رووه من أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: نحن معاشر الأنبياء لا

١. الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء، الحديث ٣.

(٣٤١)

نورث، وعندئذ كان لمن تقمّص الخلافة طلب البيّنة من الإمام على الانتقال والتمليك في حال الحياة.

وقد أجيب عنه بوجه أوضحها: أنّه إنّما يلزم الانقلاب لو كان الطرف الآخر منكرًا لما يدّعيه ذو اليد، لا جاهلاً أو متردداً، والقوم - حسب الظاهر - كانوا شاكّين ومتردّدين في النحل و التمليك لا منكرين لما يدّعيه الإمام، وفي مثل ذلك يكون الاستيلاء حجة ممضاة عند العقلاء والشرع، وليست قضيته مثل ما إذا كان الآخر منكرًا للانتقال وذو اليد مدّعيًا له.

وإن شئت قلت: إنّ مورد كلامهم ما لو اعترف ذو اليد بكون العين للمدّعي، وقد انتقلت منه إليه بأحد الأسباب وأنكر المدّعي الانتقال، فعند ذلك تنتزع العين من ذي اليد وتدفع إلى المدّعي أن يأتي ذو اليد بالبيّنة على الانتقال.

وأما إذا لم يكن في مقابل المقرّ مدّع أو أسند الملك إلى غير المدّعي لم تقدر هذه الدعوى في الحكم بملكية ذي اليد.

المقام الثاني عشر:

اعتراف ذي اليد لشخص بعد آخر

إذا كان في يده دار ظاهرة كونه مالكاً فقال مقرراً: هذه لفلان، ثم قال: بل لفلان. ففي المسألة أقوال:

الأول: ما نقله العلامة عن ابن الجنيد أنه قال: إن كان المقرّ حياً سئل عن مراده، وإن كان ميتاً كان زيدياً وعمرو بمنزلة متداعيين لشيء هو في يد غيرهما، فمن أقام البيّنة يستحقّه، فإن لم يكن لهما بيّنة وحلف أحدهما وأبى الآخر كانت للحالف، فإن حلفا جميعاً جعلت بينهما (١).

وقال الشهيد: وليس ذلك ببعيد؛ لأنّه نسب إقراره إليهما في كلام متّصل ورجوعه عن الأول إلى الثاني يحتمل كونه عن تحقيق وتخمين، فالمعلوم انحصار الحق فيهما، أمّا تخصيص أحدهما فلا. (٢) وأورد عليه في الجواهر: أنّ احتمال السهو وغيره لا ينافي التّعبد بظاهر قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إقرار العقلاء». (٣)

أقول: ما ذكره صاحب الجواهر بعيد؛ لأنّ العمل بإقرار العقلاء ليس من باب التّعبد، بل لكونه صادراً عن فاعل مختار يكشف عن كونه مراداً

-
- ١ . مختلف الشيعة: ٦ / ٥٤ ، كتاب الإقرار.
 - ٢ . الدروس الشرعية: ٣ / ١٣٢ ، درس ٢٢٣ .
 - ٣ . جواهر الكلام: ٣٥ / ١٣١ .

جداً، نعم يؤخذ بالإقرار مالم يكن فيه تناقض وتعارض وإلا يسقط الإقرار عن كونه إقراراً كاشفاً عن المراد.

وأظن أنّ قول ابن الجنيد - مع كثرة شدوده في غير هذا المورد - قريب لما عليه العقلاء في تلك الموارد.

القول الثاني: ما عليه المحقق حيث قال: إذا كان في يده دار على ظاهر التملك فقال: هذه لفلان بل لفلان، قضي بها للأول وغُرم قيمتها للثاني ؛ لأنه حال بينه وبينها فهو كالمثلف.^(١) وهذا هو المشهور.

والظاهر أنه هو المشهور بين المتأخرين، وهو خيرة فخر المحققين في «الإيضاح» قال: إن كل إقرارين متساويي الدلالة على الإقرار صدرا من شخص واحد أهل للإقرار حكم عليه لا على غيره بموجب كل منهما لولا الآخر، ويقدم الأول فيما يتعارضان فيه، يعني العين، ويكون تفويتاً منه على الثاني وظاهره الإجماع على ذلك.^(٢)

وعليه سيدنا الأستاذ (قدس سره): لو أقر بعين لشخص ثم أقرّ بها لشخص آخر، كما إذا قال: هذه الدار لزيد، ثم قال: لعمر، حكم بكونها للأول وأعطيت له، وأغرم للثاني بقيمتها.^(٣)

أقول: لو أغمضنا عمّا ذكرناه حول كلام صاحب الجواهر، أنّه لو قلنا

- ١ . شرائع الإسلام : ٣ / ١٥٤ .
- ٢ . إيضاح الفوائد نقلاً: عن الجواهر: ٣٥ / ١٣٠ .
- ٣ . تحرير الوسيلة: ٢ / المسألة ١٦، كتاب الإقرار .

(٣٤٤)

بصحة هذا القول فالأولى التفصيل بين صورتين:

الأولى: إذا أقرّ بالعين للأول، ثم جاء بعد زمن - ولو بيوم وليلة - في مجلس آخر فأقرّ لشخص آخر بعين ذلك المال، فالصحيح ما ذكره المحقق، لأنه مقتضى إقراره الأول فالعين للشخص الأول.

ثم إنّه لما أقرّ بها لشخص ثان فبذلك حال بين العين وصاحبها بالإقرار الأول، فلا يكون نافذاً في عين المال بل يبقى نافذاً في ماليته، أي مثله إن كان مثلياً أو قيمته إن كان قيمياً.

الصورة الثانية: إذا أقرّ للثاني بعد الإقرار للأول بلا فصل خصوصاً إذا كان بلفظ: بل، الإضرابية، فهذه الصورة خارجة عن منصرف قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، فيجب أن يُسأل المقرّ إن كان حياً، ويكون مجملاً لو كان ميتاً فيتعامل معها معاملة الإماراتين المتعارضتين، فيتساقطان، فيكون المورد من قبيل التداعي إذا صدّق كلّ من المقرّ له بإقرار المقر، فيأتي ما ذكره ابن الجنيد من إقامة البيّنة، فهو، وإلا فالتحالف إذا حلفا فتتصرف العين

بينهما إن كانت قابلة للتصنيف وإلا تختص العين بأحدهما حسب القرعة ويؤخذ منه نصف القيمة ويدفع إلى الثاني.

وبذلك يعلم عدم تمامية ما ذكره صاحب الجواهر من الفروع في المقام، حيث قال:

١. لو قال: «لزيد، بل لعمرو بل لخالد»، تدفع العين للأول والغرامة لكل من الآخرين كمال القيمة.

(٣٤٥)

٢. لو قال: «لزيد بل لعمرو وخالد»، لزمه قيمة واحدة بينهما.

٣. لو قال: «لزيد وعمرو، بل لخالد»، لزمه كمال القيمة لخالد.

٤. لو قال: «لزيد وعمرو، بل لخالد» فالثلث ويحتل النصف، لأنَّ بل للإضراب والعطف يقتضي التشريك مع أحدهما، والأول أظهر. (١)

أقول: إنَّ ما ذكره صاحب الجواهر - كأكثر ما يذكر في كتاب الإقرار من الصور - إنَّما يصح فيما لو كان المقرّ في مستوى صاحب الجواهر من التضرّع والإحاطة باللغة العربية، حتّى يؤخذ بمفهوم كلامه ويحكم عليه، ولكن كثيراً من الناس المقرّين ربّما يصدرون في الإقرار بلا التفات إلى المعاني الدقيقة لكلماتهم، فالحكم بالإجمال في عمّة هذه الصور إرجاع المقر له إلى إقامة البيّنة أو التحالف أفضل من اتّباع هذه الدقائق .

المقام الثالث عشر:

جواز الشهادة والحلف مستنداً إلى اليد

تجوز الشهادة والحلف مستنداً إلى اليد؛ ويدلّ على ذلك رواية حفص بن غياث وقد مر ذكرها على طولها، حيث قال الرجل للإمام (عليه السلام): أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره؟ فقال أبو عبدالله (عليه السلام): «أفیحل الشراء منه؟» قال: نعم، فقال (عليه السلام): «لعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير

(٣٤٦)

ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه...؟».

وحفص بن غياث وإن كان عامياً لكن روى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام)، قال الشيخ الطوسي: له كتاب معتمد، وقال في العدة: عملت طائفة بأخبار حفص بن غياث (١).

فإن قلت: إنَّ الشهود مأخوذ في مفهوم الشهادة فكيف يشهد على ما ليس بمشهود؟

قلت: إنَّ الشهود أحد الطرق إلى المشهود له، ومن المعلوم أنَّ الاستيلاء على الشيء أمر مشهود، وقد مرَّ أنه يكشف عن الملكية.

وإن شئت قلت: الاستيلاء الخارجي سبب لانتزاع الملكية، فإذا أدرك السبب حساً يجوز أن يشهد بالمسبب.

المقام الرابع عشر:

مستثنيات القاعدة

قد مرَّ سابقاً أنَّ اعتماد العقلاء على الاستيلاء لأجل أنَّ الطابع الغالب عليه هو الملكية، فعلى ذلك فلو كان هناك مورد أو موارد كان الطابع الغالب عليه هو عدم الملكية، فلا يحتج بهذا الاستيلاء سواء كان استيلاؤه عليه بلا سبب مشروع أو عن سبب مشروع، فالأول كيد السارق والغاصب والمتهم

١ . الموسوعة الرجالية الميسرة في ترجمة حفص.

(٣٤٧)

في أمواله، فإنَّ الغالب على أموالهم هو عدم الملكية، فلا يعدّ ماتحت أيديهم عند الشكِّ ملكاً لهم. والثاني كالموارد التالية:

١. يد السمسار والدلال الذي يغلب على الأموال الواقعة تحت يده، كوئها لغيره، فلو مات لا تقسم تلك الأموال بين الورثة، إلا ما كان له طابع خاص للورثة.

٢. لو مات الودعي المعروف بين الناس بحفظ الودائع لا تقسم أمواله بين الورثة .

٣. جباة الزكاة والخمس ووكلاء المراجع الذي يجمعون الحقوق والفرائض من الناس، لا يحكم عليها بالأموال الشخصية.

٤. الأموال الموجودة في حسابات المراجع في البنوك والصناديق في البيوت. إلى غير ذلك من الأموال التي يغلب عليها طابع كونها للغير.

المقام الخامس عشر:

النسبة بين القاعدة والاستصحاب

لاشكَّ أنَّ البيّنة تقدّم على القاعدة، لأنَّ حجّية البيّنة في مقابل ذي اليد لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»^(١).

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٢ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١ .

(٣٤٨)

وأما بالنسبة إلى الإقرار فلا شكَّ أنّ اليد تفقد حجّيتها بالنسبة إلى العين إذا أقرَّ بأنَّ ما في يده لزيد، فينتزع منه وتدفع إلى زيد.

وأما بالنسبة إلى الشيعاء فلو استولى على دار ولكن شاع بين الناس أنّه وقف فهل يقدر الشيعاء أو اليد، وجهان .

وأما بالنسبة للاستصحاب فلا شكَّ أنّها تتقدّم عليه، وإلاّ تلزم لغوية القاعدة، لأنَّ أكثر ما يباع في السوق ما كان ملكاً للغير، فلو كان الحاكم هو الاستصحاب لاختلّ نظام الحياة الاقتصادية.

تمّ الكلام في قاعدة اليد

ولله الحمد أوّلاً وآخرأً وظاهراً

وباطناً

(٣٤٩)

٢ القواعد الأربع

قاعدة التجاوز والفراغ

من القواعد الفقهية قاعدة التجاوز والفراغ وهي التي يستخدمها الفقيه في غير واحد من أبواب الفقه، كالطهارة، والصلاة، والحج وغيرها.
والغرض من عنوانها هنا هو بيان النسبة بينها وبين الاستصحاب، وصار ذلك سبباً لبيان دليلها وتحديد مفادها، كسابقتها، وتحقيق الحال ضمن أمور:

الأمر الأول:

الفرق بين قاعدتي التجاوز وأصالة الصحة

إنّ القاعدتين تشتركان في إضفاء الصحة على العمل، لكن الموضوع لو كان فعل النفس، تسمى قاعدة التجاوز أو الفراغ، وأمّا إذا كان الموضوع هو فعل الغير تسمى بأصالة الصحة.
والأصل في القاعدتين هو أنّ الأصل في فعل الفاعل العاقل المختار هو الصحة، من غير فرق بين فعل النفس وفعل الغير ؛ لأنّ الفاعل فيهما فاعل بالغ

(٣٥٠)

عاقل مختار بصدد عمل صحيح وإفراغ الذمّة، عمّا اشتغلت به، فمثل ذلك يأتي بالعمل على وجه الصحة، وإلى ما ذكرنا يشير فخر المحققين ويقول: إنّ الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمّته بفعل صحيح وهو يعلم الكميّة والكيفية، والصحة^(١)، وإتّما عدّتا قاعدتين لأنّ التعدّد مقتضى الأدلّة الواردة في كلا المجالين الظاهرة في التعدّد.

الأمر الثاني:

قاعدة التجاوز قاعدة فقهية

قد تقدّم في البحث عن قاعدة اليد، أنّ القواعد الفقهية تتميز عن المسائل الأصولية بالمحمولات، فالمحمول في الأولى، حكم شرعي تكليفي أو وضعي، ولكنّه في الثانية يدور حول أحد الأمور التالية.
١. البحث عن الحجية، ٢. أو الملازمة بين الحكمين، ٣. أو دلالة اللفظ على أمر من الأمور التي تقع في طريق الاستنباط.

وعلى ضوء هذا فالمحمول في قاعدة التجاوز وجوب المضي تكليفاً أو صحة العمل وضعاً.

وهكذا الأمر على المعيارين الآخرين فأصالة الصّحة يستخدمها المقّد والمجتهد، بخلاف المسألة الأصولية فإنّ إعمالها يختصّ بالمجتهد فقط.

١ . إيضاح الفوائد: ١ / ٤١ ، في مسألة الشكّ في أفعال الطهارة.

(٣٥١)

وهكذا إذا قلنا بأنّ المعيار هو وقوع المسألة في سبيل التطبيق على موردها بلا واسطة، فقاعدة التجاوز لها ذلك الوصف بخلاف المسألة الأصولية فلا تقع في طريق التطبيق في مقام العمل إلاّ بضم صغرى من مكان آخر.

والى هذا يرجع ما ذكرناه في الدورات السابقة من أنّ استفادة الحكم الشرعي من القاعدة الفقهية من قبيل التطبيق، بخلافها في المسألة الأصولية فإنّ استفادة الحكم الشرعي منها من قبيل الاستنباط، فإذا قيل: «الصلح جائز بين المسلمين ما لم يُحرّم حلالاً أو يحلّل حراماً» فكلّ من له إمام بالفقه يتّخذها ضابطة في كلّ مورد يتّفق فيه الصلح، فالقاعدة لا تكشف عن آفاق مجهولة، غاية الأمر ينقلب العلم الإجمالي بالصغرى إلى العلم التفصيلي بها عند التطبيق بخلاف المسألة الأصولية، إذ يستكشف بها آفاق جديدة لم تكن معلومة من ذي قبل لا إجمالاً ولا تفصيلاً، فإذا حكم العقل بوجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته يستنبط منها وجوب الوضوء والغسل والتيمم، ووجوب كلّ مقدّمة خارجية أو داخلية. الذي لم يكن في خلدنا لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

(٣٥٢)

الأمر الثالث:

مدرك القاعدة ومصدرها

قد ورد في المقام روايات في الأبواب التالية، تدلّ على اعتبار القاعدة، وهي:

١. ما ورد في باب الوضوء والغسل.

٢. ما ورد في باب الصلاة.

٣. ما ورد في باب الطواف.

وها نحن نذكر ما وقفنا عليه ضمن طوائف .

الطائفة الأولى: ما ورد في المضي بعد الفراغ من العمل

وهي ستة روايات:

١. ما رواه محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك وظهورك وذكرته تذكراً فأَمْضِه، ولا إعادة عليك فيه»^(١).
٢. ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِه كما هو»^(٢).
٣. صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الرجل يشكّ

-
- ١ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦ .
 - ٢ . الوسائل: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ .

(٣٥٣)

- بعدهما ينصرف من صلاته؟ قال: فقال: «لا يعيد، ولا شيء عليه»^(١).
 - ٤ . صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كلّ ما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فأَمْضِ ولا تعد»^(٢).
 - ٥ . موثقة بكبير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»^(٣).
 - ٦ . ما رواه محمد بن مسلم، قال: «إذا شكّ الرجل بعدما صلّى، فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يُعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(٤).
- وهذه الروايات هي التي بعثت القوم إلى تسمية هذه القاعدة بقاعدة الفراغ حيث إنّ الشكّ وقع بعد الفراغ عن العمل .

الطائفة الثانية: ما ورد في المضي في أثناء العمل

- ٧ . روى زرارة بسند صحيح، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال: «يمضي» .
- قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: «يمضي» .

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: «يمضي».

- ١ . الوسائل: ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ .
- ٢ . الوسائل: ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢ .
- ٣ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧. وستوافيك موثقة ابن أبي يعفور حول الشك في الوضوء، ولأجل وجود الإبهام فيها لم نذكرها في عداد إحدى هاتين الطائفتين.
- ٤ . الوسائل: ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٦ .

(٣٥٤)

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 فشكك ليس بشيء»^(١).

والرواية وإن وردت في مورد الصلاة لكن الاستفادة من مخاطبة الإمام لزرارة بقوله: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»، هو كونها ضابطة كلية في مجالي العبادات والمعاملات.

٨ . صحيحة إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

والمتبادر من الذيل، الضابطة الكلية، من غير اختصاص بباب الصلاة فضلاً عن اختصاصها بالركوع والسجود، وليس ظهور قوله (عليه السلام): «وكل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه» بأقل من ظهور قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» في ضرب القاعدة الكلية وإن كان مصدرًا بالسؤال عن الوضوء.

٩. ما رواه حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: «امض»^(٣).

١. الوسائل: ٥ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ .
٢. الوسائل: ٤ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤ .
٣. الوسائل: ٤ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ١ .

(٣٥٥)

١٠. ما رواه فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: «بلى قد ركعت، فامض في صلاتك»^(١).
١١. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع»^(٢).
١٢. دعائم الإسلام: عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) أنه قال: «من شك في شيء من صلاته بعد أن خرج منه، مضى في صلاته، إذا شك في التكبير بعدما ركع مضى، وإن شك في الركوع بعدما سجد مضى، وإن شك في السجود بعدما قام أو جلس للشهء مضى»^(٣).
١٣. فقه الرضا (عليه السلام): «وإن شككت في أذانك وقد أقيمت الصلاة فامض، وإن شككت في الإقامة بعد ما كبرت فامض، (وإن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض)^(٤) 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)^(٥) تركت الأذان - إلى أن قال: - وإن نسيت الحمد حتى قرأت السورة، ثم ذكرت قبل أن ترقع، فاقرا الحمد وأعد^(٥) السورة، وإن ركعت فامض على حالتك»^(٦).

١. الوسائل: ٤ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣ .
٢. الوسائل: ٤ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦ .
٣. مستدرك الوسائل: ٦ ، الباب ٢٠ من أبواب الخلل، الحديث ١ .
٤. و ٥ . ما بين القوسين ليس في المصدر.
٥. في المصدر: عدا.
٦. مستدرك الوسائل: ٦ ، الباب ٢٠ من أبواب الخلل، الحديث ٢ .

(٣٥٦)

الطائفة الثالثة: ما ورد في المضي بعد خروج الوقت أو دخول الحائل

١٤. صحيحة زرارة والفضيل، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها، أو في وقت فوتها أنك لم تصلها، صليتها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلها في أي حالة كنت»^(١).

وهذا يعرب عن أنّ عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت من مصاديق القاعدة، ويشعر بذلك لفظ «الحائل».

١٥. ما رواه ابن إدريس في «مستطرفات السرائر» نقلاً من كتاب حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا جاء يقين بعد حائل، قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشك جميعاً، فإن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلّي العصر قضاها، وإن دخله الشك بعد أن يصلّي العصر فقد مضت، إلا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين»^(٢).

والمراد من الحائل في الرواية هو الصلاة المترتبة على الأخرى كما هو ظاهر، والرواية من أدلة القول بأنه لو شك في الظهر بعد الإتيان بالعصر لا يجب عليه إتيان الظهر وإن كان الوقت باقياً، لأنّ صلاة العصر صارت حائلاً بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين.

-
١. الوسائل: ٣، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
 ٢. الوسائل: ٣، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣٥٧)

١٦. ما رواه عبيد بن زرارة، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف، فليس بشيء، إمض»^(١).

ولك أن تدرج هذه الطائفة، في الطائفة الأولى، لكن لما كان الأمر بعدم الاعتداد بالشك، لأجل وجود الحائل، أفردناها في مقام التقسيم.

الطائفة الرابعة: ما ورد في باب الطواف

وهي عبارة عن روايتين هما:

١٧. ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أسنة طاف أو سبعة، طواف فريضة؟ قال: «فليعد طوافه»، قيل: إنّه قد خرج وفاته ذلك؟ قال: «ليس عليه شيء». (٢)

١٨. ما رواه منصور بن حازم قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر سنّة طاف أم سبعة؟

قال: «فليعد طوافه»، قلت: ففاته؟ قال: «ما أرى عليه شيئاً والإعادة أحبّ إليّ وأفضل» (٣). وثبوت الحكم في باب الطواف مضافاً إلى ثبوته في أبواب الوضوء والصلاة، يشرف الفقيه على كون قاعدة التجاوز والفراغ، قاعدة مطّردة في أبواب الفقه، كما لا يخفى، وهذا ما سوف ندرسه تالياً.

-
١. مستدرك الوسائل: ٦، الباب ٢٠ من أبواب الخل، الحديث ٣.
 ٢. الوسائل: ٩، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ١.
 ٣. الوسائل: ٩، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٨.

(٣٥٨)

الأمر الرابع:

في شمول القاعدة لعامة الموارد

إنّ القاعدة لا تختصّ بباب دون باب، ويدلّ على ذلك أمور:

الأول: أنّ القاعدة وإن كانت قاعدة تأسيسية بالنسبة إلى خصوصياتها لكنّها في الأصل قاعدة عقلانية، وهو أنّ الإنسان المرید المختار الذي هو بصدد أداء عمل صحيح، سواء أكان الداعي هو امتثال أمر المولى أو غيره يحاول أن يأتي به بعامة أجزائه وشرائطه ولا يخل بهما ولا يقرنه بموانعه ومخلاته، فهذا أصل عقلائي بنيت عليه قاعدة التجاوز والفراغ وإن تصرف الشارع فيه بجعل حدود لمواردها.

ومن المعلوم أنّ ذلك الأصل غير مختص عند العقلاء بمورد دون مورد، وهذا يكون قرينة على عموم التشريع أيضاً.

الثاني: ورود الروايات في غير واحد من الأبواب حيث وردت في أبواب الوضوء والغسل والصلاة والطواف، وهذا يثبت أنّ القاعدة واسعة المساحة لا ضيقتها.

الثالث: التعاليل الواردة في بعض الروايات، فقد ورد في موثقة بكير بن أعين قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(١).

١ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧ .

(٣٥٩)

كما ورد في رواية محمد بن مسلم قوله (عليه السلام): «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(١).

بل يمكن استفادة الشمول من الكبريات الواردة في غير واحدة من الروايات ؛ كما في موثقة ابن بكير: «كلّ ما شككت ممّا مضى فامضه كما هو»، وقوله في موثقة ابن أبي يعفور: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه». فالكبريتان تدلّان على أنّ الشارع ألغى الشكّ في كلّ ما يمت إليه بصلّة عند التجاوز، من غير فرق بين موردهما وغيرهما.

إلى غير ذلك من الكلمات المشعرة بأنّ الميزان هو التجاوز عن الشيء من دون أن يكون الحكم مقيداً بعمل دون عمل.

وبذلك يظهر عموم الروايات للشك في المانع أيضاً؛ وذلك لأنّ ظاهر الروايات وإن كان هو المضي عن نفس الشيء ، وجوداً أو محلاً، ومثله لا يعمّ ما يكون مانعاً من الصّحة، إذ لا يصحّ فيه هذا التعبير. إلّا أنّ كون هذه القاعدة بما أنّها عقلانية، منضّمة إلى التعاليل، يدفع الفقيه إلى العموم من غير فرق بين الأجزاء والشرائط والموانع، حتّى القواطع.

١ . الوسائل: ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣ .

(360)

الأمر الخامس:

هل هما قاعدة واحدة أو قاعدتان؟

اختلفت كلمات الأصوليين المتأخّرين في وحدة القاعدتين أو تعدّدهما، وأنّ الكبرى المجعولة في إحدى القاعدتين ليس الكبرى المحمّولة في القاعدة الأخرى أو لا؟ والظاهر من الشيخ الأنصاري هو

الوحدة، ومن المحقق النائيني وتلميذه الجليل هو التعدّد. وقبل أن نشير إلى أدلة القولين نبين وجه تصوّر تعدّدهما.

المعروف أنّ الشكّ في قاعدة التجاوز يتعلّق بأصل وجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ يتعلّق بصحة الشيء الموجود.

وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في قاعدة التجاوز شكّ على مفاد كان التامة، كما أنّ الشكّ في قاعدة الفراغ شكّ على مفاد كان الناقصة.

وذلك لأنّ المحمول في كان التامة هو الوجود المطلق كما أنّ المحمول في كان الناقصة هو الوجود المقيد، والشكّ في أصل وجود الجزء شكّ في الوجود المطلق، كما أنّ الشكّ في وجود الجزء الصحيح بحيث يكون أصل الوجود مسلماً والوصف مشكوكاً، شكّ في الوجود المقيد .

وما ذكرناه من الفرق هو الظاهر من المحقق النائيني،⁽¹⁾ وربما يفرق بين القاعدتين بأحد الأمور التالية:

١ . فوائد الأصول: ٤ / ٦٢٠ مع تعاليق المحقق العراقي.

(361)

١ . اختصاص قاعدة التجاوز بالشكّ في الأثناء، وقاعدة الفراغ بالشكّ بعد العمل. لأجل ورود طائفتين من الروايات.

٢ . اختصاص قاعدة التجاوز بالدخول في الغير، دون قاعدة الفراغ فلا يشترط فيها الدخول. وذلك لأجل عدم صدق التجاوز إلاّ بالدخول في الغير، وصدق الفراغ عنه بلا لزوم دخول في غيره.

٣ . اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة، وعمومية قاعدة الفراغ لعامة أبواب الفقه.

أقول: لا يلزم من القول بوحدة الكبريين فيهما أمر محال، بخلاف ما إذا كان التميز بتعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز، بوجود الشيء وفي قاعدة الصحة، بصحته، إذ ربّما يتصوّر عدم جامع بين الأمرين كما سيوافيك.

وعلى كلّ تقدير، ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ الكبرى المجعولة فيهما واحدة بخلاف المحقق النائيني . وتظهر أنظارهما ممّا يلي:

أدلة القائلين بالتعدّد

يظهر من كلام المحقق النائيني وغيره أنّ هناك موانع راجعة إلى الثبوت والإثبات من اندراج القاعدتين تحت كبرى واحدة، وهذه الموانع عبارة عن :

الأوّل: أنّ متعلق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو وجود الشيء بمفاد كان التامة، ومتعلقه في قاعدة الفراغ هو وجوده بمفاد كان الناقصة، ولا جامع

(٣٦٢)

بينهما فلا يمكن اندراجهما تحت كبرى واحدة. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المجعول هو الأمر الكليّ العام الشامل لكلا الأمرين، وهو أنّ الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه بوجه عام لا يعتدّ به، وأمّا كون الشكّ في إحداهما متعلقاً بالوجود وفي الأخرى بالصحة فهما من خصوصيات الموارد التي لا تلاحظ في إعطاء الضابطة، والملاك هو طروء الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، وأمّا ما هو متعلق الشكّ، فهل هو الوجود أو الصحة؟ فغير ملحوظ في ضرب القاعدة كما هو الحال في عامة الضوابط، فلو قلنا: «كلّ ممكن فهو زوج تركيبياً له ماهية ووجود»، فهي لا تهدف إلاّ إلى كون الموضوع هو الظاهرة الإمكانية وأمّا الخصوصيات من كونه مادياً أو مجرداً فغير ملحوظة في ضرب القاعدة.

وهذا هو الجواب الحق عن أصل الإشكال .

وقد أجاب الشيخ الأنصاري بوجه آخر وقال: إنّ الشكّ في صحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح. (٢)

واعترض عليه الميرزا النائيني بقوله: إنّ التعبد بقاعدة الفراغ إنّما هو لإثبات صحة الموجود لا لإثبات وجود الصحيح، وإثبات صحة الموجود بالتعبد بوجود صحيح يكون من الأصل المثبت. (٣)

- ١ . فوائد الأصول: ٤ / ٦٢٠ - ٦٢١ .
- ٢ . فوائد الأصول: ٣ / ٣٤٢، الموضوع السادس .
- ٣ . فوائد الأصول: ٤ / ٦٢١ .

(٣٦٣)

وحاصله: أنّ استصحاب الصحة بمفاد كان التامة لا يثبت الصحة بمفاد كان الناقصة كما في مورد الوضعيات، إذا شكّ في صحة العقد في باب الأنكحة والبيوع فإنّ المعتبر هو إثبات صحة العقد

الموجود لا إثبات وجود العقد الصحيح على الوجه المطلق. وأن الأثر مرتب على صحة العقد الموجود، والقول بوجود العقد الصحيح لا يثبت صحة العقد المشكوك.

ويرد أيضاً على ما أفاده الشيخ أنّ نفس الإرجاع على خلاف الوجدان، فإنّ للإنسان نوعين من الشكّ، تارة يشكّ في أصل وجود الشيء، وأخرى يشكّ في وصفه وصحّته.

الثاني: أنّ التجاوز عن الشيء غير التجاوز عن محلّه، فالشكّ في قاعدة التجاوز متعلّق بوجود الشيء والتجاوز عنه بمعنى التجاوز عن محلّه لا عن نفسه، والشكّ في قاعدة الفراغ متعلّق بوصفه لا بوجوده، والتجاوز فيها عن نفس الشيء لا عن محلّه.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر من المانع يرجع إلى مقام الإثبات لا الثبوت، ولكنّه لا مانع من أن يستعمل التجاوز عن الشيء في المعنى الجامع بين التجاوز عن محلّ الشيء وعن الشيء نفسه، فيصحّ جعل قاعدة واحدة لكلا المقامين.

نعم لو استعمل في التجاوز عن المحل لا يشمل الآخر (التجاوز عن الشيء)، وإن استعمل في الثاني لا يشمل الأول. ولكن لو استعمل في معنى

١ . فوائد الأصول: ٤ / ٦٢٣ .

(٣٦٤)

جامع بين المعنى الحقيقي (التجاوز عن وجود الشيء) والمعنى المجازي (التجاوز عن محل الشيء) يصحّ جعل قاعدة واحدة تعمّ كلتا صورتين.

الثالث: يلزم التناقض في مدلول قوله: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» لو كان يعمّ الشكّ في الجزء والكلّ، فإنّه لو شكّ المصلّي في الحمد وهو في الركوع فباعتبار الشكّ في الحمد بعدما جاوز محلّه فلا يجب عليه العود، وباعتبار الشكّ في صحّة الصلاة لم يتجاوز عنها، لأنّه بعد في الأثناء فيجب عليه العود ثم أمر بالتأمّل.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ التعبد بوجود الجزء في محلّه وأنّه أتى به شرعاً يلازم التعبد بصحّة ما أتى به من الصلاة وإن لم يخرج عنها وإلا يكون التعبد به لغواً، ومعه لا موضوع للتعبد الآخر حتّى يجب العود؛ ولعلّه لأجل هذا أمر بالتأمّل .

الرابع: أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو أجزاء المركّب، وفي قاعدة الفراغ هو نفس المركّب بما له من الوحدة الاعتبارية، ولفظ «الشيء» في قوله (عليه السلام): «إنّما الشكّ في شيء

لم تجزه»^(٢)، لا يمكن أن يعمّ الكلّ والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد، فإنّ لحاظ الجزء شيئاً بحيال ذاته، إنّما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركب، لأنّه في مرتبة التأليف لا يكون الجزء شيئاً بحيال ذاته في مقابل الكلّ، بل شيئية الجزء تندك في شيئية الكلّ،

١ . فوائد الأصول: ٤ / ٦٢٢ .
٢ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

(٣٦٥)

ويكون لحاظه تبعياً فلا يمكن أن يراد من لفظ «الشيء» في الرواية ما يعمّ الجزء والكلّ، بل إنّما أن يراد الجزء فتختص الرواية بقاعدة التجاوز، وإمّا أن يراد الكلّ فتختص بقاعدة الفراغ.

وحاصله: أنّ إرادة الجزء والكلّ بلفظ واحد مستلزم لاجتماع اللحاظين المختلفين فيه.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّه مبني على اختصاص قاعدة الفراغ بالشكّ في صحّة الشيء الموجود، بعد الفراغ عن العمل، وأمّا لو قلنا بأنّه يعمّ الشكّ في صحّة الجزء الموجود في أثناء العمل كالشكّ في صحّة القراءة بعد الدخول في الركوع، فيكون الشكّ في الجزء وصفاً أيضاً، مجرى لقاعدة الفراغ.

وثانياً: أنّ المراد من الشيء هو عنوانه العام. لا الكلّ ولا الجزء، غاية الأمر مقتضى إطلاقه شمول الحكم لعامة مصاديقه من الجزء والكل - أعني: القراءة والصلاة - وقد مرّ غير مرة أنّ الإطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود، الجزء والكل .

١ . فوائد الأصول: ٤ / ٦٢٢ .

(٣٦٦)

الأمر السادس:

في اشتراط الدخول في الـ «غير» وعدمه

هل الموضوع هو التجاوز عن الشيء، أو الموضوع هو شرط الدخول في الـ «غير»؟ وجهان، بل قولان:

أحدهما: اشتراط الدخول في الـ «غير» وراء التجاوز.

الثاني: أنّ تمام الموضوع للصحة هو التجاوز، غير أنّه إذا كان الدخول في الـ «غير» محققاً للتجاوز يشترط، وإلا فلا.

وهذا كما إذا شكّ في السلام بعد ما رأى نفسه فارغاً عن الصلاة من دون أن يشتغل بشيء من التسبيح وغيره، فعلى القول بشرطية الدخول في الـ «غير» يعود إلى ذكر السلام، وعلى القول الثاني لا يعود تمسكاً بقاعدة التجاوز .

أما الروايات فهي على طوائف:

الأولى: ما هو ظاهر في كفاية المضيّ وإن لم يدخل في الـ «غير»، نحو ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى، فأمضه كما هو»^(١).

الطائفة الثانية: ما يدلّ على شرطية الدخول صدرأً وذيلاً، نحو روايتي

١ . الوسائل: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٣٦٧)

زرارة وإسماعيل بن جابر، أمّا الأولى فقد جاء في صدرها: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: «بمضي». قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: «بمضي».

هذا حال الصدر وأمّا الذيل :

قال: «يا زرارة: إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

وأما الثانية فقد جاء في الصدر: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض» وصرح بالدخول بذكر موضع الشكّ وزمانه جاء في ذيلها: «كلّ شيء فيه شكّ ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

الطائفة الثالثة: ما دلّ الصدر على اعتبار الدخول لكن ظاهر الذيل هو عدم اعتباره كما في موثقة ابن أبي يعفور، قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٣)، من غير فرق بين أن يعود الضمير في «غيره» إلى «شيء» أو إلى «الوضوء»، وسيوافيك الكلام في هذا الحديث مستقلاً.

استدلّ^(٤) القائل باعتبار الدخول في الـ «غير» بأنّ المطلقات منزلة على الموارد الغالبة، فإنّ التجاوز لا يتحقّق غالباً إلا بالدخول في الـ «غير»، فالإطلاقات نازلة منزلته .

- ١ . الوسائل: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ .
- ٢ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤ .
- ٣ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .
- ٤ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٣٢ .

(٣٦٨)

واستدل^(١) القائل بعدم شرطية الدخول في الـ «غير» وكفاية التجاوز بتنزيل القيود منزلة الغالب وأنه من قبيل: (وَ رَبَّانِيكَمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)^(٢).

والذي يمكن أن يقال هو التفصيل بين الشك في الوجود، والشك في الصحة.

أمّا الأول فلأنّ الدخول في الـ «غير» محقق للتجاوز عن محلّ الشيء على نحو لولا الدخول في الـ «غير» لوجب أن يعود ويأتي به ثانياً .

وأما الثاني فلو كان الشك في الصحة في الأثناء، كما إذا شك في صحة قراءة آية أتمّها ولم يدخل في الآية الأخرى فالظاهر الرجوع لعدم صدق التجاوز، فإنّ الإتمام غير التجاوز، ففي هذه الصورة فالمصلي قد أتمّ الآية ولم يتجاوزها، إمّا بقراءة الآية التالية أو بالاستغناء بواجب آخر.

وأما إذا كان الشك في الصحة في نهاية الصلاة كما إذا شك في صحة السلام الأخير وقد أتمّه ولم يشتغل بشيء فلو قلنا: بأنّ السكوت الطويل بعد التسليم يحقّق عنوان التجاوز فلا يشترط الدخول في الـ «غير»، اللهم إلا أن يقال: إنّ السكوت الطويل نحو دخول في الـ «غير».

وعلى كلّ تقدير فالظاهر أنّ النزاع قليل الثمرة أو عديمها، وقد عرفت أنّ الدخول في الـ «غير» محقق للتجاوز عند الشك في الوجود، وأما عند الشك في الصحة في أثناء العمل فقد عرفت أنّ الدخول في الـ «غير» محقق،

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٣٢ . ٢ . النساء: ٢٣ .

(٣٦٩)

فلم يبق إلا مورد واحد وهو الشك في صحة التسليم الأخير، فلو قلنا بأنّ السكوت الطويل نوع دخول في الـ «غير» تكون النتيجة شرطية الدخول في عمّة الصور.

الأمر السابع:

ما هو المراد من الـ «غير»؟

قد عرفت أنّ الدخول في الـ «غير» محقق للتجاوز حتّى في الشكّ في صحّة الشيء، يبقى الكلام فيما هو المراد من هذا الـ «غير»؟ فهناك وجوه:

١. التجاوز عن محلّ تدارك الأجزاء المنسيّة بحيث لو نسي لما كان له العود فيختص بالدخول في الأركان.

٢. الأجزاء الواجبة الأصلية دون مقدّماتها.

٣. الجزء الذي عدّ في الشرع مترتباً على وجود الشيء المشكوك في لسان الأدلّة.

وعلى هذا فلا يكفي الذكر المطلق في الصلاة، كما إذا قال في أثناء الحمد: «الحمد لله رب العالمين»، إذ ليس هو مترتباً على وجود الجزء السابق، ولكن يعمّ كلّ جزء واجب أو مستحب جاء في لسان الأدلّة مترتبين على المشكوك كالفنوت بالنسبة إلى السورة، والتعقيبات بالنسبة إلى الصلاة.

٤. ذلك الاحتمال مع تضيق خاص وهو الدخول فيما اعتبر الترتّب بين المشكوك والمدخول فيه بأن يكون سبق الأوّل على الثاني معتبراً في

(٣٧٠)

صحّة الثاني، وترتّب الثاني على الأوّل معتبراً في صحّة الأوّل كأجزاء الصلاة بعضها إلى بعض، والفرق بين هذا والثالث أنّه لا يتحقق المضيّ للجزء الأخير من الصلاة والوضوء أو الغسل بالدخول في الـ «غير»، سواء أكان المدخول فيه أمراً غير عبادي كالأكل والنوم، أم عبادياً لكن غير مترتب كالتعقيبات.

ومنه يظهر أنّ الدخول في الصلاة لا يكفي في الوضوء والغسل، فإنّ صحّة الصلاة وإن كانت مشروطة بصحّتهما لكن صحّة الجزء المشكوك من الوضوء كالمسح على الرّجل اليسرى ليس مشروطاً بصحّة الصلاة.

هذه هي الوجوه المذكورة.

يلاحظ على الوجه الأوّل: بأنّه من مقولة قياس الشكّ في الشيء بنسيانه، فكما أنّ الناسي يعود ما دام المحل باقياً، فهكذا الشاكّ، ولكن لا دليل على هذا القياس مع كونه مع الفارق؛ لأنّ في صورة النسيان علم بالترك فيعود ما لم يدخل في الركن بخلاف صورة الشكّ، لاحتمال الإتيان في محله فيمكن أن يكون أخف وطناً من النسيان.

وأما الوجه الثاني - أي اختصاص الغير بالواجب الأصلي دون المقدمات - : فقد استدلّ عليه الشيخ بقوله: إنّ الظاهر من الـ «غير» في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله (عليه السلام) بعد ذلك: «كلُّ شيء شكّ فيه... الخ» كونُ السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأتّه لا غير أقرب من الأوّل بالنسبة إلى

(٣٧١)

الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود؛ إذ لو كان الهويُّ للسجود كافياً عند الشكّ في الركوع، والنهوضُ للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديدُ بالسجود والقيام، ولم يكن وجهُ لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شكّ قبل الاستواء قائماً. (١)

يلاحظ عليه بأمرين: أوّلاً: أنّ عدم تعرض الإمام للهويّ في الأوّل وللنهوض في الثاني، لأجل عدم حصول الشكّ في هذه الحالات للإنسان، إلّا إذا كان وسواسياً حتّى يشكّ في الركوع عند الهوي وفي السجود عند النهوض، وهذا لا يعني عدم كفايتهما إذا طرأ الشكّ على إنسان عادي، أخذاً بالإطلاقات الواردة في الدخول في الـ «غير».

ثانياً: أنّ ما ذكره من عدم كفاية المقدمات ينافي ما في الروايتين التاليتين:

١. روى عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: قلت له: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع» (٢).

والهوي إلى السجود بمعنى الانحدار إليه دون الوصول إليه، وإلّا لقال: (رجل سجد، فلم يدر...)

٢. ما رواه الفضيل بن يسار قال: أسنتم قائماً فلا أدري أركعت أم لا؟ قال (عليه السلام): «بلى، ركعت، فأمض في صلاتك، وإنما ذلك من الشيطان» (٣).

- ١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٣٢ - ٣٣٣ .
٢ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦ .
٣ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣ .

(٣٧٢)

والمراد من الاستتمام قائماً هو رفع الرأس من الإنحناء إلى أن يستقيم، ولكنه شك هل ركع في حال الانحناء وقبل الاستتمام أو لا؟

فإن قلت: إن الاستدلال بالروایتين على كفاية الدخول في الجزء الواجب أصلياً كان أو تبعياً غير تام، لاحتمال أن أمر الإمام (عليه السلام) بعدم الاعتداد بالشك لأجل ندرة الشك في هاتين الحالتين، ولا يتحقق الشك في هاتين الحالتين إلا لإنسان غير عادي، فالأمر بعدم الاعتداد لا لأجل كفاية مثل هذا الدخول بل لأجل كون الشاك وسواسياً، ويشهد على ذلك قول الإمام (عليه السلام) في آخر رواية الفضيل «فإنما ذلك من الشيطان».

قلت: إن الشك مطلقاً من الشيطان، عادياً كان أو غير عادي، فأقصى ما يمكن أن يقال: إنه إشعار لا يقابل كفاية مطلقات الدخول في الـ «غير».

وبذلك ظهرت قوة الوجه الثالث، أي كفاية الدخول في الشيء المترتب على المشكوك وإن كان مستحباً، فهو أقوى الوجوه أخذاً بالإطلاقات، ولذلك لو شك في القراءة، وهو في الفتوت فلا يعتد بشكّه .

فإن قلت: إن لعبد الرحمن بن أبي عبدالله رواية أخرى جاء فيها عدم كفاية النهوض عن السجود، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل رفع رأسه عن السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد»، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد»^(١) وهذا يدل على أن الدخول في الواجب التبعي غير كاف.

١ . الوسائل: ٤، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦ .

(٣٧٣)

قلت: إن هذه الرواية تعارض ما سبق من رواية عبدالرحمن نفسه، من كفاية الهوي إلى السجود عند الشك في الركوع، الظاهر في كفاية الدخول في الواجب التبعي، فلا بد من إعمال القواعد في الترجيح بينهما، والترجيح مع الأولى لأنها توافق الإطلاقات الواردة في كفاية مطلق الـ «غير»، كما تؤيدها رواية الفضيل بن يسار. وإلا فلا محيص من تخصيص القاعدة في مورد الشك ومما في الرواية .

وأما الوجه الرابع: فلم نعثر له على دليل.

الأمر الثامن:

ما هو المراد من المحلّ؟

قد عرفت أنّ التجاوز - عند الشكّ في صحّة الموجود - بمعنى التجاوز عنه والدخول في غيره.
وأما التجاوز - عند الشكّ في وجود الشيء - بمعنى التجاوز عن محلّه، وعندئذ يقع الكلام فيما هو المراد من المحلّ، فهنا وجوه أربعة:

١. المحلّ الشرعي.

٢. المحلّ العقلي.

٣. المحلّ العرفي.

٤. المحلّ العادي.

فالمحلّ الشرعي عبارة عمّا جعله الشارع محلاً للجزء، فجعل محلّ

(٣٧٤)

التكبيره قبل القراءة، ومحلّ القراءة قبل الركوع.

والمراد من المحلّ العقلي هو المحلّ المقرّر له بحكم العقل، مثاله: الرأء الساكنة في التكبيره بأنّ محلّها بعد الباء بلا فصل، وإلّا لزم الابتداء بالسكون.

والمراد من المحلّ العرفي هو الطريقة المألوفة عند العرف في إنجاز العمل الخاص، وذلك كالقراءة فإنّ الفصل الطويل بين المفردات أو الجمل، مرغوب عنه عرفاً، بل يوجب خروج الكلام عن كونه كلاماً.

والمراد من المحلّ العادي ما جرت عليه عادة الشخص حيث إنّه لا يفرّق بين غسلات الغسل، بل يأتي بها متواليّة، فإذا شكّ في غسل الجزء الأخير بعدما خرج من الحمام فقد مضى المحلّ العادي دون الشرعي، هذا ما ذكره القوم.

فإن قلت: ليس في الأخبار عنوان التجاوز عن المحلّ حتّى نتكلم أنّ لفظ المحلّ هل يشمل العادي أو لا؟ بل الموجود فيها عنوان المضي عن الشيء والتجاوز عنه.

قلت: إنّ هذا البحث مكمل للبحث السابق لما عرفت من شرطية الدخول في الـ «غير» ومن المعلوم أنّ الدخول في الـ «غير» يلازم التجاوز عن الشيء فلو كان الشيء موجوداً وشكّ في صحّته يقال: تجاوز عن نفس الشيء، وأما إذا شكّ في أصل وجوده، فلا محيص من القول بالتجاوز عن محلّه، فلاجل ذلك يكون البحث عن تعيين المحلّ أمراً لازماً.

والظاهر من الوجوه الثلاثة هو الوجه الأول، حيث إنّ المركب من

(٣٧٥)

مخترعات الشارع، فهو الذي يضع كل جزء في محله، فلو كان هو المخترع للمركب فإذا قال:
إذا تجاوزت عن شيء، فإنه يعني التجاوز عن المحل الذي قرره هو.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الشارع يتبع - في الإتيان بالمركبات - الضوابط العرفية. فالتجاوز عن
المحلّ العرفي نفس التجاوز عن المحلّ الشرعي، فيتحدان مآلاً.

وأما المحلّ العقلي فالظاهر أنّه يرجع إلى أحد المحلّين السابقين.

يبقى الكلام في التجاوز عن المحلّ العادي، فقد عرفت أنّه أجنبي عن وضع الشارع.

ومع ذلك كلّه يحتمل كفاية التجاوز عن المحلّ العادي أيضاً، نظراً إلى العلل الواردة في
الروايات «من كونه أذكر حين العمل»، أو «أقرب إلى الحق حينئذ»، وهذا يقتضي كفاية العمل إذا
تجاوز محله العادي .

وبعبارة أخرى: أنّ تركه إمّا يستند إلى الغفلة وهي خلاف الفرض، أو إلى العمد وهو يخالف
كونه بصدد إبراء الذمة.

نعم إنّما يكفي إذا أنجز عملاً وشكّ في كماله ونقصانه، وأمّا إذا احتتمل بأنّه لم يأت به أصلاً كما
لو شكّ في إتيان صلاة الظهر قبيل الغروب مع جريان عادته على الصلاة في أوّل الوقت، فإطلاقات
الأدلة في وجوب الإتيان عند الشكّ في الوقت متقدّمة على إطلاق قاعدة التجاوز. أو الشكّ في أصل
الإتيان بالغسل إذا دخل الحمام وخرج منه وشكّ، إذ لا بد من الاعتداد بالشكّ.

(٣٧٦)

الأمر التاسع:

هل المضي عزيمة أو رخصة؟

قد تضافر في الروايات الأمر بالمضي وعدم الإعادة، وهنا يأتي الكلام في أنّ الأمر بالمضي هل
هو على وجه العزيمة أو الرخصة؟

الظاهر هو الأوّل، وهو الذي أيّده المحقّق العراقي وقال: الظاهر أنّ حكم الشارع في مورد قاعدة التجاوز بالمضي على نحو العزيمة، لأنّه بعد حكم الشارع بوجود المضي وعدم الاعتناء بالشكّ وإلغائه لا يجوز إتيان الجزء أو الشرط المشكوك فيه ولو رجاءً، لأنّه لا موضوع له مع هذا الحكم بوجوده، فيكون الإتيان به حينئذ من الزيادة العمدية (١).

توضيحه: أنّ الظاهر من الروايات هو التعمّد بوقوع المشكوك أو صحّته كما في قوله: «بلى قد ركعت» أو «قد ركع». وعلى هذا يكون الرجوع زيادة في الفريضة بحكم الشارع بوجود المشكوك في محلّه فيشمله قوله: «مَنْ زاد في صلاته فعليه الإعادة».

أضف إلى ذلك النهي عن الإعادة في صحيحة محمد بن مسلم حيث قال: «لا يعيد ولا شيء عليه»، أو «فامض ولا تعد».

فإن قلت: إنّ معنى حجّية الأمانة أو الأصل، لزوم الإتيان بمؤداهما، لا

١ . انظر القواعد الفقهية: ١ / ٣٥٣ نقلاً عن المحقّق العراقي.

(٣٧٧)

عدم الإتيان بالمحتمل الآخر.

قلت: ما ذكرته صحيح إذا لم يستلزم الزيادة العمدية كما إذا أتى بالركوع والسجود ثانياً في نفس الصلاة، إذ عندئذ يدخل في قوله (عليه السلام): «مَنْ زاد في صلاته فعليه الإعادة».

نعم لا بأس بإعادة العمل منفصلاً، ولذلك ورد جواز الإعادة في الطواف، فقد مرّ ما رواه منصور بن حازم قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة؟ قال: «فليعد طوافه»، قلت: ففاته؟ قال: «ما أرى عليه شيئاً والإعادة أحبّ إلي وأفضل» (١).

الأمر العاشر:

في جريان القاعدة في الأجزاء غير المستقلة

لاشكّ في جريان القاعدة في الأجزاء المستقلة كالشكّ في الأذان عندما أقام، والشكّ في الركوع بعدما سجد إنّما الكلام في جريانها في غير المستقلة من الأجزاء كالشكّ في الشهادة الأولى عندما دخل في الثانية، أو الشكّ في بعض فصول الإقامة وقد دخل في غير المشكوك، أو شكّ في قراءة آية من السورة وقد دخل في غيرها.

ذهب الشيخ إلى عدم الشمول، وقال في الشكّ في أثناء الوضوء الذي

١ . الوسائل: ٩، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ٨ .

(٣٧٨)

سيأتي البحث عنه في أمر مستقل^(١): إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة، حيث لم يُجروا حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتّى الكلمات والحروف، بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهويّ للسجود، والنهوض للقيام.

ومما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم، إذ لا وجه له ظاهراً إلاّ بملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يُطلب به أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني «الطهارة»^(٢).

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الشيخ استظهر عدم اعتبار الهويّ للسجود، والنهوض للقيام من صحيحة إسماعيل بن جابر قائلاً بأنّه لو كان الهويّ للسجود كافياً عند الشكّ في الركوع والنهوض للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، قبح في مقام التوطئة للقاعدة، التحديد بالسجود والقيام^(٣).

وقد عرفت الإجابة عن هذا الاستظهار بأنّ عدم ذكر الهويّ والنهوض لأجل ندرة الشكّ في تينك الحالتين لا لعدم كفايتهما.

وثانياً: كيف لا يكون كذلك وقد عرفت في صحيحة عبدالرحمن بن

عشر.	الثالث	الأمر	١
٣٣٨	/	الأصول: ٣	٢
		فرائد	٣ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٣٣ .

(٣٧٩)

أبي عبدالله كفاية الهويّ إلى السجود عند الشكّ في الركوع،^(١) كما مرّ من كفاية حال الاستتمام للقيام عند الشكّ في الركوع في رواية فضيل بن يسار^(٢).

نعم ورد النصّ في عدم اعتبار النهوض للقيام عند الشكّ في السجود في رواية أخرى لعبدالرحمن بن أبي عبدالله^(٣) وقد أجبنا عن ذلك ورجحنا العمل بالروايتين المتقدمتين.

وثالثاً: لو صحّ ما استظهره في ذيل كلامه ، يستلزم اختصاص جريان القاعدة في الصلاة والحج وسائر الأعمال العبادية بمورد النص ؛ لأنّ المطلوب في الصلاة أمر واحد وهو كونها معراج المؤمن وفي الحج الوفود إلى الله سبحانه.

ورابعاً: أنّ تقسيم الأجزاء بين المستقلة وغير المستقلة تقسيم أصولي، ولكن الموضوع في القاعدة كون الإنسان أذكر حين العمل وأقرب إلى الحق من حالة الشكّ فلا فرق بين المستقل وغيره، غاية الأمر بما أنّ الأجزاء المستقلة بما أنّها متقاربة في التحقّق يشترط في جريان القاعدة عدم حضور صورة العمل في الذهن، وإلا فلا يصدق أنّه تجاوز عن الشيء أو عن محلّه.

-
- ١ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦ .
 - ٢ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣ .
 - ٣ . الوسائل: ٤، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦ .

(٣٨٠)

الأمر الحادي عشر:

قاعدة التجاوز والشكّ في الصّحة

قال الشيخ الأنصاري: إنّ الشكّ في صّحة الشيء المأتي به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح؟
ثم قال: لكن الإنصاف إنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال، لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة.^(١)

أقول: إنّ الأسئلة الواردة في صحيحة زرارة وموثّقة إسماعيل بن جابر وإن كانت ظاهرة في الشكّ في الوجود، لكن الكبرى الواردة فيهما تعمّ الشكّ في الصّحة، أعني قوله في الأولى: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، وقوله في الثانية: «كلّ شيء شكّ فيه وقد دخل في غيره فليمض».

ومثلها موثقة ابن أبي يعفور حيث قال: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» حيث فرض الشيء، محققاً ثم فرض التجاوز عنه، (فيكون الشك من مقولة الشك في الصحة لا الشك في الوجود). ويؤيد ما ذكرنا التعليل بالأذكرية، وبالأقربية إلى الحق حين العمل وهو

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٤٣ .

(٣٨١)

يعم كلا القسمين: الشك في الوجود، والشك في صحة الأمر الموجود، بل يمكن ادعاء الأولوية لو قلنا بجريانها في الشك في الوجود، فيكون جريانها في الشك في الصحة أولى بالقبول. ويظهر من فخر المحققين عدم الفرق بين الصورتين حيث قال: إنَّ الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح يعلم الكيفية والكمية، الصحة^(١). ثم إنَّ الشك في الصحة يتصور على وجهين:

الأول: إذا شك في صحة الجزء المأتي به بعد التجاوز عنه، وعلى هذا يكون مصب القاعدة هو صحة الجزء، لا المركب من هذا الجزء وأجزاء أخرى. مثلاً إذا شك في أنه هل نطق بكلمة «الضالين» صحيحة أو غير صحيحة وهو في أثناء القنوت، فإنه يحمل ما صدر على الصحة. **الثاني:** تلك الصورة لكن حدث الشك في صحة العمل بعد الفراغ عنه، وبما أنَّ الشك في صحة العمل مسبب من الشك في صحة الجزء المأتي به، فالأصل الجاري في السبب يغني عن جريان الأصل في المسبب.

وبذلك يظهر النظر عن بعض ما أفاده بعض السادة حيث استظهر منه أنَّ مصب القاعدة هو المركب فيقال: تحقّق المركّب الصحيح مشكوك والأصل الصحة. وقد أورد عليه بوجهين:

١ . أنَّ الظاهر من الشك في الشيء هو أن يكون الشك متعلقاً به ابتداءً،

١ . إيضاح الفوائد: ١ / ٤٣ .

(٣٨٢)

لا أن يكون مشكوكاً بالواسطة، والمتحقق بلا واسطة هو الشك في نفس الجزء، ومع الواسطة هو المركب.

٢. أن جريان قاعدة التجاوز في المركب أصل مثبت، حيث لا يثبت إلا تحقق المركب الصحيح لا كون المأتي به صحيحاً.^(١)

يلاحظ عليه: أن ما افترضه مصباً للقاعدة ورتب عليه من الإشكاليين المذكورين، خلاف المفروض، بل أن مصبها نفس الجزء المأتي به.

فإن قلت: إن القاعدة لا تثبت إلا صحة الجزء المأتي به دون صحة الكل، إلا بالملازمة العقلية بين الصحتين.

قلت: إن التعبد بصحة الجزء المأتي به يلزم التعبد بصحة المركب، وإلا يكون التعبد بصحة الجزء أمراً لغواً.

ثم إن من خص قاعدة الفراغ بالشك في الصحة ومع ذلك أنكر جريان القاعدة عند الشك في الصحة كأنه جمع بين المتناقضين.

١ . المحاضرات في أصول الفقه: ٢٢٠ .

(383)

الأمر الثاني عشر:

في جريان القاعدة في الشروط

اختلفت كلمتهم في جريان القاعدة عند الشك في الشروط فذهب كاشف الغطاء في كشفه^(١) وصاحب الجواهر في جواهره^(٢) إلى أن حكم الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل، حكم الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار في الشك بالوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية، ولا فرق بين الوضوء وغيره .

وذهب صاحب المدارك^(٣) وكشف اللثام^(٤) إلى اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجبا إعادة المشروط. ولا يخفى أن بين القولين بعد المشرقين.

وفصل الشيخ بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه، لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه، وأما بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الشك فيه، لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باق،

١	كشف	الغطاء:	٢٧٨	.
٢	جواهر	الكلام:	٣٦٣ / ٢	.
٣	المدارك:		١٤١ / ٨	.
٤	كشف اللثام:		٥ / ٤١١	.

(384)

فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله (١).

وربما يفصل بين كون القاعدة أصلاً فلا يكفي لمشروط آخر ، أو كونها أمارة فيكفي حتى لمشروط آخر لم يدخل به بعد .

هذا مجموع الأقوال التي ذكرت في المقام، والحق أن يقال: إن الشك في الشروط على أقسام:

١. أن يكون الشرط محققاً لعنوان المأمور به بصورة أنه أمر عبادي، وهذا نظير كون الفاعل قاصداً للصلاة وعنوانها، كالظهر والعصر وقربيتها كقصد الأمر، فلو شك وهو في أثناء العمل أنه هل كان قاصداً لهذه العناوين المحققة للعنوان، فالظاهر بطلان العمل ؛ لأن المتبادر من الروايات كون الموضوع أمراً مسلماً وهو أن المكلف كان بصدد إقامة الصلاة الفريضة امتثالاً لأمره سبحانه ولكن شك في بعض ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط.

هذا من غير فرق بين كون الشك في الأثناء أو بعد الفراغ عن العمل؛ لأن مرجع الشك عندئذ في أنه صلي أم لم يصل، وعندئذ يجب عليه تحصيل البراءة القطعية.

٢. الشروط الشرعية غير المقومة للعنوان، وهي على قسمين:

أ. تارة ما يكون معتبر قبل العمل، بمعنى أن محله الشرعي هو قبل العمل كالأذان والإقامة، فلو شك فيهما وهو في الأثناء لا يعتد بشكّه. ومن هذا القبيل سبق الظهر لصلاة العصر فلو شك في الأثناء وهو قد نوى العصر

هل صَلَّى الظهر أو لا؟ تجري القاعدة فيه بمعنى أنّ ما بيده من الصلاة واجد للشرط، فيكون صحيحاً بعنوان كونه صلاة العصر، وأمّا بالنسبة إلى نفس صلاة الظهر مع بقاء الوقت فاللازم الإتيان بها.

وإن شئت قلت: إنّ قاعدة التجاوز وإن كانت أصلاً تنزلياً، أي ينزل ما بيده من صلاة العصر على منزلة صلاة العصر التي تقدّمتها الظهر، وأمّا أنّه هل صَلَّى الظهر واقعاً أو لا، فالقاعدة غير ناهضة لإثباته.

ب. وأخرى ما لا يكون لذات القيد مكان خاص، بل يعتبر في المشروط من بدء وجوده إلى نهايته كالستر والاستقبال. فإنّ محل إحرازهما وإن كان أوّل الصلاة لكن التقيد بها، غير مشروط ببدء الصلاة فقط، بل يعمّها من أولها إلى آخرها.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ للشكّ هنا صوراً:

١. إذا شكّ في وجود الشرط أي التقيد وقد فرغ من الصلاة، فهي محكومة بالصحة بحكم القاعدة.
٢. إذا شكّ في الأثناء بالنسبة إلى الركعة السابقة وهو واجد له حين الشكّ، فهي محكومة بالصحة أيضاً.
٣. إذا شكّ في الأثناء بالنسبة إلى الركعة السابقة وهو غير واجد له حين الشكّ، فهي محكومة بالبطلان للعلم بعدم وجود الشرط فعلاً، سواء أصحّت الركعة السابقة أم لا.
٤. إذا شكّ في الأثناء بالنسبة إلى الركعة السابقة، مع كونه شاكاً أيضاً

حين الالتفات، فعليه الفحص، فإن أحرز فهو، وإلا تكون محكومة بالبطلان .

الشكّ في الطهارة الحديثة

لو قلنا بأنّ الشرط هو الغسلات والمسحات مع قصد القرية كما هو المتبادر من قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (١)، فعندئذ يكفي إجراؤها في بدء الصلاة، فلو شكّ في أثنائها يمضي إلى آخرها، نعم يتوضأ بالنسبة إلى الصلوات الأخرى.

ولو قلنا بأنَّ الشرط هو الحالة النفسانية الحاصلة بالغسلات والمسحات المقرونة بقصد القربة، فهو شرط لمجموع العمل فيكون حالها حال الستر والقبلة، فلو شكَّ في إحرازها، فلا تجري القاعدة بالنسبة إلى ما يأتي.

ويؤيد الوجه الثاني صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل يكون على وضوء ويشكُّ على وضوء هو أم لا؟ قال: «إذا ذكر - وهو في صلاته - انصرف فتوضأ وأعادها، وإن ذكر - وقد فرغ من صلاته - أجزأه ذلك» (٢).

وظاهر الرواية أنَّ الرجل كان على يقين من وضوئه ثم سرى الشكَّ إلى يقينه، ولو كان شاكاً في بقائه لما لزمه الانصراف، فالمورد كان من قبيل الشكِّ

٦

المائدة:

١

٢ . الوسائل: ١، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

(٣٨٧)

الساري، ولذلك صار شاكاً في كون العمل مقروناً بالشرط أو لا ؟

ثم إنَّ الرواية تكون دليلاً على الاحتمال الثاني إذا حُمِلت على الوجوب، وأمَّا لو حُمِلت على الاستحباب كما صرَّح به صاحب الوسائل - بشهادة ذيل الحديث من أجزاء الصلاة إذا كان الشكُّ بعدها - فلا تكون دليلاً عليه.

ولكن مقتضى الاحتياط كون الشكِّ في الوضوء في الأثناء نظير الشكِّ في الستر والقبلة.

الأمر الثالث عشر:

في خروج الطهارات الثلاث عن حريم القاعدة

قد مرَّ أنَّ القاعدة تجري في أثناء العمل وبعده، لكن خرج عن تحتها الوضوء فلو شكَّ في الأثناء لزمه العود، ومصعب الروايات هو الوضوء، وقد ألحق الأصحاب الغسل والتيمم به. ويدلُّ عليه روايات:

١ . صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام): قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أتك لم تغسله وتمسحه، ممَّا سمى الله، ما دُمت في حال الوضوء.

فإذا قمت عن الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في

الصلاة، أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه»^(١).

٢. موثقة بكبير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(٢).

فتدلّ الرواية بمفهومها على وجوب الاعتداد بالشكّ في أثناء الوضوء .

نعم التخصيص بما بعد الوضوء جاء في كلام السائل لا في كلام الإمام (عليه السلام)، ولذلك تكون دلالة الرواية ضعيفة.

٣. مرسلّة أبي يحيى الواسطي، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: جعلت فداك أغسل وجهي ثمّ أغسل يدي، ويشكّني الشيطان أنّي لم أغسل ذراعي ويدي؟ قال: «إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد»^(٣).

وجه الدلالة: أنّه لو كان الشكّ في الأثناء مشمولاً للقاعدة، لما تمسك الإمام في الحكم بعدم العود بالأمرة الظنيّة.

لكنّ في الرواية ملاحظتان:

أ. أنّها مرسلّة لا يصحّ الاحتجاج بها.

ب. يمكن أن يقال: إنّ الشكّ في أثناء الوضوء مشمول لقاعدة التجاوز، وأمّا أنّ الإمام لم يتمسك بها بل تمسك بالأمرة الظنيّة، فإنّما هو

-
- ١ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١، وللرواية تنمة فلاحظها هناك.
 - ٢ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧ .
 - ٣ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٤ .

لأجل إزالة شكّ السائل الذي كان كثير الشكّ بشهادة قوله: «ويشكّني الشيطان» وعندئذ لا يكون التمسك بها دليلاً على عدم جريان القاعدة في الأثناء .

٤. موثقة ابن 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).

والرواية جديرة بالبحث صدرأً وذيلاً.

أمّا الصدر ففيه احتمالات:

١. أنّ «من» في قوله «من الوضوء» بيانية، فيكون المراد من «شيء» هو الوضوء. ويعود الضمير في قوله: «وقد دخلت في غيره» إلى الوضوء، ويكون الحد لعدم الاعتبار بالشكّ هو الخروج عن الوضوء، وعلى هذا فالرواية متفقة المضمون مع ما سبق.

٢. أنّ «من» تبعيضية والضمير في «غيره» يعود إلى الأقرب - أعني «الوضوء» - فتكون الحال كالاتصال السابق .

٣. أنّ الضمير في «غيره» يرجع إلى «شيء» فعندئذ يقع التعارض بين هذه الرواية والروايات السابقة، إذ على هذا يكفي في عدم الاعتناء بالتجاوز عن غسل عضو إلى عضو آخر، فلا يعود إذا شكّ في الوضوء السابق. فتكون الرواية على خلاف ما سبقها. هذا كلّه حول الصدر .

١ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

(٣٩٠)

وأما الذيل فلو أريد من «شيء» في قوله «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» الوضوء، يرتفع التعارض بينهما، وإن أريد به عضو من الوضوء يظهر التنافي على غرار ما سبق.

ثم إنّ للقوم في رفع التعارض وجوهاً نذكرها تالياً.

الأوّل: حمل الصحيحة على الشكّ قبل التجاوز من عضو إلى عضو، وحمل الموثقة على الشكّ بعد التجاوز والدخول في عضو آخر، وذلك لأنّ الأولى مطلقة من حيث الدخول في الـ «غير» وعدمه، بخلاف الثانية فإنّ موردها ما إذا دخل في الـ «غير»، فيقتد إطلاق الصحيحة بما إذا لم يدخل في الـ «غير» بقريضة الموثقة.

ولو صحّ هذا الجواب يكون حكم الوضوء حكم سائر الأعمال العبادية من دون فرق بينه وبينها، فلو شكّ في غسل عضو قبل الدخول في العضو الآخر يرجع، ولو شكّ بعد الدخول فلا يرجع، فإذا كان هذا حال الوضوء فالغسل والتيمّم مثله بطريق أولى لعدم ورود النصّ فيهما.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ صدر الصحيحة وإن كان مطلقاً من حيث الدخول في الـ «غير» وعدمه، لكن قوله (عليه السلام) في أثناء الحديث: «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما قد سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه الوضوء فلا شيء عليك فيه» ظاهر في أنّ عدم الاعتناء بالشكّ في الوضوء محدّد بالفراغ عنه ولا يكفي الفراغ من جزء والدخول في جزء آخر، فحينئذ يقع التعارض

(٣٩١)

بين الصحيحة والموثقة التي تدل على كفاية الدخول في العضو عند الشكّ في العضو المتقدم.

وثانياً: لو صحّ ما ذكر تكون النتيجة على خلاف ما اشتهر بين الأصحاب من عدم جريان قاعدة التجاوز في أثناء الوضوء.

الثاني: ما يظهر من بعض الأعظم (١) وحاصله: حمل الصحيحة على الشكّ في الأجزاء فيجب العود إذا شكّ في غسل عضو من الأعضاء ما لم يفرغ من الوضوء، وحمل الموثقة الدالة على كفاية الدخول في عضو آخر - وإن لم يفرغ عن الوضوء - على الشكّ في الشرائط، غاية ما يلزم تقييد الشيء في الموثقة بالشرائط أو إخراج الأجزاء عنه.

يلاحظ عليه: أنّ لازم هذا حمل الموثقة على المورد النادر فإنّ الشكّ في الوضوء يتحقّق غالباً في غسل الأجزاء وعدمه، لا في شرائط الوضوء من قصد القرية وكون الماء طاهراً مباحاً أو كون الغسل من الأعلى إلى الأسفل أو غير ذلك.

الثالث: ما أفاده الشيخ الأنصاري قائلًا: إنّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعلٌ واحد باعتبار وحدة مسببه - وهي الطهارة - فلا يلاحظ كلّ فعل منه بحياله حتّى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه - كغسل اليد مثلاً - شيئاً مستقلاً يشكّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

١ . المحاضرات في أصول الفقه: ٣ / ٢١٥ .

(٣٩٢)

وبالجملة: الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه، والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة (يريد ما ورد في صحيحة زرارة) ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده. (١)

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من التوجيه إنما يصح لو كان موجوداً في ذهن المخاطب - أعني: ابن أبي يعفور - وكان واقعاً على أن الوضوء أمر واحد غير متكرر وعندئذ يحمل قوله: «في شيء من الوضوء» في الصدر على نفس الوضوء لا على عضو منه، كما يحمل قوله: «وقد دخل في غيره في الذيل» على الدخول في غير الوضوء، لكن المفروض أن ذهن المخاطب خال عن هذا التوجيه البعيد عن الأذهان الساذجة. وعندئذ يتصور أن الوضوء كالصلاة إذا شك في العضو المتقدم، يكفي الدخول في الوضوء المتأخر فيبقى التعارض بينها وبين الصحيحة.

الرابع: ما نقله السيد البنوردي عن الميرزا النائيني من اختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة فقط (٢) ثم قال: فعلى هذا لا إشكال في البين حتى يحتاج إلى بيان الوجه. (٣)

وحاصل الجواب: أن قاعدة التجاوز التي هي - عند الميرزا النائيني - عبارة عن الشك في الوجود، مختصة بالصلاة لا تعم غيرها.

-
- ١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٣٧ - ٣٣٨ .
٢ . لاحظ فرائد الأصول: ٤ / ٦٢٦ .
٣ . القواعد الفقهية: ١ / ٣٥٠ .

(٣٩٣)

والشك في عضو من أعضاء الوضوء بعد الدخول في العضو الآخر من مقولة الشك في الوجود، فلا يكون مجرى لقاعدة التجاوز لاختصاصها بباب الصلاة .

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من اختصاص قاعدة التجاوز بالمعنى الذي اختاره، بباب الصلاة ينافي ظهور قسم من الروايات في العموم منها ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك وذكرته تذكرت فأمضه، ولا إعادة عليك فيه» (١). حيث عطف الطهور على الصلاة من غير فرق بين الشك في الوجود أو الصحة.

ومنها ما ورد في باب الطواف عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أسته طاف أو سبعة طواف فريضة؟ قال: «فليعد طوافه» قيل: إنّه قد خرج وفاته ذلك؟ قال: «ليس عليه شيء»^(٢). والحديث ظاهر في الشك في الوجود لا في الصحة .

وأخيراً لم يتحقّق لنا كيفية رفع التعارض بين الصحيحة والموتقة.

الخامس: ما أجبنا به سابقاً وهو جواب متقن ميسور، فنقول: إنّ الصحيحة تدلّ على أنّ الميزان في الموضوع هو الفراغ، ولكن الموتقة بفضل إطلاق الصدر وإطلاق الذيل تدلّ على كفاية كلا الأمرين، الدخول في عضو آخر والفراغ من العمل، فيقيّد إطلاق الصدر والذيل بما في الصحيحة.

-
- ١ . الوسائل: ١، الباب ٤٢ من أبواب الموضوع، الحديث ٦ .
 - ٢ . الوسائل: ٩، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ١ .

(٣٩٤)

فتكون القاعدة في خصوص الموضوع محدّدة بالخروج عن العمل بخلاف غيره.

الأمر الرابع عشر:

اختصاص القاعدة بالإخلال عن سهو

لأنّ القاعدة تشمل ما إذا احتمل الإخلال عن سهو، ولا تشمل ما إذا احتمل الإخلال عن عمد، للوجهين التاليين:

١. ارتكاز العقلاء، فإنّهم يعدّون بالشكّ فيما إذا كان احتمال الإخلال مستنداً إلى العمد، فلو احتمل مهندس البيت أنّه ترك عمداً - لغرض من الأغراض - بعض ما هو اللازم في بناء البيت يرجع ويفتنس عنه ولا يكتفي بأصالة الصحة في فعله، والسيره بهذا المعنى قرينة على حمل الروايات على خصوص ما إذا احتمل الإخلال عن سهو لا عن عمد.

٢. أنّ قوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» فإنّه بمنزلة صغرى لكبرى هي: إذا كان أذكر، فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يريد به براءة ذمته، لأنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر، وعمداً خلاف إرادة البراءة. واحتمال الترك عن عمد، لا ينسجم مع احتمال العمد.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد الأخبار ليس حكماً تعديداً في ظرف الشكّ على وجود جزء أو شرط، بل

الحكم بالوجود لأجل أنّ المكلف الذاكر الذي

(٣٩٥)

هو بصدد إبراء الذمة لا يترك ما هو الواجب لا سهواً، للأذكورية، ولا عمداً لأنه على خلاف الفرض.

فإن قلت: فما هو التكليف إذا احتمل الإخلال عن عمد؟

قلت: يجب الرجوع إلى القواعد، فلو احتمل ترك الجزء عمداً فعليه إعادة الواجب إذا كان الوقت باقياً، دون ما إذا خرج الوقت فإن المرجع فيه عدم الاعتناء بالشك.

الأمر الخامس عشر:

اختصاص القاعدة بما إذا احتمل طرء الغفلة

الظاهر اختصاص القاعدة بمورد اشتغل فيه بالعمل عن ذكر إجمالي - لا تفصيلي - ولكن احتمل عروض الغفلة عليه، فيترك الجزء والشرط. وأمّا لو علم غفلته حين العمل وعدم ذكره إجمالاً ولكن يحتمل انطباق العمل على الواقع من باب الصدفة والاتفاق، كما لو توضأ ولم يُحرِّك خاتمه ولكن يحتمل وصول الماء إلى تحت الخاتم صدفة، فلا تجري القاعدة؛ وذلك لأنّ مجراه ما إذا كان احتمال انطباق العمل على الواقع معلولاً لكونه مريداً لإبراء ذمّته، والمفروض أنّ الانطباق في المثال رهن الصدفة.

وإن شئت قلت: إنّ مصبّ القاعدة ما إذا لم تكن صورة العمل محفوظة حتّى يختلف حال المكلف في حين العمل وحين الشك، وأمّا إذا

(٣٩٦)

كانت صورة العمل محفوظة على وجه يكون شاكاً في كلتا الحالتين، فلا تكون مجرى للقاعدة، وفي المقام لو التفت حين العمل بأنّه يغتسل من غير تحريك لخاتمه، لشكّ كما يشك بعد العمل.

وبعبارة ثالثة: يجب أن تكون الحالتان (حال العمل وحال الشكّ) مختلفتين من حيث الذكر والقرب إلى الحق، وأمّا إذا صارت الحالتان كما في المقام فلا تجري فيه القاعدة، لأنّ الشكّ لا يختص بوقت الفراغ عن العمل بل يعمّ حينه، فلو ذكّره أحد حين العمل إلى كيفية عمله لشك في ذلك الوقت أيضاً.

وعلى هذا يعلم حكم بعض الفروع:

١. لو صَلَّى إلى جانب من دون تحقيق وفحص ثم شكَّ بعد الفراغ في أنّ الجهة التي صَلَّى إليها هل كانت باتجاه القبلة أم لا؟ فلا تجري القاعدة لتساوي الحالتين (حالة العمل وحالة الشكِّ) في الأذكورية والأقربية.

ولو صحَّت صلاته وكانت الجهة قبلة فإنَّما صحَّت من باب الاتِّفاق والمصادفة، لا من باب أنّه أذكر أو أنّه بصدد إبراء الذمة.

٢. لو توضّأ بأحد الإناءين المشتبهين غافلاً عن العلم الإجمالي، فيحتمل أنّه توضّأ من ماء طاهر فلا تجري قاعدة الفراغ فإنّه لو صادف كونه ماءً مطلقاً فإنّه من باب الصدفة والاتِّفاق.

هذا هو مقتضى القاعدة، نعم ربما يظهر من بعض الروايات عدم وجوب الاعتناء إذا أتى بالعمل غفلة وتساوت الحالتان من حيث الأذكورية،

(٣٩٧)

وهي رواية الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: «حوّله من مكانه» وقال في الوضوء: «تُدبره، فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة»^(١).

ورواه الصدوق وقال: إذا كان مع الرجل خاتم فليدوّره في الوضوء ويحوّله عند الغسل، وقال: قال الصادق (عليه السلام): «إن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد»^(٢).

وأجاب عنه المحقّق الخوئي بعدم دلالة الجزء على المدّعى، إذ ليس فيه ما يدلّ على أنّ السؤال أيضاً كان من جهة الشكِّ في وصول الماء، وإن الحكم بالتحويل والإدارة إنّما كان من هذه الجهة، بل ظاهره كون التحويل - في الغسل - والإدارة - في الوضوء - مطلوباً في نفسه لا لرفع الشكِّ في وصول الماء، وإلّا لم يكن لذكر خصوص التحويل - في الغسل - والإدارة - في الوضوء - وجه، لكفاية العكس أيضاً في إيصال الماء، بل يكفي كلّ واحد من التحويل والإدارة فيهما، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونهما مطلوبين في نفسيهما. والحاصل ليس الخبر راجعاً إلى الشكِّ في وصول الماء، فإذا شكَّ في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوصوله بنزع الخاتم أو تحريكه^(٣).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره احتمال عقلي غير متبادر من الرواية، فإنّ

- ١ . الوسائل: ١، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .
٢ . الوسائل: ١، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .
٣ . مصباح الأصول: ٣ / ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٣٩٨)

المتبادر منها كون التدوير لأجل وصول الماء إلى ما تحت الخاتم لا لأجل كونه أمراً استحبائياً نفسياً. ويدلّ على ما ذكرنا ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدري يجري الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: «تحركه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه».

وعن الخاتم الضيق، لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضأت أم لا، كيف يصنع؟ قال: «إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأت»^(١).

وأما اختلاف التعبير حيث عبّر في الغسل بالتحويل وفي الوضوء بالتدوير لاحتمال كون الإسباغ في الغسل أكد من الوضوء، ولذلك أمر في الغسل بالتحويل من مكانه، وفي الوضوء بالتدوير.

الأمر السادس عشر:

احتمال الانطباق من باب الاتفاق

الفرق بين هذا الأمر وما تقدّم - مع كونهما مشتركين في كون احتمال الانطباق معلولاً للصدفة والاتفاق - هو أنّ الشكّ في الأمر السابق رهن الجهل بكيفية الموضوع وأنّ الخاتم هل كان ضيقاً على نحو يمنع من نفوذ الماء أو لا؟ والشكّ في المقام نابع من الجهل بالحكم الشرعي ولكن يحتمل انطباق العمل على الواقع صدفة واتفاقاً.

- ١ . الوسائل: ١، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

(٣٩٩)

وإن شئت قلت: إنّ الفرق بين المقامين بعد اشتراكهما في كون الصحّة مستندة إلى الصدفة الخارجة عن الاختيار، هو أنّ الشكّ في الصحّة هناك نتيجة الجهل بكيفية الموضوع، وفي المقام نتيجة الجهل بالحكم الشرعي، والظاهر عدم جريان القاعدة لما سيوافيك من الوجهين.

وبذلك يعلم حكم بعض الفروع:

١. إذا اعتقد عدم وجوب السورة أو عدم وجوب جلسة الاستراحة بين السجدين ومع ذلك صلى وغفل عن صورة العمل بمعنى أنه لا يدري هل صلى مع السورة أو لا؟ أو استراح بين السجدين أو لا؟ فهو بطبع الحال يصلي وفق علمه فلا يقرأ السورة ولا يستريح، ومع ذلك يحتمل أنه صلى معهما لعدم اعتقاده بحرمتهما.

٢. لو عمل بالخبر الواحد ثم تبين كون الراوي ضعيفاً أو الخبر معارضاً بأقوى منه، فالظاهر عدم جريان القاعدة للوجهين التاليين:

أ. أن مجرى القاعدة ما إذا كان طبع العمل أرجحية الصحة على الفساد لا ما إذا كان طبع العمل أرجحية الفساد، كما في المثال الأول أو كون الاحتمالين متساويين. كما في المقال الثاني.

ب. أن مصب القاعدة ما إذا كان الشك نابحاً من أمر واحد، وهو عروض الغفلة على وجه لولاه لما كان هناك شك بخلاف المقام، فإن الشك فيه ليس نابحاً عن عروض الغفلة بل من الجهل بكيفية الموضوع، كما في مسألة الخاتم أو الجهل بالحكم كما في المقام.

(٤٠٠)

ثم إن للمحقق الهمداني كلاماً في توجيه جريان القاعدة في هذا القسم من الشك، قد ذكرناه مع ما يرد عليه في الدورات السابقة، فمن أراد فليرجع إلى التقريرين للعلمين الجليلين (١).

الأمر السابع عشر:

اختصاص القاعدة بالشك الحادث بعد العمل

إن مصب القاعدة هو الشك الطارئ بعد مضي العمل، أمّا لو كان موجوداً قبل العمل أو معه، لكن ذهل عنه ثم التفت إلى الشك السابق بعد العمل فلا تجري فيه القاعدة، وإليك ما يترتب على هذا الشرط من الصور:

الأولى: لو كان المكلف محدثاً وشك في ارتفاعه ثم غفل ودخل الصلاة وأتمّها فشك في صحتها ولا يحتمل بعد الفراغ عن الصلاة أنه توضعاً بين الشك والصلاة، فلا تجري قاعدة الفراغ، لأن مجراها هو الشك الحادث، والشك بعد الصلاة في المقام، هو نفس الشك الموجود قبل الصلاة، لكنّه غفل عنه عبر الصلاة ثم عاد الشك نفسه.

والمرجع بعد عدم جريان القاعدة هو قاعدة الاشتغال ولزوم إ فراغ الذمة وإعادة الصلاة.

وهل يجري استصحاب الحدث وإن كانت نتيجة جريان القاعدتين واحدة؟

١ . المحصول: ٤ / ٣٤١ - ٣٤٢ ؛ وإرشاد العقول: ٤ / ٣٧٩ .

(٤٠١)

ذهب سيدنا الأستاذ (قدس سره) إلى عدم جريانه لاشتراط كون الشك فعلياً ملتفتاً إليه، والمفروض أنه غافل عن شكّه، فلا يكون الاستصحاب حجة وجارياً في حال الغفلة عن الشكّ واليقين (١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من شرطية الالتفات إلى الشكّ وعدم كفاية وجوده في خزانة ذهن الإنسان وإن كان متيناً ومتبادراً من الروايات لكن يمكن أن يقال: إنّ المصلّي وإن كان غير ملتفت إلى شكّه إلا أنّ المجتهد الذي يريد الإفتاء في المسألة يتخذ يقين ذلك المصلّي وشكّه موضوعاً للحكم بعدم جواز نقض يقينه بالشكّ، وينوب عنه بالاستصحاب فيكون محكوماً بكونه محدثاً. إلا أن يقال: إنّ النيابة إنّما تصحّ إذا كان شكّ المكلف فعلياً لا شائبياً فليس للمجتهد أن يتخذ الشكّ الشائب موضوعاً للاستصحاب .

الصورة الثانية: تلك الصورة ولكنّه يحتمل بعد الفراغ عن العمل أنّه توضحاً بين الشكّ والصلاة، ذهب المحقق النائيني إلى جريان قاعدة الفراغ لكون الشكّ الحادث بعد الصلاة ليس نفس الشكّ الموجود المغفول عنه قبلها، بل طرأ لأجل أنّه احتمل بعد الفراغ عن الصلاة أنّه توضحاً وصلّى فلا يزيد حكمه عمّا إذا علم بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة، أنّه توضحاً وصلّى، فكما تجري القاعدة هناك، فهكذا المقام .

يلاحظ عليه: بأنّه مبني على عدم كفاية الشكّ الموجود في خزانة النفس ولزوم كون الشكّ مورداً للالتفات كما عليه سيدنا الأستاذ، ولو قلنا

١ . الرسائل: ٣١٨ .

(٤٠٢)

بعدم الاشتراط يظهر النظر في قوله: من أنّ حكم المقام لا يزيد على ما إذا علم بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة أنّه توضحاً وصلّى، لعدم وجود الشكّ في المقيس عليه وبالتالي عدم اكتمال أركان الاستصحاب فيه، ووجوده في المقيس واكمال أركان الاستصحاب على النحو الذي ذكرناه.

الصورة الثالثة: لو كان متطهراً ثم شك في الطهارة وذهل وصلّى وشك بعدها، فالاستصحاب قيل الصلاة وبعدها وقاعدة التجاوز متوافقا المضمون، ولا ثمرة لتعيين جريان أحدهما دون الآخر.

الأمر الثامن عشر:

تقدّم القاعدة على الاستصحاب

هذا الأمر هو الذي قاد الأصوليين إلى دراسة القاعدة حتّى تتبين كيفية نسبتها مع الاستصحاب. وقد قيل في تقدّمها عليه وجوه:

الأوّل: الرجوع إلى روايتي زرارة^(١) وإسماعيل بن جابر^(٢)، فقد قدّمها الإمام فيهما على الاستصحاب، لأنّ الأصل أنّ المصلّي لم يؤدّن ولم يُقم ولم يركع ولم يسجد مع أنّ الإمام أجاب بالإثبات .

الثاني: أنّ في أدلّة القاعدة ما يشعر بأماريتها حيث جاء فيها أذكرية

-
- ١ . الوسائل: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ .
 - ٢ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤ .

(٤٠٣)

العامل وأقربيته إلى الحق، على ما مرّ، حتّى أنّ الإمام (عليه السلام) قد أخبر عن تحقّق المشكوك وقال: «قد ركع» كلّ ذلك يناسب أن تكون القاعدة طريقاً إلى الواقع مثبتة له .

الثالث: لولا تقديم القاعدة على الاستصحاب، تلزم لغوية القاعدة، أو اختصاصها بموارد نادرة؛ وذلك لأنّ الحالة السابقة إمّا هي الصّحة أو الفساد أو الجهل بها، لأجل تعاقب الحالتين، كما إذا توضّأ وأحدث ولم يعلم المتقدم منهما ولا المتأخّر ولم تكن الحالة المتقدّمة عليهما معلومة.

ففي الصورة الأولى لا حاجة إلى القاعدة إذ يكفي الاستصحاب .

وفي الصورة الثانية لو قدّم الاستصحاب على القاعدة يلزم اختصاصها بالصورة الثالثة وهي نادرة جداً، ولا معنى لتشريع قاعدة لموارد نادرة.

الرابع: أنّ لسان القاعدة لسان رفع الشكّ، ولسان الاستصحاب هو الحكم بإبقاء اليقين في ظرف الشكّ، فيقدّم الأوّل على الثاني.

أما الأول - أعني: كون لسان القاعدة هو رفع للشك - فلقوله: «إنَّ الشكَّ في شيء لم تجزه» وقوله: «فشكك ليس بشيء».

وأما الثاني - أعني: أنَّ لسان الاستصحاب هو الحكم بإبقاء اليقين في ظرف الشك - فلقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فهو يفترض وجود اليقين والشك ثم يحكم بإبقاء اليقين لا على إلغاء الشك، فيكون تقدّم القاعدة على الاستصحاب أشبه بالحكومة، كقوله: «لا شكَّ لكثير الشكَّ» الحاكم على أحكام الشكَّ.

(٤٠٤)

الخامس: أنَّ التقديم من باب التخصيص ؛ لأنَّ أغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورداً لجريان الاستصحاب (١).

يلاحظ عليه: أنَّ لسان التخصيص إخراج الموضوع عن حكم العام لا عن موضوعه، وأما المقام فلسان الرواية هو إخراج مورد القاعدة عن موضوع العام، كما مرّ.

تمّ الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات

١ . مصباح الأصول: ٣ / ٢٦٤ .

(٤٠٥)

القواعد الأربع

٣

أصالة الصحة في فعل الغير

الغرض من طرح هذه القاعدة هو دراسة نسبتها مع الاستصحاب، ولكن صار ذلك ذريعة إلى بيان مفاد القاعدة وأدلتها وما يترتب عليها من الفروع، ثم بيان نسبتها مع الاستصحاب، ويتم ذلك ضمن أمور:

الأمر الأول:

منشأ أصالة الصحة وقاعدة التجاوز

إنّ المحمول في كلّ من القاعدتين هو وصف الفعل بالصحة، غاية الأمر أنّه لو كان الموضوع فعل النفس يكون مجرى لقاعدة التجاوز، وإن كان فعل الغير يصير مجرى لأصالة الصحة، وكلتا القاعدتين تُنشأن من منشأ واحد، وهو أنّ الفاعل العاقل المختار الملتزم المتعهد، يأتي بالفعل على وجه الصحة، ولا يشذ عن ذلك إلا عن غفلة، سواء كان فعل النفس أم فعل الغير. وبما أنّ محل القاعدتين هو صورة الشكّ في وصف الفعل، يشترط غيبوبة الفعل عن نظر الحامل، وإلا فلا وجه للشكّ وصف الفعل وتحصل الغيبوبة في فعل النفس بالتجاوز عن الشيء، وأمّا فعل الغير الغيبوبة فيه

(٤٠٦)

متحققة مطلقاً، سواء كان الشكّ في أثناء الفعل أو بعد الفراغ عنه، وذلك لعدم وقوف الإنسان على سرائر الغير.

الأمر الثاني:

تحرير موضوع الأصل

إنّ لأصالة الصحة في فعل الغير أو عقيدته معنيين مختلفين:
الأوّل: حسن الظنّ بالمؤمن واعتقاد الجميل في حقّه وحسن المعاشرة معه وإيجاد العلاقات الطيبة معه، إلى غير ذلك من آداب المعاشرة التي ندب إليها الإسلام في كتابه وسنة نبيه وأحاديث آله عليهم الصلاة والسلام.

وإلى هذا المعنى يشير سبحانه بقوله: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا)**(١).

وبما أنّ ظنّ السوء يبعث الإنسان إلى التجسّس والفحص عن واقع الأمر، وينتهي ذلك إلى إفشاء المظنون بالاغتياب، لهذا نرى أنّ الله سبحانه نهى أولاً عن ظنّ السوء ثم نهى بعده عن التجسس وأخيراً عن الاغتياب. فما لم يدلّ دليل شرعي على صحّة ما ظنّه، فلا يجوز له أن يرمي أخاه به.

١ . الحجرات: ١٢ .

(٤٠٧)

ويقرب من مفاد الآية، قوله سبحانه فيما أوصى به بني إسرائيل وأخذ منهم الميثاق عليه وقال: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ)^(١)، ترى أنّه سبحانه يأمر بحسن المعاشرة مع عامّة الناس من غير فرق بين ذوي النسب وغيرهم، غاية الأمر أنّ حسن المعاشرة مع ذوي الأنساب بالإحسان إليهم، ومع غيرهم بحسن الكلام، ولأجل ذلك غيّر أسلوب الكلام فأمر بالإحسان إلى الوالدين وذوي القربى واليتامى والمساكين، ولما كان الإحسان في حقّ عامة الناس أمراً غير ممكن غيّر أسلوب الكلام فأمر بحسن السلوك معهم وبالقول الحسن عند المعاشرة، وكأنّه سبحانه يقول: قولوا للناس قولاً حسناً.

روى جابر عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) في تفسير قوله: (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا)، قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم، فإنّ الله يبغض اللعان السبّاب الطعان على المؤمنين...»^(٢).

وبذلك يظهر أنّ تفسير القول بالاعتقاد أمر يخالف ظاهر الآية وتفسير الإمام (عليه السلام).

وعلى غرار هذا المعنى وردت روايات:

١ . قال أمير المؤمنين (عليه السلام): في كلام له: «ضع أمر أخيك على أحسنه

(٤٠٨)

حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً». (١) فإذا نقل عن مسلم كلامٌ موهون بظاهره، لكن يمكن حمله وتفسيره بوجه آخر، يجب أن نحمله على الوجه الصحيح ولا نرميه بسوء.

٢. روي عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) أنه قال مخاطباً محمد بن الفضيل: «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون فُسامة، وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم» (٢). فإن ظاهر الحديث يثير العجب حيث إن الإمام (عليه السلام) يأمر بتصديق مؤمن واحد وتكذيب ما يقابل وإن بلغوا خمسين شخصاً، وهو أمر غريب.

ولكن يزول العجب بتفسير الحديث وهو أن المراد ليس تصديق القائل الواحد تصديقاً جدياً مرتباً عليه الأثر وتكذيب الآخرين كذلك.

بل المراد عدم اتهام الجميع بالكذب، أما القائل فتصديقه أنه لم يقل ذلك تصديقاً ظاهرياً، وأما الآخرون فتصديقهم أنهم صادقون في أنفسهم ولكن خاطئون في قضائهم حول أخيم.

وعلى كل تقدير فالمقصود حسن الاعتقاد بالجميع، من غير فرق بين القائل والشاهد.

وقد وردت روايات في كتاب العشرة بهذا المعنى لأصالة الصحة، وقد ذكر الشيخ الأعظم بعضاً

١ . الوسائل: ٨ ، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ٨ ، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٤٠٩)

المعنى الثاني لأصالة الصحة: فرض الفعل الصادر من المؤمن صحيحاً ومطابقاً للواقع، وترتيب الأثر الصحيح على فعله كما في الأمثلة التالية:

١. إذا رأينا أن الراهن يبيع العين المرهونة، فيحمل على الصحة وهو أن يبيعه كان بإذن المرتهن، ولو فرض أنه رجع فيحمل على أنه رجع بعد البيع، وأما ترتيب الأثر فهو جواز الاشتراء منه.

وإن شئت قلت: إن لفعل الراهن صورتين، إذا باع قبل رجوعه يوصف بالحسن وإذا باع بعد رجوعه يوصف بالقبيح، فيحمل على الصورة الحسنة وترتب عليه الأثر.

٢. إذا قام المسلم بغسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، أو قام بغسل الأواني واللحوم المنتجسة، يحمل فعله على الصحة ويسقط التكليف عن الغير، ولا يحتاج إلى إحراز الصحة بالعلم والبيّنة، بل لو شكّ يكفي في ترتّب الأثر كون الفعل صادراً عن المسلم.

٣. إذا أذن أحد المأمومين أو يسقط التكليف عن الغير، وإن شكّ في صحّة ما أتى به يحمل على الصحة.

وحصيلة الكلام: أنّ أصالة الصحة بالمعنى الأول أصل أخلاقي يمارسه كلّ مسلم في حياته مع الآخرين، ولا يتّهم الآخرين بعقيدة فاسدة أو فعل محرم.

كما أنّ أصالة الصحة بالمعنى الثاني حكم فقهي يمارسه المسلم في

(٤١٠)

حياته مع المؤمن في عقيدته وأفعاله إذا كان مورد الابتلاء للحامل فيرتّب الأثر على عقيدته وفعله.

ويشترط في الثاني أمور لا تشترط في المعنى الأول.

الأمر الثالث:

ما هو الدليل على حجّية أصالة الصحة؟

استدلّ الشيخ الأعظم (رحمه الله) ومن جاء بعده على حجّية أصالة الصحة ببعض الآيات والروايات التي لا صلة لها بهذا المعنى وإنّما المطلوب فيها هو المعنى الأوّل الخارج عن محط بحثنا.

والدليل الوحيد هو السيرة العقلانية أو العملية للمسلمين، وحاصلها: جرت السيرة على حمل فعل الغير على الصحة بشرط أن يكون الفاعل عاقلاً مختاراً بصدده إيجاد فعل صحيح مبرئ للذمة أو مطابق لما تعهد به.

والداعي إلى اتّخاذ هذا الأصل هو ملاحظة طبيعة العمل، فالطبع الأوّل للعمل الصادر من الفاعل العاقل المريد هو الصحة، والفساد أمر طارئ على العمل شاذ بالنسبة إليه .

وكأنّ العقلاء انتقلوا إلى هذا الأصل من دراسة الطبيعة، فكما أنّ الأصل في نتائج الطبيعة هو الصحة، فإذا بشر أحدهم بولد لا ينتقل إلّا إلى كونه سوياً، وإذا اشترى دابة لا ينتقل إلّا إلى كونها خالية من العيوب من دون حاجة

(٤١١)

إلى اشتراط الصحة، فإذا كانت الصحة هي الأصل في نتائج الطبيعة فلتكن كذلك فيما يصدر عن الإنسان من أعمال ونتائج .

والداعي إلى إيجاد العمل صحيحاً هو أنه يريد أن ينتفع به في الدنيا والآخرة وإلا فلا ينفعه في إحداهما وهذا هو الذي يدفعه إلى إيجاد العمل صحيحاً مؤمناً لغرضه.

ولذلك نرى أنه إذا خرج المبيع معيباً يحكم العقلاء والفقهاء بأن للمشتري جواز الفسخ مع أنه لم يشترط الصحة في المبيع، لكن النفس لا تنصرف إلا إلى الصحيح، ولذلك نرى أن الفقهاء يحملون العمل على الصحة في كثير من الموارد:

١. إذا ناب المسلم عن رجل في الحجّ والعمرة أو في جزء من أعمالهما، وشكّ في صحة العمل المأتي به، يُحمل على الصحة.

٢. يحمل خرص الجابي في مورد الصدقات على الصحة إذا شكّ في صحته .

٣. يحمل ذبّح الذابح على الصحة.

٤. يحمل عمل الوكلاء في الزواج والصلاة والبيع والشراء والإجارة عليها.

٥. يحمل فعل الأولياء كالأب والجدّ في النكاح على الصحة.

٦. يحمل أئجار الأوصياء كالأولياء بمال اليتيم على الصحة.

(٤١٢)

٧. يحمل تصرف المتولّي للأوقاف على الصحة، إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المنتبّع في أبواب الفقه، كيف والأصل في باب التنازع هو الصحة، والبيّنة على من يدّعي الخلاف، ويؤيد إجماع الفقهاء والسيرة ما ورد في بعض الأبواب من الروايات.

دعم القاعدة ببعض الروايات

ربما تدعم القاعدة ببعض الروايات:

١. روى البزنطي مضمراً قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة، أيصليّ فيها؟ فقال: «نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك». (١)

٢. روى إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه». (٢)

وربّما يتوهّم أنّ جواز الاشتراء مستند إلى كون الأخذ من سوق المسلم أو يده ولا صلة للرواية بـ «أصالة الصّحة»، لكنّه مدفوع بأنّ السوق واليد طريقتان إلى حال البائع وأنّه مسلم، والمسلم بما هو مسلم لا يقوم إلّا

١ . الوسائل: ١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ .
٢ . الوسائل: ١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧ .

(٤١٣)

بعمل صحيح، فإذن يكون الميزان هو حال البائع المسلم وإن لم يكن هناك سوق ولا يد.

وربّما يؤيد بموثقة 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 ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة». (١)

فقد ذكر الشيخ الأنصاري (رحمه الله) على ما في بعض نسخ الفرائد، بأنّ الحكم بالحليّة عند الشكّ في الحرمة في هذه الأشياء لا يجمعها إلّا أصالة الحلّ في تصرفات الناس وعدم وجوب الاجتناب عنها، إلّا مع العلم أو قيام البيّنة، وذلك لأنّ حلّ الثوب الذي اشتراه لا وجه له إلّا أصالة الصّحة في تصرّف البائع المقتضية للملك (مع أنّ الاستصحاب على خلافها).

وكذا الكلام في العبد المشتري والمرأة المشتبهة بالأخت والرضيعة، فإنّ الشكّ في الجميع يرجع إلى العقد الواقع وأنّه كان صحيحاً أو فاسداً. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الموثقة إنّما تصلح لأن تكون شاهداً على ما نحن فيه إذا كان التصرف لأجل العقد الواقع عليها، لا لأنّ الأصل في الأشياء بنفسها هو

- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .
٢ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٥١ .

(٤١٤)

الحلّ، وظاهر الرواية هو الثاني لا الأوّل والشاهد صدر الرواية.
وعلى كلّ تقدير فلا غبار في حجّية أصالة الصحّة.

ما يتوهم كونه معارضاً للأصل

إنّ أصالة الصحّة كما أدعت بالروايات السابقة، فربّما نوقضت بالروايتين التاليتين، وقُلّلت من كليّتها:

١ . صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: سئل عن رجل جمّال استُكّري منه إبّل وبُعْث معه بزيت إلى أرض، فزعم أنّ بعض زقاق الزيت انخرق فاهراق ما فيه؟ فقال: «إن شاء أخذ الزيت، وقال: إنّه انخرق، ولكنه لا يصدّق إلاّ ببينة عادلة» (١) .
قال المحقّق النراقي: يعني أنّ الجمّال يمكن أن يأخذ الزيت، ويقول انخرق الزق فلا يُصدّق قوله إلاّ مع البينة، وهذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق (٢) .
يلاحظ عليه: بأنّ مصب أصالة الصحّة عبارة عن فعل صدر من شخص له وجهان: الصحّة والفساد، فيحمل على الصحّة دون الآخر، وأمّا تصديق ادّعاء كلّ مدّع فليس من موارد حمل فعل الغير على الصحّة إذا انتهى إلى ضرر مسلم آخر فمورد الرواية خارج عن كبرى القاعدة، مضافاً إلى أنّ الأصل في الأموال هو الضمان.

- ١ . الوسائل: ١٣، الباب ٣٠ من أبواب الإجارة، الحديث ١ .
٢ . عوائد الأيام: ٧٨ .

(٤١٥)

روى أبو بصير، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: كان علي (عليه السلام) يضمّن القصّار والصائغ، يحتاط به على أموال الناس، وكان أبو جعفر (عليه السلام) يتفضّل عليه إذا كان مأموناً» (١) .

٢. ما رواه عمّار، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث أنّه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على التلث؟ قال: «إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب»^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ اشتراط الإسلام والورع والإيمان لأجل أنّه إذا فقد هذه الصفات يكون متّهماً مظنوناً فلا يقبل قوله عندئذ، ونظير ذلك هو التفصيل بين المستحل وغيره.

روى عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا؟ فقال: «إن كان ممّن يستحل المسكر فلا تشربه، وإن كان ممّن لا يستحل شربه فاشربه»^(٣).

وبالجملة: أصالة الصّحة ليست أصلاً تعدياً يتمسك به حتّى في موارد الظن على خلافها، فلو رُدّت في غير المؤمن أو في المستحل، لأجل الإطمئنان بأنّ عمله عمل غير صحيح.

- ١ . الوسائل: ١٣، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة، الحديث ١٢ .
- ٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦ .
- ٣ . الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١؛ ولاحظ الحديث ٤ .

(٤١٦)

ثمّ إنّّه ربّما تؤيد القاعدة بلزوم الحرج أو اختلال النظام،^(١) بل ربما يقال: بأنّ الاختلال الذي يلزم من عدم اعتبار هذه القاعدة أشدّ من الاختلال اللازم في عدم اعتبار اليد^(٢) وعلى كلّ تقدير ففيما ذكرنا غنى وكفاية.

الأمر الرابع:

هل المطلوب الصّحة عند الفاعل أو عند الحامل؟

إذا كانت الغاية من إجراء الأصل إضفاء الصّحة على فعل الفاعل فيطرح هنا سؤال وهو: هل المطلوب، إثبات صّحة العمل حسب نظر الفاعل أو إثبات صحّته حسب نظر الحامل، الذي يعبر عنه بالصّحة الواقعية، لأنّ الحامل يتصوّر أنّ معتقده مطابق للواقع، وجهان:

١. الصّحة عند الفاعل لأنّها مقتضى دليل الأصل لما مرّ من أن مقتضى كون الفاعل بالغاً مريداً غير مكره هو إتيان العمل جامعاً للأجزاء والشرائط حسب معتقده.

وبعبارة أخرى: الفاعل الهادف لا يترك ما هو المؤثر في العمل، عمداً لكونه نقضاً للغرض، ولا سهواً لكونه ذاكرةً لا ساهياً.

فلو اعتمدنا في حجّية الأصل على هذا الدليل فلا يثبت إلا كون العمل

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٥٠ .
٢ . القواعد الفقهية: ١ / ٢٨٨ .

(٤١٧)

صحيحة عند الفاعل؛ لأنّ كلّ فاعل يعمل حسب علمه وعقيدته لا حسب علم الآخرين وعقيدتهم.
٢. أنّ الغرض النهائي من هذا الأصل هو ترتيب الآثار الواقعية على العمل عند الحامل، وحلّ مشكلته والمفروض أنّ الأثر عنده مترتب على ما يراه صحيحاً لا على ما يراه الفاعل، وأنّ الصحّة الواقعية هي التي يعتقدونها صحيحة لا الفاعل، وبذلك يظهر التنافي بين دليل الأصل والغرض النهائي من تأسيس الأصل. ومع ذلك يجب أن يقتصر على الموارد التي تتفق مع عقيدة الحامل ولا أقل تتفق مع عقيدته احتمالاً، وأما ما لا يتفق حتى احتمالاً فلا يجري الأصل فيه.

وبذلك يُعلم عدم جريان الأصل في الصورتين التاليتين:

الأولى: أن يعلم بجهل الفاعل بحكم الموضوع بتاتاً سواء كان جهله بسيطاً أم مركباً، فلا يجري الأصل، لأنّ صحّة الفعل في هذه الصورة ليست مقتضى إرادة الفاعل المختار بل مقتضى الصدفة والاتفاق.

الثانية: أن يعلم أنّه عالم بحكم المسألة ولكن معتقده ينافي ما هو الصحيح عند الحامل، مخالفة تامّة، كما إذا اعتقد الفاعل بوجوب الجهر في صلاة الجمعة والحامل يعتقد اجتهاداً أو تقليداً بوجوب المخافتة، فلو خافت الفاعل تكون المخافتة نتيجة الصدفة.

فإذا استثنينا تينك الصورتين تجري أصالة الصحّة في الصور التالية، وإليك بيانها:

(٤١٨)

١. أن يجهل حال الفاعل وأنّه هل هو عالم بحكم المسألة أو جاهل، فمن المحتمل جداً جريان أصالة الصحّة، لأنّ السيرة جرت على عدم التفتيش عن حال الفاعل من أنّه عالم أو جاهل فنحن نجهل بحاله ولكن يمكن أن يكون الفاعل عالماً وموافقاً لمعتقدنا.

٢. أن يعلم الحامل علم العامل بحكم الموضوع وله صور:

أ. أن تعلم الموافقة بين المعتقدين في موارد الصّحة والبطلان فيجري الأصل بلا إشكال.

ب . أن يجهل حاله من حيث الموافقة والمخالفة فيجري الأصل أيضاً، إذ ليس جريان الأصل مبنياً على التفقيش .

ج. أن تعلم المخالفة ولكن لا بالتباين بل بالتخالف، كما إذا اعتقد الحامل بشرطية العربية في العقد وعدم كفاية غيرها، ولكن الفاعل يعتقد بصحة كلا العقدين، فأجرى عقداً لم يعلم كونه عربياً أو فارسياً، فيمكن الحمل على الصّحة لما مرّ من جريان السيرة على عدم التفقيش وكفاية احتمال الانطباق.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ للمسألة صوراً ستة لا يجري الأصل في الصورتين الأولىين ويجري في الصور الأربع الأخيرة.

(419)

الأمر الخامس:

جريان الأصل بعد تمام العمل

إنّ الموضوع لأصالة الصّحة في المقام هو فعل الغير، ومعنى ذلك أنّ العمل صدر من الفاعل بتمامه، وعندئذ يشك في صحته وفساده فيحمل على الصّحة .
وأما إذا قام ببعض العمل فلا معنى لإجراء الصّحة فيه مع أنّه لم يتم.
نعم بالنسبة إلى ما أتى به تجري أصالة الصّحة لا بالنسبة إلى مجموع العمل.
ولعلّ هذا واضح.

الأمر السادس:

عدم جريان الأصل إلا بعد إحراز الموضوع

يظهر من المحقق الثاني أنّ الأصل في العقود الصّحة لكن بعد استكمال أركانها حتّى يتحقّق العقد (ويقع موضوعاً للصّحة)، أمّا قبل تحقّقه فلا وجود له حتّى يقع موضوعاً للأصل، وإليك نصّ كلامه:

«لاشكّ في أنّه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة

(٤٢٠)

في العقد - من حصول الإيجاب والقبول من الكاملين وجريانها على العوضين المعتبرين - ووقع الاختلاف في شرط مفسد، فالقول قول مدّعي الصّحة بيمينه، لأنّه الموافق للأصل، لأن الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصّحة.

أمّا إذا حصل الشكّ في الصّحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فإنّ الأصل لا يُثمر هنا، فإنّ الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادّعى أنّي اشتريت العبد فقال: بعثك الحرّ. (١)

ولا يخفى أنّه إذا كان مصب الأصل خصوص الشكّ في أصل فاسد وعدمه، يكون الأصل قليل الفائدة، إذ يكفي عندئذ الاستصحاب وهو أصالة عدم الاشتراط صحيحاً كان أم فاسداً، مع أنّ الفقهاء يتعاملون مع هذا الأصل في موارد كثيرة خارجة عن الضابطة التي ذكرها المحقّق الثاني.

ثم إنّ الشيخ الأنصاري بعدما نقل كلام المحقّق الثاني أورد عليه بوجوه:

الأوّل: بالنقض بما إذا شكّ المشتري في أنّ الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره أو لا؟ فهو يبني على الصّحة اتفاقاً، مع أنّه شكّ قبل العلم باستكمال العقد.

الثاني: بالحلّ بأنّه ماذا يريد من قوله: إنّه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه؟ فإن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصّحة، وإن أراد الوجود العرفي

١ . جامع المقاصد: ٧ / ٣٠٧ - ٣٠٨، كتاب الإجارة.

(٤٢١)

فهو متحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بعدم البلوغ.

الثالث: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا شكّ في بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ تستلزم صحة فعله، صحّة فعل هذا الفاعل، كما إذا كان قائماً بطرف واحد كالإبراء والإيصاء فشكّ في أنّه صدر في حال البلوغ أو قبله. وأمّا إذا كان قائماً بطرفين فشكّ في ركن العقد كأحد العوضين أو في أهليّة أحد طرفي العقد، فيمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل، ومن الطرف الآخر في الثاني، أنّه لا يتصرّف فاسداً.

وأما مسألة الضمان، فلو فرض وقوعه بغير إذن من المديون ولا قبول من الغريم، فشك في بلوغ الضامن حينه وعدمه فلا يصح استكشاف صحته من الطرف الآخر لعدم وجوده، وأما إذا كان مع إذن واحد منهما أو كليهما فيصح استكشاف صحته، من الحكم بصحة عمل الطرف الآخر (١).

لا يخفى أن في مذهب المحقق الثاني نوع تضييق لمفاد القاعدة وتقليل لفائدها، وفي كلام الشيخ الأنصاري نوع توسيع لمجراها، وبين القولين بعد المشرقين، وعلى كل تقدير يرد على الشيخ الأنصاري:

١. أن ما ذكره من النقص «من جريان الأصل فيما إذا اشترى الإنسان في سالف زمانه وشك في أنه اشتراه في حال صغره أو لا» خارج عن موضوع الأصل؛ لأن الكلام في تصحيح فعل الغير لا تصحيح فعل النفس الذي هو مفاد قاعدة التجاوز.

١. فرائد الأصول: ٣ / ٣٦٠ - ٣٦١ .

(٤٢٢)

٢. أن ما ذكره من مساواة وجود العقد عند العرف مع وجوده عند الشرع، غير صحيح. إذ ربما يكون العقد مستكماً للإركان عند العرف ومع ذلك لا يوصف بالصحة عند الشرع كبيع الخمر والخنزير، فالعقد العرفي أعم من العقد الشرعي فكيف ساوى بينهما؟! وعلى هذا فالمحقق الثاني يريد أن يكون العقد مستكماً للإركان عند العرف - لا عند الشرع حتى يلزم كونه عين الصحة - غاية الأمر وقع الشك في بعض شروط الصحة.

فإن قلت: إن البلوغ عند العرف ليس من الأركان ولذلك يصح عقد غير البالغ، نعم لا يصح عقد الساهي والناثم فكيف عدّه المحقق الثاني من الأركان؟

قلت: لعل نظره إلى ما ورد في الشرع من أن قصده كلا قصد وعمده كلا عمد، والشك في البلوغ يكون شكاً في أصل وجود العقد.

ومع ذلك فالضابطة في جريان الأصل وإحراز الموضوع، هي إحراز وضع العقد عند العرف والشك في عقد الحمل، فلو كان المفروض غير محرز الوجود عند العرف لا يقع مجرى للأصل، فهذه هي الضابطة لجريانه.

ولأجل إيضاح الحال نطرح مسائل على ضوء الضابطة:

أ. لو شكَّ في كون البائع أو الضامن أو غيرهما عاقلاً أو مجنوناً حين البيع أو الضمان، وعدمه، فلا تجري أصالة الصَّحة؛ لأنَّ موضوعها هو العقد الموجود عرفاً، والشكُّ في هذه الشرائط يرجع إلى الشكِّ في وجود الموضوع عنده، ومع الشكِّ في عقد الوضع لا يحكم بالصَّحة.

(٤٢٣)

- ب. إذا أحرز أنَّ العقد صدر من المميز لكن شكَّ في بلوغه، فلو قلنا بأنَّ قصد غير البالغ كلاً قصد يرجع الشكُّ إلى الموضوع فلا يحكم بالصَّحة.
- ج. لو رأينا إنساناً في حالة الركوع وشككنا في أنَّه ركع لأجل الصلاة أو لأخذ شيء من الأرض فلا تجري فيه أصالة الصَّحة، لأجل عدم إحراز الموضوع وهو كونه بصدد إقامة الصلاة.
- د. لو أحرز أنَّ الفاعل بصدد الغسل وشككنا في أنَّه بصدد الغسل بعنوان التطهير أو بعنوان التنظيف، لا تجري أصالة الصَّحة.

الأمر السابع:

الصَّحة المطلقة أو الصَّحة النسبية

إذا كانت أركان العقد محقَّقة وكان الشكُّ متعلِّقاً بما يُفضي على العقد الصَّحة، تكون النتيجة الصَّحة المطلقة، وأمَّا إذا لم يكن كذلك فغاية ما يمكن إثبات الصَّحة النسبية، فلو شككنا في صَّحة الإيجاب يحكم عليه بالصَّحة، ولكن لا يثبت به وجود القبول بعده، لأنَّ صَّحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقَّبه قبول صحيح لحصل أثر العقد في مقابل فاسده الَّذي لا يكون كذلك . فلو تجرَّد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب، فلو شكَّ في تحقُّق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع فلا تقتضي أصالة الصَّحة في الإيجاب، وجود القبول، لأنَّ القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب وبذلك يظهر حال الفروع التالية:

(٤٢٤)

١. إذا علم بصدور الإيجاب والقبول لكن شكَّ في تحقُّق القبض في الهبة أو الصرف أو السلم، فلا تقتضي أصالة الصَّحة في العقد وجود القبض.
٢. لو شككنا في صَّحة بيع الفضولي، فلا يثبت إجراء أصالة الصَّحة فيه لحوق الإجازة من المالك.

والصحة في تلك الموارد صحة نسبية وحيثية، لا مطلقة.

٤. إذا شك في صحة بيع الراهن فجريان الأصل فيه لا يثبت إذن المرتهن في البيع، وإنما يثبت الصحة الشأنية، بمعنى أنه لو لحقه الإذن أو الإجازة لصح. وإن شئت قلت: لا تثبت لوازمها.

الأمر الثامن:

إحراز وجود العمل

قد سبق أن مجرى الأصل هو العمل الصادر من إنسان عاقل مرید لغرض دنيوي أو أخروي، فلا تجري إلا في مورد العمل المحرز وجوده، في ظرفه، سواء أكان ظرف العمل هو الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وبذلك تظهر كيفية جريان الأصل فيما إذا استأجر إنساناً للحج، وشك فيه، فهنا صور:

- أ. إذا شك في أصل الإتيان.
- ب. إذا شك في قصد النيابة.
- ج. إذا شك من جهة الإخلال ببعض الشرائط اللازمة لعدم مبالاته.
- د. تلك الصورة ولكن نحتمل الإخلال ببعض الشرائط سهواً.

(٤٢٥)

أما الصور الثلاث فلا يجري فيها الأصل، نعم لو كان المخبر عادلاً وقلنا بحجية خبر الواحد في الموضوعات، يقبل قوله لكونه عادلاً.

وأما الصورة الأخيرة فالظاهر جريان الأصل فيها ويحكم بالصحة، بلا حاجة إلى كون المخبر عادلاً ويلزم الموجر بدفع الأجرة وحصول البراءة، غير أنه يظهر من الشيخ الأنصاري التفصيل بين دفع الأجرة وحصول البراءة، وقال بلزوم دفع الأجرة وعدم حصول البراءة، وهذا نص كلامه: إن لفعل النائب عنوانين: أحدهما من حيث إنه فعل من أفعال النائب، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر، وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأجرة، وجواز استيجاره ثانياً.

والثاني من حيث إنه فعل المنوب عنه حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية، قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يُراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتع والقران في الحج، والترتيب في الفوائت، والصحة من الحيثية الأولى لا تثبت الصحة من الحيثية الثانية، بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب (١).

أقول: إنَّ توضيح المقام يتوقف على تفسير العناوين الثلاثة: «الوكالة، الولاية، النيابة».

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٦٨ - ٣٦٩ .

(٤٢٦)

فنقول: إنَّ الوكالة والولاية تستخدمان في كلِّ فعل لا يشترط في صحته المباشرة والقيام به شخصياً، ومع ذلك لو كان التسليط راجعاً إلى المالك أو من له الحقّ فهو الوكالة، أي من باب إيكال الأمر إلى الغير حتّى يقوم به، ويكون نافذاً من جانب من له الملك والحقّ. وأمّا لو كان التسليط من جانب من له السلطنة على العباد والبلاد فهو الولاية. وفي كلا الموردين الفعل، فعل الوكيل أو الوليّ حقيقة ولو نسب إلى الموكل فهو من باب التوسّع، وسيوافيك أنّه لا ينسب إلى المولى عليه أبداً حتّى توسّعاً.

ومع ذلك: فالوكالة والولاية تشتركان في أمرين:

- ١- أنّ الوكالة وإعمال الولاية تصحّ في الأفعال التي لاتعتبر المباشرة في إيقاعها صحيحة.
- ٢- أنّ الفعل في كلا المجالين - فعل القائم - تكويناً وهو الوكيل والوليّ، ولا ينسب إلى الموكل والمولى عليه حقيقة.

وتتميّزان بأمرين أيضاً:

- أ - أنّ قدرة الوكيل وسلطته من جانب الموكل فهو الذي يسلّطه على العمل وينفذه، وقدرة الوليّ من جانب الله سبحانه أو من له الولاية على الأمور عرفاً.
- ب - أنّ الفعل ينسب إلى الموكل مجازاً فيقال: باع داره ولا ينسب إلى المولى عليه حتّى توسّعاً وبالغناية كما في تزويج الصبيّ والصبيّة عن طريق الجدّ والأب فلا يقال: تزوّج الصبي، لقصور المولى عليه.

(٤٢٧)

هذا حالهما، وأمّا النيابة، فلا تستخدم إلا في الأفعال التي تعتبر فيها المباشرة وقيام الإنسان به شخصياً غير أنّه إذا طرأ عليه طارئ يجوز اتّخاذ النائب ليقوم بالعمل من جانبه نيابة، وهذا مثل

النيابة في باب العبادات كالصلاة والصوم والحجّ والعمرة، ومعنى النيابة قيام الغير بالعمل عن جانب شخص لغاية إفراغ ما في ذمّته من الواجب الشرعي أو العرفي.

إذا علمت هذا فاعلم أنّه ليس في العمل النيابي إلّا أمر واحد، وهو قيام الغير بالعمل عن جانب شخص لغاية إفراغ ذمّته، وهذا موضوع لكلا الأمرين:

١. دفع الأجرة.

٢. فراغ ذمّة الميت.

فلو جرت أصالة الصّحة يثبت كلا الأمرين، وإلّا فلا يثبت واحد منهما، وليس فراغ الذمّة من آثار كونه فعلاً تسببياً للمنوب عنه حتّى لا تجري أصالة الصّحة بحجة عدم جريانها في عمل النفس، بل من آثار صّحة العمل الصادر من النائب بنية المنوب عنه والمفروض أنّه محرز وإنّما الشكّ في بعض الشروط التي ربّما يتسرّب الإخلال إليها عن طريق السهو.

(٤٢٨)

الأمر التاسع:

مستثنيات القاعدة

إنّ أصالة الصّحة أصل يحتج به الفقيه في أبواب الفقه قاطبة، بشرط أن لا يكون طبع العمل مقتضياً للفساد، وإلّا فلا تجري فيه، ولأجل هذه الضابطة استثنيت من القاعدة الفروع التالية:

أ: بيع الوقف مع احتمال المسوّغ.

ب: بيع مال اليتيم - إذا لم يكن البائع ولياً - مع احتمال المسوّغ.

ج: بيع العين المرهونة بدعوى إذن المرتهن.

د: إقامة الصلاة في المكان المغصوب مع احتمال المسوّغ.

هـ: بيع مال الغير فضولاً بادّعاء صدور الإجازة بعد البيع.

و: بيع المكيل والموزون بادّعاء أنّه كاله أو وزنه في مدة لا تسعهما.

إلى غير ذلك من الموارد التي يتوقّف العقلاء عن إجراء أصالة الصّحة فيها. أضف إلى ذلك: أنّ الاعتماد على أصالة الصّحة في هذه الموارد يوجب الهرج والمرج، ويدع الباب مفتوحاً أمام المفسدين والمنحرفين، فيقومون ببيع أموال الناس بحجة إذنهم وإجازتهم.

وللسيد الطباطبائي (قدس سره) كلام في كتاب الوقف من ملحقات العروة ما هذا نصه:

إذا باع الموقوف عليه أو الناظر، العين الموقوفة ولم يعلم أنّ بيعه كان

مع وجود المسوّغ أو لا، الظاهر عدم جريان قاعدة الحمل على الصّحة، فلو لم يثبت المسوّغ يجوز للبطون اللاحقة الانتزاع من يد المشتري، فهو كما لو باع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده ولم يعلم كونه وكيلًا عن ذلك الغير فإنّه لا يصحّ ترتيب أثر البيع عليه، ودعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ لا تكفي في الحكم بصّحة الشراء ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منهما^(١).

الأمر العاشر:

أصالة الصّحة أمانة أو أصل

هل أنّ أصالة الصّحة أمانة وطريق إلى الواقع، أو أنّها أصل من الأصول لرفع الحيرة؟ فيه وجهان:

١. أنّها أصل من الأصول إذا قلنا بحجّيتها من باب حفظ النظام ودفع العسر والحرّج، فلا يثبت بالأصل لازمه.

٢. أنّها طريق إلى الواقع إذا قلنا بأنّها حجّة من باب السيرة المستمرة بين العقلاء المستندة إلى أصل عقلائي آخر، وهو أنّ الإنسان البالغ المختار إذا عمل شيئاً لغاية دنيوية أو أخروية، فإنّه يأتي به على وجه صحيح على نحو يؤمّن غايته ورضه.

وتظهر الثمرة بين القولين - على ما ذكره الشيخ - فيما إذا اشترى شيئاً

١. ملحقات العروة: ٦٣/١، من كتاب الوقف.

ودار (الأمر) بين أنّه دفع الثمن فيما لا يملك كالخمر والخنزير، أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصّحة الشراء - وفي الوقت نفسه - عدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه^(١).

وأورد عليه المحقّق النائيني من أنّ صّحة الشراء مع عدم انتقال شيء من تركته إلى البائع متنافيان، فيعلم إجمالاً بكذب أحد الأصلين إمّا أصالة الصّحة وإمّا أصالة عدم الانتقال، ويتساقطان بالتعارض.

وبعبارة أخرى: لا معنى للحكم بصحة الشراء مع القول بعدم انتقال شيء من تركة المشتري إلى البائع وإنه إما أن نقول بانتقال المبيع من البائع إلى المشتري، وإما أن لا نقول بذلك، فعلى الأول يلزم الحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون أن يدخل في ملك البائع ما يقابله من الثمن، وهو كما ترى.

وعلى الثاني لا أثر لأصالة الصحة في شرائه، لأن كلاً من الثمن والمثمن بعد باق على ملك مالكة، فأثر يترتب على أصالة صحة الشراء، ثم قال: فالإنصاف أن ما أفاده الشيخ ممّا لا يستقيم (٢).

يلاحظ عليه: بأن تفكيك اللازم عن الملزوم إنما لا يصحّ إذا كانت الصحة واقعية، فعندئذ لا يمكن أن يدخل المعوض في ملك المشتري ولا يخرج العوض من ملكه حتّى يدخل في ملك البائع.

وأما إذا كانت الصحة ظاهرية فيجوز تفكيك اللازم عن الملزوم. وهذا

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٧١ .
٢ . فرائد الأصول: ٤ / ٦٦٦ .

(٤٣١)

أمر اعترف به الشيخ وغيره في المثال التالي:

لو توضّأ اشتباهاً بمائع مردّد بين البول والماء، فإنّه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء، مخالفة عملية لحكم شرعي (١).

غير أنّ المهم هو عدم ثبوت حجّية مثبتات كلّ أمانة، وذلك لأنّ طريقيّة الأمانة إذا كانت قوية بحيث لا ينفك التعبد بالملزوم عرفاً عن التعبد بلازمه، تكون الأمانة حجّة في لوازمها، كما في البيّنة وخبر الواحد، وأما إذا كانت طريقيّتها خفيفة كالظنون الحاصلة من قاعدة اليد والفراغ وأصالة الصحة، فلا يعدّ التعبد بالملزوم، تعبداً باللازم. فما اشتهر بين المتأخّرين من أنّ مثبتات الأمانة حجّة دون الأصول، ليس صحيحاً على إطلاقه.

ولذلك قلنا: إنّ إجراء أصالة الصحة في صلاة العصر عند الشكّ في تقدّم الظهر، لا يثبت أنّه صلّى الظهر، بل يجب عليه صلاة الظهر بعد صلاة العصر.

ومشكلة التنافي بين الأمرين ترتفع بما ذكرنا من أنّ التفكيك بين الملزوم والجائز فيما إذا كانت الصّحة ظاهريّة.

نعم ربّما يكون الأصل أو الأمانة الضعيفة منقّحة لموضوع الدليل الاجتهادي، فيترتب عليها الأثر لا بفضل الأصل أو الأمانة الضعيفة بل بفضل

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٤١٣ .

(٤٣٢)

الدليل الاجتهادي الذي أخذ موضوعه من الأصل أو الأمانة الضعيفة، مثلاً إذا طلّقت المرأة وشكّ في صحّة طلاقها يجري في فعله الأصل، فيحكم عليها بأنّها مطلّقة، وأمّا التربص بثلاثة قروء فهو مدلول الدليل الاجتهادي الذي أخذ موضوعه من أحد الأمرين، فيقال: هذه المرأة مطلّقة، **(وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)**^(١)، وقد ذكرنا تفصيل ذلك عند دراسة الأصل المثبت.

الأمر الحادي عشر:

تقدّم أصالة الصّحة على استصحاب الفساد

إنّ أصالة الصّحة مقدّمة على الاستصحاب سواء أكانت أمانة أو أصلاً .
أمّا على القول بأنّها أمانة فلاّتها مزيلة للشكّ تعبدًا، وأمّا على القول بأنّها أصل فلاّجل أنّ تقديم الاستصحاب عليها يستلزم لغوية الأصل وإختلال النظام، لأنّ الشكّ في كلّ مورد من الشبهات الموضوعية رهن احتمال تخلف شرط أو جزء من الواجب، ومن المعلوم أنّ الأصل عدمهما فتكون التجارة محكومة بالفساد، والعبادة محكومة بوجوب الإعادة، فلو لم يقدّم الأصل عليه لزمّت اللغوية أو اختلال النظام .

نعم ربّما يكون الأصل والاستصحاب متوافقي المرمى، كما إذا احتتمل

١ . البقرة: ٢٢٨ .

(٤٣٣)

اقتران المانع أو القاطع (لا فقدان الجزء والشرط)، فمقتضى الاستصحاب هو العدم.

وعندئذ تكون الحاجة إلى أصالة الصحة نادرة جداً؛ أما عند الشك في الإتيان بالجزء والشرط فلو قُدّم الاستصحاب يكون العمل محكوماً بالفساد، وأما عند الشك في وجود المانع والقاطع فلا حاجة إلى ذلك الأصل لكون الاستصحاب متكفلاً للصحة.

ثم إنَّ للشيخ الأنصاري كلاماً في بعض الاستصحابات الموضوعية كالشك في البلوغ، أو كالشك في اختبار المبيع بالرؤية فهل يقَدّم الأصل على الاستصحاب أو العكس؟ وقد أطال الكلام فيها على ما في بعض النسخ، فمن أراد فليرجع إلى النسخة المحقّقة (١).

الأمر الثاني عشر:

أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات

إنَّ الشيخ الأنصاري ذيل البحث بالكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات، لكن أصالة الصحة فيها ربّما لا صلة لها بما يبحث عنه في القواعد الفقهية، إلّا في مواقع خاصّة، مثلاً: لو شكَّ في أنّ كلامه هذا هل كان مباحاً أو محرماً كالاعتياب؟ يحمل على الصحة بالمعنى المبحوث هنا.

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٣٧٥ - ٣٨٠ .

(٤٣٤)

ولو شكَّ في أنّه هل أراد معنى اللفظ حقيقة أو تكلم به هازلاً، يحمل على كونه بصدد إفادة المعنى عن جدّ، ولكن لا صلة له بأصالة الصحة المبحوث عنها في المقام، ولو شكَّ في أنّه معتقد بما أخبره أو لا؟ يمكن أن يقال: بأنَّ الأصل العقلاني على أنّه معتقد بذلك. ولكن لو شكَّ في كونه مطابقاً للواقع أو لا؟ الظاهر عدم الدليل على كونه مطابقاً للواقع إلّا إذا كان المتكلم عادلاً.

وأما الاعتقادات فلو دار أمر الشخص بين كونه مسلماً أو غير مسلم فلا وجه لحمل عقيدته على التوحيد ولوازمه، وأما لو علم أنّه مسلم وشكَّ في كون عقيدته في غير الإمامة والخلافة على الصحة فيمكن القول بالحمل عليها.

وأما لو علم أنّه شيعي وشكَّ في كون عقيدته صحيحة أو لا؟ فالظاهر عدم التفيتش .

هذا تمام الكلام في أصالة الصحة.

تم الكلام في قاعدة أصالة الصحّة
والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

(٤٣٥)

القواعد الأربع

٤

في القرعة

القرعة في اللغة بمعنى الدقّ والضرب، يقال: قرع الباب: دقّه .
والقرعة اسم من أسماء القيامة ؛ لأنها تفرع القلوب بالقرع، وتقرع أعداء الله بالعذاب. يقال:
قرع ناقته ضربها بالسوط؟ وقرع رأسه بالعصى ضربه بها.
وسمّيت المساهمة قرعة ؛ لأنّ السهام يُضرب بعضها ببعض لرفع التشخّص. أو يضرب بالسهم
على الأفراد، يقال: قارعت فلاناً قرعته، أي أصابتنى القرعة دونه.
والكلام في أدلّتها ومفادها وحدودها كالقواعد السابقة ضمن أمور:

الأول:

القرعة قاعدة عقلانية

جرت سيرة العقلاء في رفع التنازع أو رفع التمييز أو خفض الأصوات عند التنازع، على
القرعة، وهذا معلوم لمن قرأ تاريخ الإنسان في مختلف

(٤٣٦)

النواحي. وسبوا فيك أنّ بني إسرائيل عندما تنازعوا في كفالة مريم (عليها السلام) التجأوا إلى
القرعة، كما أنّ ركاب السفينة التي ركبها يونس (عليه السلام)، اتّفقوا على القرعة في إخراج واحد
من السفينة وإلقائه في اليمّ، حتّى أنّ المهاجرين عندما نزلوا المدينة المنورة تقارعت الأنصار في أخذ
أي واحد منهم إلى بيته لاستضافته، إلى غير ذلك من الموارد التي يقرأها الإنسان في حياة البشرية .

إنّما الكلام في سعة مورد القاعدة، فهل هي تعمّ كلّ مشكل ومجهول، سواء أكانت الشبهة موضوعية أم حكمية؟ وسواء أكان في المورد نزاع أم لا؟ وسواء أكان هناك تزامم في الحقوق أم لا؟

أقول: إنّ القرعة تختصّ بالشبهات الموضوعية إذا صارت موضوعاً للنزاع أو لتزامم الحقوق فقط، ولا مورد للقرعة في غيرها ولا تعلم حقيقة الأمر إلاّ بدراسة أمرين:

١. دراسة سيرة العقلاء، فإنّها كالقرينة المتصلة بروايات القرعة.

٢. دراسة الروايات الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) حتّى يتعيّن أحد القولين.

أمّا السيرة فقد ذكرنا نماذج من ذلك، والجميع يشير إلى أن مصبّها وجود تنازع في العين أو تزامم في الحقوق.

وأمّا الكتاب والسنة فسيعلم من دراستهما.

(٤٣٧)

الأمر الثاني:

القرعة في الكتاب العزيز

جاء ذكر القرعة في الكتاب العزيز في موردين:

الأوّل: في تكفل مريم (عليها السلام).

الثاني: في قصة يونس (عليه السلام).

والاستدلال بما ورد في الكتاب العزيز حول القرعة لا لأجل ورودها في شرع من سبق، حتّى نحتاج في ثبوتها لنا، إلى الاستصحاب، بل من باب آخر وهو أنّ القرآن الكريم كتاب هداية فإذا ذكر أمراً عن قوم ولم يندد به أو لم يُعلم من سائر الآيات رفضه وردّه فيتخذ حجّة شرعية.

ولذلك قلنا: إنّ بناء المسجد لدى قبور الأولياء ممّا ذكره الله تعالى في القرآن الكريم من دون نقد ورد، بل ربّما مع القبول والتحسين، قال سبحانه: (قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا) (١).

فإنَّ القائِلين هم الموحِّدون الذين غلبوا على الوثنيين الذين كانوا يحكمون قبل هؤلاء بسنين، فلو كان بناء المسجد على قبور الأولياء أمراً مرفوضاً أو أمراً شركياً، لما ذكره القرآن بلحن الاستحسان حيث جاء التعبير رداً للوثنيين حيث قالوا: (فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَغْلَمُ بِهِم) (٢).

١ . الكهف: ٢١ . ٢ . الكهف: ٢١ .

(٤٣٨)

إذا عرفت ذلك فلنذكر الموردين:

الأوّل: قال تعالى: (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ ائْتِنِي بِحَبْلٍ مِّنَ السَّمَاءِ لِيُرِيَنِّي أَصْحَابَ الْعِيسَىٰ لَعَنُوا عَلَىٰ سِنِينٍ وَكُلَّمَا رُفِعُوا فِي الْمِيزَانِ يُخَسِرُونَ) (١).
الذِّكْرُ كَالْأُنثَىٰ وَ اِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَ اِنِّي اُعِدُّهَا بِكَ وَ ذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (٢).

ثم إنَّ بني إسرائيل اختلفوا في كفالة مريم، وقد حكاه سبحانه بقوله: (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُؤْفَكُونَ أَفْلاَمَهُمْ أَنَّهُمْ يَكْفُلُونَ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ) (٣).

قال الطبرسي: في الرواية دلالة على أنَّهم بلغوا في التشاخ عليها إلى حدِّ الخصومة، وفي وقت التشاخ قولان:

أحدهما: حين ولادتها وحمل أمها إيَّاهَا إلى الكنيسة، فتشاخوا في الذي يحضنها ويكفل تربيتها. وهذا قول الأكثر.

وقال بعضهم: كان ذلك وقت كبرها وعجز زكريا عن تربيتها، وفي هذه الآية دلالة على أنَّ للقرعة مدخلاً في رفع الخصام (٣) والخصوصية الحاقة بالمقام أمران:

١ . أنَّهم تقارعوا في مورد التزاحم حيث إنَّ كلَّ واحد من عبّاد الكنيسة كان يريد حضانتها لنفسه، لينال شرف ذلك، فاتَّفَقوا على المساهمة، فخرج السهم باسم خير الكفلاء لها، أعني: زكريا.

١ . آل عمران: ٣٦ . ٢ . آل عمران: ٤٤ .
٣ . مجمع البيان: ٧٤٧/٢، ط دار المعرفة.

(٤٣٩)

٢. تقارعا في مجهول ليس له واقع محفوظ، معلوم واقعا ومجهول ظاهرا، وهذا يدل على أن القرعة لا تختص بما إذا كان له واقع معلوم، بل تستخدم فيما إذا لم يكن كذلك، لأجل تعيين الحق في واحد منهم، لعدم إمكان التقسيم بينهم أو قيام الجميع به.

الثاني: قال تعالى: (وَإِنْ يُؤْتَسَ لِمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ)^(١).

والمساهمة بمعنى المقارعة، من إلقاء السهام وضرب بعضها ببعض، والدحض بمعنى الزلق، ويطلق على السقوط.

ويظهر من الطبرسي أن سبب إلقائه أن السفينة احتبست فقال الملاحون: إن هنا عبداً أبقاً، فإن من عادة السفينة إذا كان فيها أبق لا تجري، فلذلك اقترعوا فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرات^(٢).

ولكن الظاهر أن الغاية من الإلقاء هو تخفيف السفينة، ويشهد على ذلك قوله: (الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ)^(٣).

فلو قلنا بالأول يكون في المورد أمر معلوم عند الله مخفي عنا. ولو قلنا بالثاني لم يكن منه، بل يكون من تعيين من لا بد من إلقائه في البحر.

وعلى كل تقدير فالمورد من قبيل التنازع والتزاحم خصوصاً على الثاني فإنه من قبيل تزاحم مصلحة الفرد مع المجتمع.

١ . الصافات: ١٣٩ - ١٤١ . ٢ . مجمع البيان: ٨ / ٣١٦ .
٣ . الشعراء: ١١٩ .

(٤٤٠)

الأمر الثالث:

القرعة في السنة الشريفة

ورد الأمر بالقرعة في السنّة النبوية وأحاديث العترة الطاهرة وهي على قسمين: بين ما هو بصدد إعطاء الضابطة، وما هو وارد في موارد خاصّة، وإليك كلتا الطائفتين:

١. الروايات العامّة في القرعة

١. روى الصدوق بإسناد صحيح عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «أول من سُوهم عليه مريم بنت عمران، وهو قول الله عزّوجلّ: (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَقْلَامُهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) والسهم سنّة؛ ثمّ استنهموا في يونس لما ركب مع القوم فوقفت السفينة في اللّجة، فاستنهموا فوقع على يونس ثلاث مرّات، قال: فمضى يونس إلى صدر السفينة، فإذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه. ثمّ كان عند عبد المطلب تسعة بنين فنذر في العاشر إن رزقه الله غلاماً أن يذبحه، فلمّا ولد عبد الله لم يكن يقدر أن يذبحه ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في صلبه، فجاء بعشر من الإبل فساهم عليها وعلى عبد الله، فخرجت السهام على عبد الله، فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج على عبد الله ويزيد عشراً، فلمّا أن خرجت مائة خرجت السهام على الإبل، فقال عبد المطلب: ما

(٤٤١)

أنصفتُ ربي، فأعاد السهام ثلاثاً، فخرجت على الإبل فقال: الآن علمت أنّ ربّي قد رضي، فنحرها». (١)

٢. عن سيّابة وإبراهيم بن عمر جميعاً، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة، قال: «يقرع بينهم، فمن أصابه القرعة أعتق، قال: والقرعة سنّة». (٢)

٣. عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عليّاً (عليه السلام) إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدّثني بأعجب ما ورد عليك، فقال: يا رسول الله أتاني قوم قد تبايعوا جارية، فوطأها جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاماً فاحتجوا فيه، كلّهم يدّعيه، فأسهمت بينهم، فجعلته للذي خرج سهمه وضمّنته نصيبهم، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله، إلّا خرج سهم المحقّ». (٣)

ورواه الصدوق هكذا: «ليس من قوم تقارعوا...» (٤)، ثمّ ذكر بقية الحديث كما في الوسائل. ولعلّ الأوّل أصحّ، لأنّ التقارع فرع التنازع، ولعلّه سقط من قلمه.

٤. روى محمد بن حكيم (حكم) قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن شيء فقال لي: «كلّ مجهول ففيه القرعة» قلت له: إنّ القرعة تخطئ، وتصيب، قال: «كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ». (٥)

١. الوسائل: ١٨، باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٢.
٢. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٥.
٤. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٦.
٥. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١.

(٤٤٢)

ثمّ إنّ المراد من الموصول في قوله: «كلّ ما حكم الله فليس بمخطئ» أحد أمرين :
الأوّل: أن يكون المراد حكمه سبحانه بإعمال القرعة، فهو بما أنّه ذو مصلحة تامّة مصيب ليس بمخطئ.

الثاني: أن يكون المراد هو نفس القرعة والمساهمة في كلّ مورد فهي مصيبة، كما هو الظاهر من الرواية التالية:

٥. روى الصدوق، قال: قال الصادق (عليه السلام): «ما تنازع قوم ففوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ، إلّا خرج سهم المحقّ». (١)

٦. روى الصدوق أيضاً: أيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله، أليس الله يقول: (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ). (٢)

وقد رواهما الصدوق بصورة حديث واحد، والظاهر أنّ الجمع من فعل الراوي وهما حديثان، ولأجل ذلك جعلنا لكلّ رقماً خاصاً.

٧. روى منصور بن حازم، قال: سألت بعض أصحابنا أبا عبد الله (عليه السلام) عن مسألة: «فقال هذه تخرج بالقرعة - ثمّ قال: - فأيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ، أليس الله يقول: (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ)؟». (٣)

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٣.
٢. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٣.
٣. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٧.

(٤٤٣)

والحديث جَمَعَ بين مضمون الحديثين السابقين اللذين نقلهما الصدوق.

٨. روى الشيخ في «النهاية» قال: روي عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام)، وعن غيره من آبائه وأبنائه (عليهم السلام) من قولهم: «كَلَّ مجهول ففيه القرعة» فقلت له: إنَّ القرعة تخطئ وتصيب، فقال: «كَلَّ ما حكم الله به فليس بمخطئ». (١) وهو نفس الحديث الماضي تحت الرقم ٤.

٩. العياشي في «تفسيره» عن الثمالي، عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث يونس (عليه السلام) قال: «فساهمهم فوقعت السهام عليه، فجرت السنّة: أنَّ السهام إذا كانت ثلاث مرّات أنّها لا تخطئ، فألقى نفسه، فالتقمه الحوت». (٢)

١٠. ما رواه العباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: ذكر أنّ ابن أبي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمّد بن عليّ (عليه السلام)، فقال لهما: «بما تقضيان؟» فقالا: بكتاب الله والسنّة، قال: «فما لم تجداه في الكتاب والسنّة؟» قالوا: نجتهد رأينا، قال: «رأيكما أنتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتهما كانتا ترضعان صبيّين في بيت، فسقط عليهما فماتتا، وسلم الصبيّان؟» قالوا: القافة، قال: «القافة يتجهمّ منه لهما»، (وفي بعض النسخ القافة يلحقهما بهما) قالوا: فأخبرنا، قال: «لا». قال ابن داود مولى له: جعلت فداك قد بلغني: أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ وألقوا سهامهم، إلّا خرج السهم الأصبوب» فسكت. (٣)

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٨.
٢. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢٢.
٣. الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث العرقى، الحديث ٤.

(٤٤٤)

١١. عن إسحاق العرزمي قال: سئل وأنا عنده - يعني: أبا عبد الله (عليه السلام) - عن مولود ولد وليس بذكر ولا أنثى، وليس له إلا دبر، كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام (عليه السلام) ويجلس معه ناس، فيدعوا الله، ويجعل السهام على أيِّ ميراث يورثه، ميراث الذكر أو ميراث الأنثى؟ فأَيُّ ذلك خرج ورثه عليه - ثم قال: - وأَيُّ قضيّة أعدل من قضيّة يجال عليها بالسهام، إنَّ الله تبارك و تعالَى يقول: (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ)»^(١).

ورواه ثعلبة بن ميمون، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله (عليه السلام) .

كما رواه عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) . والجميع رواية واحدة وإن جاءت في الوسائل بصورة روايات متعدّدة.

هذه هي الروايات العامة وفيها كفاية، وقد نقلها صاحب الوسائل في الأبواب التي أشرنا إليها، وإليك ما رواه المحدث النوري في مستدركه.

١٢. روي في «دعائم الإسلام»: عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله (عليهم السلام) أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل.^(٢)

والظاهر أنّ الحديث منقول بالمعنى، وأنّ الراوي انتزع هذا المفهوم من حكمهم بالقرعة في موارد مختلفة.

١٣. قال أبو عبد الله (عليه السلام): «وَأَيُّ حَكم في الملتبس أثبت من القرعة؟ أليس هو التفويض إلى الله جلّ ذكره؟!»^(٣).

-
١. الوسائل: ١٧ ، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١، ٣ و ٤. و سيوافيك نقل هذه الرواية في ضمن الأخبار الخاصة، والداعي إلى النقل هنا هو الذيل وهناك هو الصدر.
 ٢. مستدرک الوسائل: ٣٧٣/١٧، كتاب القضاء ، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.
 ٣. مستدرک الوسائل: ٣٧٤/١٧، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

(٤٤٥)

١٤. روي في فقه الرضا: وكلّ ما لا يتهيأ للإشهاد عليه، فإنّ الحقّ فيه أنّ يستعمل القرعة. و قد روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «فَأَيُّ قضيّة أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله؟!»^(١).

١٥. روى أحمد بن محمد بن عيسى بسنده إلى عبد الرحيم قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «إنّ عليّاً (عليه السلام) كان إذا ورد عليه أمر لم يجئ فيه كتاب ولم تجر به سنة، رجم فيه - يعني ساهم - فأصاب - ثمّ قال: - يا عبد الرحيم وتلك من المعضلات»^(٢).

هذه هي الروايات العامة التي يستفاد منها أنّ القرعة قاعدة عامّة في مورد التنازع، والتزام ويدلّ على ذلك التعابير التالية الواردة فيها:

أ: «تنازعا».

ب: «فوضوا».

ج: «سهم المحق».

د: «السهم الأصوب».

هـ: «لا يتهياً الإسهاد عليه».

والمتملّ في هذه الروايات يقف على أنّها محدّدة بصورة التنازع أو التزام في الحقوق .

نعم بقيت هنا روايات ثلاث ربما يتوهم منها العموم والشمول:

الأولى: ما رواه محمد بن حكيم، فقد جاء فيها: سألت أبا الحسن (عليه السلام)

١. مستدرک الوسائل: ٣٧٤/١٧، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٤.

٢. مستدرک الوسائل: ٣٧٨/١٧، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٤.

(٤٤٦)

عن شيء، فقال: ليس «كلّ مجهول ففيه القرعة»^(١) فربما يتوهم شمول القرعة لكلّ مجهول تنازعاً كان أو غيره، ولكنّه ليس بتام، لأنّ السائل قال: «سألته عن شيء»، ولم يبيّنه، ولعلّه كان في تعارض وتزام الحقوق فيصلح لأن يكون قرينة على عدم إرادة العموم من قوله: «كلّ مجهول».

الثانية: ما رواه صاحب الدعائم عن الصادقين (عليهما السلام) أنّهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أُشكّل^(٢)، فهو محمول على المشكل من جهة التزام بين الحقوق في البين. على ضوء الروايات السابقة.

الثالثة: ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى، قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «إنّ علياً كان إذا ورد عليه أمر لم يجئ فيه كتاب ولم تجري به سنة رجم فيه - يعني ساهم - فأصاب، ثم قال: يا عبدالرحيم وتلك من المعضلات»^(٣).

فلا بدّ أن تحمل الرواية على الضابطة التي قدمناها، والمراد: الموضوع الذي إذا طرأ عليه شبهة لم يرد فيها شيء من الكتاب والسنة.

وحصيلة الكلام: أنّ الرواية الأولى ضعيفة الدلالة بقربينة لفظ (شيء)، والرواية الثانية وردت في «دعائم الإسلام»، والثالثة وردت في «مستدرك الوسائل»، ولذا فلا يمكن الاعتماد عليها في مقابل ما ورد في اختصاصها في موردها على أبواب التنازع والتزاحم، فلا بد من التأويل حينئذ أو إرجاعها إلى أهلها (عليهم السلام).

١ . مرت الرواية برقم ٤ . ٢ . مرت الرواية برقم ١٢ .
٣ . مرت الرواية برقم ١٥ .

(٤٤٧)

وما اشتهر على الألسن من «أنّ القرعة لكلّ أمر مشكل» أو «لكلّ أمر يشتبّه»، فلم نجد له مصدراً روائياً .

نعم عقد البخاري في صحيحه باباً في كتاب الشهادات أسماه باب القرعة في المشكلات^(١)، ولم ينقل في ذلك الباب حديثاً بهذا اللفظ، بل ذكر قضايا جزئية.

٢. الروايات الخاصة

قد ورد الأمر بإعمال القرعة في مواضع خاصة، وهي على طوائف سنذكر تحت كل طائفة حديثاً أو حديثين ونشير إلى مصدر الباقي في الهامش، والطوائف هي:

الطائفة الأولى: القرعة عند تعارض البيتين

١٦. عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كان عليّ (عليه السلام) إذا أتاه رجلان (يختصمان) بشهود، عدلهم سواء وعددهم، أقرع بينهم على أيّهما تصير اليمين، وكان يقول: اللهم ربّ السماوات السبع (وربّ الأرضين السبع) أيّهم كان له الحقّ فأدّه إليه». ثمّ يجعل الحقّ للذي يصير عليه اليمين إذا حلف.^(٢)

١٧. عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في شاهدين شهدا على

١ . صحيح البخاري: ٣ / ١٨١، كتاب الشهادات.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٥.

(٤٤٨)

أمر واحد، وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا عليه (في التهذيب: شهد الأولان) واختلفوا قال: «يقرع بينهم، فأيتهم قرع عليه اليمين فهو أولى بالقضاء». ^(١)

الطائفة الثانية: القرعة فيما لو اشتبه الولد

١٨. عن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إذا وقع الحرّ والعبد والمشارك على امرأة في طهر واحد وادّعوا الولد، أقرع بينهم، وكان الولد للذي يُقرع». ^(٢)

١٩. عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت، فادّعوه جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع، كان الولد ولده، ويردّ قيمة الولد على صاحب الجارية». ^(٣)

ولا يخفى أنّ العمل بالقرعة - كما مرّ - فيما لو استعصت الحلول، وأمّا لو تمكّن بطريق آخر معرفة ذلك، كإجراء الاختبارات الطبيّة لمعرفة فصيلة دم المولود كي يتم على ضوءه إلحاقه بالأب الذي ولد منه، تنتفي حينئذ الحاجة إلى القرعة.

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٦. ولاحظ ما يرجع إلى هذه الطائفة الوسائل: الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٧ و ٨ و ١١ و ١٢.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١. ولاحظ أيضاً الوسائل: ج ١٤، الباب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢ و ٣ و ٥. وأيضاً الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب ميراث ولد الملائنة، الحديث ١؛ والمستدرك: ج ١٧، الباب ١١ من كيفية الحكم، الحديث ١٥.

٣. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٤.

الطائفة الثالثة: نذر عتق أول عبد يملكه

٢٠. عن عبيد الله بن عليّ الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً، قال: «يقرع بينهم و يعتق الذي خرج سهمه». (١)
٢١. عن عبد الله بن سليمان، قال: سألته عن رجل، قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فلم يلبث أن ملك سبعة، أيهم يعتق؟ قال: «يقرع بينهم، ثم يعتق واحداً». (٢)
- وقد عرفت رواية سيابة وإبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في هذا المجال، وتقدّمت ضمن الروايات العامّة برقم ٢.

الطائفة الرابعة: الإصاء بعثت ثلث مماليكه

٢٢. عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعثت ثلثهم، فقال: «كان علي (عليه السلام) يسهم بينهم». (٣)
٢٣. وروى محمد بن مروان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ أبي ترك ستين مملوكاً، فأقرعت بينهم، فأخرجت عشرين، فأعتقتهم». (٤)

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٥.
٢. الوسائل: ١٦، الباب ٥٧ من كتاب العتق، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ١٦، الباب ٦٥ من أبواب العتق، الحديث ١ و ٢. ولاحظ سنن الترمذي: ٦٤٠/٣، ومسند أحمد: ٤٢٦/٤، وسنن ابن ماجة: ٥٩/٢.
٤. الوسائل: ١٦، الباب ٦٥ من أبواب العتق، الحديث ١ و ٢. ولاحظ سنن الترمذي: ٦٤٠/٣، ومسند أحمد: ٤٢٦/٤، وسنن ابن ماجة: ٥٩/٢.

الطائفة الخامسة: في اشتباه الحرّ بالمملوك

٢٤. عن المختار، قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله (عليه السلام)، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): ما تقول في بيت سقط على قوم، فبقي منهم صبيان أحدهما حرّ والآخر مملوك لصاحبه، فلم يُعرف الحرّ من العبد؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا ونصف هذا. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «ليس كذلك، ولكنّه يقرع بينهما، فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، ويعتق هذا فيجعل مولى هذا»^(١).

٢٥. عن حمّاد، عن حريز، عن عمّ أخبره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم، وبقي صبيان، أحدهما حرّ والآخر مملوك، فأسهم أمير المؤمنين (عليه السلام) بينهما، فخرج السهم على أحدهما فجعل له المال، وأعتق الآخر»^(٢).

الطائفة السادسة: في ميراث الخنثى المشكل

٢٦. روى إسحاق العرزمي، قال: سئل وأنا عنده - يعني أبا عبد الله (عليه السلام) - عن مولود ولد وليس بذكر ولا أنثى، وليس له إلا دبر كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام (عليه السلام) ويجلس معه ناس فيدعو الله ويجعل السهام على أيّ ميراث يورثه، ميراث الذكر أو ميراث الأنثى؟ فأبي ذلك خرج ورثه عليه -

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٧.
٢. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٨. وانظر أيضاً الوسائل: ١٦، الباب ٢٤ من أبواب العتق، الحديث ١؛ والجزء ١٣، الباب ٤٣ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١؛ والجزء ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الغرقى، الحديث ٥.

(451)

ثمّ قال:- وأيّ قضيّة أعدل من قضيّة يجال عليها بالسّهام، إنّ الله تبارك وتعالى يقول: (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ)»^(١).

٢٧. عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء؟ قال: «يقرع عليه الإمام أو المقرع، يكتب على سهم عبد الله، وعلى سهم أمة الله، ثمّ يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، بيّن لنا أمر هذا المولود كيف... ثمّ تجال السهام على ما خرج ورث عليه»^(٢).

الروايات التي وردت في موضوعات مختلفة

وثمة روايات في موضوعات مختلفة لا تدخل تحت عنوان واحد، نشير إلى قسم منها:

٢٨. أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا كان إذا سافر أقرع بين نسائه. (٣)
٢٩. «انّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ساهم قريشاً في بناء البيت، فصار لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من باب الكعبة إلى النصف، ما بين الركن اليماني إلى الحجر الأسود». (٤)

-
١. الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١ .
 ٢. الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٢. وانظر ذلك الباب أيضاً الحديث ٣، ٤.
 ٣. سنن ابن ماجة: ٥٩/٢، باب القضاء بالقرعة.
 ٤. مستدرک الوسائل: ٣٧٦/١٧، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٠.

(452)

٣٠. إنّ الله تبارك و تعالی أوحى إلى موسى (عليه السلام) أنّ بعض أصحابك ينمّ عليك فاحذره، فقال: يا رب لا أعرفه... فأمره الله سبحانه بالإقراع. (١)
٣١. أتى علياً (عليه السلام) من إصفهان مال فقسّمه، فوجد فيه رغيفاً، فكسّره سبع كُسر، ثمّ جعل على كلّ جزء منه كسرة، ثمّ دعا أمراء الأسباع فأقرع بينهم. (٢)
٣٢. أقرع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين أهل الصفة للبعث إلى غزوة ذات السلاسل. (٣)
٣٣. أخرج البخاري عن أبي هريرة أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثمّ لم يجدوا إلاّ أن يستثمّوا عليه لاستثمّوا. (٤)
- إلى غير ذلك من الروايات المتفرقة المثبتة في الأبواب، وكلّها واردة في موضع التنازع والتزاحم، إلاّ حديث واحد وهو التالي:
٣٤. عن محمد بن عيسى، عن الرجل (عليه السلام) أنّه سُئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة؟ قال: «إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً، حتى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق، وقد نجت سائرها». (٥)

-
١. مستدرک الوسائل : ٣٧٥/١٧، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٥.
 ٢. الوسائل: ١١، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١٣.

٣. إرشاد المفيد: ١٦٢، ضمن سلسلة مؤلفات المفيد.
٤. صحيح البخاري: ١٨٢/٣، كتاب الشهادات، الباب ٣٠.
٥. الوسائل: ١٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ١.

(453)

ولعلّ هذا الحديث هو الحديث الوحيد الذي أمر فيه بالعمل بالقرعة، وليس من موارد التنازع ولا تزامم الحقوق.

والرواية واردة على خلاف القاعدة المقتضية للاجتناب عن الجميع، ولعلّ الاكتفاء بالقرعة، لأجل أنّ ترك الجميع مستلزم للضرر الهائل، وعلى ذلك فالرواية مختصة بموردها لا تتعدى عنها إلى غيرها.

الأمر الرابع:

في تحديد مفاد أدلة القرعة

السيرة الماضية بين العقلاء هي التمسك بالقرعة في مورد تنازع وتزامم الحقوق، حيث يتصورون أنّ القرعة حاسمة للخلاف وقاطعة للنزاع دون أن يتهم الإنسان بالانحياز إلى جانب دون جانب، فإذا كان هذا حال السيرة فتكون قرينة متصلة لبيان حال الروايات العامة التي يتصور فيها العموم والشمول لغير باب التنازع والتزامم.

وإليك العناوين الكلية المستخرجة من الروايات:

١. القرعة سنّة . الحديث ٢ .
٢. كلّ مجهول ففيه القرعة . الحديث ٤ .
٣. إنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل . الحديث ١٢ .
٤. كل ما لا ينتهيّ بالإشهاد عليه . الحديث ١٤ .
٥. أمر لم يجئ فيه كتاب ولم تجرّ به سنّة . الحديث ١٥ .

(٤٥٤)

أمّا العنوان الأوّل فقد ورد فيما إذا نذر أن يعتق أوّل مملوك يملكه فورث أكثر من واحد، فيكون المورد من قبيل التزامم بين العبيد الثلاثة، ولو قمنا بإلغاء الخصوصية فلا يشمل إلا ما كان فيه نوع تزامم .

وأما العنوان الثاني فقد ورد في رواية محمد بن حكيم، وقد مرّ أنّه مسبوق بقوله: (سألته عن شيء)، ولعل الشيء هو الأمر المتنازع فيه.

وأما العنوان الثالث فقد ورد في «دعائم الإسلام» مضافاً إلى أنّ التعبير ليس تعبيراً للإمام (عليه السلام) بل حكاية عن فعلهم .

وأما العنوان الرابع: فمورده التزاحم بدليل قوله: «كلّ مالا يتهدّياً للإشهاد عليه».

وأما العنوان الخامس: فهو ظاهر في الشبهة الحكمية، مع أنّ وظيفة الإمام فيها هو بيان الحكم لا القرعة، فلا بد من حملها على الشبهة الموضوعية التي فيها التنازع، فلم نجد مورداً في الروايات غير ظاهر أو غير محمول على التنازع إلا مورد واحد وهو اختلاط الشاة المنكوحه بغيرها .

الموارد التي عمل الأصحاب فيها بالقرعة

إنّ الأصحاب عملوا بالقرعة في الموارد التالية التي فيها التنازع والتزاحم إلا المورد العاشر:

١. باب قسمة الأعيان المشتركة.

٢. باب تزاحم المدّعين عند القاضي.

٣. باب قسمة الليالي بين الزوجات.

(٤٥٥)

٤. باب تداعي الرجلين أو أكثر الولد.

٥. باب تعارض البيئتين.

٦. توريث الخنثى المشكل.

٧. توريث المشتبهين في تقدّم موت أحدهما.

٨. باب الوصايا المتعدّدة إذا لم يف الثلث بها.

٩. باب إذا وصى بعنق عبده ولم يف الثلث بها بالخصوص.

١٠. باب اشتباه الشاة المنكوحه بغيرها.

نعم هذه هي الموارد العامّة فلنشر إلى بعض الموارد الجزئية:

١. إذا تشاحّ الناس في الأذان قدّم الأعلم، ومع التساوي يقرع بينهم.^(١)

٢. ولو تشاح الأئمة فُدم مختار المؤتمين، فإن اختلفوا فالأقرأ.. إلى أن قال: فالأصبح وجهاً أو ذكراً، فالقرعة (٢).

٣. في الحج نيابة، لو تعدد الودعي توازعا الأجرة، إلى أن قال: ولو علموا بعد الإحرام أقرع بينهم، وتحل من لم تخرج له القرعة (٣).

٤. إذا تنازع صاحب السفلى والعلو في جدران البيت.. إلى أن قال: ولو تنازعا في السقف، قيل:.... وقيل:.... وقيل: يقرع بينهما وهو حسن (٤).

-
- ١ . شرائع الإسلام: ١ / ٦١ . ٢ . الدروس الشرعية: ١ / ٢١٨ .
٣ . الدروس الشرعية: ١ / ٣٢٧ .
٤ . المبسوط: ٢ / ٣٠٠، كتاب الصلح؛ شرائع الإسلام: ٢ / ٣٧٢، كتاب الصلح .

(٤٥٦)

٥. لو استوى اثنان في القرب من أول النهر اقتسما الماء بينهما إن أمكن، فإن لم يمكن أقرع بينهما فقدم من يقع له القرعة (١).

٦. ولو قتل أحد الولدين أباه، ثم الآخر أمه فللكل منهما على الأصغر القود، فإن تشاحا في الاقتصاص، أقرع بينهما (٢).

٧. عوز النفقة عن المنفق عليهم (٣).

٨. لو تشاح ملتقطان مع تساويهما في الشرائط أقرع بينهما (٤).

٩. إذا سبق نفسان إلى المعادن الظاهرة أقرع بينهما الإمام (٥).

١٠. في الإقرار بالنسب لابن المولى من إحدى أمتيه، قال: ولو قيل باستعمال القرعة بعد الوفاة مطلقاً، كان حسناً (٦).

١١. ويحتمل في المشترك (اللفظي) القرعة (٧).

ثم إن المحقق المراغي مؤلف كتاب «العناوين» ذكر الموارد التي عملوا فيها بالقرعة باتفاق منهم أو خلاف نلتقط منه ما يلي:

١. قصور المال عن الحجتين: الإسلامية والنذرية.

- ١ . المبسوط: ٣ / ٣٧٥ ؛ تذكرة الفقهاء: ٢ / ٤٠٦ ، ط . ق، كتاب إحياء الموات، حكم المياه.
- ٢ . شرائع الإسلام: ٤ / ٩٨٩ ، كتاب القصاص.
- ٣ . كشف اللثام: ٧ / ٦٠٥ ؛ جواهر الكلام: ٣١ / ٣٨٦ .
- ٤ . شرائع الإسلام: ٤ / ٨٠٣ و ٨١٠ ، كتاب اللقطة.
- ٥ . الخلاف: ٣ / ٥٣١ ، كتاب إحياء الموات، المسألة ١١ ؛ شرائع الإسلام: ٤ / ٧٩٦ .
- ٦ . شرائع الإسلام: ٣ / ٧٠٢ ، كتاب الإقرار .
- ٧ . إيضاح الفوائد: ٢ / ٥١٢ ؛ قواعد الأحكام: ٢ / ٤٦٠ (ط قم) كتاب الوصايا.

(٤٥٧)

٢. تلف واحد من دراهم أحدها لواحد والباقي لآخر، وديعة.
 ٣. تعارض بينتي المتزارعين في المدة والحصة.
 ٤. الإيضاء بالثلث من العبيد.
 ٥. الوصية بما لا يسعه الثلث (١).
- إلى غير ذلك من الموارد التي ربما لا حاجة إلى بعضها في الحياة المعاصرة.

الأمر الخامس:

عدم ورود التخصيص على القرعة

اشتهر بين الأصحاب أنّ عمومات القرعة قد خُصّصت بكثير، وكثرة التخصيص تكشف عن عدم تعلق الإرادة الجديّة بالعموم بكثرة، وذلك يضعف حجّية العام في العموم فلا يصحّ التمسك به في موارد الشكّ في خروجها عن سمت العام أو بقاؤها تحته، ولذلك شرطوا العمل بالقرعة بعمل الأصحاب في المورد حتّى يكون جابراً لضعف الدلالة.

إنّ ما اشتهر مبني على أنّ عمومات القرعة صالحة للاحتجاج في عامّة الموارد - أي كلّ مجهول وملتبس ومشتبه - وعندئذ يلزم ورود التخصيص الكثير عليها.

١ . العناوين: ١ / ٣٤٩ - ٣٥٠ .

وأما على ما ذكرنا من أن مصيَّبها هو التزام في الحقوق والتعارض فيها كما هو القدر المتيقن من الروايات والموارد التي ذكرناها عن الأصحاب؛ فلم يرد عليها أي تخصيص إلا تخصيص واحد وهو تعيين الشاة المنكوحه، فيعمل بالعمومات من دون حاجة إلى عمل الأصحاب بها، وممّن تظن لذلك السيد المحقق المراعي حيث قال: إنّ دليل القرعة ممّا لم يرد عليه تخصيص في مقام من المقامات.^(١)

ثم سلك مسلكاً آخر ربّما يقرب ممّا ذكرنا، ومحصل كلامه - على طوله - : أنّ المراد من «المشكل» و «المشتبه» و «المجهول» واحد، ثم ذكر أنّ هنا احتمالات ثلاثة، ثم نفى الأول والثاني وقبل الثالث، وقال: وثالثها شبهة الموضوع الصرف بمعنى أن بعد ثبوت الحكم من الشارع للعناوين العامّة المعلومة بمفاهيمها ومعانيها، وقع الاشتباه في أنّ هذا الفرد الموجود المتشخص في الخارج هل هو من أفراد ذلك الكلّي أو غيره بحيث لو اتّضح اندراجه تحت أحدهما، لاّتضح الحكم من دون حاجة إلى أمر آخر .

ثم قال: لا ريب أنّ شبهة الحكم ليست داخلة تحت «المشكل» إذ لا إشكال^(٢) في الأحكام الشرعية بعد ملاحظة أدلتها والأصول المقررة المعتمدة في مقام الشبهات فإنّها رافعة لذلك.

وأما شبهة الموضوع المستنبط بمعنى الإجمال في مؤدّى اللفظ فهو أيضاً ليس داخلاً تحت «الأمر المشتبه» الذي هو مورد القرعة، لأنّ لمعرفتها

١ . العناوين: ١ / ٣١٠ .
٢ . أي لا شبهة والقياس في الأحكام بعد ملاحظة الأدلة الاجتهادية والأصول العملية.

طريقاً مقررة من الرجوع إلى العرف أو اللغة أو إلى الأمارات، وفي مقام التعارض إلى التراجيح المقررة.

وأما شبهة الموضوع الصرف^(١) فلا ريب أنّه يتصوّر لها صور:

أحدها: ما يكون من مجاري أصل من الأصول الشرعية، من أصالة الإباحة أو البراءة، أو الاستصحاب، فلا كلام في خروجه عن الأمر المشتبه، ومن ذلك يظهر أمران :

١. عدم جريان الحكم بالقرعة في الشبهة المحصورة لبناء الحكم فيها على قاعدة الاشتغال أو على البراءة.

٢. أنّ القول بالقرعة في الشبهة في الموضوع والحلال المختلط بالحرام، قول مرغوب عنه إذ لا دليل على إعمال ذلك بعد قيام الأدلة على لزوم الاجتناب.

ثانيها: ما لم يكن مجرى أصل من الأصول العملية، لكن قام الدليل فيه على الأخذ بأحد الطرفين أو الأطراف كما ورد في ترجيح أئمة الجماعة وتقديم السابق في المرافعة أو الاستفتاء إلى غير ذلك من الموارد التي ورد فيها حلول من الشرع.

ثالثها: ما لم يكن فيه دليل قائم على ذلك حتى يتضح به الأمر، فهذا هو الأمر المشكل الذي تتبع فيه القرعة ويعمل بها حتى يتبين الحق ويصل كلّ ذي حق إلى حقه.

١ . أي الشبهة الموضوعية الصرفة.

(٤٦٠)

ومن ذلك ظهر أنّ دليل القرعة ممّا لم يرد فيه تخصيص في مقام من المقامات (١) فلو أضاف (قدس سره) إلى ما اختاره بكون المورد ممّا فيه تراحم في الحقوق، نتفق معه في جميع ما قال، ولكنّه حقّق موضوع القرعة وأخرج منه ما ليس منه لكن لم يصف عليه ما ذكرنا من القيود.

الأمر السادس:

هل القرعة أمانة أو أصل؟

إنّ لإعمال القرعة موردين:

١. ما إذا لم يكن له واقع محفوظ في عالم الثبوت، وإنّما نريد تعيين الحق كما هو الحال في القرعة في قسمة الزوجات، أو تشاح المؤذنين.
٢. ما إذا كان له واقع محفوظ ثبوتاً، نريد أن نصل إليه كما هو الحال في الخنثى المشكل بناء على أنّها ليست طبيعة ثالثة، فهي إمّا ذكر في الواقع أو أنثى ولكن نريد الوصول إليه .

أما الأول فلا ثمرة في البحث عن كونها أمانة أو أصلاً، فإن القرعة هنا لأجل رفع التنارع بين الأفراد، إنّما الكلام في المورد الثاني كما في الخنثى أو تعيين المرأة المطلقة بين النساء إذا طلقها ومات قبل أن يُعلم .

١ . العناوين: ١ / ٣٥٣ - ٣٥٨ بتلخيص مّنّا .

(٤٦١)

أما القرعة عند العقلاء فالظاهر أنّها لفصل الخلاف من دون إثارة حقد أو ضغينة، وأما الروايات فالظاهر منها أنّها طريق إلى الواقع، لما ورد في غير واحد منها قوله: «إلاّ خرج سهم المحق» أو «السهم الأصوب» ولكن لا ثمرة لكونها أمانة أو أصلاً لما سيوافيك من أنّه لا تصل النوبة إلاّ بعد انسداد عامّة الطرق والحلول الشرعية.

الأمر السابع:

نسبة الاستصحاب إلى القرعة

قد عرفت في القواعد الثلاث أنّها مقدّمة على الاستصحاب لوجوه مختلفة تعرفت عليها، ولكن الأمر في المقام على العكس، فالاستصحاب وإن كان أصلاً يقدم على القرعة وإن كانت أمانة. وذلك لأنّه قد أخذ في دليل القرعة - وإن كان أمانة - انسداد عامّة الطرق والحلول الشرعية، ومن المعلوم أنّه لو كان المورد من موارد الاستصحاب كان هنا حل وصلنا من الشارع، ولذلك يرتفع التعجب من تقديم الاستصحاب وإن كان أصلاً على القرعة وإن كانت أمانة، وذلك لأنّه أخذ في العمل بهذه الأمانة قيد خاص، يرتفع بوجود الأصل وليس هذا القيد إلاّ عدم وجود دليل شرعي على حكم المورد من دليل عام أو خاص فلو كان هناك دليل شرعي - حتّى ولو كان أصلاً - يرتفع موضوع العمل بالقرعة.

(٤٦٢)

الأمر الثامن:

هل الإقراع وظيفة الوالي أو القاضي؟

إذا كانت القرعة لرفع النزاحم والتنازع فمن المتصدّي للإقراع؟ فهل هو الإمام المعصوم كما هو اللائح من بعض الروايات؟ أو أعم منه ومن نائبه كما هو اللائح من النزاعي في عوائده؟ أو التفصيل بين ما إذا كان المورد متعيّناً في الواقع كاشتباه الحر بالعبد وبين ما إذا لم يكن كذلك، فالأوّل من وظائف نائب الإمام، والثاني يقوم به كلّ الناس؟

الظاهر الاحتمال الرابع وهو التفصيل بين الموارد التي يرجع الأمر فيها إلى القضاء، فتكون القرعة فيها مثل الحلف وإقامة البيّنة من شؤون القاضي، وما لا يرجع فيها إلى القضاء ويؤيد ذلك :
١. ما رواه معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في ظهر واحد فولدت فادعوه جميعاً أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده»^(١).
ترى أنّ المجهول متعيّن واقعاً مجهول إثباتاً وفي الوقت نفسه من قبيل التخاصم وفصل الخصومة الذي هو من شؤون القاضي، ولذلك جعلت القرعة من وظائف الوالي.

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٤.

(٤٦٣)

٢. مضمرة يونس، قال في رجل كان له عدّة ممالك، فقال: أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّاً، فعلمه واحد منهم، ثمّ مات المولى ولم يدر أيّهم الذي علّمه، أنّه قال: «يستخرج بالقرعة» قال: «ولا يستخرجه إلاّ الإمام، لأنّ له على القرعة كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره»^(١).

وتقريب الاستدلال على غرار ما سبق في الرواية المتقدّمة التعليل الوارد في الرواية تعليل إقناعي، ولعل المراد أنّه لا يصحّ كلّ دعاء وكلام، بل دعاء خاص لا يعلمه ولا يقدر على إنشائه غيره، فيختصّ به وبمن علّمه. والسبب الحقيقي هو أنّ المورد متعيّن ثبوتاً مجهول إثباتاً وفي الوقت نفسه من شؤون القضاء.

٣. مرسلّة ثعلبة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سئل عن مولود ليس بذكر ولا أنثى، ليس له إلاّ دُبر، كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام ويجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعو الله، وتجال السهام عليه على أيّ ميراث (يورثه على ميراث) الذكر أو ميراث الأنثى؟ فأيّ ذلك خرج عليه ورثه ثمّ قال: وأيّ قضية أعدل من قضية تجال عليها بالسهام، إن الله تبارك وتعالى يقول: (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ)^(١). وقال: ما من أمر يختلف فيه اثنان، إلاّ وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه العقول»^(٢). والتقريب نفس ما سبق.

٤. ما رواه العرزمي قال: سئل وأنا عنده (يعني أبا عبدالله (عليه السلام)) عن

- ١ . الوسائل: ١٦، الباب ٣٤ من أبواب العتق، الحديث ١ .
٢ . الصافات: ١٤١ .
٣ . الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٣ .

(٤٦٤)

مولود ولد، وليس بذكر ولا أنثى وليس له إلا دبر، كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام (عليه السلام) .. الخ» (١).

فالمورد ممّا يحتاج إلى القضاء، فلا يتسنى للعامي أن يحكم بأنه ذكر أم أنثى ولو بالقرعة. وعلى ذلك ففي هذه الموارد لا يقرع إلا من بيده القضاء، وأمّا إذا لم تكن حاجة إلى القضاء كما إذا اتفق أرباب الأراضي المشتركة بالتقسيم عن طريق القرعة من دون حاجة إلى القضاء بينهما لعدم التخاصم فلا وجه باختصاصها بالإمام.

ثم إنَّ المحقّق النراقي ذكر: أنّ الأصل الاختصاص بالنائب العام إلا ما ثبت جواز اقتراع الغير وأضاف: أنّ صاحب الوافي من متأخري المتأخّرين جمع بين ما دلّ على اختصاص القرعة بالإمام وبين ما يدلّ على العموم بحمل الأوّل، على ما إذا كان العمل فيما يقرع عليه متعيّناً في الواقع، والثاني على ما لم يكن متعيّناً وأريد التعيّن بالقرعة، ثم أورد عليه بأنّه جمع بلا شاهد. (٢)

يلاحظ عليه: أنّ السيرة العقلانية أوضح دليل لكشف الحقيقة، فإنّ الأمر المتنازع فيه إذا كان أمراً قضائياً يترك الأمر فيه إلى القضاء، وأمّا في غير ذلك فهم يمارسون القرعة بدون أن يدور في خلدهم أنّها من شؤون القضاء

- ١ . الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٤ .
٢ . عوائد الأيام: ٢٢٨ .

(٤٦٥)

والموارد التي ورد فيها الرجوع إلى الإمام أو الوالي قد عرفت أنّ الجميع من الأمور التي يمارسها القاضي أو الوالي، فلا تصلح لأن تكون قرينة على تقييد العمومات.

وبذلك يعلم ضعف ما ورد في «العناوين» حيث قال: والذي يقوى في النظر القاصر - بعد ملاحظة الروايات - اختصاص أمر القرعة بالوالي، فإن كان يمكن الرجوع فيه إلى إمام الأصل اختصّ به، لأنه مورد أكثر الأخبار، وأنها وإن لم تدلّ على الاختصاص لكنها لا تدلّ على العموم [أيضاً] فيقتصر على المتيقّن (١).

يلاحظ عليه: بما ذكرنا من أنّ هذه النصوص التي ورد فيها كون أمر القرعة بيد القاضي أو الحاكم لها خصوصية في المورد فلا تصلح لتقييد العمومات والسيره العقلانية.

وقد اعترف هو بأنّ كلام العلماء غير مقيّد بخصوص الوالي في الموارد التي نقلها عنهم.

نعم في كلّ مورد كان أمر القرعة بيد الحاكم يقع الكلام في جواز التوكيل وعدمه والمسألة مبنية على ما في كتاب القضاء من جواز التوكيل في المسائل القضائية أو لا، فلاحظ.

١ . العناوين: ١ / ٣٦٥ .

(٤٦٦)

الأمر التاسع:

العمل بالقرعة عزيمة أو رخصة

هل القرعة عزيمة لا يجوز تركها أو هي رخصة؟

الظاهر التفصيل بين كون المورد من موارد تنازع الحقوق التي يجب تعيينها، سواء أكان متعيّناً في الواقع ومجهولاً عندنا كالخنثى المشكل بناء على أنّ الخنثى ليست طبيعةً ثالثة، أو كتعيين المطلقة التي طلقها الزوج ومات قبل أن يُعلم. أو لم يكن متعيّناً في الواقع لكن يجب تعيينها كما لو نذر عتق أول مملوك ملكه، فملك أكثر من واحد، أو أوصى بعتق رقاب أربعة من عبيده العشرين.

فلا يمكن عتق الأربعة المبهمة، ولا خمس الكل مشاعاً لأنه خلاف الغرض، وعدم صدق الرقبة على الجزء. ففي هذه الموارد لا محيص عن العمل بالقرعة وليس لنا ترك العمل بها.

وإن شئت قلت: التوصل إلى الواقع في هذه الموارد، أمر لازم ولا يتعيّن إلاّ بالقرعة وقد فرضنا أنّها أمانة غير مخطئة، فعدم إعمالها يُعدُّ تقصيراً في إجراء أحكام الله سبحانه، كما أنّ ترك الحكم وترك الإفتاء بالقرعة يوجب ضياع الحقوق وانتشار الفساد.

نعم لو لم يكن في المورد حق يجب العمل به وإنما شرعت القرعة فيه لأجل توحيد الكلمة ، وهذا كما في الزوجتين في ابتداء حق القسمة، فالقرعة هنا أمر أشبه بالاستحباب دون الوجوب.

(٤٦٧)

وبذلك يُعلم أنّ القرعة بما هي قرعة لا توصف بالوجوب ولا بالاستحباب بل تتبع مواردّها، فكل مورد فيه حق تجب المحافظة عليه ويترتّب عليه حكم شرعي يجب العمل به ، فالقرعة عزيمة لا رخصة، وفي غيره رخصةٌ جدّاً.

ثم لو استخرج المحقّ بالقرعة فهل يجوز ترك العمل بها مثلاً إذا خرج أنّ الخنثى لها سهم الذكر أو الأنثى هل يمكن ترك العمل بالقرعة؟ الظاهر لا، لأنّ الخنثى صار محكوماً شرعاً بأحد العنوانين فلا يجوز ما حكم شرعاً به تبديله وتغييره.

ومن هنا يُعلم لو خرجت المنكوحة من الغنم لا يمكن ترك العمل به، لأنّها صارت شرعاً محكومة بكونها موطوءة.

الأمر العاشر:

بيان كيفية القرعة

هل هناك كيفية خاصّة لإعمال القرعة، أو يترك حالها إلى الناس؟
قد ورد في القرآن الكريم كيفية القرعة في كفالة مريم بإلقاء أقلامهم حيث قال: (وَمَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ)^(١)، وقد ورد في صحيحة الفضيل بن يسار، الكتابة على السهم، قال: «يقرع الإمام أو

١ . آل عمران: ٤٤ .

(٤٦٨)

المقرع يكتب على سهم: **عبدالله**، وعلى سهم: **أمة الله**، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة... الخ»^(١).

كما جاءت القرعة بالخواتيم في رواية أبي بصير في قضية شاب خرج أبوه مع جماعة ثم جاءوا وشهدوا بموت أبيه إلى أن قال: ثم إنَّ الشاب والقوم اختلفوا في مال أبيه كم كان؟ فأخذ علي (عليه

السلام)خاتمه وجمع خواتيم من عنده، فقال: «أجبلوا هذه السهام فأيكم أخرج خاتمي، فهو صادق في دعواه لأتّه سهم الله، وهو لا يخيب». (٢)

وعلى ضوء هذه الروايات ليس هناك تعبد خاص بالأقلام أو الكتابة أو الخواتيم، بل بأي نحو يمكن الاقتراع به دون أن يكون فيه انحياز إلى طرف معيّن، فهو يكفي، ولعلّ تقدّم الحضارة يكشف عن إقراعات جديدة لم يكن لها مثل في السابق، والظاهر أنّه يكفي التفويض إلى الله سبحانه من دون حاجة إلى الدعاء، ولا يشترط استحباب القبلة. نعم يستحب حضور جماعة حتّى لا يتهم بالانحياز.

تمّ الكلام في قاعدة القرعة

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات

-
- ١ . الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٢.
 - ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٢٠ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

(٤٦٩)

المقصد التاسع

في تعارض الأدلّة الشرعية^(١)

١ . لا يخفى أنّ هذا المبحث حسب تقسيمنا المقصد التاسع وفي الكفاية المقصد الثامن.

(٤٧٠)

(٤٧١)

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأول:

تعارض الأدلّة من المسائل الأصولية

إنّ البحث في تعارض الأدلّة وكيفية علاجه من المسائل الأصولية - كما سيظهر - وفاقاً للمحقّق الخراساني الذي خصّ المقصد الثامن به، خلافاً للشيخ الذي خصّ خاتمة الفرائد بالبحث عن التعارض المشعر بأنّه يرى أنّ هذا البحث خارج عن مسائل علم الأصول، فإنّ خاتمة الكتب لا تُعدّ من مسائل العلم.

توضيح ذلك: أنّ الموضوع لعلم الأصول هو الحجّة في الفقه بمعنى أنّ الفقيه يعلم علماً قطعياً بوجود الحجّة بينه وبين ربّه، وهذا أمر قطعي لا يشك فيه الفقيه، وإنّما يبحث عن خصوصيات هذه الحجج وتعيّنتها، فهل هي تتعيّن بخبر الواحد أو بالشهرة أو بالإجماع المنقول وغير ذلك؟ وعلى ذلك فالموضوع محرز وجداناً والمحمولات عبارة عن التعيّينات والتخصّصات، نظير ذلك ما يقال في الفن الأعلى: بأنّ الحكيم يعلم

(٤٧٢)

علم ضرورياً بالوجود ويعترف به خلافاً للسوفسطائيين، وإنّما يبحث عن تعيّناته وتشخصّاته، فهل يتشخص بكونه واجباً أو ممكناً، والممكن مجرداً أو مادياً، الخ .

إذا علمت ذلك فالفقيه يعلم أنّ بين الخبرين المتعارضين حجّة شرعية ولكن لا يعرفها، ويريد بدراسة هذا المقصد كيفية التعرف على تعيّناتها وتشخصّاتها، فيقال: هل الحجّة عند التعارض هي التخيير بين الخبرين مطلقاً أو عند الترجيح؟

وبعبارة أخرى: هل أحد الخبرين حجّة مطلقاً أو الحجّة هو ذو الترجيح منهما؟ نظير قولنا: هل خبر الواحد حجّة أو لا؟ هل الشهرة حجّة أو لا؟

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ مبحث تعارض الأدلّة وكيفية علاجه من المسائل المهمة - وراء كونها مسألة أصولية - إذ قلّما يتفق باب يخلو من التعارض بين الأدلّة، حتّى أنّ الشيخ الطوسي ألف كتاباً باسم «الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار».

ثم إنّ عنوان البحث وإن كان «تعارض الأدلّة» وهو يعمّ تعارض الإجماعين المنقولين، أو تعارض أقوال اللغويين، لكن البحث في المقام مختصّ بتعارض الأخبار.

(٤٧٣)

الأمر الثاني:

التعارض لغة واصطلاحاً

التعارض من العرض وهو الإراءة، يقول العرب في المثل المنقول: عرضت الناقة على الحوض، والأصل: عرضت الحوض على الناقة. قال سبحانه: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) (١) أي أراهم للملائكة.

وقال تعالى: (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (٢) حيث جعل العرض على النار مقابل الإدخال فيها، فيكون المراد إراءتهم النار، قبل يوم القيامة حتى يعذبوا بشدة حرّها وأمّا يوم القيامة فيشتد عذابهم بإدخالهم في النار. ووجه استعماله في المقام فكأنّ الدليلين المتعارضين كل يُري نفسه للآخر، فكأنّه يقول بلسان التكوين: أنا الحجّة أو يظهر نفسه. وبذلك يُعلم أنّ تفسير العرض بمفهوم يقابل الطول معنى ثان طراً على هذه الكلمة والمعنى الأصلي هو الإظهار.

وأما اصطلاحاً، فقد عرفه الشيخ الأنصاري بقوله: تنافي مدلولي الدليلين، على وجه التناقض أو التضاد. (٣)

١ . البقرة: ٣١ . ٢ . غافر: ٤٦ .
٢ . فرائد الأصول: ٤ / ١١ .

(٤٧٤)

ويرد عليه: أولاً: أنّه لو كان الميزان في التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين - مع قطع النظر عن مقام الإثبات والدلالة - يلزم أن يكون بين العام والخاص والمطلق والمقيّد والحاكم والمحكوم والوارد والمورود والعناوين الثانوية والعناوين الأولية، تعارض، لوجود التنافي بين المدلولين - كما هو واضح - مع أنّه ليس من التعارض المصطلح المبحوث عنه في هذا المقصد.

وثانياً: أنّ التنافي بالتضاد يرجع إلى التنافي بالتناقض، فإذا دلّ أحد الدليلين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على استحبابها، فإنّ الدليل الثاني يدلّ بالالتزام على أنّها غير واجبة، إذ معنى الاستحباب أنّه ليس بواجب ولا مكروه ولا محرم ولا مباح. وقوله «لا يجب» مناقض لقوله يجب تماماً.

ولذلك قلنا في محلّه بأنّ البراهين إنّما تنتج إذا انتهى خلف الغرض إلى اجتماع النقيضين فقط، وأمّا إذا انتهى إلى اجتماع الضدين فلا بدّ أن ترجع إلى اجتماع النقيضين.

ولأجل ما ذكرنا من الإشكال الأول عدل المحقق الخراساني إلى تعريفه بنحو آخر، وقال: تنافي مدلولي الدليلين أو الأدلة حسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد. فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد صيغ ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر... الخ. (١)

ثم إنَّ التنافي بين الدليلين تارة يكون بالذات كما إذا قال: «ثمن العذرة

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٣٧٦.

(٤٧٥)

سحت»، وورد في رواية أخرى: «لا بأس بثمن العذرة» .

وأخرى بالعرض ؛ كما إذا ورد: «صلّ صلاة الجمعة في يومها»، وورد «صلّ صلاة الظهر في الجمعة»، ولا تنافي بين إيجاب صلاتين في يوم واحد بالذات، إذ لا مانع من أن تجب صلاتان في يوم واحد، لكن لما قام الإجماع على عدم وجوب أزيد من صلاة واحدة في ظهر يوم الجمعة، وجد التعارض بين الحكمين.

الأمر الثالث:

الفرق بين التعارض والتزاحم

لاشكَّ أنّ بين التعارض والتزاحم قدراً مشتركاً وهو وجود التنافي بين الدليلين لكن التنافي في التعارض يرجع إلى مقام الجعل والإنشاء بمعنى أنّه من المستحيل أن يصدر من الحكيم حكمان متنافيان يُكذِّب كلّ الآخر، فينشأ تارة بإرادة جدية: «صلاة الجمعة واجبة»، وفي الوقت نفسه ينشأ: «صلاة الجمعة مستحبة»، وعلى هذا فالتكاذب والتنافي يرجع إلى مقام الجعل والإنشاء، فلا يجتمعان فيه .

وإن شئت قلت: التكاذب وطرد كلّ للآخر موجود في مقام الثبوت قبل أن تصل النوبة إلى المطاردة في مقام الدلالة والإثبات.

وأما التزاحم فهو أنّه يوجد بين الدليلين تمام الملازمة في مقام الإنشاء،

(٤٧٦)

بل في مقام الدلالة أيضاً، غير أنّ التنافي يرجع إلى أحد أمرين:

١. قصور قدرة المكلف عن امتثالهما، على نحو لو أوتي المكلف قدرة إعجازية لامتثالهما معاً. فقول الشارع: أنفذ كلّ غريق، فهو ينحلّ إلى أنفذ زيدا وأنفذ عمراً وهكذا. فلو ابتلى بإنفاذهما معاً، فالتكليف المجعول - حتّى عند الانحلال - لم يكن فيه تكاذب ومطاردة، وإنّما يطرأ التنافي في مقام الامتثال حيث لو صرف قدرته في إنقاذ زيد لغرق عمرو، وهكذا العكس.

وعلى هذا فلا نرى أي تناف في المتزاحمين في مقام الجعل والمدلول والدلالة، وإنّما يطرأ في مقام الامتثال.

وبذلك يعلم أنّ التصرف في المتزاحمين - برفع التنافي - تصرف في موضوع الحكم الفعلي بتعلّقه بالأهم دون المهم، بخلاف التصرف في تعارض الأدلّة فإنّ العلاج هناك يرجع إلى مقام الإنشاء والجعل، فيقال: هذا صحيح لموافقته الكتاب وهذا باطل لمخالفته.

ثم إنّ تعريف التزاحم بوجود التنافي في مقام الامتثال يرجع إلى التزاحم المبحوث عنه في باب الترتّب، فيقال: أزل النجاسة عن المسجد فإن عصيت، فصلّ. وهذا هو المقصود لنا في هذا المقصد.

وأما التزاحم في باب اجتماع الأمر والنهي، فيرجع إلى تزاحم الملاكين كلّ مع الآخر، دون أن يكون هناك قصور في قدرة المكلف، فلو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي فليس هناك تعارض ولا تزاحم، وأمّا إذا قلنا بامتناعه فيرجع الأمر إلى وجود التزاحم بين الملاكين أي ملك الأمر وملاك النهي،

(٤٧٧)

أعني: جلب المصلحة ودفع المفسدة.

وعلى كلّ تقدير فالتزاحم إمّا في مقام الامتثال، أو في مقام الملاك، وإن أردت إرجاع الثاني إلى الأوّل بنحو من البيان فلا مانع منه .

الأمر الرابع:

في أقسام التزاحم

إنّ للتزاحم أقساماً - حسب الاستقراء - نشير إليها، وربّما يفوتنا بعضها، وهي:

١. ما يكون امتثال أحدهما سبباً لترك الآخر بتاتاً، كما في مسألة إنقاذ الغريقين.

٢. ما يكون امتثال أحدهما سبباً لتأخير الآخر عن وقت الفضيلة إلى غيره، كما هو الحال في إزالة نجاسة المسجد الموجبة لتأخير الصلاة عن وقت فضيلتها، ولكن لا تزاحمها بتاتاً، إذ في وسع المكلف أن يأتي بها في وقت ثان.

٣. أن يكون امتثال أحدهما موجباً للعدول من بعض الأعدال في الواجب التخييري إلى عدل آخر، كما إذا كان عليه دين وكفارة إفطار عن عمد، فلو صرف قدرته المالية في أداء الدين لم يتمكن من إطعام ستين مسكيناً، بل يعدل إلى صيام ستين يوماً.

(٤٧٨)

الأمر الخامس:

مناشئ التزاحم

إنّ للتزاحم في مقام الامتثال أسباباً ومناشئ هي:

١. أن تكون مخالفة أحد الحكمين مقدّمة لامتنال الحكم الآخر، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير، فالتصرّف فيها مقدّمة لإنقاذ الغريق دون أن يكون بين المتعلّقين (التصرّف في أرض الغير) و (إنقاذ الغريق) أي تضاد، وإنّما التنافي بين الحكمين حيث إنّ المكلف لا يتمكن من امتثال وجوب إنقاذ الغير مع تحريم التصرّف في مال الغير، في واقعة خاصّة.
٢. أن يكون منشئ التزاحم وجود التضاد بين المتعلّقين، كإزالة النجاسة عن المسجد، والصلاة فيه في أول الوقت. دون أن يكون ترك أحدهما مقدّمة للآخر كما بيّن في مبحث الضدّ.
٣. ما يكون الوجوب في أحد المتعلّقين مترتباً على عدم الوجوب في المتعلّق الآخر، كالقيام في الركعة الأولى والثانية للعاجز عن القيام إلّا في ركعة واحدة، أو كالقيام في صلاتي الظهر والعصر مع عجزه عن القيام في كليهما.

(٤٧٩)

الأمر السادس:

في مرجّحات التزاحم

كما أنّ الفرق بين التعارض والتزام جوهرى - كما عرفت - فهكذا بين مرجّحات الأمرين فرق جوهرى، فالمطلوب في مرجّحات التعارض هو تعيين الحجّة عن اللاحجّة؛ لأنّ الفقيه يعلم أنّ أحد الحكمين كاذب وباطل فيريد بإعمال المرجّحات تعيين الصادق عن الكاذب والصادر عن غيره، وهذا بخلاف المرجّحات في مقام التزام فإنّ المطلوب منها هو تعيين الحجّة الفعلية وتمييزها عن الحجّة الشأنية، فالأمران: أنقذ هذا وانقذ ذلك، حجّتان شأنيّتان، غير أنّنا نتحرّى عن طريق إعمال المرجّحات التعرّف على الحجّة الفعلية وترك الحجّة الشأنية.

إذا علمت ذلك فلنذكر مرجّحات باب التزام، وهي وإن كانت بصورتها الأوّلية متعدّدة لكن روح الجميع أمر واحد وهو تقديم الأهم على المهم، وإليك مواردها.

١. تقديم ما لا يدل له على ما له بدل

إذا أراد الصلاة وهو محدث وثوبه نجس، والماء الذي عنده يكفي لإحدى الطهارتين إمّا الخبثية أو الحديثية، فيجب عليه تقديم الأولى على الثانية؛ وذلك لأنّ الطهارة الخبثية فاقدة للبدل، وأمّا الطهارة الحديثية فلها بدل فيإمكانه أن يتيمّم مكان الوضوء، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «التراب أحد الطهورين».

(٤٨٠)

٢. تقديم المضيق على الموسع

وهذا نظير الابتلاء بنجاسة المسجد مع دخول الوقت، ومن المعلوم أنّ المضيق - وإن شئت قلت: الواجب الفوري - يقدّم على الآخر، لعدم فوت الصلاة بالاشتغال بالإزالة في أوّل الوقت، إذ في وسع المكفّ أن يصلّى في الوقت الثاني.

٣. تقديم الأهم من المتزامين على المهم

إذا دار الأمر بين نجاة المسلم والكافر الذمّي، فالعقل يحكم بتقديم الأهم، وهكذا سائر الأمثلة.

٤. سبق امتثال أحد الحكمين زماناً

إذا كان زمان امتثال أحد الحكمين مقدّماً على زمان امتثال الحكم الآخر، كما إذا وجب عليه صوم يوم الخميس والجمعة، ولكنّه لا يتمكّن إلاّ من صوم يوم واحد، فيجب عليه تقديم صوم الخميس على الآخر، لأنّه لو عمل بذلك فقد أفطر الجمعة بعذر شرعي وهو عدم الاستطاعة.

وأما لو عكس فقد أفطر يوم الخميس بلا عذر شرعي.
ومثله إذا وجبت عليه الصلاة قائماً ولكنّه لا يتمكّن من القيام إلاّ في ركعة واحدة، فيجب عليه
تقديم القيام في الركعة الأولى على القيام في الثانية، لأنّه لو عمل بذلك فتكون الصلاة من جلوس في
الركعة الثانية مقرونة بالعدر، دون العكس .

(481)

هـ. تقديم الواجب المطلق على المشروط غير الحاصل شرطه

إذا كان هناك واجب مطلق وآخر مشروط لم يحصل شرطه، قُدّم المطلق على المشروط، وهذا
كما لو أجنب المعتكف وهو في اليوم الثالث، فهنا واجبان:
مطلق: وهو حرمة مكث الجنب في المسجد.
ومشروط: وهو حرمة الخروج بشرط عدم الحاجة.
فيقدم المطلق، أعني: حرمة المكث على حرمة الخروج، لعدم حصول شرط الأخير، وهذا ممّا لا
كلام فيه، إنّما الكلام في تطبيق هذه القاعدة على المورد الذي ذكره السيد الطباطبائي في «العروة
الوثقى»، وقال: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين (عليه السلام) في كلّ عرفة ثمّ
حصلت له ما يجب عليه الحجّ، بل وكذا لو نذر إن جاء مسافره أن يعطي للفقير كذا مقدراً فحصل له ما
يكفيه لأحدهما، بعد حصول المعلق عليه، بل وكذا إذا نذر قبل حصول الاستطاعة - أن يصرف
مقدار مائة ليرة مثلاً في الزيارة أو التعزية أو نحو ذلك، فإنّ هذا كلّه مانع عن تعلّق وجوب الحجّ به -
وكذا إذا كان عليه واجب مطلق فوري (١).

وتطبيق المسألة على ما ذكرنا من العنوان يكون بالنحو التالي:
الوفاء بالنذر واجب فوري مطلق غير مشروط بشرط.
والحج واجب مشروط بشرط الاستطاعة العقلية والشرعية .

١ . العروة الوثقى: كتاب الحج، فصل الاستطاعة، المسألة: ٣٢ .

(482)

وهذا الشرط ليس بموجود، لأنّه عاجز شرعاً لاشتغال ذمّته بالوفاء في النذر.
فالتعجيز الشرعي كالتعجيز العقلي.

يلاحظ عليه: أنّ الضابطة وإن كانت صحيحة تامّة لكن المورد ليس من مصاديقها، وذلك لأنّه حصل في المقام شرط أحدهما دون الآخر فوجب الوفاء بالندّر مشروط بوجود الرجحان في المتعلّق، وهذا الشرط ليس بحاصل إذ لا رجحان في مستحب يلازم ترك الواجب.

وأما الحجّ فهو واجب مشروط، لكن الشرط حاصل ؛ لأنّ المفروض أنّه مستطيع بدناً ومالاً، وغير عاجز شرعاً، لما عرفت من بطلان النذر إذا زاحم الواجب.

وإن أردت التوضيح فنقول: إنّ نذر زيارة الحسين (عليه السلام) في كربلاء يوم عرفة له صور ثلاث:

١. إذا نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة بكربلاء، بعد أن استطاع للحج .

٢. إذا نذر قبل الاستطاعة وهو بعد لم يستطع في تلك السنة.

٣. إذا نذر قبل الاستطاعة، ولكنّه استطاع للحج في نفس السنة.

أما الصورة الأولى فلاشكّ في تقدّم الحج على الزيارة، كما لا شكّ في تقدّم الزيارة على الحج في الصورة الثانية، لأنّ المفروض أنّه بعد غير مستطيع.

إنّما الكلام في الصورة الثالثة فقد حكى عن صاحب الجواهر أنّه نذر

(٤٨٣)

أن يزور الحسين (عليه السلام) يوم عرفة بكربلاء ما دام أنّه لم يتمّ تأليف كتاب «الجواهر»، وبذلك صيّر نفسه عاجزاً شرعياً عن الحج وإن حصلت الاستطاعة المالية، تصوّراً من أنّ العمل بالندّر واجب مطلق والعمل بالحج واجب مشروط لم يحصل شرطه.

ولكن الحق هو العكس؛ وذلك لأنّه لو كان نذره منصباً على زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة بكربلاء عند عدم الاستطاعة فهو ما لا إشكال فيه، وأمّا لو كان منصباً على الزيارة حتّى مع صورة الاستطاعة، فنذره هذا فاقد للشرط وهو الرجحان، إذ أي رجحان في مستحب بالذات يزاحم الواجب الشرعي بالذات.

فعدنّدنّ ينعكس الأمر فيكون الحج واجباً مشروطاً حصل شرطه، والوفاء بالندّر واجباً مشروطاً غير حاصل شرطه.

فإن قلت: إن استطاع الرجل وهو مديون فكما أنّ خطابه بأداء الدين المعجل يوجب عجزه شرعاً، فهكذا المقام فإنّ انعقاد النذر يجعله عاجزاً شرعاً عن الحج وإن لم يكن عاجزاً تكويناً.

قلت: إنَّ قياس المقام مع أداء الدين قياس مع الفارق ؛ لأنَّ أداء الدين من الواجبات الأصلية التي أوجبها الله سبحانه شرعاً، فإذا اشتغلت ذمته به وخوطب بالأداء من جانبه يكون فاقداً للاستطاعة وعاجزاً تشريعياً من جانبه سبحانه.

وأما زيارة الحسين (عليه السلام) فهي مستحبة في الذات، وإنما المكلف هو الذي أوجبها على نفسه، ومن المعلوم أنَّ إيجاب العبد شيئاً على نفسه عن

(٤٨٤)

طريق النذر مشروط بعدم مزاحمته للواجب، والمفروض وجود المزاحمة.

وإن شئت قلت: التعجيز من جانبه سبحانه غير مشروط بشيء وهو الحاكم المطلق على عباده، وأما التعجيز من جانب الإنسان فهو مشروط بوجود الرجحان في متعلِّق النذر، والمفروض أنَّه غير راجح .

فإن قلت: ما ذكرت من البيان مبني على أنَّ مفاد الإطلاق هو الجمع بين القيود، لا رفض القيود، وذلك لأنك قلت: إنَّ الوفاء بالنذر له حالتان: نذر ولم تحصل الاستطاعة؛ نذر وحصلت الاستطاعة، وهذا هو الجمع بين القيود.

قلت: كلامنا ناظر إلى عالم الثبوت، وإنَّ الإهمال غير متصوّر فيه، وإن كان الإثبات يتحمّل الإهمال.

الأمر السابع:

في تفسير المصطلحات الأربعة

قد شاع بين الأصوليين من عصر المحقّق البهبهاني إلى يومنا هذا استخدام مصطلحات أربعة في الفقه والأصول هي: التخصّص، الورود، الحكومة، التخصيص. وأضيف إليها مصطلحاً خامساً وهو التوفيق العرفي.

والأخير هو من مصطلحات المحقّق الخراساني في تقديم العناوين الثانوية كالضرر والحرص على العناوين الأولية كالوضوء، والصوم .

(٤٨٥)

ثم إنّ الورود قريب من التخصّص كما أنّ التخصيص قريب من الحكومة، فاللازم هو التعرّف على واقع المصطلحات عند استخدامها في الجمع بين الأدلّة؛ وذلك لأنّ التعارض على قسمين:

١. مستقر ثابت.

٢. غير مستقر بدوي.

أمّا الأوّل فهو ما يأتي الكلام فيه من التخيير أو الترجيح.

وأمّا الثاني - أعني: كون التعارض بدئياً يزول بالإمعان - فهو مصبّ هذه المصطلحات الخمسة، فما يقال: من أنّ الجمع أولى من الطرح، ناظرٌ إلى القسم الثاني.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان المصطلحات:

١. التخصّص

وهو: إخراج أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة بعناية التكوين، وهذا كالخبر المتواتر أو المتصافر المفيد للعلم بالحكم، فيقدّم على كلّ دليل أخذ في موضوعه الشكّ كأصول العملية أو كان الشكّ ظرفاً له، كما هو الحال في الإمارات. ويمكن تعريفه بشكل آخر، وهو: خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر حقيقة بعناية التكوين، كقولنا: الخل حلال، والخمر حرام.

(٤٨٦)

فالحكمان متضادان لكن التضادّ صوري لعدم وحدة الموضوع.

٢. الورود

وهو: رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة بعناية التشريع، على نحو لولا عناية الشارع لما كان للوارد هذا الشأن، كما هو الحال في ورود الإمارات على موضوعات الأصول العقلية؛ وذلك لأنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، وموضوع الاحتياط العقلي هو احتمال العقاب وموضوع التخيير العقلي هو التحير وعدم الترجيح، فإذا ثبتت حجّية قول الثقة فقد ثبت أنّه يصلح لأن يكون بياناً ومؤمناً عن العذاب ومخرجاً عن التحير ومرجّحاً لأحد الطرفين.

نعم إنّ قول الثقة لا يفيد إلاّ الظن أو الاطمئنان ومع ذلك يكون الشكّ في أعماق الذهن باقياً، ولما تمتع بالحجّية عن جانب الشارع وأنّ ما قاله الثقة هو ما قاله المعصوم (عليه السلام) فأصبح دليلاً

علمياً قاطعاً للعدز في عامّة المجالات، فيصلح أن يحوّل عدم البيان إلى بيان، واحتمال العذاب إلى عدمه، والتحير إلى الجزم والتعيين.
هذا كلّه حول الأصول العقلية، وأمّا الأصول الشرعية فإليك البيان.

نسبة الأمارات إلى الأصول الشرعية

يراد بالأصول الشرعية ما يلي:

١. أصالنا الحلية والطهارة اللتان يعبر عنهما بالأصول غير التنزيلية.
٢. الاستصحاب.

(٤٨٧)

٣. قاعدة اليد.

٤. أصالة الصحة في فعل النفس.

٥. أصالة الصحة في فعل الغير.

أمّا أصالنا الحلية والطهارة فالأماراة بالنسبة إليهما واردة؛ وذلك لأنّ المراد من العلم في قوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، أو قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، أو قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» هو الحجّة، سواء أكانت وجدانية أم شرعية.

فإذا قامت الأماراة على وجوب الشيء أو حرمة أو نجاسته، فقد حصلت الغاية وانقلب عدم وجود الحجّة إلى الحجّة.

وأمّا الاستصحاب والذي هو من الأصول المحرزة لما فيه شيء من الطريقة أو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، فالمراد من اليقين في قوله: «بل تنقضه بيقين آخر» هو: الحجّة الشرعية، لا اليقين بالمعنى المنطقي الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقد مرّ بيانه في صدر مبحث الاستصحاب.

فعلى هذا فإذا قامت الأماراة على خلاف الحالة السابقة فقد حصلت الغاية ومعها لا موضوع للاستصحاب.

وأمّا قاعدة اليد فقد روى العيص بن القاسم عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّه قال: سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ ولم يأت ببينة على ذلك، أشتريه؟ قال: «نعم».^(١)

١ . الوسائل:١٢، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١. ولاحظ الحديث ٢ لحمزة بن حمران.

(٤٨٨)

فاليد حجة ما لم تكن هناك بيّنة، ومعها تفقد القاعدة موضوعها.

وأما أصالة الصحّة في فعل النفس، التي يعبر عنها بقاعدة التجاوز أو الفراغ، فالموضوع فيها هو الشكّ كما في صحيح زرارة: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة.^(١)

وصحيح إسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام): «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد، فليمض».^(٢)

ومن المعلوم أنّ الشكّ ينتفي بعد وجود الحجّة، ولا يبقى أيّ تردد في العمل بما أدت إليه الأمانة.

أضف إلى ذلك سيرة العقلاء، فمع وجود قول الثقة المفيد للاطمئنان لا يقيمون للشك آية أهمية وقيمة. فكأنّ الاطمئنان عندهم علم.

وأما أصالة الصحّة في فعل الغير فيعلم حالها بما ذكرناه في أصالة الصحّة في فعل النفس.

إلى هنا تمّ الكلام في المصطلحين: التخصّص والورود، وكلاهما متقاربان غير أنّ الأوّل غني عن عناية الشارع، بخلاف الثاني.

٣. الحكومة

الحكومة من المصطلحات الجديدة التي لم يكن لها أثر بين

١ . الوسائل:٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

٢ . الوسائل:٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٤٨٩)

المتأخّرين من عصر العلامة الحليّ (٦٤٨-٧٢٦هـ) إلى عهد المحقّق البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦هـ)، فضلاً عن القدماء، وقد عرّفها الشيخ (رحمه الله) بقوله: وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض

أفراد موضوعه فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرعاً عليه، نظير الدليل على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام الشكوك، فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً، لم يكن موردٌ للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

ثم إنّه (قدس سره) بيّن الفرق بينه وبين التخصيص بأنّ التقديم في التخصيص بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيانٌ بلفظه ومفسّر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير. (١)

أقول: الحكومة عند الشيخ تتقوّم بأمرين:

١. أن يكون الحاكم متصرفاً في موضوع الدليل المحكوم بإخراج بعض مصاديقه بدعوى أنه ليس مصداقاً له.

٢. أن يكون الموضوع محكوماً بحكم قبل ورود الحاكم على نحو لولا كونه كذلك كان تشريع الدليل الحاكم لغواً.

يلاحظ عليه: بأنّ كلاً من الشرطين غير لازم.

١. فرائد الأصول: ٤/١٣-١٤.

(٤٩٠)

أما الأوّل فكما أنّ الحاكم يتصرّف في موضوع الدليل المحكوم بالإخراج، كذلك ربما يتصرّف في جانب المحمول كما هو الحال في العناوين الثانوية كمثل لا ضرر ولا حرج، فإنّ الدليلين يتصرّفان في محمول الدليل المحكوم، ويجعلانه مخصوصاً بغير تينك الحالتين.

مثلاً ما دلّ على وجوب الوضوء^(١)، أو دلّ على وجوب الصوم^(٢) يشملان صورتي الضرر والحرج، ولكن أدلتهما تحدّد الوجوب بغير تينك الحالتين. فتكون النتيجة: يجب الوضوء إلاّ إذا كان ضرورياً، أو يجب الصوم إلاّ إذا كان حرجياً.

ثم إنّ التصرف لا يختصّ بتضييق موضوع الدليل المحكوم، بل ربما يتصرّف بتوسيعه. فإذا قال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة إلاّ بطهور» يتبادر منه الطهارة المائية، فإذا قال: «التراب أحد الطهورين» يكون الثاني معمّماً للموضوع وموسّعاً له، كما هو واضح.

هذا كله حول الشرط الأول.

وأما الشرط الثاني فهو أيضاً ليس ضابطة كآية فربما تكون الحال مثل ما ذكره، كما إذا قال: «إذا شككت فابن على الأكثر» ثم قال: «لا شكّ لكثير الشكّ».

وربما تكون الحال غير ذلك كما إذا قال: صلّ في ثوب طاهر، المتبادر

المائدة: ٦.

١
٢ . البقرة: ١٨٣.

(٤٩١)

منه الطهارة الواقعية، فإذا قال: «كلّ شيء طاهر» فهو يعمّم الموضوع إلى الواقعية والظاهرية. وليس تشريع الحاكم - أعني قوله: «كلّ شيء طاهر» - أمراً لغواً، لولا تشريع المحكوم - أعني: «صل في ثوب طاهر» - بل لكلّ من الدليلين مفاد مفيد حتى ولو اكتفى الشارع بأحدهما.

الحكومة عند المحقق الخراساني

ثم إنّ المحقق الخراساني (رحمه الله) عرّف الحكومة بقوله: أن يكون أحد الدليلين قد سبق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر، مقدّماً كان أو مؤخّراً، أو كانا على نحو لو عرضا على العرف وفقّ بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما كما هو الحال في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولى مع مثل الأدلة النافية للعسر والهرج والضرر والإكراه والاضطرار ممّا يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية حيث يقدّم في مثلها الأدلة النافية، لا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً.^(١)

ولعلّه (قدس سره) أشار بقوله: «مقدّماً كان أو مؤخّراً»، إلى ردّ ما ذكره الشيخ من اشتراط تقدّم المحكوم وروداً على الحاكم على نحو لولا المحكوم لكان الحاكم لغواً. ثمّ إنّه (قدس سره) لو أريد من قوله: كمية ما أريد من الآخر، الموضوع، ففيه أنّ الحكومة لا تختص ببيان كمية الموضوع بل ربما يكون الدليل ناظراً إلى بيان كمية المحمول بمعنى بيان سعته لحالتي الضرر والهرج وعدمها.

١ . كفاية الأصول: ٣٧٦/٢.

(٤٩٢)

ولقد أحسن بعض الأعلام حيث لم يخصّها ببيان الكمية في ناحية عقد الوضع، بل جعلها الأعم منه ومن بيانها في عقد الحمل، حيث قال: أن يكون أحدهما بمدلوله المطابقي ناظراً إلى التصرف في الآخر... أمّا في عقد وضعه إثباتاً أو نفيّاً، أو عقد حملة.

وحصيلة الكلام في الحكومة: أنّه إذا كان في أحد الدليلين خصيصة الرقابة والنظارة والإشراف على الدليل الآخر، سواء أكان بالمدلول المطابقي أم الالتزامي، وسواء أكان التفسير واضحاً أم غير واضح إلاّ بعد الجمع بين الدليلين فهو حكومة.

أمّا الواضح فقد ورد في الذكر الحكيم قوله سبحانه: **﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَّ مَاسًا﴾** (١).

فإنّ ظاهر الآية لزوم التتابع في سنتين يوماً أي الصوم فيها بلا فصل بين الأيام.

هذا من جانب ومن جانب آخر ورد في صحيحة الحلبي في من عليه شهران متتابعان: «إن كان على رجل صيام شهرين متتابعين، فالتتابع أن يصوم شهراً ويصوم من الآخر شيئاً أو أياماً منه...» (٢).

وأمّا غير الواضح كما في أصالة الطهارة بالنسبة إلى أدلة شروط الصلاة على ما مرّ. ولأجل أنّ قوام الحكومة بالرقابة والنظارة فيقتّم الحاكم على

المجادلة: ٤.

١ . الوسائل: ١٩، الباب ٣ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٩.

(٤٩٣)

المحكوم وإن كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، بل ولو لم يكن أي رجحان في جانب الحاكم إلاّ كونه مفسراً.

٤. التخصيص

هو عبارة عن إخراج أفراد العام عن الحكم المحمول عليها مع حفظ الموضوع، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، فإنّ الدليل الثاني يعترف بأنّ العالم الفاسق من مصاديق العلماء ومع ذلك يخرجهم عن حكمهم.

فإن قلت: فما الفرق بين التخصيص والحكومة إذا كانت نتيجتهما إخراج بعض الأفراد عن حكم العام، كإخراج كثير الشكّ عن أحكام الشكوك؟

قلت: إنّ الحكومة في مواضع تشترك فيها مع التخصيص نتيجة تخرج المورد عن حكم العام، لكن بطريقة خاصّة، وهي نفي الموضوع بلحاظ نفي الحكم، بادّعاء أنّ المورد ليس من مصاديق العام وإن كان حقيقة من مصاديقه، كما في قوله: «لا ربا بين الوالد والولد أو بين الزوج والزوجة» ففي الحقيقة أنّه يقول: الربا حرام إلاّ في مورد هؤلاء. لكن في الباطن لا في الظاهر، بل يدّعي في الأخير أنّ الربا غير موجود.

وهذا بخلاف التخصيص فإنّه يخرج الموضوع عن الحكم مع حفظ الموضوع. فما يحصل بالحكومة نتيجة هو يحصل بالتخصيص مطابقة. إلى هنا تمّ تفسير المصطلحات الأربعة.

(٤٩٤)

وجه تقديم الخاص على العام

إنّ تقدّم مورد المصطلحات الثلاثة الأولى على الآخر واضح، لأنّ الدليل المقدّم إمّا مُعِمّ لموضوع الدليل الآخر تكويناً أو تشريعاً أو مفسر له، ومع أحد الأمرين لا يبقى شكّ في التقدّم. إنّما الكلام في تقدّم الخاص على العام، فقد ذكر في وجه التقدّم أمران:

أ. أنّ في تقديم الخاص على العام عملاً بكلا الدليلين، بخلاف العكس ففيه عمل بدليل واحد وهو العام وإلغاء الدليل الآخر من رأسه.

ب. أنّ النظام السائد على التقنين والتشريع هو فصل الخاص عن العام وذلك لمصالح أهمها عدم إحاطة المقننين العاديين بالمصالح والفساد، فربما يشرّعون حكماً عاماً بزعم وجود المصلحة فيه ثم يتبين لهم عدم المصلحة في بعض الموارد فيخرجونه عن حكم العام بصورة ملحق قانوني، وصار هذا هو السبب في تقدّم الخاص على العام في التشريعات البشرية.

وأما التشريع الإلهي فهو منزّه عن هذه الوصمة، فهو سبحانه عالم بالمصالح والفساد قال سبحانه: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ).^(١) لكن وجه التقدّم فيه أمر آخر نشير إليه تالياً.

إنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دعا الناس في مكة المكرمة إلى التوحيد ونبذ الشرك ما يربو على ثلاثة عشر عاماً ولم تسنح له الفرصة لبيان الأحكام والتشريعات الهائلة في شريعته، ولمّا هاجر إلى المدينة شغلته الحروب والغزوات

(٤٩٥)

ومجادلة أهل الكتاب ومكافحة المنافقين إلى غير ذلك من الشواغل التي حالت دون بيان أحكام الشريعة بتفاصيلها. فبيّن ما بيّن وترك التفاصيل والجزئيات على عاتق العترة الذين هم أعدال الكتاب بتنصيب منه حيث قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» فقامت العترة واحداً بعد واحد ببيان التفاصيل والمقيّدات والمخصّصات للتشريعات السابقة. فصار هذا سبباً لتقديم الخاص على العام والمقيّد على المطلق، وعلى ذلك جرت سيرة العلماء وديدنهم في أبواب الفقه.

الأمر الثامن:

ما هو السبب لوجود التعارض في الروايات؟

من سبر «وسائل الشيعة» يقف على أنّ في كثير من أبوابه روايات متعارضة، فعندئذ ينقدح في ذهن سؤال وهو: ما هو سبب وجود التعارض في الروايات المروية عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) مع أنّ جميعهم يصدر عن مصدر واحد؟

وقد يجاب عن هذا السؤال بوجهين:

الأوّل: أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كأئمة المذاهب الفقهية يجتهدون في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وغيرهما من المصادر، فلذلك يختلف اجتهاد إمام عن إمام آخر، بل يختلف اجتهاد إمام واحد في زمانين مختلفين.

أقول: هذا الاحتمال في مورد أئمة المذاهب الفقهية الأخرى صحيح،

(٤٩٦)

لأنّهم كانوا على هذا النمط، ولذلك اختلفت فتاوى الشافعي بعدما انتقل من العراق إلى الشام ثم إلى مصر، فقسمت فتاواه إلى قديم وجديد، كأنّ البيئة الجديدة قد أثرت في استنباطاته.

وأما أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فهم وإن كانوا يصدر عن الكتاب والسنة ويفتون بما ورد فيهما، ولكن طرق علومهم بالمعارف والأحكام لا تنحصر بذينك الأمرين، بل الأجوبة تلقى في روعهم بما أنّهم محدّثون تتكلم معهم الملائكة دون أن يكونوا أنبياء.

فهذا مصاحب موسى (عليه السلام) كان يتلقى العلم من عند الله سبحانه دون أن يكون نبياً، قال سبحانه: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)^(١)، وقد تعلم العلم من الله سبحانه دون أن يكون نبياً، إذ لا يتصور وجود نبين في زمان واحد في منطقة واحدة.

فإن قلت: كان لوط نبياً وفي الوقت نفسه كان إبراهيم نبياً مثله؟

قلت: كانا نبين لكن في منطقتين، على أن لوطاً كان مروّجاً لدين إبراهيم (عليه السلام) أو نائباً عنه.

وبالجملة: تلقى العلم من الله سبحانه بتحديث الملائكة أو بالإلقاء في الروح يدل على عظيم المنزلة ولكن لا يدل على النبوة.

كما أنّ القول بعصمة الأئمة لا يلزم النبوة كما يتصوره أكثر المجادلين من أهل السنّة، فإنّ مريم بنت عمران كانت معصومة، ويدلّ عليه قوله سبحانه: (يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ

١ . الكهف: ٦٥.

(٤٩٧)

العالمين^(١)، والمراد من التطهير ليس هو التطهير المادي، بل هو التطهير من رذائل الأخلاق ومساوئ الآداب وهو العصمة.

الجواب الثاني: أنّ العوامل الخارجية أوجدت الاضطراب والاختلاف في روايات أهل البيت (عليهم السلام)، ولذلك قام شيخ الطائفة بتأليف كتاب حول الأخبار المتعارضة وكيفية الجمع بينها سمّاه بـ«الاستبصار فيما اختلف من الأخبار»، وهانحن نشير إلى بعض هذه العوامل واحداً بعد الآخر.

١ . حدوث التقطيع في الروايات

روى أهل السنّة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وقد استدللّ به المجسّم على أنّ لله سبحانه جسماً، كما استدللّ المشبهة به على أنّ له تعالى أعضاء كأعضاء الإنسان، وذلك بإرجاع الضمير في قوله: «على صورته» إلى الله سبحانه.

ولكن الإمام الرضا (عليه السلام) كشف النقاب عن معنى الحديث وقال: «إنَّ رسول الله رأى رجلين يتسابقان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قَبِّحَ اللهُ وجهك ووجه من يشبهك، وعند ذلك قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته»^(١). أي على صورة هذا الرجل الذي أنت تسبَّه، فالضمير يرجع إلى الرجل، لا إلى الله تعالى، فانظر كيف يختلف معنى الحديث بالتقطيع وعدمه. وهناك نموذج آخر ذكرناه في الدورة السابقة^(٢).

عمران: ٤٢.

آل

١

٢ . توحيد الصدوق: ١٥٢ ، الحديث ١٠- ١١ ، باب بيانه في خلق الله تعالى آدم على صورته.
٣ . إرشاد العقول: ٤/٤٦٠.

(٤٩٨)

٢. أخذ عرف الراوي بنظر الاعتبار

تعارضت الأخبار في وزن الكر، فروى ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومائتا رطل»^(١). وفي الوقت نفسه روى محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «أنَّ الكر ستمائة رطل»^(٢). والاختلاف حدث لأجل اختلاف عرف الراوي، فإنَّ ابن أبي عمير ومَنْ سألَه عراقيان، ومحمد بن مسلم طائفي قريب من مكة، والرطل المكي ضعف الرطل العراقي، فتكون النتيجة واحدة.

٣. الدس والتزوير في الروايات

كان بين أصحاب الأئمة رجال غالوا في مقامات الأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وبذلك وُصِفُوا بـ«الغلاة»، وهم عند الأئمة شرَّ الناس، فمنهم: المغيرة بن سعيد، وأبو زينب الأسدي المعروف بأبي الخطاب تارة وأبي الذبيان أخرى، وإليه تُنسب الفرقة الخطَّابية، فقد دسَّ هؤلاء روايات منكورة في كتب أصحاب أبي جعفر الباقر (عليه السلام) وأبي عبد الله الصادق (عليه السلام). روى هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه كان يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه

- ١ . الوسائل:١، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.
٢ . الوسائل:١، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٤٩٩)

المستترون بأصحاب أبي، يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويُسندها إلى أبي، ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبتئوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلوّ فذاك ممّا دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم»^(١).

ويؤيده ما رواه الكشي عن يونس بن عبد الرحمن، قال: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعدُ على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام) وقال لي: «إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله (عليه السلام)، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدّثنا، حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة»^(٢).

ثمّ إنّ الدس والتزوير لم ينحصر بهذين الرجلين، بل جاء بعدهما جماعة لهم دور في التزوير كفارس بن حاتم القزويني، والحسن بن محمد بن بابا، ومحمد بن نصير النميري، وأبي طاهر محمد بن علي بن بلال، وأحمد بن هلال، والحسين بن منصور الحلاج، وابن أبي العزاقر، وأبي دلف، وجمع كثير ممّن يتسمّى بالشيعة، فإليهم تُسند المقالات الشيعية من الغلو والإباحات والتناسخ، وقد خرجت في لعنهم توقيعات عنهم (عليهم السلام). أوردتها الكشي في رجاله.

- ١ . رجال الكشي: ١٩٦ برقم ١٠٣ . ٢ . رجال الكشي: ١٩٥ برقم ١٠٣ .

(٥٠٠)

نعم قام أصحاب الكتب الأربعة بتهديب كتبهم من كثير ممّا يعلو عليه الغلو.

٤ . النقل بالمعنى

إنّ الرواة كانوا على قسمين: قسم منهم كانوا ملتزمين بنقل المسموع عن المعصوم(عليه السلام) بلفظه وصيغته، من دون تصرّف فيه بشيء.

وكان هذا الالتزام جارياً في الخطب أكثر من غيرها، لأنّ في الخطب - وراء المعاني - جزالة الألفاظ وحسن المعاني، وهؤلاء هم الذين كانوا يحملون القلم والدواة فيكتبون ما يسمعون، ويدلّ على ذلك رواية زرارة، حيث دخل على أبي عبد الله(عليه السلام) فقال: إنكم قلتم لنا في الظهر والعصر على ذراع وذراعين ثم قلتم: أبردوا بها في الصيف فكيف الإبراد؟ وفتح ألواح ليكتب ما يقول....^(١) والألواح هي الصحائف التي يكتب فيها.

وأما القسم الآخر من الرواة فكانوا يسمعون الروايات ويحدثونها غيرهم طبقاً لما تساعدهم ذاكرتهم فربما يكون المنقول نفس المسموع أو معناه، وربما يكون ذلك مصدراً للخلاف لعدم الضبط الكامل، مثلاً قال الإمام: الطلاق قبل الدخول منصف، فزعم أنّه قال الموت قبله منصف.

ويشهد على ذلك ما رواه منصور بن حازم يقول: قلت لأبي عبد الله(عليه السلام) رجل تزوّج امرأة وسمّى لها صداقاً، ثم مات عنها ولم يدخل بها؟ قال: «لها»

١ . الوسائل: ٣، الباب ٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٣٣.

(٥٠١)

المهر كاملاً، ولها الميراث» قلت: فإنّهم رَووا عنك أنّ لها نصف المهر؟ قال: «لا يحفظون عنّي، إنّما ذلك للمطلّقة».^(١)

٥. عدم إتقان اللغة العربية

إنّ رواة الأحاديث كانوا بين مثقف يتقن اللغة العربية تكلماً وكتابةً، وبين أمّي لا يعرف إلاّ اللغة الشعبية ويقل اهتمامه بلغة القرآن والحديث.

وهذا هو أحد الأسباب التي أدّت لاختلاف الأحاديث فإنّ المتقن ينقل ما سمعه بلغة فصيحة بلا زيادة ونقيصة، بخلاف الأميين ومتوسطي التعليم، فإنّهم لأجل عدم إتقانهم اللغة الفصحى ربما يزيدون أو ينقصون على نحو يوجب الاختلاف. ويشهد على ذلك روايات عمار بن موسى الساباطي فإنّه فطحي ثقة، لكنّه من الموالي غير العرب، لذلك نجد اضطراباً في أغلب ما رواه ولذلك قال الشيخ في الاستبصار عنه: أنّه لا يُعمل بمتفرّدات عمار.^(٢)

وقد جمع المحقّق التستري ما تفرّد به عمار في كتابه قاموس الرجال وقال: وأكثر ألفاظ أخباره معقّدة، مختلّة النظام.

٦. روايات المكثّر والمقلّ

إنّ من رواة الأحاديث من كان مولعاً بنقل الحديث وحفظه وضبطه، ومنهم من لا يهتم إلا بما يتعلّق بمهنته وحاجته.

فزرارة ومحمد بن مسلم وأصحاب الإجماع كلّهم وغيرهم كانوا من

١ . الوسائل: ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٢٤.
٢ . الاستبصار: ٣٨٢/١.

(٥٠٢)

القسم الأوّل، ويكفي في ذلك ما رواه زرارة حيث قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلني الله فداك أسألك في الحج منذ أربعين عاماً فتفتّني؟ فأجابه الإمام بما يزيل عنه هذه الحيرة، قال: «يا زرارة، بيت حُجّ إليه قبل آدم بألفي عام تُريد أن تفني مسأله في أربعين عاماً»^(١) وهؤلاء الرواة الأعلام هم الذين أناخوا مطاياهم عند أبواب أهل البيت (عليهم السلام) سنين طوال.

وأما القسم الثاني فنذكر منهم نموذجاً وهو صفوان الجمال الذي يرجع أكثر رواياته إلى أحكام السفر، إذ لا يهمله إلا ما يمت إلى مهنته بصلة.

ومن المعلوم أنّ روايات الطبقة الأولى تكون أتقن من روايات الطبقة الثانية، ولأجل اختلاف الاهتمام في حفظ الحديث ربما يسبب وجود التعارض في الروايات.

٧. اشتباه الناسخين

الأحاديث التي في متناولنا قد نقلت من صحف إلى صحف، حيث كانت الأصول الأربعمئة أمّ الأحاديث، ثم نقلت إلى الجوامع الأولى ككتاب الثلاثين لحسين بن سعيد الأهوازي، والجامع للبزطي، والنوادر للأشعري، والمحاسن للبرقي، إلى غير ذلك؛ ثم نقلت من هذه الجوامع الأولى إلى الجوامع الثانوية، أعني الكتب الأربعة.

ومن المعلوم أنّ الاستنساخ من نسخة إلى نسخة مع بداية الكتابة في

١ . الوسائل: ٨، الباب ١ من أبواب وجوب الحج، الحديث ١٢. والرواية تدلّ على أنّ طرح بعض الأسئلة كان أيام حياة والده الباقر (عليه السلام) لأنّ إمامة الصادق (عليه السلام) هي ٣٤ عاماً.

(٥٠٣)

تلك السنين بسبب الاختلاف، فلو وصلتنا الأصول الأربعمئة أو الجوامع الأولى لقل الخطأ والاشتباه، والمشايخ العظام وإن كانوا ملتزمين بسماع الحديث من شيخ إلى شيخ حتى يصل إلى المؤلف ومع ذلك فتداول الحديث من مصدر إلى مصدر يورث الاختلاف، وهو الذي يسبب حصول التعارض بين الروايات.

وبكلمة قصيرة: نحن لا نبخس حقوق علمائنا الأقدمين فإنهم لم يألوا جهداً في نقل الحديث صحيحاً وإتقانه ومع ذلك فالإنسان محل السهو والنسيان.

٨. التقية

إنّ للتقية دوراً بارزاً في طرء التعارض بين الروايات، ولكن يجب تحليل التقية بصورة منطقية تتناسب مع تاريخ أهل البيت (عليهم السلام)، وهو أنّ أهل البيت (عليهم السلام) كان لهم مكانة هامة في المجتمع خاصة بعد واقعة كربلاء حيث توجّهت إليهم العواطف، ولذا نرى أنّ علي بن الحسين (عليه السلام) عندما يدخل المسجد الحرام ينكشف الناس عن الحجر الأسود حتى يستلمه إجلالاً وتعظيماً له (عليه السلام)، وبعده للإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) حيث كان الفقهاء وعلى رأسهم مالك فقيه المدينة وأبو حنيفة فقيه العراق وغيرهما كابن أبي ليلى وابن شبرمة يسألونهم عن مشاكلهم الفقهية بمرأى ومسمع من الناس، ولأجل حضور الإمامين (عليهما السلام) في مواسم الحج قلّت الاختلافات الفقهية بين المذاهب في مسائل الحج، ويشهد على ذلك الروايات التي ذكرناها في مقدّمة كتاب الحج.

(٥٠٤)

وربما يتصوّر البعض أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يتّقون من كلّ عالم سنّي يكون حاضراً في مجالسهم، سواء كان عالم قرية أو مدينة أو مفتياً منهم، فلأجل ذلك كان يفتي على حسب مذهبهم، وعندما يخلو مجلسه منهم يفتي وفق الواقع.

وهذا المعنى غير صحيح؛ لأنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كانوا في قمة المجتمع - خصوصاً الإمامين الصادقين (عليهما السلام) - فإنّ الفقهاء بلا استثناء يرجعون إليهم ويسألونهما، ويتعلّمون منهما أموراً كثيرة، فلا يعقل اتّقاء الإمام مع ما له من المنزلة بين الناس والعلماء من هؤلاء.

كلّ ذلك يدلّ على أنّ إفتاءهم على وفق مذهب أهل السنّة لم يكن خوفاً على أنفسهم، وإنّما كان لأجل أمرين نشير إليهما لاحقاً.

نعم كانوا (عليهم السلام) يتّقون في موارد ترجع إلى الخلافة وشؤونها، ويشهد على ذلك ما ورد من الروايات حول يوم الشكّ حيث روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنّه قال وهو بالحيرة في زمان أبي العباس: «إنّي دخلت عليه وقد شكّ الناس في الصوم، وهو والله من شهر رمضان فسلمت عليه، فقال: يا أبا عبد الله، أصمت اليوم؟ فقلت: لا، والمائدة بين يديه، فقال: فادن فكل، قال: فدنوت فأكلت، قال: وقلت: الصوم معك والفطر معك»، فقال الرجل لأبي عبد الله (عليه السلام): تفطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال: «أي والله، أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليّ من أن يضرب عنقي». (١)

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الإفتاء على خلاف الواقع كان لأجل أمرين:

١ . الوسائل: ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه وقت الإمساك، الحديث ٤، والرواية مرسلة لا تحتاج إلى التأمل، ولاحظ بقية أحاديث الباب.

(٥٠٥)

الأول: الحفاظ على حياة السائل أو الراوي

كانت البيئات الإسلامية مختلطة بين الشيعة والسنّة، وكان الشيعة أقلية وكان الحكم والقضاء بيد الآخرين، وهؤلاء لا يقبلون من الشيعة أن يعملوا وفق مذهبهم، فإذا ظهر ذلك منهم أظهروا المعارضة، ولذلك - أي لأجل حفظ حياة الراوي - فإنّ الإمام (عليه السلام) يفتي وفق مذهب أهل السنّة. ويشهد على ذلك ما روي في من مات وليس له من الوراث إلا بنت واحدة، فالحكم في الفقه الإمامي أنّ المال كلّها لها، لكن النصف فرضاً والنصف الآخر ردّاً، بخلاف ما عليه الفقه السنّي فإنّ النصف عندهم للبنات والنصف الآخر للعصبة؛ فترى أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) في الرواية التالية يفتي بفتوى أهل السنّة رعاية لمصلحة الراوي، روى سلمة بن محرز، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّ رجلاً مات وأوصى إليّ بتركته وترك ابنته، قال: فقال لي: «أعطيها النصف»، قال: فأخبرت زرارة بذلك، فقال لي: اتّقاك إنّما المال لها، قال: فدخلت عليه بعد، فقلت: أصلحك الله إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتّقيتني؟ فقال: «لا والله ما اتّقيتك ولكنّي اتّقيت عليك أن تضمّن، فهل علم بذلك أحد؟ قلت: لا، فقال: فأعطيها ما بقي». (١)

الثاني: الحفاظ على كيان مجتمع الشيعة

إنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لو كانوا مفتنين على وفق الأحكام الواقعية لصار ذلك سبباً لانتشار مذهبهم بين الشيعة وعملهم على قُتياهم، ولأضحى ذلك

١ . الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الأبوين، الحديث ٣.

(٥٠٦)

سمة مميزة لهم وبالتالي مُثيراً لحفيظة الآخرين عليهم، تعقبها مضاعفات أخرى خطيرة.

روى الشيخ في «التهذيب» في الصحيح عن سالم بن أبي خديجة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله إنسان وأنا حاضر، فقال: ربما دخلت المسجد وبعض أصحابنا يصلُّون العصر، وبعضهم يصلُّون الظهر؟ فقال: «أنا أمرتهم بهذا لو صلُّوا على وقت واحد عُرفوا فأخذوا برقابهم». (١)

ولأجل هذه الدواعي المختلفة كان أئمة الشيعة تتقي بين الحين والآخر، وبذلك اختلفت الأخبار المأثورة عنهم، فالبعض منها إفتاء وفق الواقع، والآخر إفتاء وفق مذهب الآخرين.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ إفتاء الأئمة (عليهم السلام) على وفق التقية كان أمراً ذائعاً، ويدلّ على ذلك أمور نذكر منها ما يلي:

الأول: أنّ بعض الشيعة كانوا يكتبون أئمتهم ويطلبون منهم الإفتاء وفق الواقع لا وفق التقية.

روى الصدوق عن يحيى بن أبي عمران أنّه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في السنجاب والفنك والخز، وقلت: جعلت فداك، أحب أن لا تجيبني بالتقية في ذلك؟ فكتب بخطه إليّ: «صلّ فيها». (٢)

الثاني: أنّ أصحاب الأئمة الذين كانوا بطانة لعلومهم ومذاهبهم، كانوا

١ . الوسائل: ٣، الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ٣، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٥٠٧)

يُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْحُكْمِ الصَّادِرِ عَنِ التَّقِيَّةِ وَالصَّادِرِ لَا عَنِ التَّقِيَّةِ، فَإِذَا رَوَى شَخْصٌ عَنِ الْأُئِمَّةِ حَدِيثًا وَكَانَ عَلَى وَجْهِ التَّقِيَّةِ، يَخَاطَبُونَهُ بِقَوْلِهِمْ: أَعْطَاكَ مِنْ جِرَابِ النُّورَةِ؛ وَأَمَّا إِذَا كَانَ لَا عَلَى نَحْوِ التَّقِيَّةِ يَقُولُونَ: أَعْطَاكَ مِنْ عَيْنِ صَافِيَةٍ.^(١)

ثُمَّ إِنَّ الْإِفْتَاءَ عَلَى وَفْقِ التَّقِيَّةِ كَانَ يَنْتَاسِبُ مَعَ حُجْمِ الْأَخْطَارِ الْمَحْدَقَةِ، فَإِذَا كَانَ الْخَطَرُ دَائِمًا بِالنَّسْبَةِ إِلَى شَخْصٍ، يَفْتِيهِ الْإِمَامُ عَلَى وَفْقِ التَّقِيَّةِ مِنْ دُونِ أَنْ يَحْدَدَ ظَرْفَ الْعَمَلِ بِهِ، وَإِذَا كَانَ الْخَطَرُ مُؤَقَّتًا وَمَقْطَعِيًّا يَفْتِيهِ عَلَى وَجْهِ مُؤَقَّتٍ ثُمَّ يَرشُدُهُ إِلَى مَنْ يَهْدِيهِ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ.

رَوَى عَلِيُّ بْنُ سَعْدِ الْبَصْرِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنِّي نَازِلٌ فِي قَوْمِ بَنِي عَدِيٍّ وَمُؤَدَّنُهُمْ وَإِمَامَهُمْ وَجَمِيعَ أَهْلِ الْمَسْجِدِ عَثْمَانِيَّةٍ يَبْرَأُونَ مِنْكُمْ وَمَنْ شِيعَتِكُمْ، وَأَنَا نَازِلٌ فِيهِمْ فَمَا تَرَى فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الْإِمَامِ؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «صَلِّ خَلْفَهُ وَاحْتَسِبْ بِمَا تَسْمَعُ، وَلَوْ قَدِمْتَ الْبَصْرَةَ لَقَدْ سَأَلْتُ الْفَضِيلَ بْنَ يَسَارٍ وَأَخْبَرْتَهُ بِمَا أَفْتَيْتَكَ فَتَأْخُذُ بِقَوْلِ الْفَضِيلِ وَتَدَعُ قَوْلِي»، قَالَ عَلِيٌّ: فَقَدِمْتَ الْبَصْرَةَ فَأَخْبَرْتَ فَضِيلًا بِمَا قَالَ: فَقَالَ: هُوَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ، وَلَكِنِّي قَدْ سَمِعْتَهُ وَسَمِعْتَ أَبَاهُ يَقُولَانِ: «لَا تَعْتَدْ بِالصَّلَاةِ خَلْفَ النَّاصِبِيِّ وَاقْرَأْ لِنَفْسِكَ كَأَنَّكَ وَحْدَكَ».^(٢)

فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَقِفَ عَلَى الدُّورِ الَّذِي لِعِبْتِهِ التَّقِيَّةُ فِي طُرُوقِ الْاِخْتِلَافِ عَلَى الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَةِ عَنْهُمْ، فَلْيَرْجِعْ إِلَى كِتَابِ «الْحَدَائِقِ النَّاصِرَةِ»، قِسْمِ الْمَقْدَمَةِ، فَإِنَّهُ قَدْ بَلَغَ الْغَايَةَ فِي ذَلِكَ.^(٣)

- ١ . لاحظ الوسائل: ١٧ ، الباب ٥ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، الحديث ٢.
- ٢ . الوسائل: ٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.
- ٣ . الحدائق: ١ / ٥ - ٨ . ولاحظ الوسائل: ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

(٥٠٨)

إِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ فَاعْلَمْ أَنَّ التَّعَارُضَ عَلَى قَسْمَيْنِ:

أ. تَعَارُضٌ بَدْوِيٌّ غَيْرٌ مُسْتَقَرٌّ.

ب. تَعَارُضٌ مُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَقَرٌّ.

وَالْمَرَادُ مِنَ الْأَوَّلِ: مَا يَكُونُ التَّعَارُضُ غَيْرَ ثَابِتٍ بَعْدَ التَّدَبُّرِ حَوْلَ الرَّوَايَتَيْنِ، كَمَا أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الثَّانِي مَا يَكُونُ التَّعَارُضُ مُسْتَقَرًّا مَهْمَا بَدَلَ الْجُهْدِ فِي التَّدَبُّرِ حَوْلَ الرَّوَايَتَيْنِ.

فَمِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ تَعَارُضُ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمَقْيَدِ وَالْمَطْلُوقِ وَالْوَارِدِ وَالْمُرُودِ وَالْحَاكِمِ وَالْمَحْكُومِ وَالْعَنَاوِينَ الْأَوَّلِيَّةَ مَعَ الثَّانَوِيَّةِ، إِذْ بَعْدَ الْإِمْعَانِ يَرْتَفِعُ التَّعَارُضُ بِالتَّقْدِيمِ الْمَأْلُوفِ.

ومن الثاني ما يكون التعارض مستمراً لا يمكن الجمع بينهما، وبذلك يظهر أنّ مصب الجمع هو القسم الأوّل.

وأما القسم الثاني ففيه التخيير أو الترجيح، على ما سيأتي فلنأخذ القسمين بالدراسة ضمن فصلين، يتعلّق أولهما بالجمع الدلالي، وثانيهما بعلاج التعارض بأعمال التخيير أو بالرجوع إلى المرجّحات. ويأتي كلّ ذلك في ضمن فصول.

(٥٠٩)

الفصل الأوّل:

في الجمع الدلالي

وفيه مباحث:

الأوّل:

في قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»

قد اشتهر على الألسن قولهم: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح. ونقلها الشيخ الأنصاري عن ابن أبي جمهور الأحسائي. واستدلّ عليه بأنّ الدليلين يجب إعمالهما، وإلاّ إمّا يلزم طرحهما، أو طرح أحدهما. والأوّل باطل لأنّ أحد الدليلين موافق للواقع، والثاني ترجيح بلا مرّجّح.

يلاحظ على ما ذكر: بأنّ القاعدة صحيحة في التعارض البدئي غير المستقر كالعام والخاص والمطلق والمقيّد والحاكم والمحكوم إلى غير ذلك، فتجري فيها القاعدة؛ لأنّ في طرح كليهما طرحاً للحكم الواقعي، وفي طرح أحدهما ترجيحاً بلا مرّجّح، فيتعيّن الجمع، وهو أمر عرفي تدور عليه رحي الحياة في الخطابات القانونية.

وأما التعارض المستقر الذي يتخيّر العرف أمام الروايتين إذا صدرتا من متكلّم واحد، فالمرجع فيه هو الروايات العلاجية، لا الجمع، وإلاّ فلو

(٥١٠)

عمّت القاعدة كلا النوعين من التعارض يلزم طرح الروايات العلاجية المتضافرة.

ومن حسن الحظ أنه قد وردت الإشارة إلى كلا النوعين: الجمع والطرح أما الأول فنقتصر برواية واحدة.

روى الميثمي - في حديث طويل - عن الإمام الرضا (عليه السلام) قوله: «وما كان من السنة نهي إعافة^(١) أو كراهة، ثم كان في الخبر الآخر خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم»^(٢).

وأما الثاني - أعني: إعمال المرجحات بطرح أحدهما والأخذ بالآخر - فسيوافيك بيانه في الفصل الثاني.

المبحث الثاني:

في تقديم الأظهر على الظاهر

قد عرفت أنّ مصب قاعدة الجمع هو التعارض غير المستقر، ففيه يقدم الجمع على الطرح، والضابطة - أعني: الكبرى - الكلية مورد اتفاق للعلماء إلا أنّ صغريات القاعدة ومصاديقها على قسمين:

١. من عاف يعيف إعافة نظير سال يسيل إسالة بمعنى تركه، وقيل: العائف: الكاره للشيء. لسان العرب: ٩ / ٢٦٠، مادة «عيف».
٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

(٥١١)

تارة يتميز الأظهر عن الظاهر؛ كما في الخاص بالنسبة للعام، والمقيّد بالنسبة للمطلق، والحاكم بالنسبة للمحكوم، والوارد بالنسبة للمورود، والعناوين الثانوية بالنسبة للعناوين الأولية، وما ذلك إلاّ لأنّ الأظهر عند العرف متعين فيكون قرينة على التصرف في الظاهر.

وأخرى تكون الأظهرية خفية ومورداً للنقاش وذلك في موارد ستة نشرحها تدريجاً، وهي:

١. دوران الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق

إذا كانت النسبة بين العام والدليل الآخر عموماً وخصوصاً مطلقاً يقدّم الدليل الآخر على العام، كقولنا: أكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق. وأمّا إذا كانت النسبة عموماً وخصوصاً من وجه، كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق، حيث يفترق العنوانان في موردين: العالم العادل، والفاسق الجاهل، ولكن يتعارضان في العالم الفاسق، فيقع الكلام في تقديم العام على المطلق أو بالعكس. وقد اختار الشيخ الأنصاري تقديم التصرف في المطلق على التصرف في العام، واستدلّ عليه بوجوه أربعة: (١)

الأوّل: إنّه لا إشكال في ترجيح التقييد - على التخصيص - على ما حقّقه سلطان العلماء، من كون التقييد حقيقة. (٢)

١ . تلك الوجوه جاءت في كلام الشيخ الأعظم وتمييز كلّ عن الآخر يحتاج إلى إمعان النظر.
٢ . فرائد الأصول: ٩٧/٤ - ٩٨ .

(٥١٢)

توضيحه: أنّه حقّق في محلّه أنّ المطلق موضوع للماهية المهملة، لا الماهية المنتشرة، فلو قدمنا العام على المطلق لا يلزم التصرف في جانب المطلق، لأنّ الماهية المهملة تتحقّق ضمن فرد ما، وهو الفاسق الجاهل، وهذا بخلاف ما لو قدّمنا المطلق على العام، فالعام بما أنّه يدلّ على الانتشار فإخراج صنف منه - وهو العالم الفاسق - يستلزم التصرف في جانب العام ويجعله مجازاً.

يلاحظ عليه: أنّه لو قلنا بدلالة العام على الانتشار والسعة بالدلالة اللفظية، فتقديم المطلق على العام وتخصيصه به لا يستلزم المجازية أيضاً، وذلك لأنّ ملاك الحقيقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالية، والمفروض - كما تقدّم في مبحث العام والخاص - أنّ العام يستعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية لإعطاء الضابطة للمخاطب ليتمسك بها عند الشكّ في التخصيص، ثم لو حاول المتكلم إخراج بعض الأفراد، يتوجّه التخصيص إلى الإرادة الجدية، فيعلم عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية في هذا المورد.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ التصرف في العام - كالتصرف في المطلق - لا يستلزم المجازية في واحد منهما، وإنّما يلزم تخلف الإرادة الاستعمالية عن الجدية في مورد التخصيص والتقييد.

لو قلنا بأنّ المطلق أيضاً يدلّ على الانتشار كالعام، فالحكم فيه أيضاً كالحكم في العام لا يستلزم التصرف فيه، بتقديم العام عليه، المجازية.

الدليل الثاني: ما أشار إليه بقوله: أنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق، والبيان

(٥١٣)

للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، وإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل فالمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق.^(١)

حاصله: أنّ المقتضي في العام محرز وإنّما الشكّ في جانب المانع، وأمّا المطلق فالشكّ فيه في وجود المقتضي قبل أن يصل الشكّ إلى وجود المانع، فيكون تقييد المطلق مقدّماً على تخصيص العام، فيحتفظ بالعام ويقيد المطلق.

يلاحظ عليه: بما ذكره المحقّق الخراساني بأنّ عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدّمات الحكمة إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب، لا إلى الأبد.^(٢)

توضيحه: أنّ الدلالة الإطلاقيه تتوقّف على عدم البيان المتصل، لا على عدم البيان مطلقاً متصلاً كان أم منفصلاً، وإلاّ يلزم عدم انعقاد الإطلاق إذا عثرنا على المقيد في دليل منفصل، ولازم ذلك عدم جواز التمسك في سائر الموارد بحجة أنّ العثور على المقيد المنفصل أبطل الإطلاق.

وبذلك اتّضح أنّ عدم العثور على المقيد المتصل كاف في انعقاد الإطلاق وتحقّق المقتضي، فإذا شككنا في تقييد المطلق بالعام فهو شكّ في وجود المانع والمزاحم، وليس شكّاً في انعقاد الإطلاق، كما هو الحال أيضاً في العام إذا شككنا في وجود المخصّص.

١ . الفرائد: ٩٨/٤ . لا يخفى ما في العبارة من التعقيد.
٢ . كفاية الأصول: ٤٠٤/٢ .

(٥١٤)

وبذلك ظهر أنّ التصرف في العام أو المطلق سيان لا ترجيح في حفظ أحدهما والتصرف في الآخر.

الدليل الثالث: أنّ المطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي، والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي، لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيز متوقفاً على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه، لزم الدور. (١)

وحاصله: أنّ دلالة العام دلالة لفظية مطلقة لا تتوقف على شيء فليس العمل به موقوفاً على شيء، بخلاف المطلق فإنّ دلالاته معلقة على عدم البيان.

وبعبارة أخرى: العمل بالمطلق موقوف على طرح التنجيزي، إذ لو لم يطرح لصار بياناً على عدم الإطلاق، فلو كان طرح التنجيزي العام متوقفاً على العمل بالتعليقي، لزم الدور.

الدليل الرابع: وهو كون التقييد أقرب من التخصيص فيقدم التصرف في العام، وقد تأمل فيه الشيخ.

ونحن نتأمل في كلّ ما ذكره؛ لأنّ الظهور أمر عرفي لا يمكن إثباته بالأدلة والوجوه الاستحسانية، فلو ثبتت أقوائية أحد الظهورين من الآخر يؤخذ به، بلا حاجة إلى هذه الأمور العقلية، وإلاّ فيتوقف.

والظاهر أقوائية ظهور العام في العام من ظهور المطلق فيه.

١ . فرائد الأصول: ٩٨/٤، وقد خلط المحقق الخراساني في الكفاية بين الدليل الثاني والثالث.

(515)

٢. دوران الأمر بين التصرف في الإطلاق الشمولي أو البدلي

كان محور البحث في المورد الأوّل هو دوران الأمر بين التصرف في تخصيص العام وتقييد المطلق، وأمّا محوره هنا فيدور الأمر بين التصرف في أحد المطلقين: الشمولي أو البدلي، فلو ورد قوله: لا تكرم الفاسق ويشمل بإطلاقه الشمولي كلّ فرد من الفاسق وورد أيضاً قوله: أكرم عالماً، الذي يدلّ بإطلاقه البدلي على إكرام فرد واحد، فعندئذ يفترق الدليلان في موردين - كما هو واضح - ويجتمعان في مورد واحد وهو الفاسق العالم. فالمجمع لا بد أن يقع تحت أحد الحكمين ويخرج عن الآخر.

إنّما الكلام في ترجيح تقديم أحد الإطلاقين على الآخر.

وإن شئت قلت: الإطلاق الشمولي أحد طرفي المعارضة في المورد الأوّل، ووقع هناك أيضاً أحدهما لكن يقابلها العموم في الأوّل والبدلي في الثاني.

ثم إنَّ المحقِّق النَّائبي رجَّح تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي ببيانين تكفَّل بتوضيح البيان الأوَّل السيد الخوئي والآخر الشيخ الكاظمي، فلنقدِّم ما نقله الأوَّل عنه، حيث قال:

الحكم في الإطلاق الشمولي يتعدَّد بتعدَّد الأفراد، لثبوت الحكم لجميع الأفراد على الفرض، المعبَّر عنه بتعلُّق الحكم بالطبيعة السارية، فينحلَّ الحكم إلى الأحكام المتعدِّدة على حسب تعدَّد الأفراد، بخلاف الإطلاق البدلي فإنَّ الحكم فيه واحد متعلِّق بالطبيعة المعبَّر عنه بتعلُّق الحكم

(٥١٦)

بصرف الوجود، غاية الأمر أنَّه يصحَّ للمكفَّف في مقام الامتثال، تطبيق الطبيعة في ضمن أيِّ فرد شاء وهو معنى الإطلاق البدلي، فتقديم الإطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الإطلاق الشمولي بالنسبة إلى بعض الأفراد، بخلاف تقديم الإطلاق الشمولي، فإنَّه لا يوجب رفع اليد عن الحكم في الإطلاق البدلي، إذ لا تعدَّد فيه بل يوجب تضيق دائرته، فتقديم قوله: «أكرم عالماً» على الآخر في مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق - يوجب رفع اليد عن الحكم في الإطلاق الشمولي بالنسبة إلى هذا الفرد، بخلاف العكس فإنَّه لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور في الإطلاق البدلي بالنسبة إلى المجمع، لأنَّه ليس فيه إلَّا حكم واحد، غاية الأمر أنَّه يوجب تضيق دائرته، فيجب على المكفَّف في مقام الامتثال تطبيق الطبيعة بالعالم غير الفاسق.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: أنَّ المستدلَّ خطَّ الإطلاق الشمولي بالعام، ولذلك حكم على الأوَّل بحكم الثاني؛ وذلك لأنَّ العام يدلُّ بالدلالة اللفظية على سريان الحكم على جميع الأفراد، فإذا قال: «أكرم كلَّ عالم» فلفظة «كل» عنوان مشير إلى الأفراد عبر الزمان، وبالتالي يسري الحكم إلى كلِّ من صدق عليه العنوان، فيكون كلُّ واحد من أفراد العام محكوماً بحكمه، فلو خرج أحد الأفراد عن تحت العام يلزم التخصيص والتصرف في سعة دلالاته.

وأما الإطلاق الشمولي فهو مركَّب من كلمتين: الإطلاق، والشمولي.

أما الإطلاق فليس معناه إلَّا أنَّ ما وقع تحت دائرة الطلب، أعني: الفاسق

١ . مصباح الأصول: ٣/٣٧٨.

(٥١٧)

الذي وقع تحت دائرة النهي «لا تكرم» تمام الموضوع.

وأما الشمول فليس من المداليل اللفظية بل هو حكم العقل، وذلك لأنه يحكم بأنّ عدم الطبيعة يعدم تمام الأفراد، فإنّ الإطلاق شيء والشمول والشيوع شيء آخر. والمحور في الأوّل كون الشيء تمام الموضوع وفي الثاني حكم العقل.

هذا في جانب الإطلاق الشمولي، ومثله الإطلاق البدلي، فمعنى الإطلاق كون لفظ «عالمًا» تمام الموضوع للحكم، أعني: أكرم، وأما البدلي فهو مدلول حكم العقل بأنّ الطبيعة توجد بفرد ما.

إذا عرفت ذلك فالدليلان في عامّة المراحل سيّان، فالإطلاق في البدلي نفس الإطلاق في الشمولي، في أنّ العنوانين تمام الموضوع. وأما الوصفان: الشمولي والبدلي فهما من المداليل العقلية. وعندئذ لا مبرر للزوم تقديم أحدهما على الآخر.

نعم لو كان الشمول مدلولاً لفظياً ذا لسان ناطق يقدّم على الإطلاق البدلي. وأما إذا كان كلا الوصفين من المداليل العقلية فلا مبرر لتقديم أحدهما على الآخر.

وثانياً: أنّه يلزم التصرّف في تقديم أي من الإطلاقين على الآخر، أمّا في تقديم البدلي على الشمولي فقد عرفت وجهه في كلام المقرر.

وأما في تقديم الشمولي على البدلي فواضح أيضاً؛ لأنّ قوله: أكرم عالمًا، بمنزلة أكرم هذا العالم أو ذاك العالم أو ذلك العالم الفاسق. فإذا قدّم

(٥١٨)

الإطلاق الشمولي عليه يلزم رفع الحكم إمّا عن العالم الفاسق، أو مصداقه.

وبعبارة أخرى: أنّ الشمول في الإطلاق بصورة «واو» الجمع لا تكرم هذا الفاسق وذاك الفاسق وذلك الفاسق العالم.

فتقديم البدلي يوجب خروج العنوان (الفاسق العالم) أو مصداقه. ولكنّه في الإطلاق البدلي بصورة «أو» العاطفة، هذا العالم أو ذاك العالم أو ذلك العالم، فتقديم الشمولي يوجب خروج الأخير عن عنوان العالم.

تقرير الكاظمي (قدس سره)

هذا ما نقله المحقّق الخوئي عن أستاذه، وإليك الكلام فيما نقله المحقّق الكاظمي عنه، قال: إنّ الحكم في الإطلاق الشمولي ينحل عقلاً حسب تعدّد الأفراد، ولا يتوقّف شموله على كون جميع الأفراد متساوية، فإذا قال: لا تقتل أحداً، يكون كلّ من صدق عليه لفظ «الأحد» محكوماً بحرمة القتل،

وهذا بخلاف الإطلاق البدلي، فإن الشمولي فيه بمعنى الاجتزاء بكل فرد من الطبيعة، يتوقف على كون جميع الأفراد متساوية الأقدام، والإطلاق الشمولي الذي يدل على حرمة إكرام الفاسق مانع عن إحراز التساوي، وأن العالم الفاسق كالعالم العادل في جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال.^(١)

يلاحظ عليه: أن تساوي الأفراد كما هو محرز في الإطلاق الشمولي فهكذا محرز في الإطلاق البدلي، كل ذلك بفضل مقدمات الحكمة إذ لو لم تكن الأفراد متساوية، كما لو كان العالم العادل مقدماً على العالم الفاسق كان

١ . فوائد الأصول: ٤/٧٣٣؛ مصباح الأصول: ٢/٣٨٠.

(٥١٩)

على المولى البيان، فيما أنه سكت عن التمييز تكون عامة أفراد العالم أمام الحكم سواء. فكما أن الإطلاق الشمولي يصلح بياناً للتمييز وعدم التساوي، فهكذا الإطلاق البدلي يصلح لأن يكون بياناً على عدم التساوي بين الأفراد في الإطلاق الشمولي.

٣. في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إنّ لدوران الأمر بين التخصيص والنسخ صورتين نبهت عليهما تالياً:
الصورة الأولى: إذا دار أمر دليل واحد بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً، وذلك كالمثال التالي:
قال سبحانه: (وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ).^(١)

ثم ورد على لسان الصادقين (عليهما السلام) اختصاص الحبوة بالولد الأكبر بمعنى لا حظّ للزوجة فيها، كما ورد على لسانهما: لا ترث الزوجة من العقار، فهنا احتمالان:
الأول: أن الخاص المتأخّر ناسخ للعام المتقدم لوجود شرط النسخ، وهو ورود الخاص بعد العمل بالعام.

الثاني: أن يكون مخصّصاً في لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد كان مقترناً بالعام ولكن خفي عن المسلمين حتى أظهره الإمامان (عليهما السلام).

١ . النساء: ١٢.

(٥٢٠)

أقول: الوجه الأوّل بعيد لانقطاع الوحي برحيل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فكيف يمكن ورود الناسخ متأخراً عن رحيله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟!

كما أنّ الثاني أيضاً مثله؛ لأنّ احتمال الخفاء عن جميع الناس أمر بعيد، إذ كيف يمكن أن يصدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وخفي عن عامّة المسلمين.

نعم يمكن أن يقال - وهذا هو الاحتمال الثالث، وهو - : إنّ الخاص لم يرد في لسان النبي؛ لأنّ المصلحة اقتضت العمل بعموم الآية في مورد الحبوّة والعقار إلى عصر الصادقين من باب العمل بالحكم الظاهري، ثم انكشف الحكم الواقعي في عصر الصادقين (عليهما السلام).

وهذا الاحتمال وإن كان يتحد نتيجة مع الاحتمال الثاني، ولكنّه يفترق عنه في أنّ العام كان غير مقرون بالمخصص بل كان مجرداً عنه من أوّل الأمر بخلاف الاحتمال الثاني، ولذلك كان العمل بعموم العام حكماً ظاهرياً اقتضته المصلحة .

وبذلك يمكن توجيه أكثر المخصصات الواردة في لسان الصادقين (عليهما السلام) مع تقدّم عموماتها .

فإن قلت: يلزم على هذا تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح.

قلت: إنّ قبحه ليس أمراً ذاتياً بل يختلف حسب اختلاف المقامات، وربما تقتضي المصلحة تأخير البيان. وتكون المصلحة في التأخير جابرة للمصلحة الغائبة فيه.

الصورة الثانية: كان محور الكلام في الصورة الأولى دوران دليل واحد

(٥٢١)

بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً، وأمّا المقام فالأمر يدور بين كون أحد الدليلين مخصّصاً أو الآخر ناسخاً، ولنذكر مثالين على ذلك:

١. إذا قال يوم السبت: أكرم زيدا، ثم قال يوم الخميس: لا تكرم الفسّاق، وكان زيد منهم. فهل الأمر بإكرام زيد مخصّص لعموم العام أو أن عموم العام ناسخ له، وجهان.

٢. إذا ورد - مثلاً - على لسان الإمام الباقر (عليه السلام): «الطحال حرام»، فقد دلّ بإطلاق الزماني على استمرار الحكم إلى يوم القيامة، ثم ورد في لسان الصادق (عليه السلام): «أجزاء الذبيحة كلّها حلال» فدلّ بعمومه الاستغراقي على أنّ الطحال حلال.

فالأمر دائر بين التصرف في عموم العام بجعل المتقدم مخصّصاً، أو التصرف في الخاص بجعل العام ناسخاً له، فعلى الأول يصير الخاص سبباً للتصرف في عموم العام الاستغراقي، وعلى الثاني يكون العام سبباً للتصرف في العموم الأزماني المفهوم من الإطلاق، وجهان.

وقد ذكر الشيخ أنّ الأول أي ما دلّ على الاستمرار بالإطلاق يخصّص العام؛ وذلك لأنّ التخصيص شائع حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خُصّ» دون العكس، أي جعل العموم ناسخاً لحكم الخاص، لأنّ النسخ نادر حتى أنّ بعض الأعلام كاد أن ينكر وجوده في القرآن الكريم.

ثم إنّ المحقّق الخراساني أورد على مقال الشيخ بوجهين:

الأوّل: أنّ دلالة الخاص على الاستمرار إنّما هو بالإطلاق لا بالوضع،

(٥٢٢)

فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً^(١).

توضيحه: أنّه لو تمّ ما ذكره الشيخ سابقاً في تقديم التخصيص على التقييد أو العكس، من أنّ الشكّ في الأوّل شكّ في وجود المانع وفي الثاني في وجود المقتضي، لزم أن يقدم النسخ في المقام على التخصيص؛ وذلك لأنّ دلالة الخاص على الاستمرار والدوام إنّما هي بالإطلاق، ودلالة العام على الاستيعاب بالوضع، فاللازم حفظ الشمول في جانب العام وتقديمه على استمرار حكم الخاص.

أقول: ما ذكره يتم على مبنى الشيخ، وأمّا على مبنى الآخرين - كما أوضحنا - فكلا الدليلين تامان من حيث المقتضي والشكّ في المانع وكلّ يصلح أن يكون مانعاً للآخر، ولا ترجيح إلاّ بغلبة التخصيص وندرة النسخ.

الوجه الثاني: قال الخراساني: إنّ غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام، من ظهور العام في العموم، إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة، بمثابة تُعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلاّ فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص إلاّ أنّها غير موجبة لها^(٢) والضمير في قوله «لها» يرجع إلى الأقوائية.

يلاحظ عليه: أنّ التقديم تارة يكون بملاك داخلي وهو أقوائية دلالة أحد الدليلين على الآخر.

(٥٢٣)

وأخرى يكون بملاك خارجي يوجب الاطمئنان بصحة تقديم أحدهما متقدماً على الآخر، والمقام من هذا القبيل، فندرة النسخ وكثرة التخصيص يدفع الباحث إلى أنّ الخاص المتقدم مخصّص لا أنّ العام المتأخّر ناسخ.

ثم إنّ للمحقّق الخوئي كلاماً في تأييد كلام المشهور ذكرناه في دوراتنا المتقدّمة فلاحظ.

والذي يمكن أن يقال: إنّ أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كلّها حاكيات عن التشريع المتقدّم، إذ لا تشريع بعد رحيل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وعلى ضوء ذلك فكلّ من الحديثين يحكي عن الحكم المشرع في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فليس أحد الحديثين متقدماً على الآخر في المقام، إذ ربّما يكون المتقدم هنا متأخراً في لسان الرسول والمتأخّر هنا متقدماً هناك، فالاحتمالان متساويان لكن غلبة التخصيص وندرة النسخ يورث تقديم احتمال التخصيص على احتمال النسخ.

٤. إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن

القرينة الباعثة على التصرف في أحد الدليلين تارة تكون داخلية مقرونة بالكلام، وهذه القرينة تورث الأقوائية لذيها، وأخرى تكون خارجية منفصلة عن الدليل، ولكنها أورثت الاطمئنان بغرض المولى، فيتبع الغرض، مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق، وبين الدليلين عموم من وجه، فيتعارض الحكمان في مجمع العنوانين، فلا مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر فيه.

(٥٢٤)

لكن إذا علمنا بأنّ المولى يبغض العالم الفاسق فيكون إكرام العالم العادل هو القدر المتيقّن من العام، ويصير ذلك قرينة خارجية على إدخال المجمع تحت النهي وإخراجه عن تحت الأمر.

٥. إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجناً

التخصيص ينقسم إلى تخصيص مألوف رائج بين الناس، وتخصيص مستهجن تشمئز منه الطباع، فالأوّل كما لو بقي تحت العام بعد التخصيص جمع غفير يصحّ أن يعبر عنهم بصيغة الجمع، ك: العلماء.

وأما الثاني كما إذا صار التخصيص سبباً لخروج كثير من تحت العام وبقاء القليل منهم، على نحو يستهجن التعبير عن الجمع القليل، بلفظ العام.

إذا علمت ذلك فاعلم أنه لو كان بين الدليلين عموم من وجه، كما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق، فيفترقان في موردين ويجتمعان في مورد واحد وهو العالم الفاسق لكن قلّة وجود العلماء العدول، وكثرة فساقهم، صار سبباً لأن يبقى الفساق منهم تحت الأمر، إذ لو وقع تحت النهي لم يبق تحت الأمر إلا جمع لا يتجاوز عدد الأصابع فيستهجن التعبير عنهم بلفظ العام. فالتقديم هنا أيضاً بملاك خارجي لا داخلي، فلا يورث أقوائية في الدليل.

(٥٢٥)

٦. دوران الأمر بين التقييد وحمل الأمر على الاستحباب

إذا قال المولى: إذا أفطرت فاعتق رقبة، ثم ورد: إذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فرغ التعارض يحصل بأحد طريقتين:

١. حمل المطلق على المقيّد لأجل إحراز وحدة الحكم عن طريق وحدة السبب.
 ٢. حمل المقيّد على الاستحباب، وإجزاء مطلق الرقبة، وأفضلية المؤمنة.
- فالمشهور هو انتخاب الطريق الأول، لأنّ الميزان في حمل المطلق على المقيّد هو إحراز وحدة الحكم، وقد أحرزت الوحدة عن طريق وحدة السبب.
- فإن قلت:** إنّ في إعمال ذلك الطريق مفسدة تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ الأُمَّة الإسلامية عملت بالمطلق ثم عثروا على المقيّد، فلو حمل المطلق على المقيّد، يكون معنى ذلك إرادة المقيّد منه منذ صدوره، وعندئذ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما إذا ورد المطلق على لسان النبي أو الوصي، وأما المقيّد فقد ورد على لسان الأنمة، ومعه كيف يحمل المطلق على المقيّد؟
- قلت:** إنّ مفسدة تأخير البيان عن وقت الحاجة منجيرة بمصلحة بيان الأحكام تدريجاً، ولذلك فصلت المخصّصات والمقيّدات، بل الحاكم والوارد عن العمومات والمطلقات والمحكوم والمورود، إذ لم تسنح الفرصة للرسول ولا للوصي أن يبيّن الأحكام مرة واحدة، فاقترضت المصلحة التأخير.

(٥٢٦)

فإن قلت: إنّ هنا طريقاً آخر وهو حمل المقيّد على الاستحباب بشهادة قول صاحب المعالم على أنّ الأوامر في السنة أئمتنا استعملت كثيراً في الاستحباب بلا قرينة، ولذلك لا يصحّ حمل الأمر على الوجوب بمجرد وروده في كلماتهم.^(١)

قلت: ما ذكره لم يثبت بل استعمل في الاستحباب في لسانهم مع القرينة، وبما أنه لا قرينة هنا لا مناص من حفظ ظهور الأمر في الوجوب وحمل المطلق على المقيد.

المبحث الثالث:

التعارض في أكثر من دليلين

كان الكلام في المبحث الثالث يدور حول ما لو وقع التعارض بين دليلين فقط، وقد عرفت حكمه، ولكن ربما يكون التعارض ثلاثي الأطراف، كما لو فرضنا عاماً ثم خاصين مطلقين، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، وقال أيضاً: لا تكرم العالم النحوي، فالنسبة بين العام وكلّ من الخاصين هي العموم والخصوص المطلق، ومقتضى القاعدة تخصيص العموم بكلّ من الخاصين.

وهذا الطريق هو الذي سلكه الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني ولا يلزم عليه أي انقلاب في نسبة الخاصين إلى العام، لأنّ العام خصّص بهما في

١ . معالم الدين، في مبحث ظهور الأمر في الوجوب.

(٥٢٧)

وقت واحد، لا بأحدهما أولاً ثم بالثاني بعده.

نعم على ما ذكره المحقق النراقي من أنّ العام يخصّص بأحد الخاصين أولاً ثم تلاحظ النسبة مع الخاص الآخر، فعندئذ يلزم انقلاب النسبة بين العام المخصّص والخاص الثاني، حيث تصير النسبة بين الخاص الآخر وما بقي تحت العام الأعم من وجه، فيلزم التعارض في مجمع العناوين.

مثلاً: إذا خصص أكرم العلماء بالخاص الأوّل وصارت النتيجة: أكرم العلماء غير الفسّاق، عندئذ تنقلب النسبة بين الباقي والخاص الثاني إلى العام من وجه، فيفترق العام في العام العادل ويقع تحت الأمر، كما يفترق الخاص الثاني عن العام في النحوي الفاسق ويبقى تحت النهي فيقع النزاع في النحوي العادل، فعلى العام يجب إكرامه، وعلى الخاص الثاني يحرم.

فلأجل تحقيق المقام لا بدّ من دراسة الموضوع في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: إذا كانت نسبتها إلى العام متماثلة

إذا كانت نسبة الخاصين إلى العام على نسق واحد، بأن يكون كلّ بالنسبة إليه أخصّ مطلقاً، لكن النسبة بين نفس الخاصين على وجوه ثلاثة:

١. التباين، ٢. العموم والخصوص المطلق، ٣. العموم من وجه.

وإليك دراسة الصور:

الصورة الأولى: إذا كان هناك عام وخاصان وكانت النسبة بين الخاصين هي التباين، كما ورد في الذكر الحكيم: **(وَحَرَّمَ الرَّبَا)**، وورد في

(٥٢٨)

السنة «لا ربا بين الوالد والولد»، و«لا ربا بين الزوج والزوجة»، فكلّ من الأخيرين بالنسبة إلى العام أخصّ مطلقاً، ولكن النسبة بينهما هي التباين، فعلى كلا المسلكين يقدّم الخاصان على العام بنحو الحكومة، كما مرّ، من غير فرق بين تقديمهما معاً أو تقديم أحدهما على الآخر.

الصورة الثانية: إذا كان هناك عام وخاصان وكانت النسبة بين الخاصين هي العموم والخصوص المطلق، كما إذا وردت الأمور الثلاثة بالنحو التالي:

١. صلّ خلف كلّ مسلم.

٢. لا تصلّ خلف شارب الخمر.

٣. لا تصلّ خلف الفاسق.

فنسبة كلّ إلى العام نسبة الأخصّ مطلقاً، كما أنّ النسبة بين الخاصين هي كذلك، فإنّ شارب الخمر أخصّ من الفاسق.

والشيخ الأنصاري يخصّص العام بالتباني والثالث معاً بحجة أنّه لا فرق بينهما، فكلّ منهما أخصّ مطلقاً من العام، ولا وجه لتقديم أحدهما في مقام التخصيص ثم ملاحظة النسبة بين العام المخصّص والخاص الثاني.

وأما على مسلك النراقي فتختلف النتيجة وذلك:

لو خصّص العام بالخاصّ الأوّل مثلاً تكون النتيجة: صلّ خلف كلّ مسلم غير شارب الخمر، وعندئذ تنقلب النسبة بينه والخاصّ الثاني حيث كانت النسبة في السابق هي الأخصّ مطلقاً ولكنها عندئذ تنقلب إلى العموم من وجه، فالمسلم العادل داخل تحت الأمر والفاسق شارب الخمر داخل

(٥٢٩)

تحت النهي، ولكن الفاسق باللسان كالغيبية والكذب مجمع للعنوانين، فعلى العام المخصّص يجوز الائتمام به لأته مسلم وغير شارب الخمر، وعلى الثاني لا يجوز الاقتداء لكونه فاسقاً.

وعندئذ يقع الكلام في جعل المجمع تحت أي دليل من الدليلين، أتحت الأمر أم النهي؟ ولا بدّ في القضاء من إحراز أقوائية أحدهما من الآخر أو إحراز ملاك خارجي يعين أحد الاحتمالين.

الصورة الثالثة: إذا كان هناك عام وخاصان ولكن النسبة بين الخاصين العموم والخصوص من وجه، كما في الأمثلة التالية:

١. أكرم العلماء.

٢. لا تكرم العالم الفاسق.

٣. لا تكرم العالم الشاعر.

فنسبة كلّ من الخاصين إلى العام هي أخص مطلقاً ولكن نسبة أحدهما إلى الآخر العموم من وجه.

فالشيخ الأنصاري يخصّص العام بكلا الخاصين دفعة واحدة، لأنّ النسبة متماثلة، وأمّا المحقّق النراقي فهو يخصّص العام بأحد الخاصين أولاً ثم تلاحظ النسبة بين العام المخصّص والخاص الثاني، فعندئذ تنقلب النسبة السابقة بالنسبة إلى العام إلى العموم من وجه؛ وذلك لأنّ الموضوع تحت الأمر بعد التخصيص بالخاص الأوّل عبارة عن: «أكرم العالم غير الفاسق»، والنسبة بينه وبين «لا تكرم العالم الشاعر» هي العموم من وجه، فالعالم العادل

(٥٣٠)

داخل تحت الأمر والشاعر الفاسق داخل تحت النهي، فيجتمع العنوانان في العالم العادل الشاعر، فيما أنّه عالم عادل يجب إكرامه وبما أنّه عالم شاعر يحرم إكرامه، فيقع الكلام في إدخال المجمع تحت أي من الدليلين، ويحتاج الفقيه في حلّ المشكلة إلى الرجوع إلى ما سبق في إحراز أقوائية أحد الدليلين من الآخر، أو إحراز ملاك خارجي يعين تقديم أحدهما.

المقام الثاني: إذا كانت نسبتها إلى العام مختلفة

إذا كان في المقام خاصان، وكانت نسبة أحد الخاصين بالنسبة إلى العام، هي الخصوص المطلق، ولكن كانت نسبة الخاص الآخر إليه هي الخصوص من وجه، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم

قال: ولا تكرم فسّاقهم، ثم قال: يستحب إكرام العدول، فهنا عناوين ثلاثة: العلماء، فسّاق العلماء، العدول.

ومن الواضح أنّ نسبة الثاني إلى الأوّل هي الخصوص المطلق، ونسبة الثالث إلى الأوّل هي الخصوص من وجه، فالمختار هو مسلك المحقّق النراقي؛ وذلك لأنّ الدليل الثاني لا ينازع الدليل الأوّل، بل بينهما كمال الملائمة، بخلاف الثالث فهو ينازع الأوّل في مجمع العنوانين، فيقدّم الثاني ويخصّص به العام (الأوّل) بلا إشكال، وعندئذ تلاحظ نسبة العام المخصّص إلى الدليل الثالث، فربما تنقلب النسبة فيكون الدليل الثالث عاماً مطلقاً والعام المخصّص خاصّاً مطلقاً؛ وذلك لأنّ نسبة أكرم العلماء غير فسّاق إلى قوله يستحب إكرام العدول هي ما ذكرنا فيخصّص العام بالخاص.

(٥٣١)

وحصيلة الكلام: أنّه لا تعارض بين العام والخاص الأوّل؛ لأنّ العام ليس حجّة في مورد الخاص بعد وروده فيقدّم عليه ثم تؤخذ النسبة بين الباقي بعد التخصيص والخاص الثاني.

المقام الثالث: إذا كانت النسبة بين الجميع هي العموم والخصوص من وجه

إذا كانت النسبة بين الجميع نسبة متماثلة، كما إذا ورد: أكرم العلماء، ولا تكرم فسّاق، ويستحب إكرام الشعراء، فالنسبة بين العناوين الثلاثة: العلماء، الفسّاق، الشعراء، هي العموم والخصوص من وجه، فيقع التعارض في مجمع العناوين أعني: العالم الفاسق الشاعر؛ فعلى الأوّل يجب إكرامه، وعلى الثاني يحرم، وعلى الثالث يستحب.

فهذا المورد داخل في الفصل الثاني - أعني: التعارض المستقر - وسيوافيك الكلام فيه.

(٥٣٢)

الفصل الثاني:

في التعارض المستقر

المراد من التعارض المستقر هو عدم وجود حلول بين الدليلين مهما تدبّرنا فيها، فالتعارض باق إلى أن يعالج بالأخبار العلاجية، وهذا ما سنتناوله بالدراسة في ضمن مباحث:

المبحث الأوّل:

ما هو مقتضى القاعدة الأولية في التعارض المستقر؟

المراد من القاعدة الأولية هو تبين مقتضى أدلة حجية الأمانة في صورة التعارض في مقابل مقتضى القواعد الثانوية - أعني: الأخبار العلاجية - فنقول:

إنّ في حجّية الأمارات قولين:

١. الأمانة حجّة من باب الطريقية، أي ليس لها دور إلّا كونها كاشفة عن الواقع، فهي منجزة عند المطابقة ومعذرة عند المخالفة.
٢. أنّ قيام الأمانة محدث للمصلحة السلوكية، بمعنى أنّ في العمل بالأمانة مصلحة ملزمة ربما تكون جابرة عند فوت مصلحة الواقع، وهذا هو

(٥٣٣)

الذي احتمله الشيخ في أوائل رسالة الظن، في مقابل السببية على منهجي الأشاعرة والمعتزلة، وبما أنّنا استوفينا الكلام في بيان المنهجين عند البحث عن حجّية الظن، فنقتصر ببيان المصلحة السلوكية في الفصل التالي، والآن نركّز على الطريقية، فنقول:

الدليل على حجّية الأمانة ينقسم إلى لبي ولفظي. والأوّل كالسيرة والإجماع على حجّية قول الثقة، ومن المعلوم أنّ الدليل اللبي بما أنّه فاقد للفظ يفقد الإطلاق، والقدر المتيقّن منهما هو حجّية الأمانة السالمة عن التعارض، وأمّا معه فلا تشملها السيرة والإجماع إثباتاً ونفيّاً.

وأما الثاني، أعني: وجود الدليل اللفظي على حجّية الأمانة كآية النبأ والنفر والسؤال والكتمان التي نعبر عن جميعها بالقول المعروف: «صدّق العادل»، فلا شكّ أنّ إطلاقه يعمّ المتعارضين، بمعنى وجوب تصديق العادل، سواء أكان له معارض أم لا، لكن العمل بإطلاق الدليل غير ممكن وذلك لأنّ هنا احتمالات ثلاثة:

١. الأخذ بكليهما وهو غير ممكن.

٢. الأخذ بأحدهما المعين وهو يستلزم الترجيح بلا مرجح.

٣. الأخذ بأحدهما المخير، ولا دليل عليه.

فعندئذ تكون النتيجة تساقط الدليلين.

ثمّ إنّ السيد الخوئي حاول أن يثبت أنّ مقتضى القاعدة الأولية هو التخيير بين الخبرين، وذلك باستكشاف التخيير بتقييد أحد الإطلاقين بترك

(٥٣٤)

الأخر بأن يقال: إنَّ الأخذ بكلا الخبرين لمَّا كان مستلزماً للتعبُّد بالمتناقضين، يكفي في رفعه تقييد الإطلاق بقيد عدمي، وهو كون كل حجة، بشرط عدم الأخذ بالآخر، ومثله الحكم في الخبر الآخر، فتكون النتيجة هو التخيير، ولا نحتاج في استكشاف التخيير إلى دليل آخر سوى وجود الإطلاق لصورة التعارض والاكتفاء في تقييد الإطلاق بقيد عدمي.^(١)

يلاحظ عليه: أنَّ استكشاف التخيير من إطلاق الدليلين إنَّما يصحَّ إذا كان المورد من قبيل المتزاحمين واشتمال كلِّ على مصلحة ملزمة، فعندئذ يقال: استيفاء كلِّ من المصلحتين أمر غير ممكن فاللازم عقلاً استيفاء إحدى المصلحتين من غير ترجيح، فعندئذ يكون إطلاق كلِّ مقيداً بترك الآخر، وأمَّا المقام فالمفروض أنَّ الأخذ بكلِّ منهما من باب الطريقة فأحد الخبرين كاذب قطعاً والخبر الآخر محتمل الصدق.

فإن قلت: إنَّ كلاً من الخبرين يكشف عن حكم ظاهري يجب الأخذ بكلِّ منهما، وهو غير خال عن المحذور، لكنَّه يرتفع بتقييد إطلاق حجة كلِّ بترك الآخر.

قلت: فرق بين وجود حكمين واقعيين كاشفين عن وجود الملاك في كلِّ من الطرفين، وبين حكمين ظاهريين غير كاشفين عن وجود الملاك في كلِّ واحد منهما، فإنَّ أحدهما فاقد للملاك قطعاً والآخر محتمله، وفي مثله لا يستقل العقل بحفظ الحكمين الظاهريين مهما أمكن؛ بخلاف الغريقين فإنَّ في إنقاذ كلِّ مصلحة ملزمة فإذا لم يمكن الجمع بين المصلحتين والعمل

١ . مصباح الأصول: ٣/٣٦٣.

(٥٣٥)

بالحكمين، يقتصر بالعمل بأحدهما فإنَّ الضرورات تتقدر بقدرها.

فتلخص: أنَّ مقتضى القاعدة الأولى على القول بالطريقة هو التساقط من حيث المدلول المطابقي، وأمَّا من جهة المدلول الالتزامي فسيوافيك الكلام في البحث التالي.

المبحث الثاني:

في حجة المتعارضين في نفي الثالث

قد عرفت أنّ الأصل - على القول بالطريقة - هو التسايط، وعندئذ يقع الكلام في اختصاص التسايط بالمدلول المطابقي أو يعمّ الالتزامي أيضاً، وتظهر الثمرة في نظائر المثال التالي: لو دلّ الدليل على أنّ نصاب الغوص دينار، ودلّ الآخر على أنّ نصابه عشرون ديناراً، فهل يكون المتعارضان حجّة في نفي الثالث أي عدم النصاب، أو كون نصابه عشرة دنائير. ذهب المحقّق الخراساني والميرزا النائيني وشيخ مشايخنا العلامة الحائري إلى الاختصاص بالمدلول المطابقي دون الالتزامي.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا لم يعلم صدق أحدهما وإلاّ فيكون كافياً في ردّ الثالث.

١. احتجّ المحقّق الخراساني بما هذا حاصله:

(٥٣٦)

إنّ الساقط عند التعارض واحد منهما وهو ما كان كاذباً في الواقع، وأمّا الآخر - أعني: محتمل الصدق - فهو باق على حجّيته، ولكن لما لم يكن متعيّناً لا يمكن الأخذ بمدلوله المطابقي ولكن يؤخذ بالمدلول الالتزامي، لعدم توقّف الاحتجاج به على التعيين بخلاف المطابقي، فإنّ الاحتجاج به رهن التعيين.

يلاحظ عليه: أنّ ظاهر كلامه أنّ أحد الخبرين لا على وجه التعيين حجّة، فيسأل عندئذ عن هذه الحجّة، فهل المراد غير المتعيّن في الذهن أو غير المتعيّن في الخارج، أو المعين عند الله؟

أمّا الأوّل فإنّ المراد في الذهن غير قابل لجعل الحجّة له.

وأمّا الثاني فالخارج ظرف التعيّن لا التردد، إذ الوجود مساوق له.

وأمّا الثالث ففاقد للوصف - أعني: محتمل الصدق - لأنّه عنده إمّا صادق قطعاً وإمّا كاذب. أضف إلى ذلك: أنّ الحجّة من الأمور العقلانية والغاية من جعلها هو الاحتجاج بها ولا معنى لجعل الحجّة لواحد لا يلمس ولا يرى ولا يتعيّن عند المخاطب.

فإن قلت: فكيف يحتجّ بالحجّة الإجمالية في باب العلم الإجمالي، كما في الإناءين المشتبهيين؟

قلت: إنّ الحجّة هو الخطاب المعين - أعني قوله: اجتنب عن النجس - والترديد إنّما هو في متعلّق الخطاب لا في نفسه.

٢. واحتجّ المحقّق النائيني بما هذا حاصله:

(٥٣٧)

أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الوجود لا في الحجية.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ منشأ كلامه هو الخلط بين الدلالة التصورية في الوجود والدلالة التصديقية في الحجية.

أمّا الأولى فلا شكّ في التبعية، إذ لولا الملزوم لما كان هناك انتقال إلى اللازم، فالإنسان ينتقل إلى اللازم، سواء أراد المتكلم الملزوم أم لم يرد، فلو سمع الإنسان من البيغاء لفظ (حاتم) ينتقل ذهنه إلى (الجود)، وإن كان المتكلم (الطير) لم يرد الملزوم، بل تكلم تقليداً.

هذا حول الدلالة التصورية لللازم، وأمّا الدلالة التصديقية أي نسبة الجود إلى المتكلم، فهي فرع إرادته الملزوم، فلو قال المتكلم: رأيت أسداً في الحمام ينتقل ذهن السامع إلى أنّه رأى رجلاً شجاعاً.

وأمّا إذا امتنعت الدلالة التصديقية للملزوم بأن لم تتمكن من نسبة مدلولها إلى المتكلم، أعني: الشارع، لأجل وجود التعارض لا يمكن لنا نسبة المعنى الالتزامي إلى المتكلم.

وحصيلة الكلام: أنّ الغرض من الدلالة الالتزامية نسبته إلى المتكلم، فإذا لم يمكن لنا نسبة الملزوم - أعني: المعنى المطابق - إلى المتكلم فكيف نتكّن من نسبة اللازم إليه.

والحق عدم نهوض الخبرين ولا واحد منهما على نفي الثالث؟ إلا إذا علم صدق أحدهما.

١ . فوائد الأصول: ٧٥٥/٤.

(٥٣٨)

المبحث الثالث:

في بيان مقتضى الأصل على القول بالسببية

قد عرفت أنّ الأصل على القول بالطريقة هو تساقط الخبرين عن الحجية في عامّة الدلالات، وعندئذ يقع الكلام في مقتضى الأصل على القول بالسببية، والمراد بها قيام الأمانة سبباً لحدوث المصلحة، إمّا في مؤدّاها أو في سلوكها. وقبل بيان مقتضى الأصل لابدّ من بيان أنواع القول بالسببية في حجية الأمارات.

أقول: هنا مدارس ومذاهب نشير إليها:

الأول: ما نسب إلى الأشاعرة، وهو أنّ الموضوعات التي لم يرد فيها نص ليس هناك واقع محفوظ أو حكم مشترك بين العالم والجاهل، بل خوّل الحكم الشرعي فيها إلى رأي المجتهد وفتواه. فإذا استفرغ جهده حسب القواعد - أعني: القياس وغيره - في تحصيل الحكم الشرعي فأدّى الظن إلى أنّ المناسب في المقام على ضوء هذه القواعد هو هذا الحكم، فعندئذٍ تحدث مصلحة في المؤدّي تكون موجبة لجعل الحكم الشرعي على وفق المؤدّي. (١)

أقول: السببية بهذا المعنى مستلزمة للدور، لأنّ الجهد والاستنباط فرع

١ . المستصفي: ٣٦٣/٢.

(٥٣٩)

وجود الضالّة للمجتهد حتى يصل إليها، ومن جانب آخر أنّ وجود الحكم الشرعي من نتاج الاستنباط أو قيام الأمانة، وهذا هو الدور المصرّح.

الثاني: التصويب المنسوب إلى المعتزلة وهو الاعتراف بوجود حكم الله المشترك بين العالم والجاهل، غير أنّه إذا قامت الأمانة على خلاف الواقع تحدث في المؤدّي مصلحة ملزمة توجب انقلاب الحكم الواقعي إلى مفاد الأمانة، فيكون ما أدّت إليه الأمانة حكماً واقعياً قائماً مقام الحكم الواقعي.

يلاحظ عليه: أنّ لازم ذلك كون المفتي أو المجتهد مشرّعاً، مع أنّ التشريع مختص بالله سبحانه، قال سبحانه: **(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)**. (١)

الثالث: ما اختاره الشيخ الأنصاري في أوائل مبحث الظن، وحاصله: أنّ لله تبارك وتعالى حكماً واقعياً مشتركاً بين العالم والجاهل محفوظاً مطلقاً، سواء أقامت الأمانة عليه أم لا، سواء أكان مؤدّي الأمانة موافقاً له أم لا، لكن لما كان الأمر بالعمل بالأمانة مفوتاً للمصلحة أو ملقياً في المفسدة، كان في سلوك الأمانة على وفقها مصلحة جابرة لما فات من مصلحة الواقع، أو متداركة للمفسدة الواقعية.

وعلى هذا فالأمانة لا تمسّ كرامة الواقع ولا تغيّرها، بل هي منجزة للواقع إذا أصابت ومعدرة عند المخالفة، غاية الأمر يترتّب على سلوك الأمانة مصلحة جابرة للمصلحة الفائتة أو المفسدة الواردة، دون أن يكون هناك جعل حكم ظاهري في مورد الأمانة.

١ . يوسف: ٤٠.

الرابع: ما يظهر من الشيخ الأنصاري في المقام وهو أنّ قيام الأمانة يكون سبباً لجعل حكم ظاهري، قال (قدس سره): هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً، سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر كما في كلّ واجبين متزاحمين.^(١)

فعلى ما ذكره تتحقّق الملازمة بين حجّية الأمانة من باب السببية وجعل الحكم المماثل على وفق مؤداه.

يلاحظ عليه: أنّ هذا النوع من السببية أمر جديد من الشيخ وصار سبباً للقول بوجود حكمين: أحدهما واقعي والآخر ظاهري، ولكن الحقّ أنّ حجّية الأمانة من باب السيرة العقلانية، وليس للأمانة عندهم دور في جعل شيء حسب مؤداه، سواء أوافق الواقع أم لا.

فالقول بالحكم الظاهري غير تامّ إلاّ في مورد واحد، وهو في مجرى أصالة الحل، كما ذكرناه عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

إذا عرفت ذلك فلنذكر ما هو مفاد الأصل في تعارض الأمارات على القول بالسببية.

١ . فرائد الأصول: ٣٧/٤.

مقتضى القاعدة الأولى على القول بالسببية

الخبران المتعارضان على القول بالسببية بالمعنى الثاني يكونان من قبيل السببين المتزاحمين عند الشيخ الأنصاري (رحمه الله)، وعليه يكون مقتضى القاعدة الأولى هو التخيير في الأخذ بأحد الخبرين، كما عليه الشيخ حيث يقول: إنّ الحكم بالتخيير ثابت على تقدير كون العمل بالخبرين من باب السببية بأن يكون قيام الخبر على وجوب شيء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف،

فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتراحمين، فيلغى أحدهما مع وجود السببية فيه لإعمال الآخر كما في كلّ واجبين متراحمين.^(١)

يلاحظ عليه: لو صحّ ما ذكر، يجب التفصيل بين المتكافئين في الملاك فالتخيير، وبين غيرهما فيؤخذ بالأهم ملاكاً.

وأما المحقّق الخراساني فقد ذكر صوراً خمساً يختلف حكمها من حيث التزامها والتعارض، وإليك بيانها:

الأولى: إذا كانت السببية المقتضية للحجّة مختصة بما إذا لم يعلم كذب الخبر لا تفصيلاً ولا إجمالاً، يكون مقتضى القاعدة هو التساقل لفقدان الشرط، وهو عدم العلم بكذب أحد الخبرين، فتخرج هذه الصورة من أقسام السببية وتدخل في الطريقة. وإلى هذه الصورة أشار المحقّق الخراساني بقوله: «لو كان الحجّة خصوص ما لم يعلم كذبه...».

١ . فرائد الأصول: ٣٠/٤.

(542)

الثانية: لو قلنا بأنّ المقتضي للحجّة هو مطلق الخبر وإن علم كذب أحدهما إجمالاً، فيكون المتعارضان من باب التزام الواجبين، سواء أدّى إلى وجوب الضدين كما إذا دلّ أحدهما على وجوب الحركة والآخر على وجوب السكون، أو إلى لزوم المتناقضين كما إذا دلّ أحدهما على وجوب الشيء والآخر على عدمه.

الثالثة: لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على حكم غير إلزامي كالإباحة، فتخرج عن التزام ضرورة عدم صلاحية مالا اقتضاء فيه (الإباحة) أن يترحم ما فيه الاقتضاء (كالوجوب)، وإلى هذه الصورة أشار بقوله: «لا فيما إذا كان مؤدّى أحدهما حكماً غير إلزامي».^(١)

الرابعة: هذا إذا كانت الإباحة بمعنى عدم الاقتضاء لحكم من الأحكام، وأمّا لو كانت الإباحة عن اقتضاء بأن كانت المصلحة مقتضية للتساوي بحيث تكون الإباحة عن اقتضاء التساوي لا عن عدم الاقتضاء فيترحم حينئذ ما يقتضي الإلزام، فيتعامل معهما معاملة المتراحمين.

الخامسة: هذا إذا كان موضوع المصلحة مؤدّى الأمانة، وأمّا لو كان موضوعها هو الإلزام القلبي بكلّ من التكليفين بأن يجب الالتزام بالوجوب كما يجب الالتزام بالإباحة، فتدخل في باب المتراحمين ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام.^(٢)

١ . والفرق بين هذه الصورة وما في الصورة الثانية من لزوم المتناقضين، هو أنّ عدم الوجوب فيها ليس حكماً شرعياً بخلاف الإباحة فإنّها حكم شرعي.
٢ . كفاية الأصول: ٢ / ٣٨٥ - ٣٨٨ .

(543)

يلاحظ عليه بأمرين:

أولاً: أنّ موضوع المصلحة السلوكية التي احتملها الشيخ الأنصاري هو الخبر المجرد عن التعارض؛ وذلك لأنّ الشيخ افترضها في مقابل دعوى ابن قبة من أنّ العمل بالأمانة مفوّت للمصلحة أو ملق في المفسدة، فأجاب الشيخ بأنّه نحتل بأنّ في العمل بالأمانة مصلحة جابرة للمصلحة الفاتئة أو دافعة للمفسدة المحتملة، فعلى هذا فموضوع المصلحة السلوكية هو الخبر غير المتعارض، وأمّا المتعارضان فليس في واحد منهما تلك المصلحة المحتملة.

ثانياً: أنّك قد عرفت أنّ الميزان في كون المورد من قبيل التعارض أو التزام هو أنّه لو كان التكاذب و التنافي في مقام الجعل فيدخل في باب التعارض، وأمّا لو كان التنافي في باب الامتثال فيدخل في باب التزام، ومن المعلوم أنّ الخبرين المتعارضين - حتى على القول بالمصلحة السلوكية وجعل الحكم المماثل لكلّ منهما - يتكاذبان في مقام الإنشاء، مثلاً إذا دلّ أحد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة، فالتكاذب وإن لم يكن بين الدالّتين المطابقيتين لكنّه موجود في الدلالة الالتزامية لكلّ مع الدلالة المطابقية للآخر، فإذا قال: يجب، فهو يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّه لا يحرم، وهكذا العكس، ومع هذا كيف يمكن عدّ الخبرين المتعارضين من باب التزام حتى على القول بالسببية؟! إذ غاية ما تقتضي السببية جعل الحكم المماثل لمؤداه، ومن المعلوم أنّ جعل حكّمين ظاهريين متقابلين، يتكاذبان في مقام الجعل ولو في الظاهر.

(٥٤٤)

وبذلك ظهر أنّ المذهب المختار في الخبرين المتعارضين هو التساقط على كلّ من المذهبين الطريقية أو السببية، فما اشتهر بين المتأخّرين من أنّ الأصل العملي على الطريقية هو التساقط، والتخيير على القول بالسببية لا أساس له من الصحّة.

المبحث الرابع:

مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين

قد عرفت مقتضى القاعدة الأولى في المتعارضين وهو التسايط على كلا المبنيين، بقي الكلام في مقتضى القاعدة الثانوية يعني الأحاديث الواردة في مجال علاج الروايات المتعارضة (والتي تسمى: الروايات العلاجية)، وهي على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: ما يدل على التخيير

قد وردت روايات تدلّ على التخيير مطلقاً، سواء أكان الخبران متكافئين أم متفاوتين بالمرجّحات.

وقد ادّعى الشيخ الأنصاري تواتر هذه الطائفة، وقد ذهب سيدنا الأستاذ إلى تضافرها دون تواترها، وذهب السيد الخوئي إلى أنّ التخيير في حالة فقد المرجّح ممّا لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب في الفقه على خلافه وقال: إنّنا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم^(١).

١ . مصباح الأصول: ٤٢٦/٣.

(٥٤٥)

أقول: إنّ ما دلّ على التخيير مطلقاً - أي في المتكافئين وغيرهما - لا يخلو من لبيت ولعل، وذلك لأنّها بين ضعيفة السند أو ضعيفة الدلالة.

١. ما رواه الحسن بن الجهم^(١) 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 ممّاء، وإن لم يكن يشبههما فليس ممّاء».

قلت: يجيئنا الرجال - و كلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحق؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^(٢).

يلاحظ على الاستدلال بالرواية بوجوه:

أ. أنّ الرواية ضعيفة السند لكونها مرسلة.

ب. أنّ الرواية ليست من أقسام هذه الطائفة لأنّها تدلّ على التخيير بعد فقد الترجيح، فلو تمّت الرواية سنداً تكون دليلاً على خلاف ما يدّعيه السيد الخوئي.

٢. ما رواه الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم (عليه السلام) فتردد عليه»^(٣).

وهل الرواية بصددها بيان حجّية قول الثقة أو بصددها علاج الخبرين المتعارضين؟ الظاهر هو الثاني، وتدلّ عليه وجوه:

- ١ . الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الشيباني الثقة، ترجمه النجاشي والشيخ في رجالهما.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٥٤٦)

أ. قول الإمام فموسّع عليك، حيث إنّ هذا التعبير ورد في الرواية المتقدّمة التي موردها تعارض الخبرين، كما ورد في الحديث التالي الذي مورده أيضاً الخبران المتعارضان.

ب. أنّ الغاية «حتى ترى القائم» تناسب الحكم الظاهري أي حجّية الخبرين المتعارضين، ولا تناسب كون الرواية بصددها إعطاء الحجّية لخبر الواحد، لأنّه حجّة إلى يوم القيامة.

ج. قوله (عليه السلام): «كلّهم ثقة» دليل على كونها بصددها علاج المتعارضين، لأنّ اشتراط وثاقة الجميع لأجل تعدّد الروايات، وإلا فلو كان بصددها بيان حجّية الخبر الواحد يكفي فيه كون الراوي عن الإمام (عليه السلام) ثقة؛ لأنّ مركز البحث هو الخبر المروي عن الإمام بلا واسطة.

هذا كلّه حول الدلالة، وأمّا السند فالرواية مرسلّة رواها الطبرسي في الاحتجاج.

٣. ما رواه الشيخ في «التهذيب» عن علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام): اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلا على الأرض؟ فوَقَّعَ (عليه السلام): «موسّع عليك بأية عملت»^(١).

والحديث صحيح؛ لأنّ سند الشيخ إلى أحمد بن محمد البرقي في

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٥٤٧)

التهديب صحيح، والعباس بن معروف ثقة مثل علي بن مهزيار، إنّما الكلام في الدلالة، ففيه وجهان:

أ. أنّها بصدد بيان الحكم الظاهري للخبرين المتعارضين بشهادة قوله: «موسّع عليك بأية عملت»، وقد ورد هذا التعبير في رواية الحسن بن الجهم والحارث بن المغيرة، وهي قرينة على وحدة المراد.

ب. يحتمل أنّ التخيير في الرواية تخيير واقعي في المسألة الفرعية وليس تخييراً ظاهرياً، بمعنى جواز العمل بالخبرين؛ لأنّ من شأن الإمام أن يبيّن الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري في مسألة جزئية.

نعم لو كان السؤال عن مطلق الخبرين المتعارضين من دون تمثيل، أمكن حمل الرواية على بيان الحكم الظاهري، ولكن الرواية مشتملة على اختلاف الروايات في مورد معيّن، فوظيفة الإمام بيان الحكم الواقعي.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الرواية من قبيل المكاتبة، واحتمال التقية ليس ببعيد فلما لم يتمكن الإمام (عليه السلام) من بيان الحكم الواقعي التجأ إلى بيان الحكم الظاهري في المسألة الأصولية.

٤. ما رواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري^(١) إلى صاحب الزمان (عج): أدام الله عزك يسألني

١. عزّفه النجاشي بقوله: أبو جعفر القمي كان ثقة وجهاً، كاتب صاحب الأمر (عليه السلام). وأما والده، أعني: عبد الله بن جعفر، فعزّفه النجاشي بقوله: أبو العباس القمي، شيخ القميين ووجههم قدم الكوفة سنة نيف وتسعين ومائتين وسمع أهلها منه فأكثرُوا، فهو مؤلف كتاب «قرب الاسناد» إلى الرضا (عليه السلام).

(٥٤٨)

بعض الفقهاء عن المصليّ إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر، فإنّ بعض أصحابنا، قال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول بحول الله وقوّته أقوم وأقعد؟

فكتب (عليه السلام) في الجواب: إنّ فيه حديثين:

أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية، وكبّر، ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً.^(١)

أقول: إنّ الرواية ضعيفة من حيث السند، لأنّ صاحب الاحتجاج نقلها عن مكاتبة عبد الله بن جعفر الحميري بالاسناد.

وأما الدلالة: ففيها وجهان:

أ. ما اختاره سيدنا الأستاذ من أنّ الحديث بصدد بيان حكم الواقعة وأنّ حكمها هو التخيير بين العملين.

ب. إنّ الرواية بصدد بيان الحكم الظاهري لمطلق الخبرين المتعارضين، ومنها ما ورد من الخبرين في القيام بعد الركعة الثانية.

والظاهر صحّة الثاني لوجه:

الأوّل: لو كان بصدد بيان الحكم الواقعي كان على الإمام (عليه السلام) أن يخصّص الرواية الأولى بالثانية؛ لأنّ نسبتها إليها نسبة الخاص إلى العام.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

(٥٤٩)

الثاني: لو كان الإمام بصدد بيان الحكم الواقعي كان عليه أن يفتي بالتخيير بين مفاد الخبرين من دون حاجة إلى ذكر الخبرين.

الثالث: أنّ ذيل الرواية: «بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» معادل لما ورد في رواية الحسن بن الجهم وعلي بن مهزيار، فيكون قرينة على أنّ الغرض هو بيان حكم المسألة الأصولية.

نعم يرد على الاستدلال بالرواية بأنّ موردها هو المستحبات، والتخيير فيها بين الخبرين لا يكون دليلاً عليه في غيرها.

٥. ما رواه الصدوق في «عيون الأخبار» عن أحمد بن الحسن الميثمي^(١) أنّه سأل الرضا (عليه السلام) يوماً، إلى أن قال: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً، فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه»

على سنن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمره، وما كان في السنة نهي إعاقه أو كراهة، ثمّ كان الخبر الأخير خلافاً، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وكرهه، ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)»^(٢).

أمّا السند فلا بأس به، فإنّ جميع من ورد فيه ثقة بلا إشكال؛ غير محمد

- ١ . قال عنه النجاشي: أحمد بن الحسن بن إسماعيل، كان واقفاً، وقال الطوسي: كوفي، ثقة.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

(٥٥٠)

بن عبد الله المسمعي لكنّه من رواة نواذر الحكمة، ولم يستثنه ابن الوليد ممّن استثناه من رواته، أضف إلى ذلك: أنّ ابن الوليد هو الذي يروي هذا الحديث عنه بواسطة سعد بن عبد الله. هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ إتقان الرواية حاك عن كونها من كلام آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم).

وأما المضمون فحاصل الحديث: أنّه لو كان في الكتاب والسنة دليل قاطع على حكم من الأحكام كالوجوب والحرمة، يتبع ما ورد فيهما، وأمّا لو كان في السنة نهي كراهة ثمّ ورد الخبر الآخر خلافاً فذلك يسع الأخذ بهما جميعاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الرواية لا صلة لها بما نحن فيه فإنّ التخيير فيها تخيير واقعي لا ظاهري وذلك لوجود الجمع بين النهي الكراهي والأمر بالرخصة. وكلامنا مرّكز على الخبرين المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما جمعاً دلاليّاً مقبولاً عند العرف.

٦. ما رواه الكليني في ذيل حديث سماعة الذي سيوافيك في الطائفة الثانية الأمرة بالتوقّف، حيث إنّ رواية سماعة دلت على التوقّف، وقال الكليني بعد نقل هذه الرواية: وفي رواية أخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(١).

أقول: الظاهر أنّ ما ذكره الكليني ليس رواية مستقلة، وإنّما هو نفس ما

(٥٥١)

ورد في رواية الحسن بن الجهم ورواية الحارث بن المغيرة ومكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري فقد جاء في الأخيرة: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

إلى هنا تمّ ما رواه صاحب الوسائل، وهناك روايتان نقلهما المحدّث النوري في «المستدرک»:

٧. ما في «الفقه الرضوي»: والنفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضها... إلى أن قال: وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين يوماً، وبأي هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز. (١)

والحديث يصلح للتأييد لا للاستدلال، لأنّ «الفقه الرضوي» تأليف فقيه بصير بالروايات، فهو إمّا نفس كتاب «الرسالة» لعلي بن بابويه (المتوفّى ٣٢٩هـ) أو نفس كتاب «التكليف» للشلمغاني.

٨. ما رواه ابن أبي الجمهور في «غوالي اللآلي» عن العلامّة عن زرارة، قال: سألت الباقر (عليه السلام) فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما أخذ... فقلت: إنهما معاً موافقان للعامة أو مخالفان كيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فتخيّر أحدهما، وتأخذ به وتدع الآخر». (٢)

يلاحظ على الرواية بأنّها من المراسيل التي لا يقام لها وزن حيث

١ . مستدرک الوسائل: ٣٠٦/١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

٢ . مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٥٥٢)

رواها صاحب المستدرک (المتوفّى عام ١٣٢٠هـ) عن «غوالي اللآلي» الذي ألفه ابن أبي جمهور (المتوفّى ٩٠٩هـ)، عن العلامّة (المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ)، عن زرارة (المتوفّى عام ١٥٠هـ)».

مضافاً إلى أنّ التعبير عن الخبرين المختلفين بالمتعارضين اصطلاح جديد بين الفقهاء، ولم يكن له ذكر في أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وإنّما الوارد في كلماتهم «المختلفين».

فتلخّص من هذا البحث أنّ ما دلّ على التخيير المطلق نادر جداً والروايات إمّا خارجة عن مصبّ البحث، إذ هي تدلّ على التخيير الواقعي لا الظاهري، أو واردة في التخيير بين المسبحات؛ وعلى كلّ تقدير، في أكثرها ضعف السند، ولا يمكن من ملاحظتها استخراج حكم أصولي، وهو التخيير بين الروايات على وجه الإطلاق.

على أنّ رواية زرارة إنّما دلّت على التخيير بعد اليأس من الترجيح، كما مرّ.

مضافاً إلى أنّ الفقهاء لم يعملوا بمضامين هذه الروايات فلا ترى أحداً منهم يفتي بالتخيير عند فقد المرجح كما أشار إليه السيد الخوئي (قدس سره).

الطائفة الثانية: ما يدلّ على التوقّف

وردت روايات تدلّ على أنّ الأصل في الخبرين المتعارضين هو التوقّف إلى لقاء الإمام (عليه السلام)، ومنها:

١. روى الكليني عن سماعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل

(٥٥٣)

اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: «يُرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(١).

٢. ما رواه صاحب «الاحتجاج» عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قلت: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه، قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله»، قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: «خذ بما فيه العامّة»^(٢).

والظاهر وحدة الروايتين لوحدة الراوي والمروي عنه، وإن اشتملت الثانية على زيادة.

٣. ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة في مقبولته المعروفة عند ما يفترض الراوي مساواة الخبرين في المرجّحات فأجاب (سلام الله عليه): «إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(٣).

يلاحظ على الاستدلال بأنّ الكلام فيما يدلّ على التوقّف مطلقاً في المتكافئين أو المتفاضلين، والمقبولة تدلّ على التوقّف بعد اليأس من المرجّحات.

٤. ما رواه صاحب السرائر عن كتاب «مسائل الرجال» أنّ محمد بن

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٥٥٤)

علي بن عيسى^(١) كتب إلى الإمام الهادي (عليه السلام) يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائنا وأجدادنا وقد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب (عليه السلام): «ما علمتم أنّه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا».^(٢)

وروى صاحب المستدرک عن محمد بن علي بن عيسى القمي ما يقرب من هذا.^(٣)

وهذه التعابير تعرب عن أنّ ظرف الأمر بالتوقّف هو تمكّن الراوي من الرجوع إلى من يرفع الشبهة فتكون قرينة على حمل أخبار التخيير على صورة العجز.

إنّ سيدنا الأستاذ أورد على هذا الجمع ما هذا حاصله:

إن أريد من التمكّن في أخبار التوقّف هو التمكّن الفعلي، بأن يكون الإمام حاضراً في البلد، فهو مخالف لسياق الأخبار، حيث إنّ الظاهر من بعضها أنّه لم يكن للراوي طريق إلى حكم الواقعة يحسم مادة الخلاف، ولذا أمر الإمام (عليه السلام) سماعاً بالتوقّف في حال لم يكن متمكناً من لقاء الإمام، بشهادة أنّه لما قال سماعاً إنّّه لا بدّ من العمل بأحدهما، فأجاب الإمام بالأخذ بما خالف العامة.^(٤) ولو كان متمكناً أمره بالسؤال لا العمل بما خالف العامة.

- ١ . هو محمد بن علي بن عيسى القمي، كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قبل السلطان، وكذلك كان أبوه يعرف بالطلحي، له مسائل لأبي محمد العسكري (عليه السلام).
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.
- ٣ . مستدرک الوسائل: ٣٠٥/١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.
- ٤ . لاحظ الحديث الثاني

(٥٥٥)

وإن أريد من التمكن الأعم من الحال والاستقبال في مقابل عدم التمكن مطلقاً يلزم حمل أخبار التخيير على الفرد النادر، وأمّا حمل أخبار التخيير على زمان الغيبة فبعيد، لصدورها في عصر الحضور، كما هو الحال في حديث الحسن بن الجهم والحارث بن المغيرة.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ المراد من التمكن هو التمكن العرفي (في مقابل العقلي في كلام الأستاذ) ومن العجز عدم التمكن العرفي (في مقابل التمكن أعمّ من الحال والاستقبال في كلامه) وعندئذ ينحلّ الإشكال، فسماعة كان متمكناً عرفاً، ولو بمضي اسبوع أو اسبوعين أو شهر، لقرب شقته، فلذلك أمره الإمام بالتوقّف.

نعم لما كانت الواقعة فورية رخصه بالعمل بما خالف العامة.^(٢)

وأمّا من بعدت شقته فلا يتمكّن من الوصول إلى الإمام بسهولة فلذلك أمره بالتخيير.

وبعبارة أخرى: أنّ الرواة على صنفين:

١. صنف منهم من قربت شقته وإن لم يكن مع الإمام في بلد واحد، فهذا قد أمر بالتوقّف.

٢. وصنف آخر بعدت شقته فلا يتمكّن من الوصول إلى الإمام إلاّ بصعوبة، وهذا أمر بالتخيير.

الخميني: ٥/٢.

للإمام

الرسائل

١

٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٥٥٦)

والذي دلّ على هذا التقسيم ما ورد في شأن علي بن المسيّب.^(١) قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا». ^(٢)

بقيت هنا أمور:

الأول: هل الأخذ بأحد الخبرين عزيمة أم رخصة؟

هل أنّ العمل بأحد الخبرين واجب لا يترك؟ أو أنّ المجتهد موسّع له في العمل بأحدهما وله تركهما والرجوع إلى الأصول العملية؟

الظاهر هو الأوّل؛ لأنّ الروايات بصدد إفاضة الحجّية على المتعارضين بعد كون حكم العقل والعقلاء على التساقط، ومن المعلوم أنّ العمل بالحجة عزيمة لا رخصة، فلو صادف الواقع نجز، ولو خالف عدّ.

فإن قلت: إنّ قوله: «فموسّع عليك بأيّهما أخذت» ظاهر في الرخصة؛ لأنّها المتبادر من قوله: «فموسّع».

قلت: أوّلاً: إنّ الرواية بصدد بيان التوسّع في جانب التخيير، لا في أصل الأخذ، فيصحّ أن يقال: إنّ المكلف موسّع في الأخذ بأحد أقسام الكفّارة، مع أنّه ملزم بالأخذ بأحدها. **وثانياً:** الحديث بصدد دفع توهم الحظر، لأنّ حكم الخبرين

١ . علي بن المسيب عربي تيمي ينسب إلى قبيلة همدان، وثقه الطوسي في رجال الرضا(عليه السلام).

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٥٥٧)

المتعارضين عند العقلاء هو السقوط، والمغروس في ذهن المخاطب كون العمل بهما محظوراً وبدعة، فالإمام بصدد بيان دفع هذا التوهم لا لتحديد الحكم من حيث العزيمة والرخصة.

الثاني: هل التخيير في الحجّية أو في المضمون؟

إذا علمنا بروايات التخيير، فهل مضمونها حجّيتها، وبمعنى أنّ للمجتهد الإفتاء بكلّ واحد منهما مع ترك الآخر؟ أو أنّ مضمونها تخيير المكلفين بينهما، كخصال الكفّارات الثلاث؟ فعلى الأوّل يكون التخيير أصولياً، وعلى الثاني يكون التخيير فقهيّاً نظير خصال الكفّارة، وجهان.

استدلّ للوجه الأوّل بأنّ التخيير حكم للمتخيّر، وهو المجتهد، ولا يقاس هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي مع أنّ حكمه - وهو البناء على الحالة السابقة - مشترك بينه وبين المقلّد؛ وذلك لأنّ الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك والتخيير هنا في الطريق إلى الحكم فعلاجه بالتخيير مختصّ بمن يتصدّى لتعيين الطريق، كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ به.

واستدلّ للوجه الثاني بأنّ نصب الشارع للأمارات وطريقتيها يشمل المجتهد والمقلّد، إلا أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضياتها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد وأثبت جواز العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد،

(٥٥٨)

تخيّر المقلّد كالمجتهد، ولأنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقدّم عليه دليل، فهو تشريع.^(١)

والظاهر هو الوجه الأول؛ لأنّ الروايات بصدد إفاضة الحجية لكلّ من المتعارضين في الظاهر لأجل صيانة الحجة الواقعية مهما أمكن، فلو حكم بالتخيير فمعناه حكم بالتخيير بين الحجّتين بأن يأخذ هذا ويفتي به ويترك الآخر، وبالعكس. لا التخيير بين المضمونين نظير التخيير في الأماكن الأربعة، أو التخيير في خصال الكفارة.

وبعبارة أخرى: فإنّ أحاديث التخيير أشبه بتمّم الجعل حيث إنّ دليل حجّية الأمانة غير شامل لصورة التعارض، غير أنّ الأخبار العلاجية وسّعت حجّيتها إلى صورة التعارض أيضاً، فما هو المركز فيها هو إفاضة الحجية لا جعل كلا المضمونين حتى يصبحا كخصال الكفارة.

ولو شكنا في أنّ التخيير أصولي أو فقهي تدخل المسألة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حيث نعلم بحجّية ما اختاره المجتهد وأفتى به ونشك بحجّية الآخر بعد الإفتاء بالأوّل، فالعقل يحكم بالأخذ بالمتيقّن من الحجّية.

الثالث: هل التخيير بدوي أو استمراري؟

ذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى أنّ التخيير بدوي بمعنى أنّه إذا أفتى بمضمون أحد الخبرين فليس له العدول عنه إلى الآخر في الواقعة التالية.

١. فرائد الأصول: ٤١/٤-٤٢.

(٥٥٩)

وذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ التخيير استمراري.

وفصل المحقق النائيني بين كون مصب التخيير هو المسألة الأصولية فيكون التخيير بدوياً،
وكون مصبّه هو المسألة الفقهية فيكون استمرارياً.

استدلّ الشيخ بأنّ مصدر التخيير إمّا الأخبار أو الاستصحاب، فالأولى مسوقة لبيان وظيفة
المتخيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما، والثاني غير
جار، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن تحيّر فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير
موضعه الأوّل.^(١)

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّ التخيّر بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر
لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً.^(٢)

توضيحه: أنّ الموضوع للتخيير من حضر عنده الخبران ولم يُميّز الصادق من الكاذب،
فالموضوع بهذا الوصف باق حتى بعد الأخذ بأحدهما فلا مانع من شمول إطلاق أخبار التخيير لهذه
الصورة أيضاً.

وبهذا البيان يظهر عدم ورود الإشكال على الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع هو من حضر عنده
الخبران وهو باق في كلتا الحالتين: السابقة واللاحقة.

وأما وجه التفصيل بين المسألتين: الأصولية والفقهية فقد أفاد الميرزا

الأصول: ٤/٤٤.

فرائد

١

٢ . كفاية الأصول: ٣٩٧/٢.

(٥٦٠)

النائيني في بيانه ما يلي: أنّه إذا كان التخيير في المسألة الفقهية يكون التخيير في المقام كالتخيير
بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، وأمّا إذا كان التخيير في المسألة الأصولية يكون التخيير
في المقام بمعنى جعل أحد المتعارضين حجّة شرعية وجعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلّق
بأفعال المكلفين، فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك.^(١)

يلاحظ عليه: أنّه لا ملازمة بين كون التخيير في المسألة الأصولية وكونه بدوياً؛ وذلك لأنّ معنى
التخيير في المسألة الأصولية كونه مخيراً في الإفتاء بإحدى الحجتين وهذا يتصور على وجهين؛ أن
يكون بدوياً، وأن يكون استمرارياً.

فإن قلت: إنّه فسّر التخيير بجعل أحد المتعارضين حجة شرعية وجعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلّق بأفعال المكلفين، ومن المعلوم أنّه لا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك.

قلت: إنّ مقتضى أخبار التخيير حجّة كلّ واحد من المتعارضين لا أحدهما كما هو صريح كلامه، كما أنّ معناه جواز الإفتاء بأحدهما لا جعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلّق بأفعال المكلفين، فإنّ هذا التفسير ليس من لوازم القول بالتخيير.

والأولى أن يقال: إنّ التخيير بدوي إذا لزم المخالفة العملية القطعية، كما إذا دار حكم الواقعة بين الوجوب والحرمة.

١ . فوائد الأصول: ٤/٧٦٨.

(٥٦١)

ولو أفتى في واقعة بالوجوب وفي أخرى بالحرمة، فقد أوقع المكلفين في المخالفة العملية القطعية.

وأما لو لم يلزم ذلك، كما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب، أو الحرمة والإباحة، فالظاهر أنّ التخيير استمراري.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأخذ بذّي الترجيح

إذا دلت الطائفة الأولى على التخيير والثانية على التوقّف، فهناك طائفة ثالثة تدلّ على الأخذ بذّي الترجيح. وأما ما دلّ على الأخذ بالاحتياط أو بالأحدث فليستنا طائفة رابعة وخامسة، بل هما من فروع الطائفة الثالثة؛ لأنّ الخبر الموافق للاحتياط ذو مرجّح يقدم على غيره، كما أنّ الأخذ بالخبر الأحدث أخذ بالترجيح لأنّه يدلّ على أنّ الأقدم صدر عن تقيّة.

ثمّ إنّ البحث في هذه الطائفة يقع في جهات:

١ . التعرّف على المرجّحات وأقسامها.

٢ . هل الأخذ بذّي الترجيح عزيمة أم رخصة؟

٣ . هل يقتصر على المنصوص، أو يتعدّى عنه إلى غيره؟

وإليك البحث عن هذه الجهات.

الجهة الأولى:

في أقسام المرجّحات

إنّ المرجّحات الواردة في الروايات على أقسام، وبما أنّ مقبولة عمر بن حنظلة هي بيت القصيد في هذا الباب نذكر المرجّحات وفق الترتيب الوارد في الرواية المذكورة، ونعرض عمّا ورد في مرفوعة العلامة عن زرارة، لما ذكرنا من أنّها ليست برواية، وإنّما هي منتزعة من عدّة روايات.

وأقسام المرجّحات هي:

١. الترجيح بصفات الراوي.
٢. الترجيح بالشهرة العملية.
٣. الترجيح بالكتاب والسنة.
٤. الترجيح بمخالفة العامة.
٥. الترجيح بالأحدثية.

هذه هي المرجّحات الواردة في المقام، وإليك البحث فيها على وجه التفصيل.

١. الترجيح بصفات الراوي

قد ورد الترجيح بصفات الراوي في عدة روايات:

الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة

روى الكليني بسند صحيح عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)».

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فأبّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فأبّي استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والزادّ علينا، كالرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر».^(١)

والاستدلال بالمقبولة يتوقّف على تمامية السند أولاً، والدلالة ثانياً.

أمّا السند فلا إشكال فيه إلا في نفس عمر بن حنظلة الذي لم يرد فيه توثيق ولا مدح لكن يمكن إثبات وثاقته بالرواية التالية:

١ . الكافي: ٦٧/١، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠، وسيوافيك ذيل الحديث في أقسام المرجّحات.

(٥٦٤)

روى الكليني في «الكافي» عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا لا يكذب علينا».^(١)

أمّا سند الرواية فالجميع ثقة، أمّا علي بن إبراهيم فواضح، وأمّا محمد بن عيسى فهو العبيدي اليقطيني فهو ثقة بلا كلام، وتضعيف ابن الوليد إياه غير مسموع كما أوضحنا حاله في كتابنا «كليات في علم الرجال»، وأمّا يونس فهو يونس بن عبد الرحمن، كثير الرواية، الثقة.

بقي الكلام في يزيد بن خليفة فهو يزيد بن خليفة الحارثي ويكفي في وثاقته أنّه من رجال صفوان بن يحيى وابن مسكان، وقد ثبت أنّ صفوان لا يروي إلاّ عن ثقة، فالرواية معتبرة وتكفي في إثبات وثاقة عمر بن حنظلة.

نعم ربّما يستدلّ على وثاقته برواية أخرى.

روى الكليني بسند صحيح عن علي بن الحكم، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «يا عمر، لا تُحملوا على شيعتنا وأرفقوا بهم، فإنّ الناس لا يحتملون ما تحملون».^(٢)

ومن المعلوم أنّ الرواية لا تنهض بإثبات وثاقته؛ لأنّ راويها هو نفس عمر بن حنظلة.

هذا هو السند وإليك الكلام في المتن.

فقد فرض ابن حنظلة أنّ كلاً من المتداعيين اختار قاضياً واختلف رأي

-
- ١ . الوسائل: ٢، الباب ٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.
٢ . الوسائل: ٤، الباب ٥ من أبواب القنوت، الحديث ٥.
-

(٥٦٥)

كلّ مع رأي الآخر، وكان سبب اختلافهما هو الاختلاف في الحديث المروي عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فحكم الإمام بأخذ حكم أعدل القاضيين وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر.

هذا وقد دلّ الترجيح بصفات الراوي في روايتين أخريين.

الثانية: رواية داود بن الحصين

ما رواه الصدوق بسند كالصحيح^(١) عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتّفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر».^(٢)

الثالثة: رواية موسى بن أكيل

ما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن ذبيان بن حكيم، عن موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله، فيمضي حكمه».^(٣)

-
- ١ . لما في طريقه إلى داود، الحكم بن مسكين وهو من رجال ابن أبي عمير.
٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥. ولم يوثق ذُبيان لكن موسى بن أُكيل البخري كوفي ثقة.

(٥٦٦)

ثم إنَّ هنا إشكالاً مشتركاً بين الروايات الثلاث وإشكالات تعود إلى رواية عمر بن حنظلة. أما الإشكال المشترك فلأنَّ الترجيح بالصفات يرجع إلى ترجيح رأي أحد القاضيين على رأي الآخر، فالقاضي إذا كان أصدق وأفقه وأعدل يؤخذ برأيه ويترك رأي الصادق والعدل والفقهاء، وأين هو من ترجيح أحد الخبرين بواسطة كون الراوي موصوفاً بالصفات المذكورة. وربما يجاب بالغاء الخصوصية وهو مشكل؛ لأنَّ القضاء لا يقبل التأخير، ولأجل ذلك يرجع إلى صفات الراوي لحسم مادّة الخلاف. بخلاف الإفتاء إذ لا مانع من تأخيره إلى أن يقف المفتي على صدق أحد الخبرين دون الآخر ولو في مدّة مديدة. ويمكن أن يجاب بجواب آخر وهو: أنَّ القضاة في ذلك العصر كانوا قضاة ورواة وكانوا يقضون بالروايات التي احتملوها عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فترجيح قضاء الأعدل يلزم عند العرف ترجيح رواية الأعدل على رواية العادل، وهكذا سائر الصفات.

إشكالات المقبولة

هذا وأما الإشكالات المختصة بمقبولة عمر بن حنظلة فربما تجاوزت العشرة، سنذكر هنا قسماً ممّا يرجع إلى هذه القطعة من الرواية وندرس الإشكالات الأخرى عند دراسة سائر الفقرات، ولعلَّ بعضها ربّما يكون مشتركاً بين الثلاثة.^(١)

١ . لاحظ الفرائد: ٦٠/٤، فقد نقل قسماً من الاثر كالاتر فيها.

(٥٦٧)

١. أنَّ القضاء لا يناسب التعدّد فإنَّ القضاء لغاية حسم الخلاف ورفع الخصومة، وهذا يناسب أن يكون القاضي واحداً قاطعاً رأيه ونافذاً حكمه، دون أن يكون متعدّداً فيقضي كلّ في شيء ويستمر الخلاف.

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره صحيح فيما إذا كان أحدهما مدّعياً والآخر منكرًا، كما إذا كان المال بيد المنكر ويدّعيه المدّعي، وأما إذا كانا متداعيين بمعنى أن يكون المال بيد الثالث وكلّ يدعي أنّه المالك وذو اليد ساكت بالنسبة إليهما فعندئذ لا مانع من تعدّد القضاء.

هذا ويمكن أن يجاب بأنّ وحدة القاضي ناظر إلى القاضي المعين من قبل الحاكم، وأما قاضي التحكيم وهو أن يختار كلّ حكماً فهذا لا مانع من تعدّده. والغاية من اتخاذ كلّ حكماً هو رجاء أن يتفق الحكمان على رأي واحد، وإن لم يتفقا في المورد.

٢. كيف حكم كلّ بشيء غافلاً عن مصدر حكم القاضي الآخر؟ فإنّ الظاهر أنّ مورد التنازع شبهة حكمية وفي مثله يبعد أن يغفل القاضي عن دليل القاضي الآخر.

يلاحظ عليه: بأنّ القضاء على خلاف رأي القاضي الأول لا يلزم غفلة عن مصدر رأيه، ولعلّه وقف على مدرك رأيه وكان مقدوحاً مخدوشاً عنده فلذلك قضى على خلاف الآخر.

٣. أنّ القضاء بيد القاضي ولا معنى لتحريّ المتداعيين للعثور على ما هو مطابق للواقع.

يلاحظ عليه: بأنّ القضاء والرأي بيد القاضي إذا كان واحداً لا متعدّداً،

(٥٦٨)

فلو صار كذلك كما في المقام. فإذا صدرا عن رأيين مختلفين، فلا بأس بإرجاع الأمر إلى المتداعيين حتى يتحرّيا ويقفا على ما هو الواقع، بشرط أن يكون من أهل الفضل والعلم.

٤. إذا حكم القاضي في واقعة بحكم فيحرم على القاضي الآخر الورد فيه، فلو سبق أحد القاضيين على الآخر في إصدار الحكم فهو النافذ، وإلا فلو حكما دفعة فالمرجع هو التساقط والرجوع إلى قاضٍ آخر.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ إذا رضي الطرفان برأي القاضي السابق في إصدار الحكم، فعندئذ يحرم على القاضي الآخر الدخول في الواقعة، دون ما إذا كان القاضي غير مرضي إلاّ لطرف واحد دون الطرف الآخر، فلا مانع من تعدّد الحكم ولو في فترات متفاوتة... .

٥. أنّ تعيين القاضي بيد المدّعي وهو الذي يطرح دعواه في محكمة أحد القضاة والمفروض في المقام أنّ تعيينه بيد الطرفين.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر يصحّ في المدّعي والمنكر لا في المتداعيين اللذين كلّ منهما منكر ومدّعي. مضافاً إلى إمكان كون المقام من قبيل قاضي التحكيم.

إلى هنا تمّ ذكر الإشكالات الخمسة التي يمكن الإجابة عنها، مضافاً إلى الإشكال الخارج عن هذه الأعداد، من رجوع الترجيح بالصفات إلى ترجيح القاضي لا الراوي، فقد عرفت الجواب عنه، وأمّا بقية الإشكالات فسندرسها وفق الفقرات التي ستوافيك.

(٥٦٩)

٢. الترجيح بالشهرة العملية

ورد الترجيح بالشهرة العملية في روايات منها:

رواية عمر بن حنظلة الأنفة الذكر، وإليك المقطع الذي يرجع إلى هذا المرجح.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكمنا به، المجمع عليه من أصحابنا فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله؛ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»^(١). وجه الاستدلال هو أنّ الراوي لمّا فرض كلا القاضيين متساويين أرجعه الإمام إلى ملاحظة مستند قضائهما، فإنّ صدر أحدهما عن الخبر المجمع عليه فيؤخذ به، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فالترجيح أوّلاً وبالذات وإن رجع إلى ترجيح أحد القاضيين على الآخر ولكن ملاك الترجيح فيهما هو ترجيح الخبر المجمع عليه على الآخر، وهذا

١ . الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠.

(٥٧٠)

يدلّ على أنّ الترجيح أوّلاً وبالذات للخبرين المتعارضين ثم يترتّب عليه ترجيح الحكم، فلا يرد هنا ما ذكرناه في الفقرة الأولى. ومع ذلك فالاستدلال لا يخلو من إشكال ويعلم ذلك بملاحظة أمور ثلاثة:

١. المراد من «المجمع عليه» ليس ما اتفق الكلّ على رضايته، بل المراد ما هو المشهور بين الأصحاب في مقابل ما ليس بمشهور، والدليل على ذلك وصف الإمام الخبر المعارض للمجمع عليه بقوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».

فبحكم المقابلة يعلم أنّ المراد من «المجمع عليه» ما هو «المشهور»، وإلاّ لما صحّ وصف مقابله بما «ليس بمشهور».

٢. المراد من اشتهار الرواية بين الأصحاب هو اشتهار نقلها مع الإفتاء بمضمونها، إذ هذا هو الذي يصلح أن يوصف بأنه لا ريب فيه. وإلاّ فلو اتفقوا على روايته دون الإفتاء بمضمونه، فهذا يدلّ على بطلانه، وإلاّ لما أعرض عنه الأصحاب.

٣. وهذا هو الأمر الأساسي في الإشكال، وهو أنّ في تفسير قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وجهين:

الأوّل: ما عليه الشيخ من أنّ المراد نفي الريب النسبي أي الريب الموجود في الشاذ ليس بموجود في المجمع عليه، ومع ذلك يمكن أن يكون فيه ريب آخر، أو أكثر. وبذلك أدخل الشيخ «ما لا ريب فيه» في التثليث الوارد في كلام الإمام الصادق (عليه السلام) في «بين الرشد»، وأدخل «الشاذ» في «أمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله».

(٥٧١)

يقول الشيخ: فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلاّ فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث.^(١)

الثاني: أنّ النفي في قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» نفي حقيقي كما هو مقتضى الـ «لا» النافية الداخلة على النكرة، فإذا قيل: لا رجل في الدار يكون معناها نفي وجود أي رجل فيها، أو إذا قيل: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ)^(٢) يكون المراد نفي مطلق الريب، وعلى هذا فيدخل المجمع عليه في بين الرشد والشاذ في بين الغي، وما ذلك إلاّ لأنه إذا كان أحد طرفي القضية ممّا لا ريب في صحته يكون الطرف الآخر ممّا لا ريب في بطلانه.

وأما ما تمسك به الشيخ من أنّه إذا لم يكن الشاذ داخلاً في القسم الثالث (أمر مشكل) لما كان هناك وجه لذكره، فيجاب عليه بالنقض أنّه إذا لم يكن داخلاً في بين الغي فلماذا ذكره؟

والحل أنّ الإمام حاول نقل الرواية بأجمعها وإن كان في وسعه أن يقتصر بالأقل.

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة فاعلم:

أن الرواية بصدد تمييز الحجّة عن اللا حجة ولا صلة لها بترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى،
لما عرفت من أن كون إحدى الروايتين ممّا لا

١ . فرائد الأصول: ١/٢٣٥، مبحث الشهرة الفتوائية.
٢ . البقرة: ٢.

(٥٧٢)

ريب فيه والأخرى فيه كلّ الريب، يخرج الموضوع عن تعارض الحجّتين.

٣. الترجيح بالكتاب والسنة

وقد ورد الترجيح بموافقة الكتاب والسنة في غير واحد من الروايات:

١. نفس المقبولة، وإليك المقطع الخاص بذلك.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم قال: «ينظر فما وافق حكمه
حكم الكتاب والسنة وخالف العامّة، فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق
العامّة»^(١).

ولا يخفى أنّ إمعان النظر في هذه الفقرة يثبت بأنّ الإمام (عليه السلام) وإن كان في صدر
الرواية بصدد بيان مرجّحات القضاء وأنّه يقدّم القاضي الأعدل والأفقه والأصدق والأورع على
غيره، لكن لما فرض السائل تساويهما في الصفات أرجعه الإمام (عليه السلام) إلى أن يأخذ بقول من
يكون مستنده ذا مزية إمّا الشهرة كما في الفقرة الثانية، وإمّا موافقة الكتاب والسنة، فيكون من
مرجّحات الخبر لا القضاء، هذا وقد ورد الترجيح بالكتاب في غير واحدة من الروايات وإليك بيانها:
٢. ما رواه الميثمي، عن الرضا (عليه السلام) أنّه قال: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين
فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً، أو حراماً، فاتّبِعوا ما وافق
الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فما كان
في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام، ومأموراً به

١ . الكافي: ١/٦٨، باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠.

عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر إلزام، فاتَّبَعُوا ما وافق نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمره». (١)

٣. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه». (٢)

٤. ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

فقال: «ما جاءك عنّا ففس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو ممّا، وإن لم يكن يشبههما فليس ممّا». (٣)

٥. ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان، ففسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل». (٤)

موافقة الكتاب من المميّزات أو من المرجّحات؟

قد سبق ممّا أنّ الشهرة العملية من المميّزات، وأنّ موافق الشهرة ممّا لا ريب فيه، ومخالفها ممّا لا ريب في بطلانه، فيقع الكلام في موافقة الكتاب أو مخالفته، فهل هي من المرجّحات أو من المميّزات؟

أقول: يقع الكلام في مقامين:

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- ٤ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

الأوّل: فيما إذا ورد خبر مجرد عن المعارض يخالف الكتاب فالمخالفة هنا من المميّزات ولسان الروايات التي يتحاشى فيها الإمام عن مثل هذه الرواية يعرب عن أنّ المخالفة من المميّزات، وإليك ما ورد في مثل هذا النوع من الروايات.

١. روى السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّ على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

٢. ما رواه أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٢). والمراد من قوله (عليه السلام): «ما لم يوافق» أي: ما خالف.

٣. ما رواه أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٣).

٤. ما رواه هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: خطب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمنى فقال: «أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٤).

٥. ما رواه العياشي عن سدير قال: قال أبو جعفر وأبو عبد الله (عليهما السلام): «لا

-
- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.
 - ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.
 - ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.
 - ٤ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

(٥٧٥)

تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيّه»^(١).

فهذه الأحاديث الخمسة التي أوردها الحرّ العاملي في الباب التاسع ترجع إلى الخبر المخالف للكتاب المجرد من المعارض، وأمّا لسان الروايات فكالآتي:

١. «دعوه»، ٢. «فهو زخرف»، ٣. «فلم أقله»، ٤. «لا تُصدّق علينا».

ومن المعلوم أنّ المستفاد من هذه العناوين هو تحاشي الأئمة عن كلّ خبر مخالف للقرآن.

ومن المعلوم أيضاً أنّ المراد من المخالف هنا هو المخالف المبائن له، لا المخالف بالخصوص والعموم، إذ ما أكثر المخصّص والمقيّد في الروايات بالنسبة إلى القرآن والسنة، فالخبر المجرد عن المعارض المنافي للقرآن بالتباين ساقط عن الحجّية، فتعدّ المخالفة من المميزات.

وإنّما حملناه على المباين، لأنّ المخالف بصورة الخصوص المجرد عن التعارض كثير في الروايات حتى قيل ما من عام إلّا وقد خصّ، أو ما من مطلق إلّا وقد قيّد، فلا يمكن حمل هذه الروايات على الصنف الأخير للعلم الوجداني بصدور مثل هذه الروايات عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، مثل قولهم: «لا ربا بين الزوج والزوجة، أو بين الوالد والولد».

المقام الثاني: فيما إذا ورد خبران متعارضان أحدهما مخالف للقرآن والآخر موافق، فأكثر ما ورد في هذا المقام ذا لسان مرن - إلّا ما شدّ -، ففي مقبولة عمر بن حنظلة قال (عليه السلام): «فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة»

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

(٥٧٦)

وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة».

وفي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «ما خالف كتاب الله فردّه»^(١).

وفي رواية الحسن بن جهم: «فليس منّا»^(٢).

نعم في رواية أخرى عنه: «فهو باطل»^(٣).

فنحن أمام هذه الروايات نسلك أحد طريقتين:

١. حملها على المخالف المبائن فيكون من قبيل مميّز الحجّة عن اللا حجّة، ولكنّه قليل في الروايات الفقهية، إذ قلّما يتفق أن يكون الخبر المعارض في الأحكام مخالفاً للقرآن مخالفة تامّة. فيلزم حمل هذه الطائفة على المورد النادر، أو على الأصول والعقائد.

٢. حملها على المخالف على وجه الخصوص، فلو ورد خبران أحدهما موافق لعموم الكتاب والآخر مخالف له، ففي هذه الصورة نرجّح الخبر موافق لعموم القرآن وإطلاقه ونقدّمه على المخالف. نعم لو كان الخبر المخالف مجرداً عن المعارض خصّص به عموم القرآن لكثرة ما ورد

من التخصيص عنهم، ولكن إذا ابتلى بالمعارض يكون عموم القرآن وإطلاقه مرجحاً للمعارض، ففي هذه الصورة لا يبعد أن يكون موافقة الكتاب مرجحاً

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

(٥٧٧)

للخبر على الآخر لا مميّزاً، بشهادة أنّه لو ورد مجرداً لأخذنا به.

بقيت هنا كلمة وهو أنّك عرفت الإشكالات الخمسة على المقبولة وكيفية الذب عنها، وهناك إشكالان آخران يرتقي عدد الإشكالات معهما إلى السبعة، وهما:

٦. لو عملنا بمقبولة عمر بن حنظلة وما يدعمها يلزم حمل أخبار التخيير على الفرد النادر.

يلاحظ عليه: أنّ القول الجازم بذلك يحتاج إلى تتبّع وسيع في الروايات المعارضة التي جمعها الشيخ في «الاستبصار»، فهل هو كذلك، أي ما من روايتين إلّا مع أحدهما واحد من هذه المرجّحات، وأنّ قسماً منها فاقد للمرجّح فيكون مورداً للتخيير.

٧. أنّ مصب هذه المرجّحات هو زمان الحضور، لقوله (عليه السلام) في آخر المقبولة: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك»^(١).

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان العمل بالمرجّحات جائزاً في زمن الحضور وتمكّن الفقيه من الوصول إلى الإمام، ففي زمان الغيبة التي يتعدّر فيها لقاء الإمام (عليه السلام) يكون جائزاً بطريق أولى.

إلى هنا تمّ طرح الإشكالات السبعة مضافاً إلى الإشكال في وثاقة عمر بن حنظلة ومعه تكون ثمانية. وقد عرفت كيفية الذبّ عن الجميع.

وأما ما بقي من الإشكالات فليس بهم.

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(578)

٤. الترجيح بمخالفة العامّة

تضافرت الروايات على ترجيح إحدى الروایتين على الأخرى بمخالفة العامّة، فيقدّم على الموافقة، وما ذلك إلاّ لأنّ الظروف القاسية دفعت بالأئمة (عليهم السلام) إلى الإفتاء وفق مذاهبهم، صيانة لدماء شيعتهم، ولذلك جعل ما يشبه قولهم فيه التقيّة، وإليك نقل ما ورد في هذا المجال.

١. ما رواه عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في مقبولته: جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟

قال: «ما خالف العامّة ففيه الرّشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».^(١)

وقد مرّ آنفاً أنّ صدر الحديث وإن كان راجعاً إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على حكم الآخر، لكن بعد ما فرض الراوي مساواة القاضيين من حيث الصفات أرجع الإمام السائل إلى ملاحظة مصدر فتاواهما وإنّه يقدر قضاء من حكم بخبر مجمع عليه بين الأصحاب، على من قضى بمصدر شاذ.

ومن هنا توجه كلام الإمام إلى بيان مرّجات الرواية في مقام الإفتاء ليكون حلاً في مقام القضاء أيضاً، وكلّ ما جاء بعد كلامه في المجمع عليه

١ . الكافي: ٦٨/١، باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، الحديث ١٠.

(579)

يرجع إلى تقديم الرواية إمّا تمييزاً أو ترجيحاً.

٢. ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي بسنده إلى عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن الصادق (عليه السلام) في الخبرين المختلفين أنّه قال: «فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».^(١)

٣. رواية الحسين بن السري، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم».^(٢)

٤. روى الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح (عليه السلام): «فيروى عن أبي عبد الله (عليه السلام) شيء ويروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»».^(٣)

٥. ما رواه محمد بن عبد الله، قال: قلت للرضا (عليه السلام): كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه»^(٤).

يبقى الكلام في أنّ المخالفة هل هي من المميزات أو من المرجّحات، فقد اتّفتت كلمة الأصوليين - حتى سيّدنا الأستاذ - على أنّها من المرجّحات.

أقول: أمّا الروايات الموافقة لأخبار العامة المجردة عن المعارض فلا شك بالأخذ بها، إذ ليس كلّ خبر مخالف لهم يحمل على أنّه صدر تقيّة،

-
- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
 - ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.
 - ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.
 - ٤ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤.

(580)

لوجود المشتركات الكثيرة بين الفريقين في موارد الأحكام، لذلك نأخذ برواياتهم إذا شهد شاهد على صدورها.

لكن الكلام فيما إذا ورد خبران متعارضان أحدهما يوافق أخبارهم وفتاوى أئمتهم والآخر يخالفها،...

فلذلك يمكن أن يقال: إنّه من قبيل تمييز الحجّة عن اللا حجة بشهادة قوله (عليه السلام): «ما خالف العامة ففيه الرشاد» على أنّ الرشاد في جانب والغيّ في جانب آخر، ومع ذلك يحتمل أن يُعدّ من المرجّحات، إذ ليس موافقة العامة كمخالفة الكتاب، لما عرفت من أنّ مخالف الكتاب لا يقام له وزن للقطع ببطلانه، بخلاف موافقة العامة لاحتمال كونها من المشتركات، والله العالم.

٥. الترجيح بالأحدثية

وردت روايات عديدة تدلّ على لزوم الأخذ بالأحدث من الخبرين، وإليك بعض ما يدلّ عليه:

١. روى المعلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله»^(١).

٢. وقال الكليني: وفي حديث آخر: خذوا بالأحدث.^(١)

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨ ؛ وانظر الحديث ١٧ من نفس الباب.

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(581)

نقول: لو كان مصب الروايات هو ما ورد عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) فلا محال أن يكون الثاني ناسخاً للأول، كما لو ورد في أوائل الهجرة حديث عنه، وورد في السنة العاشرة حديث آخر عنه يعارض الأول، فينزل الثاني ناسخاً للأول.

وأما لو ورد الخبران المختلفان عن أئمة أهل البيت(عليهم السلام)، كما لو ورد أحدهما عن لسان الصادق(عليه السلام) والآخر عن لسان العسكري(عليه السلام)، فلا يمكن أن يفسر ذلك بالنسخ، لانسداد باب التشريع بعد رحيل النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، بل لا بد أن يفسر بطريق آخر، وهو أن إمام كل عصر أعرف بمصالح شيعته، فالحديث الثاني هو المناسب لعصره فيجب على أهل ذلك العصر الأخذ به، ومع ذلك لا ملازمة بين الأخذ وكون مضمونه حكماً واقعياً بل يمكن أن يكون على العكس.

كما يكون الأخذ بالأحدث مختصاً بعصر ذلك الإمام الحي أو ما يليه قليلاً، ولا يمكن إسراؤه إلى العصور المتأخرة لاحتمال تغير المصالح والمفاسد في الظروف التالية.

نعم لو علم أن الأخير حكم واقعي يجب إسراؤه إلى العصور المتأخرة، والمفروض أنه لم يعلم سوى كونه موافقاً لمصالح الشيعة.

والعجب أن الصدوق صحح العمل بالأحدث باعتبار كونه ناسخاً للأول.^(١)

إلى هنا تم الكلام في الجهة الأولى وهي التعرّف على المرجّحات، وحن البحث في الجهة الثانية وهي لزوم الأخذ بالمرجّحات وعدمه.

١ . الفقيه: ٤/١٥١، برقم ٥٢٤.

(582)

في لزوم الأخذ بالمرجّح وعدمه

ذهب المشهور إلى لزوم الأخذ بالمرجّح، وتبعهم الشيخ الأنصاري (رحمه الله) واستدلّ على الوجوب بوجوه خمسة نقلها المحقّق المشكيني في تعليقه على الكفاية، واقتصر المحقّق الخراساني في «الكفاية» على ذكر اثنين منها، وهما:

١. الإجماع على وجوب الأخذ أولاً.

٢. لو لم يؤخذ بالراجح لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

أقول: الحقّ أنّ ما احتجّ به على قول المشهور وجوه غير ناهضة والأولى الرجوع إلى لسان الروايات على القول بأنّ ما جاء في المقبولة وغيرها من قبيل المرّجات.

فإنّ لسانها أب عن الحمل على الاستحباب. أمّا الشهرة العملية فقد جاء فيها: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وقد قلنا: إنّ نقيضه: إنّ الشاذ لا ريب في بطلانه، ولذلك دخل المجمع عليه في بيّن الرشد، في تثليث الإمام، والشاذ في بيّن الغيّ عنه.

وأما موافقة الكتاب فقد جاء فيها: «فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة».

وأما مخالفة العامّة فقد جاء فيها: «ما خالف العامة ففيه الرشد» ويكون

(٥٨٣)

مفهومه ما وافق العامّة ففيه الضلال.

فهل يمكن حمل هذه التعابير على الاستحباب؟

إلى هنا تمّ ما يمكن أن يستدلّ به على وجوب الأخذ بهذه الأمور، سواء أسمىناه مرجّحاً أم مميّزاً.

أدلة القائل بعدم الوجوب

استدلّ المحقّق الخراساني على عدم الوجوب بوجوه نأتى بها مع ما فيها:

الأوّل: قوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة برفع المنازعة وفصل الخصومة،

ولا وجه معه للتعدّي منه إلى غيره.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في الترجيح بالصفات، فقد علمت أنّه بصدد ترجيح حكم أحد

القاضيين على الآخر بالصفات الفاضلة. وأمّا ما بعده فيتبادر منه أنّ الإمام بصدد ترجيح أحد الرأيين

على الآخر في ضمن ترجيح أحد الخبرين على الآخر وقد استرسل استرسالاً يفهم ذلك منه عند التدبّر.

الثاني: لا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أنّ رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استند إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلاّ بالترجيح ولذا أمر (عليه السلام) بإرجاع الواقعة إلى لقائه (عليه السلام) في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا بخلاف مقام الفتوى، ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوب الترجيح مطلقاً ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى. (١)

١ . كفاية الأصول: ٣٩٢/٢.

(٥٨٤)

يلاحظ عليه: أنّه مبني على أنّ ترجيح أحد الخبرين بالمرجّحات من باب إلغاء الخصوصية وعندئذ يرد الإشكال بالفرق بين المقامين، ولكن قد عرفت أنّ الإسراء لا من باب إلغاء الخصوصية، بل بوجود الدلالة اللفظية في الرواية على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بالمزايا، وبالتالي ترجيح رأي أحد القاضيين على الآخر في ظل الترجيح الأوّل.

الثالث: اختصاص المقبولة بزمان الحضور، وإلى ذلك أشار بقوله: وإن أبيت إلاّ عن ظهورها في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام (عليه السلام)، بهما؛ لقصور المرفوعة سنداً، وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه.

يلاحظ عليه: بأنّه إذا وجب الترجيح بالمزايا في عصر التمكن من لقاء الإمام، فالترجيح بها في زمن الغيبة يكون بطريق أولى.

الرابع: أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار باب الترجيح، نظراً، وجهه: قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجّة، فتكون هذه الأخبار من قبيل تمييز الحجّة عن اللا حجّة، لا ترجيح الحجّة على اللا حجّة.

يلاحظ عليه: بأنّ الكلام في وجوب العمل بهذه المزايا، سواء أسمّيت مميّزة أو مرجّحة.

الخامس: أنّ تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استتصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين، جدّاً بعيد.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره يتوجّه على كلّ المطلقات الواردة في الكتاب والسنة، فربّما تقتضي المصلحة ذكر المطلق وتأخير ذكر المقيد، ولا يبعد أن يكون المقام من هذا القبيل.

السادس: لا محيص من حمل ما يدلّ على الترجيح على الاستحباب، وإلّا لزم التقييد في أخبار المرّجات وهي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل»، كما لا يخفى.

ولا يخفى على القارئ أنّ العبارة مجملة فلا بدّ من إيضاحها، وحاصله: أنّ الترجيح بالشهرة العملية ورد في المقبولة قبل الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، ولو قلنا بلزوم العمل بالمرّجات يلزم تقييد الترجيح بموافقة الكتاب، بما إذا لم يكن في الجانب المخالف شهرة، وإلّا فيقدم المخالف؛ وذلك لأنّ المقبولة قدّمت الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب، فيكون الترجيح بالشهرة مقدّماً على الترجيح بموافقة الكتاب، وتكون النتيجة: أنّ مخالف الكتاب الموافق للشهرة يكون مقدّماً على موافق الكتاب وإن كان شاذّاً، وتختصّ مرّجحيته بما إذا لم يكن المخالف موافقاً للشهرة، فيلزم تخصيص مرّجحيّة الكتاب بغير صورة وجود الشهرة مع أنّ لسان الأخبار في طرد المخالف أب عن التقييد، إذ معناه أنّ مخالف الكتاب زخرف إلا إذا كان موافقاً للمشهور.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره من الفرض ليس له مصداق في الخارج، إذ كيف يمكن أن يكون الخبر المخالف والمبائن للقرآن الكريم مجمعاً عليه ومشهوراً والموافق للقرآن شاذّاً.

وثانياً: لو قلنا بأنّ ما ذكر في الرواية من قبيل المميزات، وأنّ كلّ واحد مرجح لا مرجّح، فتسقط كلتا الروايتين عن الحجّية فالمشهور لأجل المخالفة للكتاب والموافق لأجل الشذوذ، فلا تصل النوبة للتعارض حتى يلزم تقييد ترك مخالف الكتاب بما إذا لم يكن مشهوراً. ومثله لو قلنا: إنّ كلّ واحد مرجّح فيكون الخبران على صعيد واحد؛ لأنّ المشهور مخالف للكتاب والموافق شاذ، فيتعارضان فيتساقتان، فلا تصل النوبة إلى تقييد ترك مخالف الكتاب بما إذا لم يكن مشهوراً.

الجهة الثالثة

التعدي من المنصوص إلى غيره

لو قلنا بأن ما ذكر من الأمور الأربعة من مميزات الحجّة عن اللا حجّة. وبعبارة أخرى: هي المراجع عند التعارض فلا تصل النوبة إلى البحث عن هذه الجهة، وأمّا لو قلنا بأنّها مرجّحات توجب تقدّم إحداهما على الأخرى، فعندئذ يقع الكلام في لزوم التعدي من المنصوص إلى غيره. المشهور هو التعدي وهو الذي نصره الشيخ وأقام عليه أدلّة، وها نحن نذكر ما قدّمه من الأدلّة على وجوب التعدي فقال: ما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

الأوّل: الترجيح بالأصديقية في المقبولة، وبالأوثقية في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع - في نظر

(٥٨٧)

الناظر في المتعارضين - من حيث إنّه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستنا كالأعدلية والأفقهية تحتلان اعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص.

وحيئنذ فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، ونتعدى من صفات الراوي المرّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها؛ لأنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيته لم تعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.^(١)

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الترجيح بهذين الوصفين لا يوجد إلّا في المرفوعة والمقبولة، فالمرفوعة لا سند لها، وأمّا المقبولة فموردها ترجيح رأي أحد القاضيين على الآخر، فلو قيل بوجوب التعدي فإنّما يصحّ في مورد المقبولة - أعني: القضاء - بمعنى أن يتعدى من الأوصاف المنصوصة في القاضي إلى غير المنصوصة، لا في مورد الإفتاء؛ لأنّه أشبه بالقياس، أي إسراء حكم من موضوع (القضاء) إلى موضوع آخر (الإفتاء) فيقال: إذا كان أحد القاضيين أسبق في مهنة القضاء يقدم على غير الأسبق وهكذا.

وثانياً: أنّ الترجيح في باب القضاء لا يلزم الترجيح في باب الإفتاء؛ وذلك لأنّ القضاء أمر فوري لا يمكن تأخيره لما يترتب عليه من الفساد، فلم

١. فرائد الأصول: ٤/٧٦.

(٥٨٨)

يكن محييص في فصل القضاء بعد كون القاضيين مختلفين بالرجوع إلى المرجح؛ وأما الإفتاء فليس أمراً فورياً، بل يمكن للفقهاء أن يؤخّر الإفتاء حتى يصل إلى ما هو الحق أو الأقرب إلى الواقع.

الثاني: تعليقه (عليه السلام) الأخذ بالمشهور بقوله: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه؛ وذلك لأنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكلّ كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلاّ القليل، ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات - قطعي المتن والدلالة - حتى يصير ممّا لا ريب فيه.

وعلى ذلك يجب التعديّ إلى كلّ مزيّة توجب نفي الريب في خبر دون الآخر. ثمّ إنّ (قدس سره) استشهد على أنّ المراد بالريب هو الريب النسبي بأمر ثلاثة:

١. فرض الراوي الخبرين بأنّهما مشهوران، ومن المعلوم أنّه لا يصحّ فرض خبرين مشهورين كلّ منهما ممّا لا ريب فيه على وجه الإطلاق.

٢. أنّه لو كان المراد نفي الريب على وجه الإطلاق، لم يكن وجه لتقديم الترجيح بصفات الراوي على الشهرة. فإنّ الإرجاع إلى الأمانة الظنية إنّما يصحّ إذا فقدت الأمانة القطعية.

٣. لا يصحّ الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأخر، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل: ترجيح المشهور الشاذ بأنّ في

(٥٨٩)

الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعديّ عن مورد النصّ في العلة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع.^(١)

يلاحظ على الدليل أوّلاً: أنّ ما ذكره من أنّ المتيقّن هو الريب النسبي خلاف ما عليه أهل اللغة من أنّ «لا» النافية تنفي الجنس، ومعناه نفي الريب مطلقاً لا نسبياً، فقولنا: لا إله إلاّ الله ينفي كلّ إله سوى الله، ولو قلت: لا رجل في الدار ينفي وجود أي رجل فيه، فصرفه إلى الريب النسبي يحتاج إلى دليل.

وثانياً: أنّ الشيخ فسّر المشهور بأحد وجهين:

أ. الخبران المتواتران.

ب. الخبران المجردان عن العمل الذي يعرف أحدهما أكثر الرواة دون الآخر، فلمّا استحالت إرادة الأوّل تعينت إرادة الثاني، وهو ليس ممّا لا ريب فيه، ولكن هناك احتمال ثالث وهو الخبر الذي

رواه الرواة وعملوا به والخبر الذي لم يعمل به إلا الشاذ، ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا ريب في صحّته كما لا ريب في بطلان الآخر.

وأما ما استشهد به من الوجوه الثلاثة فنقول فيها:

أما الوجه الأوّل - أي امتناع فرض خبرين مشهورين - فنقول: يجب التصرّف في هذه الفقرة من الرواية بتفسير المشهورين بأنّهما المجرّدين عن

١ . فرائد الأصول: ٧٧/٤.

(٥٩٠)

المزية أو المتساويين فيها، وكلاهما أمر ممكن، فلو فرضنا أنّ رواية عملت بها طائفة كما عملت طائفة أخرى برواية أخرى، فهذا ما يقال عنهما: أنّهما مشهوران.

ويمكن فرض المشهورين بالمعنى الحقيقي أيضاً، أي الخبران اللذان تضافر صدورهما عن الإمام فهما متساويان في أصل الصدور، لكن يختلفان في جهة الصدور حيث صدر أحدهما تقية.

وأما الوجه الثاني فنقول: إنّ تقديم المرجّح الظنيّ على القطعي فإنّما هو لأجل فرض الراوي اختلاف القاضيين، لا الخبرين، فحكم فيها بالإمام بالرجوع إلى الأمانة الظنية ولم يكن هناك محلّ للترجيح بالأمانة القطعية، ولما انحدر الكلام إلى البحث عن نفس الخبرين فذكر الإمام الأمانة القطعية.

وأما الوجه الثالث - أعني: جواز الرجوع إلى المرجّحات بعد شهرة الخبرين - : فلأجل أنّ المراد من المشهورين هو تساوي الروائين في المزية لا بمعنى كلّ منهما لا ريب فيه حقيقة.

الثالث: التعليل الوارد في الأخذ بما يخالف العامّة بأنّ الرشد في خلافهم، ومن الواضح أنّه ليس المراد أنّ كلّ ما يكون مخالفاً للعامّة فهو الحقّ، وكلّ ما يكون موافقاً لهم فهو الباطل، ضرورة بطلان ذلك لوجود الاشتراك في كثير من الأحكام والروايات، بل الموجود احتمال التقية في الموافق دون المخالف ففي المخالف أمانة الرشد بخلاف الموافق.

ولازم ذلك الأخذ بكلّ خبر فيه أمانة الرشد وترك ما فيه أمانة الغيّ والبطلان.^(١)

١ . فرائد الأصول: ٧٧/٤.

(٥٩١)

يلاحظ عليه: أنّ التعليل ورد في روايتين:

إحدهما: ما رواه أحمد بن محمد السياري عن علي بن أسباط وقد جاء فيها: قال: قلت للرضا (عليه السلام): يحدث الأمر لا أجد بدءاً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحق فيه». (١)

ولا يخفى ضعف الرواية سنداً، فإنّ السياري ضعيف الحديث، فاسد المذهب. (٢) ويقرب منه المتن، إذ لازم ذلك أن يكون كلّ ما عليه القوم على خلاف الرشد بحيث تكون فتوى فقيه البلد طريقاً إلى الحق.

الثانية: ما في المقبولة من قوله (عليه السلام): «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

يلاحظ عليه: أنّه لو بلغت المزية غير المنصوصة إلى هذه الدرجة التي وردت في خلاف العامة لقلنا بالتعدي، ولكن المرجّحات غير المنصوصة لا تبلغ - من حيث القوة - بما في هذا الحديث، إذ كيف يمكن أن يقال: المنقول باللفظ ففيه الرشاد دون المنقول بالمعنى، وهكذا.

الرابع: قوله (عليه السلام): «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، حيث دلّ على أنّه لو دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريب وليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.
- ٢ . رجال النجاشي: ١/١١١، برقم ١٩٠.

(٥٩٢)

باللفظ والآخر بالمعنى يجب الأخذ بالأوّل؛ لأنّ احتمال الريب في النقل بالمعنى منفي في النقل باللفظ، وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط، إلى غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال غير المنفي في طرف المرجوح. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الحديث نقل بطريقتين:

١. ما رواه الطبرسي والشهيد مرسلًا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». (٢) ومن المعلوم أنه لا يحتجّ به.

٢. ما رواه الكراكي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من خاف الله سخت نفسه عن الدنيا. وقال: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّ وجلّ». (٣)

يلاحظ عليه: بأنّ مورده هو الشبهة التحريمية فإنّ الإنسان إن ترك الشبهة يجد ثوابه عند الله تبارك وتعالى، فلا صلة للرواية بالخبرين المتعارضين.

نعم يمكن أن يحتجّ للتعدّي بوجه آخر وهو أنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فالتعيين أولى كما إذا احتتمل كون الكفارة عليه هي صيام ستين يوماً معيّناً أو مخيراً بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، فعندئذ يجب الأخذ بما فيه احتمال التعيين لأنّه ميرئ للذمة قطعاً بخلاف الآخر.

-
- ١ . فرائد . الأُصول: ٧٨/٤ .
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣ و ٦٣ .
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤ .

(٥٩٣)

ومثله المقام فإنّ الأمر دائر بين الأخذ بذِي المزية متعيّناً أو التخيير بينه وبين فاقدها.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّ مورد القاعدة فيما إذا علم وجود التكليف القطعي بين الأمرين وشكّ في التعيين والتخيير دون المقام الذي يحتمل كذب كلا الخبرين.

وثانياً: أنّ أخبار التخيير لو تمّت تقدّم على هذا الأصل عند الشك بين التعيين والتخيير.

أدلة القائل بعدم التعدّي

استدلّ القائل بعدم التعدّي بوجهين:

الأوّل: لو لزم العمل بكلّ مزية توجب أقربيّة ذِيها إلى الواقع لكان على الإمام بيان الضابطة الكلّية من دون حاجة إلى بيان الخصوصيات.

يلاحظ عليه: بأنّه يجب العمل بكلّ مزية، لكن بيان الخصوصيات لأجل إراءة نماذج منها فلولا ذكر المعصوم هذه المزايا المنصوصة لم يتمكّن الفقيه من التعرّف عليها.

الثاني: - وهو دليل متقن - أنّ الإمام بعد فرض الراوي في المقبولة - تساوي الخبرين في جميع المرجّحات المنصوصة أمر بالإرجاء حتى يلقي إمامه، فلو كان الواجب هو تقديم ذي المزية على غيره كان على الإمام أن يقول: إذن اعمل بالخبر الذي فيه مزية توجب أقربيته.

(٥٩٤)

خاتمة المطاف

في التعارض على نحو العموم والخصوص

قد عرفت أنّ النسبة بين الخبرين لا تتجاوز عن أربعة: إمّا أن يتساويا، أو يتنافيا، أو يكون أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر، أو يكون أخصّ من وجه من الآخر.

أمّا الأوّل فلا إشكال فيه لوجود التوافق بين الخبرين، وأمّا الثاني فيرجع فيه إلى الأخبار العلاجية، وأمّا الثالث فيخصّ العموم بالخصوص.

إنّما الكلام في الرابع فيقع البحث في مجمع العنوانين إذا كانت النسبة بينهما أخصّ من وجه وكانا مختلفي الحكم، كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فيفترقان في موردين ويجتمعان في العالم الفاسق، أحدهما يأمر بالإكرام والآخر ينهى عنه، ومثله ما لو قال: عذرة كلّ ما لا يؤكل لحمه نجسة، وقال أيضاً: عذرة كلّ طائر طاهرة.

فيختلفان في السباع والطيور الجارحة ويجتمعان في مثل العقاب.

فهل المرجع هو الأدلّة الاجتهادية كالعموم والإطلاق، أو الأصول العملية؟

أو أنّ المرجع هو الروايات العلاجية؟

فيه قولان يظهر من دراسة القول الأوّل، قوته وضعف القول الثاني أي الرجوع إلى المرجّحات.

(٥٩٥)

استدلّ للقول الأوّل بأنّ المتبادر من الأخبار العلاجية هو دوران الأمر بين الأخذ بالشيء بتمامه، وترك الآخر كذلك، أو بالعكس كما هو الظاهر من قوله: «أحدهما يأمر والآخر ينهى» والأمر في العامّين من وجه ليس كذلك، إذ لا يدور الأمر بين الأخذ بواحد منهما وترك الآخر أو بالعكس، بل

يؤخذ بكلّ في موردي الافتراق، وإنّما الاختلاف في مورد الاجتماع، فالعقاب بما أنّه حيوان غير مأكول اللحم يحكم على عذرتة بالنجاسة، وبما أنّ طائر يحكم عليها بالطهارة.

ويؤيد ذلك أنّ المتبادر من أخبار العرض على الكتاب والسنة وفتاوى العامة، هو الأخذ بتمام ما وافق كتاب الله وترك تمام ما خالفه، ومثله ما وافق العامة أو خالفها، فإنّ المتبادر هو الأخذ بتمام ما خالف العامة وترك كلّ ما وافقهم، والأمر في العموم من وجه ليس كذلك، لأنّه يؤخذ بكلّ الدليلين، ولا يترك الآخر بتاتاً.

وأورد عليه الشيخ بأنّه يصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية، إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهرهما، خلاف الظاهر^(١).

يلاحظ عليه: بأنّ ما استظهره من الروايات خلاف الظاهر، فإنّ المتبادر من الروايات العلاجية أنّ السائل واجه روايتين وتحرّر في الأخذ بأيّ واحدة منهما، ففي مثل هذا الموقف يقول الإمام **(عليه السلام)**: يؤخذ بالمجمع عليه ويترك

١ . فرائد الأصول: ٤/٨٧.

(٥٩٦)

الشاذ الذي ليس بمشهور^(١) أو يقول: «فما كان في كتاب الله موجوداً فاتّبعوا ما وافق الكتاب»^(٢).

فظاهر هذه التعابير هو الأخذ بالكلّ وترك الكلّ، لا الأخذ بهما في موردين والأخذ بهما في مورد واحد.

فإن قلت: إنّ الأخبار العلاجية بصدّد إعطاء الضابطة فلو لم تكن شاملة للعامين من وجه بلفظها فإنّها شاملة لهما بمناطها، إذ أي فرق بين المخالفة بتمام المضمون أو المخالفة ببعضه، فإنّ أحد الحكمين في مورد التصادق مخالف للكتاب أو موافق للعامة فيؤخذ بغيره.

قلت: إنّ إلغاء الخصوصية أمر صعب، فالمخالفة في التباين قوية، بخلاف المخالفة في العامين من وجه فإنّها ضعيفة، فلو ثبت الحكم في القوي لا يكون دليلاً على ثبوته في الضعيف. فالمرجع عند الاجتماع هو الأدلّة الاجتهادية.

سؤال وإجابة

نرى أنّ الأصوليين يطرحون مسألة واحدة في مقامين:
تارة في باب النواهي تحت مسألة اجتماع الأمر والنهي، وأخرى في التعارض وليس هذه
المسألة إلا العموم والخصوص من وجه، أعني قولهم: صلّ ولا تغضب في النواهي، وقولهم: أكرم
العلماء، ولا تكرم الفسّاق، في

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

(٥٩٧)

باب التعارض، مع أنّهما من واد واحد، فكما أنّ بين العلماء والفسّاق عموم من وجه فهكذا بين
صلّ ولا تغضب، فما هو الوجه الذي أدّى إلى طرح هذه المسألة في هذين البابين، وقد وصفها الشيخ
المظفر (رحمه الله) بأنّهما من المسائل العويصة، وقد أجاب عن ذلك بالنحو التالي:

إنّ العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من جهة عمومه على وجهين:

١. أن يكون ملحوظاً في الخطاب، فانياً في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من
الكثرات والمميّزات فيكون شاملاً في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم الآخر ولا نصايفك
أن تسمّي مثل هذا العموم، العموم الاستغراقي، فيكون كلّ دليل متعرضاً لحكم كلّ فرد من أفراد، فلو
قال: أكرم العلماء، فهو بمنزلة أن يقول: أكرم العلماء حتى الفسّاق منهم؛ ولو قال: لا تكرم الفسّاق،
فهو بمنزلة أن يقول: لا تكرم الفسّاق حتى العلماء منهم، فيكون كلّ، نافياً بالدلالة الالتزامية لكلّ حكم
مناف لحكمه.

٢. أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود، المضاف إلى طبيعة العنوان
من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميّزات في مقام
الأمر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الأخرى، فيكون المطلوب من كلّ، هو
صرف الوجود ولنسب هذا العموم العموم البديلي كما صنع بعضهم.

فلو كان العنوان مأخوذاً على النحو الأوّل، فهو من مصاديق المتعارضين، لأنّهما يتكاذبان
بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في مقام الجعل والإنشاء.

وإن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم أو مسألة اجتماع الأمر والنهي، وبما أنّ الأمر بالصلاة لم يكن ظاهراً في طلبها حتى في مورد الغضب، وهكذا النهي عن الغضب حيث لم يكن ظاهراً في النهي عنه حتى في مورد الصلاة. فلا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، بل المناقاة لأجل عدم قدرة المكلف بين الامتثالين، فيدور الأمر بين امتثال الأمر وامتثال النهي، إذ لا يمكنه امتثالهما معاً من جهة عدم المنوحة.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ تفسير المتعارضين في العامّين من وجه بالعام الاستغراقي، وتفسير المتزاحمين بالعام البدلي غير تام لا في جانب الأوّل ولا في ناحية الثاني.

أمّا المتعارضان منهُما فربّما يكون المأمور به والمنهي عنه في كلا الدليلين صرف الطبيعة من دون دلالة على الكثرات والمميزات حتى يعمّ كلّ فرد فرد حتى المقارن، بالعنوان الآخر، كما في قولك: «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق»، فإنّهما بمنزلة قولنا: صلّ، ولا تغضب مع أنّهما من باب التعارض، وإنّما يصحّ ما ذكره إذا كان الدليل مقرونأبماً يدلّ على الكثرات كالجمع المحلّي باللام، مثل العلماء الفساق، دون المفرد المحلّي بها، الدالّ على الطبيعة.

وأمّا المتزاحمان، فقولنا: «صلّ» وإن كان بحكم العام البدلي، فإنّ المطلوب فرد من أفراد الصلاة، إلّا أنّ قولنا: «لا تغضب» ليس كذلك، إذ

١ . أصول الفقه: ٢٨٥/١-٢٩٠.

المطلوب ترك جميع أفرادها وقد ارتكز في أذهان العرف أنّ نفي الطبيعة إنّما هو بنفي جميع أفرادها.

مختارنا في المقام

الظاهر أنّ الفرق بين المسألتين من وجهين:
الأوّل: أنّ متعلّق الأمر في باب الاجتماع غير متعلّق النهي لفظاً ومعنى، فقد تعلّق الأمر بالصلاة وتعلّق النهي بالغضب وبين المتعلّقين عموم وخصوص من وجه، وهذا بخلاف ما يبحث عنه في باب

التعارض فإنّ متعلق الأمر والنهي شيء واحد وهو الإكرام، غاية الأمر أضيف في أحدهما إلى العلماء وفي الآخر إلى الفسّاق.

وإن شئت قلت: إنّ في باب الاجتماع والامتناع عنوانين مختلفين عارضين على معروض واحد كالصلاة والغصب حيث إنّهما عارضتان على الحركة في المكان المغصوب، وهذا بخلاف المقام، إذ فيه عنوان واحد وهو الإكرام فلا يمكن أن يقال: إنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنوي، إذ ليس من تعدّد العنوان أثر ولا خبر. فتكون المسألة أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

الوجه الثاني: أنّه لو كان مجمع العنوانين من باب التزام بأن يكون لكلّ العنوانين ملاك للحكم قطعاً فهو من باب اجتماع الأمر والنهي، وأمّا إذا لم يُعلم اشتغال كلّ من العنوانين على الملاك، بل نحتمل كذب كلا الخبرين أو صدق أحدهما دون الآخر، فذلك ممّا يبحث في باب التعادل والترجيح. ومنه يظهر أنّ إحراز الملاك في كلّ من الموردین فرع صدورهما

(٦٠٠)

شرعاً من الشارع بالتواتر أو بالخبر المحفوف بالقرائن، وإلا لا يكون هناك علم بالاشتغال على المناط، لاحتمال كذب واحد منهما أو كليهما؛ بخلاف باب التعارض إذ ليس فيه علم بصدور واحد منهما فضلاً عن كليهما، وإنّما قام الدليل القطعي على كون الدليلين حجّة شرعية مع احتمال كذب أحدهما أو كليهما، ولذلك لم يحرز وجود المناط حتى في واحد منهما.

المتعارضان بالعرض

وممّا سبق يُعلم دخول المتعارضين بالعرض تحت الأخبار العلاجية، وشمولها لهما بمناطها لا بلفظها، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب الظهر، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب صلاتين في ظهر الجمعة، ومثله ما إذا كان التخصيص بخاصّين موجباً لاستهجان التخصيص، فيتعامل معهما معاملة المتعارضين لإلغاء الخصوصية، ويرجع فيها إلى المميّزات أو المرجّحات الأربعة.

تمّ الكلام في التعادل والترجيح

صبيحة يوم الاثنين، خامس جمادى الأخرى من شهر عام ١٤٣٢،

من الهجرة النبوية على هاجرها وآله ألف سلام وتحية.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

حرّره مؤلفه جعفر السبحاني

عامله الله بلطفه الخفي

خاتمة

في الاجتهاد والتقليد

الكلام هنا في مقامين:

الأول: الاجتهاد ومعناه وكونه موضوعاً لأحكام عديدة.

الثاني: في التقليد ومعناه وجواز رجوع العامي إلى المجتهد. وإليك الكلام فيهما.

المقام الأول:

في الاجتهاد

تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد: لغة مأخوذ إما من الجهد (بضم الجيم) بمعنى الطاقة والوسع، أو من الجهد (بفتحها) بمعنى المشقة، فإذا دخل باب الافتعال يُراد منه إما بذل الطاقة والوسع أو تحمّل الجهد والمشقة، فيقال: اجتهد في حمل الرحي، ولا يقال: اجتهد في حمل الخردل. وأما اصطلاحاً فقد ذكروا له تعاريف كثيرة نقتصر بذكر ما يلي:

١. **تعريف الغزالي:** بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة.^(١)

١. المستصفى: ٣٥٠/٢.

يلاحظ عليه أولاً: بأنه مستلزم للدور لأخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد.

وثانياً: أنّ المجتهد تارة يبذل وسعه في طلب الحكم الشرعي، وأخرى في استخراج الوظيفة العملية، إن لم يكن هناك علم بالحكم الشرعي كما هو الحال في مورد الأصول العملية.

فإن قلت: إنَّ المجتهد في تلك الموارد وإن لم يدرك الحكم الواقعي إلاَّ أنَّه يدرك الظاهري، فلو أُريد بالحكم في عبارة الغزالي الأعم، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، لما ورد الإشكال.

قلت: قد تقدّم ممّا أنَّه ليس لنا حكم باسم الحكم الظاهري، وأنَّ دور الأمارات والأصول هو تنجيز الواقع إن أصاب أو التعذير عندما أخطأ، إلاَّ في مورد كأصالة الإباحة على ما عليه المحقّق الخراساني في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. نعم لو قلنا بالحكم الظاهري وأريد الأعم لاندفع الإشكال.

٢. تعريف الأمدى: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ المجتهد من النفس العجز عن المزيد فيه.^(١)

يلاحظ عليه: بأنَّ الظن الوارد في التعريف إمّا حجّة، أو غير حجّة؛ أمّا الثاني فلا أثر له في الاجتهاد، وأمّا الأوّل فبما أنَّه حجّة كان اللائق تبديله بالحجّة بأن يقول: استفراغ الوسع في طلب الحجّة بشيء من الأحكام الشرعية.

١. الإحكام: ٤/١٦٩.

(٦٠٣)

٣. تعريف ابن الحاجب: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي.^(١)

وهذا التعريف هو نفس تعريف الغزالي غير أنَّه بدّل المجتهد بالفقيه، والعلم بالأحكام، بالظن بها. ويرد عليه أمران:

أ. أنَّ الاجتهاد تارة يكون لغاية تحصيل الوظيفة لا الحكم الشرعي.

ب. أنَّ الظن إذا كان حجّة يلزم تبديله بالحجّة لنلّا يشمل غير الحجّة.

٤. تعريف المحقّق الخراساني: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوةً قريبة.^(٢) وهو قريب ممّا عرّفه به بهاء الدين العاملي.^(٣)

فقوله: «فعلاً أو قوة»: قيدان للاستنباط، والمراد من الأوّل هو الاقتدار على الاستنباط الفعلي بلا حالة انتظارية، غير المراجعة إلى المصادر.

والمراد من الثاني من كانت له حالة انتظارية، لأجل عروض عارض خارجي كفقْد الكتب والأسفار، لا مطلق الجهات، وإلاَّ يشمل العامي المستعد للتعلّم.

ولا يخفى أنّ هذا التعريف من أجود التعريفات حيث فسّره بالملكة مقابل الحال، فالاجتهاد ليس من الأحوال التي يقوم بها الإنسان من غير ممارسة طويلة، كما إذا ركب غير الممارس لقيادة السيارة وقادها تحت نظر

١ . شرح مختصر الأصول: ٤٦٠. ٢ . كفاية الأصول: ٤٢٢/٢.
٣ . زبدة الأصول: ١١٥.

(٦٠٤)

المعلم وهو ليس سائقاً، بل السائق هو من مارس السياقة مدّة طويلة. فالاجتهاد ملكة تحصل بممارسة أعمال كثيرة طول العمر حتى تترسخ فيه القدرة على استنباط الأحكام من الأدلّة الاجتهادية.

نعم يرد على تعريفه ما ذكرنا من أنّ الغاية في الاجتهاد لا تنحصر بطلب الحكم الشرعي، بل يعمّ طلب تحصيل الوظيفة كما في مواضع الأصول العملية.

ثم إنّ المحقّق الخراساني أشار إلى أنّ النزاع بين الأخباري والأصولي في الاجتهاد بهذا المعنى أمر لفظي، فالكلّ يرجع إلى المصادر ويبلغ ما فهمه إلى العامّي، سواء أكان عمله منسماً بالاجتهاد أو لا، فالاجتهاد بهذا المعنى مشترك بين الطائفتين، نعم يختلفان في حجّية بعض المصادر كالعقل والإجماع، فالأخباري ينفي حجّيتها والأصولي يثبتها.

تقسيم الاجتهاد

يقسم الاجتهاد إلى: مطلق، وتجزي. أمّا الأوّل فهو عبارة عمّا يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم نظفر فيها بالأمانة. والتجزي عبارة عمّا يقتدر به على استنباط بعض الأحكام. ثمّ إنّ لا إشكال في إمكان المطلق بمعنى وجود الملكة على استنباط الجميع وحصوله للأعلام. **فإن قلت:** كيف يكون متحقّقاً مع أنّا نرى أنّ قسماً كبيراً من

(٦٠٥)

المجتهدين مردّدين في بعض المسائل ومحتاطين في البعض الآخر.

قلت: إنَّ التردّد إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي في المورد إمّا لعدم دليل مساعد في كلّ مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطّلاع أو قصور الباع. وأمّا بالنسبة إلى ما هو الوظيفة أو الحكم الظاهري حسب قولهم فلا تردّد لهم فيها.

ثمَّ إنّ الاجتهاد وضع موضوعاً لأحكام أربعة:

١. يجوز للمجتهد أن يعمل برأي نفسه.
٢. يحرم على المجتهد الرجوع إلى الغير.
٣. يجوز للعامي الرجوع إلى المجتهد وتقليده.
٤. ينفذ قضاء المجتهد وحكمه في حقّ المترافعين.

وإليك بيان هذه الأحكام:

الأول: جواز عمل المجتهد برأي نفسه

فلأجل أنّه بعدما استنبط الحكم فهو إمّا عالم بالحكم الواقعي وجداناً أو تعبّداً بفضل الدليل الثابت حجّيته بالدليل القطعي كما هو الحال في الطرق، وإمّا عالم بالوظيفة الفعلية العملية كما في مورد الأصول، فالمستنبط على كلّ تقدير عالم فكيف يرجع إلى غيره وما للعالم إلاّ العمل بعلمه، ونحن قلنا بجواز العمل مكان وجوب العمل فلأجل أنّه يمكن أن يحتاط ولا يعمل برأيه فقط.

(606)

الثاني: يحرم على المجتهد الرجوع إلى الغير

قال الشيخ الأنصاري في رسالته التي ألفها في الاجتهاد والتقليد: فاعلم أنّه لا إشكال في أنّه لا يجوز تقليد العامّي الصرف، وكذا العالم غير البالغ مرتبة الاجتهاد، وهل يجوز لمن له ملكة الاجتهاد، التقليد فيما لم يجتهد فيه فعلاً أم يتعيّن عليه الاجتهاد؟ قولان: المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الجواز عند أحد منّا، وإنّما حكى عن مخالفينا على اختلاف منهم^(١) وقد أجمل المحقّق الخراساني الكلام في هذا المقام، فلأجل ذلك سننكّم فيه بما يقتضيه المقام تالياً:

أدلة القائلين بمنع رجوع المجتهد إلى الغير

استدلّ القائل بالمنع بما يلي:

إنّ الأحكام الواقعية قد تنجزت على مَنْ له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجمالي أو بقيام الحجج والأمارات عليها في محالها، وهو يتمكّن من تحصيل تلك الطرق، إذ لا بدّ له من الخروج عن عهدة التكاليف المنتخزة في حقّه، ولا يكفي في ذلك أن يكلف الغير، إذ لا يترتّب عليه الجزم بالامتنال، فإنّه من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجة في حقّه لوجوب العمل بفتيا نفسه ونظره، فلا يُدرى أنّها مؤمنة من العقاب المترتب على مخالفة ما تنجز عليه من الأحكام الواقعية. والعقل قد استقلّ بلزوم تحصيل المؤمّن من العقاب، ومع الشك في الحجية يبني على عدمها، فإنّ الشك في الحجية

١ . مجموعة رسائل فقهية وأصولية: ٥٣-٥٤.

(607)

يساوق القطع بعدمها... ثم قال: والمتحصّل أنّ من له ملكة الاجتهاد - سواء لم يتصدّ للاستنباط أصلاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الأحكام - لا بد له من أن يتّبع نظره ويرجع إلى فتيا نفسه، ولا يجوز أن يقفد غيره، والإجماع المدعى في كلام شيخنا الأنصاري أيضاً مؤيد لما ذكرناه، لعدم كونه إجماعاً تعديياً.^(١)

يلاحظ عليه: بأنّ الدليل الوحيد على جواز التقليد هو سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وما ورد في الشرع إمّا مؤكّد لها كآية السؤال، أعني قوله تعالى: **(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)**^(٢)، أو مرشد إلى مصاديقه كالتوقيع المعروف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله».^(٣)

فإذا كان الحال كذلك فالظاهر وجود السيرة على رجوع أصحاب التخصص بعضهم إلى بعض خصوصاً إذا كان المرجع أعلم وأفقه من الراجع، وربّما يرجح الرجوع إليه، وعند ذلك يسقط ما ذكره من أنّ العمل بما يستنبط مبرئ للذمة قطعاً بخلاف العمل برأي الغير؛ وذلك لأنّ السيرة لما عمّت كلتا صورتين ولم يكن هناك ردع تكون حجة على كليهما.

وبذلك يستغني القائل بالجواز عن التمسك بإطلاق آية السؤال، لما عرفت أنّها آية إرشادية لحكم العقلاء، كما يستغني عن الاستدلال باستصحاب جواز التقليد؛ لأنّ السيرة دليل اجتهادي والاستصحاب أصل عملي.

١ . التنقيح: ٣٠/١ و ٣٢ . ٢ . النحل: ٤٣ و الأنبياء: ٧.

٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٩.

ويمكن تأييد ذلك أيضاً بأنّ مناط حجّية اجتهاد المجتهد هو الطريقيّة، فإذا كان كذلك لا يتعيّن الرجوع إلى اجتهاد نفسه بل يتخيّر بينه وبين مستنبط الغير.

نعم إذا استنبط وخالف الآخر لا يصح له الرجوع إلى الغير لأنّه يخطئه باجتهاده، دون ما إذا لم يستنبط.

فإن قلت: إنّه يعلم أنّه لو قام بالاستنباط لخالف الآخر في بعض آرائه، ومعه كيف يجوز الرجوع إليه.

قلت: إنّ العلم الإجمالي بالمخالفة لا يقتصر في مسائل محدودة حتى يكون العلم الإجمالي منجزاً، بل يتردّد بين عامّة أبواب الفقه من الطهارة إلى الديات، ومثل هذا العلم بالتكليف في دائرة غير محصورة ليس منجزاً.

الثالث: جواز رجوع العامي إلى المجتهد

إنّ المجتهد الذي يرجع إليه العامي على أصناف ثلاثة:

الأول: المجتهد القائل بانفتاح باب العلم والعلمي

إنّ بين أيدينا من الكتاب والسنة دلائل وافرة تساعدنا على استنباط الأحكام الشرعية، فما يفيد العلم وإن كان قليلاً ولكن يتوقّر العلمي - أعني: الظنيّ - ولكن دلّ على حجّيته دليل قطعي كآية النبا وغيرها على حجّية قول الثقة.

وهذا هو القدر المتيقّن في باب رجوع الجاهل إلى العالم في الأحكام،

وسوف يوافيك ما يدعمه عند البحث عن تقليد العامي، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.⁽¹⁾

الثاني: المجتهد الانسدادي القائل بانسداد العلم والعلمي وحجّية الظن من باب الحكومة

وقد ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم جواز رجوع العامي إلى مثل هذا المجتهد، واستدلّ

بوجهين:

١. أنّ اللازم هو رجوع الجاهل إلى العالم، وأمّا المقام فإنّ رجوعه إليه ليس من باب رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنّما دلّت على رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى.

٢. أنّ قضية مقدّمات الانسداد ليست إلّا حجّية الظن عليه لا على غيره، فلا بدّ في حجّية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حقّ المجتهد.^(٢)

توضيح الوجهين رهن فهم معنى حجّية الظن عند الانسداد بالقول بالحكومة، فما لم يتّضح ذلك لا يعلم كنه الوجهين، وذلك لأنّ الانسداد يدرس المقدّمات بالنحو التالي:
١. أنّ المجتهد يعلم علماً وجدانياً بوجود واجبات ومحرمات يجب امتثالها.

١ . لاحظ . المقام الثاني في جواز التقليد .
٢ . كفاية الأصول: ٤٢٤/٢ .

(٦١٠)

٢. أنّ الطريق إلى معرفة التكاليف علماً وعلمياً مسدود، فما بأيدينا من مصادر غير وافية لحاجة المجتهد.

٣. الاحتياط التام في المظنونات والموهومات والمشكوكات يوجب اختلال النظام أو العسر والخرج.

٤. إذا كان الحال كذلك فالعقل يحكم بالتبويض بالاحتياط، أي الأخذ بالمظنونات فقط وترك غيرها، فعندئذ فما يفني به إنّما هو إفتاء من باب الاحتياط، ومن المعلوم أنّ الاحتياط شأن الجاهل، فالرجوع إلى مثل هذا المجتهد يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل (وهو مفاد الوجه الأوّل)، وتكون نتيجة المقدّمات مختصة بالمجتهد لأنّها جرت في حقّه لا في حق غيره، فكيف تكون النتيجة شاملة له ولغيره (وهو مفاد الوجه الثاني).

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشار إلى وجه يمكن معه تصحيح رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسداد، ثمّ استعربه وحاصله: قيام العامّي بإجراء هذه المقدّمات بنفسه، ثمّ ردّ على هذا الوجه بأنّ من مقدّمات الانسداد عدم وجود طريق إلى الواقع سوى الاحتياط مع أنّ هنا طريقاً وهو رجوع العامّي إلى المجتهد الانفتاحي.

أُضِفَ إلى ذلك: يمكن أن يقال: إنَّ العامِّي إذا عمل بالاحتياط لا يلزم منه اختلال النظام، غاية ما يمكن أن يقال: إنَّه يلزم منه العسر في الحياة، لكن ليس للعامِّي سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط عند العسر.

نعم لو انحصر المجتهد بالانسداد ولزم من الاحتياط اختلال النظام

(٦١١)

أو لزم العسر مع تمكّن العامِّي لإبطال وجوبه، فعندئذ تكون نتيجة ذلك حجّية الظن في حقّه أيضاً، لكن إثبات هذا الطريق دونه خرق القتاد.^(١)

هذا توضيح ما في «الكفاية» رغم الإغلاق الموجود فيها.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الرجوع إلى المجتهد الانسدادى القائل بوجوب الرجوع إلى الظن من باب الحكومة ليس رجوعاً إلى الجاهل، بل إلى العالم بالوظيفة بحكم العقل، وهذا يكفي في صحّة الرجوع.

وثانياً: أنّ نفس جريان الانسداد في حقّ المجتهد كاف في كون النتيجة عامّة شاملة للمجتهد وغيره؛ وذلك لأنّ المجتهد بعد طي المراحل لا يستنبط وظيفة شخصية بل يستنبط وظيفة شاملة لنفسه وغيره، بحكم الاشتراك في التكليف؛ نظير ذلك مسألة الاستصحاب فإنّ الذي يمارس الاستصحاب إنّما هو صاحب اليقين والشكّ - أعني: المجتهد - فهو الذي يستصحب، ولكن النتيجة تشملها وغيره، وما ذلك إلا لأنّ المستصحب ليس هو الحكم الشخصي بل حكم الله الكلّي المتوجّه إلى عامّة المكلفين.

وإن أبيت إلاّ القول بوجود الفرق بين الاستصحاب وما يستنبطه الانسدادى القائل بالحكومة وهو أنّ المكشوف في المستصحب حكم شرعي، وأمّا المقام فالمستنبط فهو التبويض بالاحتياط بحكم العقل بالعمل بالمظنونات.

فنقول: سلّمنا أنّ المستكشف في الاستصحاب حكم شرعي فما نقول

١ . كفاية الأصول: ٢/٤٢٤-٤٢٥.

(٦١٢)

في المستكشف بالبراءة العقلية والاحتياط بالتخيير العقلي فإنّ المستكشف هو حكم العقل بالبراءة وأنّ الوظيفة كذا وكذا مع أنّ النتيجة تعمّ المجتهد والمقلّد، وبالجملة فالقائم بعملية الاجتهاد سواء أكان انفتاحياً أو انسدادياً إنّما يستكشف الوظيفة أو الحكم العام دون ما يختصّ به.

إلى هنا تمّ الكلام حول المجتهد الانسدادى القائل بحجّية الظنون من باب الحكومة وحكم رجوع العامي إليه، وقد تبين أنّه لا مانع منه، وبقي الكلام في الصنف الثالث من المجتهدين وحكم رجوع العامي إليه.

الثالث: المجتهد الانسدادى القائل بحجّية الظنون من باب الكشف

الفرق بين القول بالحكومة والقول بالكشف هو أنّ القائل بالأوّل بعد دراسة المقدمات التي منها أنّ الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الثلاثة أمر موجب لاختلال النظام أو للعسر والحرّج، يستقلّ عقله بالتبويض في الاحتياط وأنّ الوظيفة فعلاً هو العمل بالمظنون دون الأخيرين، وأمّا القائل بالكشف فمن جانب يرى أنّ الشارع لم يتركه سدى وأنّ له العمل بالأحكام الواقعية حسب الطاقة، ومن جانب آخر أنّ العمل بالعلم الإجمالي لا يخلو من فساد، من اختلال النظام أو العسر في الحياة فعندئذ يستكشف أنّ الشارع جعل الظن حجّة عليه في هذه الحالة فيكون العمل بالظن عملاً بالحجة الشرعية بخلاف العمل بالظن على القول بالحكومة فإنّ العمل به من باب الوظيفة بحكم العقل. إذا علمت ذلك فاعلم أنّ المحقّق الخراساني قد كرّر ما قاله في الحكومة في هذا المقام فقال: وأمّا على تقدير الكشف وصحّته فجواز

(٦١٣)

الرجوع إلى من اختصّ حجّية ظنّه به وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجّية الظن بمن جرت في حقّه دون غيره. ولو^(١) سلّم أنّ قضيتها كون الظنّ المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصّة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص فتأمّل^(٢).

يلاحظ عليه بالوجهين الماضيين من أنّ الرجوع إليه رجوع إلى العالم بالحجّية الشرعية، وأنّ نتيجة الانسداد كشف الحجّة المشتركة.

ثمّ إنّ قوله: ولو سلم... - إلى قول: - فتأمّل، لا يخلو من إجمال ولعلّه يريد أنّ اعتبار الظن المطلق إنّما هو في خصوص حقّ من جرت في حقّه المقدمات لا في غيره. ولو كان هذا هو المراد لما كان لذكره حاجة.

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني لما التفت إلى أنَّ منع رجوع العامِّي إلى المجتهد الانسدادي بحجَّة أنَّه غير عالم بالحكم الشرعي يستلزم منع رجوع العامِّي إلى المجتهد الانفتاحي أيضاً، فأورد على نفسه الإشكال التالي بقوله:

إن قلت: حجِّية الشيء شرعاً مطلقاً لا توجب القطع بما أدَّى إليه من الحكم ولو ظاهراً كما مرَّ تحقيقه وأنه ليس أثره إلاَّ تنجِّز الواقع مع الإصابة والعذر مع عدمها فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل فضلاً عما إذا انسد عليه.^(٣)

وحاصله: أنَّ حجِّية الأمانة ليس بمعنى جعل حكم ظاهري مماثل لمفاد الأمانة، بل معنى حجيتها هو التنجيز إذا أصابت والتقدير إذا أخطأت، فأين العلم بالحكم الشرعي؟

١ . الظاهر: أنَّ «لو» وصلية. ٢ و ٣ . كفاية الأصول: ٤٢٥/٢.

(٦١٤)

ثمَّ إنَّه (قدس سره) أجاب عن الإشكال بقوله: نعم إلاَّ أنَّه عالم بموارد قيام الحجَّة الشرعية على الأحكام فيكون من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

وحاصل ذلك: أنَّ المجتهد الانفتاحي عالم لا بالحكم الواقعي، بل عالم بقيام الحجَّة.

ثمَّ إنَّه (قدس سره) التفت إلى أنَّ قسماً من الموارد التي يرجع بها إلى المجتهد ليس من قبيل العلم بالحجَّة الشرعية، كما هو الحال عند الرجوع إلى البراءة، فأشار إلى الإشكال وقال:

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلاَّ الرجوع إلى الجاهل.

فأجاب عن ذلك بقوله: رجوعه إليه إنَّما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأمَّا تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط فهو إنَّما يرجع إلى عقله فالمتبع هو ما استقلَّ به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتده.

وحاصل الجواب: أنَّ الرجوع فيما سبق إلى المجتهد الانفتاحي لأجل علمه بقيام الحجَّة، وأمَّا في موارد الأصول العقلية فلأجل علمه بعدم الحجَّة، وعندئذ فالصغرى تؤخذ من المجتهد الانفتاحي العارف بموارد وجود الحجَّة عن عدمها، وأمَّا الكبرى أي ما هي الوظيفة عند فقد الحجَّة فالمقدد يرجع إلى حكم عقله براءة كانت أو احتياطاً، وربما يكون حكم عقله مخالفاً لحكم مرجعه.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أن الرجوع إليه لأجل الاطلاع على الصغرى، وأما الكبرى فالمرجع هو عقل المقلد فأشبهه بالمزاح، فأين عقل المقلد فلاحاً أو عاملاً أو تاجراً من تشخيص الكبرى، فإنّ العلماء الغارقين في البحوث الأصولية والفقهية قد انشقوا إلى قسمين بين احتياطي وخلافه، فأين عقل العامي من درك هذه المسائل الدقيقة؟!

فالحق أنّ المحقق الخراساني لما منع من تقليد الانسدادي بالحجتين الماضيتين انجرّ كلامه إلى هذه المطالب غير اللائقة بالذكر.

بقي الكلام في وظيفة العامي، فهل له أن يرجع إلى الانسدادي مع وجود الانفتاحي من دون أن يفقد في هذه المسألة؟

الظاهر لا، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

الرابع: نفوذ رأي المجتهد في القضاء

قد وقع المجتهد موضوعاً لأحكام أربعة تعرّفت فيما مضى على ثلاثة منها، وإليك الموضوع الرابع.

ثم إنّ المجتهد إمّا قائل بانفتاح العلم والعلمي، أو قائل بانسدادهما. **أما الأول:** فقد أجمل المحقق الكلام فيه وقال: «لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً، ثم ورد في نفوذ الحكم الانسدادي مع أنّ لازم ذلك إفاضة القول في الأول ثم الثاني، ولأجل ذلك ندرس الأول تالياً، فنقول:

إنّ القضاء بين الناس لما كان ملازماً للتصرّف في أموالهم وأنفسهم

احتاج التلبّس به إلى ولاية حقيقية يمارس في ظلها ذلك التصرف، وليست تلك الولاية إلاّ لله سبحانه، ولا ولاية لأحد على أحد ولا ينفذ رأي أحد في حق آخر لأنّ الجميع في صف واحد، لا ولاية لأحد على آخر بل الولاية لله سبحانه لكونه خالقاً رازقاً وربّاً. قال سبحانه: **(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ)** (١)، وقال تعالى: **(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)** (٢) وليس المراد من الحكم، الحكم التكويني النافذ أمره في الأرض وما تحت السماء، وإنّما المراد هو التشريعي بقريظة قوله تعالى: **(أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)**.

هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ من لوازم القضاء كون الممارس له أن يكون مجانساً لمن يقضي فيهم، فلأجل هذين الأمرين نصب سبحانه أنبياءه وأوليائه كقضاة للناس يحكمون فيهم بما أنزل الله سبحانه، وإليك ما يدلّ عليه من الآيات:

١. قال تعالى: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ).^(١)

نرى أنّه سبحانه نصب عبده داود (عليه السلام) للقضاء بين الناس وحدّد القضاء بكونه قضاء بالحق.

٢. قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ).^(٢)

٣. قال تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ

١. الأنعام: ٥٧. ٢. يوسف: ٤٠. ٣. ص: ٢. ٤. النساء: ٦٤.

(٦١٧)

بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا).^(٣)

٤. وقال تعالى في حقّ رسول الله (صلى الله عليه وآله): (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا).^(٤)

فالنبي وأولي الأمر تجب طاعتهم ويجب الردّ إليهم عند التنازع، وليس المراد من الطاعة هو الطاعة في الأحكام الشرعية، إذ ليس لهم دور فيها سوى التبليغ وإنّما يجب طاعتهم في الموارد التي لهم فيها منصب كما هو الحال في فصل الخصومات وقطع المنازعات، فالنبي والأئمة هم القضاة المنصوبون من الله سبحانه بأسمائهم وخصوصياتهم.

وهناك قضاة منصوبون لكن لا بأسمائهم بل بصفاتهم وسماتهم، كما هو الحال في الروايات التالية، وأنّ الفقيه الجامع للشرائط دون أن يذكر اسمه قد نصب للقضاء ولزم طاعة حكمه على نحو صار ردّ حكمه كردّ حكم النبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام وإليك هذه الروايات:

الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن حصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو

١ . النساء: ٦٥ . ٢ . النساء: ٥٩ .

(٦١٨)

ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيجل ذلك؟ قال (عليه السلام): «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّخَاكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ).^(١)

قلت: كيف يصنعان؟ قال (عليه السلام): «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والرّاد علينا رادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

والاستدلال بالمقبولة رهن دراسة السند والمتن، أمّا السند فقد مضت دراسته عند البحث في مرّجات المتعارضين.

وأما المتن فيستفاد من الرواية أنّ القاضي النافذ حكمه لا بد من أن يتمتع بشروط خمسة:

الأول: يجب أن يكون شيعياً إمامياً لقوله (عليه السلام): «ينظران إلى من كان منكم» فلا يعمّ الزيدي ولا الإسماعيلي فضلاً عن غيرهم.

الثاني: أن يكون راوياً لحديثهم لقوله (عليه السلام): «روى حديثنا»، والمتبادر كونه ممارساً لنقل أحاديثهم لا نقل حديثين أو أحاديث قليلة، من دون أن يكون ممارساً له.

١ . النساء: ٦٥ .

(٦١٩)

الثالث: أن يكون صاحب نظر وفكر في الحلال والحرام لقوله **(عليه السلام):** «نظر في حالنا وحرمانا».

الرابع: أن يميّز الحكم الواقعي عن الحكم الصادر تقية، لقوله **(عليه السلام):** «وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا».

الخامس: أن يحكم بحكمهم لقوله **(عليه السلام):** «فإذا حكم بحكمنا» أي لا يحكم الآخرين... فالناظر في جميع القيود المذكورة في المقبولة يقف على أنّ الإمام **(عليه السلام)** نصب الفقيه الإمامي - الذي يمارس أحاديثهم وينظر في حلالهم وحرامهم ويعرف رواياتهم ثم يحكم بأحكامهم - قاضياً، وهذا لا ينطبق إلا على الفقيه المستعد لاستنباط جميع الأحكام الشرعية التي تبطل بها الأمة على مرّ الأيام، وهو ينطبق على المجتهد المطلق.

الرواية الثانية: رواية أبي خديجة الأولى

روى الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله **(عليه السلام)** إلى أصحابنا، فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً، قد عرف حالنا وحرماننا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضهم بعضاً إلى السلطان الجائر».^(١)

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٦٢٠)

فلندرس الرواية سنداً ودلالة. أمّا السند:

فالشيخ يرويها عن:

١. محمد بن علي بن محبوب، وسند الشيخ إليه صحيح في التهذيب والمروى عنه هو من الأجلّاء الثقات.

٢. أحمد بن محمد وهو مردّد بين ثلاثة كلّهم ثقات، أعني:

أ. أحمد بن محمد بن أبي نصر.

ب. أحمد بن محمد بن عيسى.

ج. أحمد بن محمد بن خالد.

٣. الحسين بن سعيد الأهوازي ثقة بلا كلام.

٤. أبو الجهم وهو أخو زرارة واسمه بكير بن أعين من أصحاب الصادق (عليه السلام)، فلمّا بلغه خبر موته قال في حقّه: «أما والله لقد أنزله الله بين رسول الله وأمير المؤمنين (عليه السلام)». ومن أحفاده الحسن بن جهم. وقد روى الكشي^(١) روايات في مدحه تدلّ على أنّه فوق الوثاقة، وقسم منها صحيح.

٥. أبو خديجة سالم بن مكرم الذي قال النجاشي في حقّه: ثقة ثقة^(٢).

وبهذا نلاحظ أنّ السند لا غبار عليه إلاّ أنّ بين الحسين بن سعيد وأبي الجهم واسطة أو واسطتين سقطتا عن السند، وذلك لأنّ الحسين بن سعيد الأهوازي من أصحاب الإمام الرضا والجواد والهادي (عليهم السلام)، وتوفي الإمام

١ . رجال . الكشي: ١٦٠، برقم ٧٢.
٢ . رجال النجاشي: ٤٩٩/١، برقم ٤٩٩.

(٦٢١)

الرضا (عليه السلام) عام ٢٠٣هـ، والإمام الجواد (عليه السلام) عام ٢٢٠هـ، والإمام الهادي (عليه السلام) عام ٢٥٤هـ.

فكيف يمكن له أن يروي عن أبي الجهم الذي توفي قبل وفاة الإمام الصادق (عليه السلام)، وقد توفي الإمام الصادق عام ١٤٨هـ.

ومع ذلك يمكن استظهار الوسطة من سائر رواياته عن أبي الجهم فقد روى عنه في الوسائط التالية:

أ. حريز بن عبد الله عن بكير^(١).

ب. ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن بكير^(٢).

ج. صفوان عن عبد الله بن بكير عن أبيه بكير بن أعين^(٣).

د. حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة عن بكير. (٤)

وأما الدلالة: فالحديث يشتمل على الألفاظ التالية:

١. اجعلوا بينكم رجلاً.

٢. قد عرف حلالنا وحرماننا.

٣. فإني قد جعلته عليكم قاضياً.

فيجب أن يكون القاضي رجلاً، قد عرف حلالنا وحرماننا، فالعبارة ظاهرة في الاستغراق العرفي لا الاستغراق العقلي، لأجل عدم كون الرواة في

١	.	التهذيب: ٢/٢٥٥	برقم	١٠١٢.
٢	.	الاستبصار: ١/٦١	برقم	١٨٢.
٣	.	الاستبصار: ١/٤٣٠	برقم	١٦٦٠.
٤	.	الاستبصار: ٢/٢٧٠ برقم ٩٦٠.		

(٦٢٢)

ذلك الزمان عارفين بجميع الأحكام، وفي الوقت نفسه يشترط العرفان الفعلي، وبما أنّ لفظة العرفان تستعمل في الموارد التي تكون مسبقة بالاشتباه والخطأ، ثمّ يقف الإنسان على المراد الصحيح. فإذا الموضوع للقضاء هو العارف بالحلال والحرام المميّز بين الحق والباطل، ولا يوصف به إلاّ المجتهد المطلق.

الرواية الثالثة: رواية أبي خديجة الثانية

أخرج الصدوق في الفقيه عن أحمد بن عائذ بن حبيب الأحمسي البجلي، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^(١).

وقد أخذ الصدوق الرواية عن كتاب أحمد بن عائذ بن حبيب الأحمسي وذكر سنده إليه في آخر الفقيه وإليك سنده إليه:

قال وما كان فيه عن أحمد بن عائد فقد رويته عن أبي(رضي الله عنه)، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن الوشاء، عن أحمد بن عائد. والسند لا غبار عليه والجميع ثقات. وأما أحمد بن عائد فقد عرفه النجاشي بقوله: مولى ثقة. ونقل الكشي

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٦٢٣)

عن العياشي عن علي بن فضال أنه قال فيه: صالح، وكان يسكن بغداد، وهو من رجال الباقر والصادق(عليهما السلام).

هذا كله حول السند وأما الدلالة فيظهر من الرواية كفاية القيود التالية في القضاء:

أ. رجل منكم، ب. يعلم شيئاً من قضايانا.

خلافاً للروايتين السابقتين حيث كان المتبادر منهما عرفان الجميع على نحو الاستغراق العرفي، لكن هذه الرواية اقتصرت بمقدار من القضايا تكفيه في القضاء، فالمتن سواء كان (شيئاً من قضايانا) أو (شيئاً من قضائنا) كما في الكافي، فهو صادق على المطلق والمتجزّي.

نعم أشكل على الاستدلال بها على كفاية المتجزّي بإشكالين:

الأول: أنّ القلّة المستفادّة من قوله(عليه السلام): «شيئاً» إنّما هي بالقياس إلى علوم الأئمة(عليهم السلام) وإن كان في حدّ نفسه كثيراً.

يلاحظ عليه: أنّ الإمام(عليه السلام) بصدد رفع مشكلة الشيعة في عصره حتى يسدّ رجوعهم إلى الطواغيت، وهذا المقام يناسب أن يرجع الشيعة إلى من يعلم شيئاً من قضاياهم لا خصوص الواقف على جميع قضاياهم، وعلى هذا فالملاك علم الراوي في حدّ نفسه قلّة وكثرة لا علمه بالنسبة إلى علوم الأئمة(عليهم السلام)، فكأنّ الإمام يقول: أيّها الشيعة إذا فاتكم الرجوع إلى هؤلاء الحكام فلا يفوتكم الرجوع إلى عالم شيعي يعلم شيئاً من قضايانا.

الثاني: أنّ الرواية ناظرة إلى قاضي التحكيم فلو دلّت على كفاية

(٦٢٤)

التجزي فيختصّ بمورده لا المنصوب ابتداءً، والدليل على ذلك قوله: «فاجعلوه بينكم» وعليه فالإكتفاء بالتجزي يختصّ بقاضي التحكيم.

يلاحظ عليه: أنّ قوله (عليه السلام): «فاجعلوه بينكم» لغاية قبول الطرفين حكمه؛ وذلك لأنّ القاضي المنصوب من جانب السلطة والدولة ينفذ حكمه سواء رضي الطرفان أم لا، بخلاف القاضي الشيعي في أعصارهم فإنّه لم يكن منصوباً من قبل الخلافة، فلا ينفذ حكمه إلا برضى الطرفين، لا أقول: إنّ لرضاهما مدخلية في الحكم بل له تأثير في نفوذ الحكم وقبوله.

ويؤيد كفاية التجزي أمران:

١. أنّ القضاة الذين كانت الشيعة تفرع إليهم في تلك الأيام لم يكونوا إلا في هذه الدرجة من العلم والعرفان، ولم تكن لهم معرفة فعلية بجميع الأحكام، لتفرّق الروايات وتشتتها بين الرواة، وعدم وجود جامع بين الحكام حتّى يكونوا متدرّعين بالعلم بجميع الأحكام.

الثاني: كان الأمر في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) والوصي (عليه السلام) أيضاً كذلك، فقد بعث النبي (صلى الله عليه وآله) معاذاً إلى اليمن وقال له: «كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله». (١)

أظن أنّ معاذاً كان متسلّطاً على جميع الأحكام الشرعية يومذاك. وقد كتب الإمام علي (عليه السلام) إلى واليه مالك بن الأشتر (رحمه الله) في عهده إليه: «ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعينك في نفسك ممّن لا تضيق به الأمور ولا

١. جامع الأصول من أحاديث الرسول، لابن الأثير: ١٠/٥٥١ برقم ٢٧٦٥.

تمحكه الخصوم... - إلى قال (عليه السلام): - وأوقفهم في الشبهات وأخذهم بالحجج...» (١) فهل كانت مصر آنذاك تطفح بفقهاء ومجتهدين متسلّطين على جميع الأحكام الشرعية؟ نعم كانوا يحفظون من الكتاب والسنة وعمل الخلفاء أشياء يقضون ويحكمون بها، فلو كان الاجتهاد المطلق شرطاً، لعطلّ باب القضاء في مصر.

إلى هنا تم نفوذ رأي المجتهد المطلق والمتجزي في القضاء.

نعم أخذ القضاء في عصرنا هذا لوناً فنياً يحتاج إلى التدريب والتمرين، فلا مناص من إشراف قاض ذي تجربة على عمل القضاة المتجربين في الاجتهاد حتى تحصل لهم قدمٌ راسخة لا تنزل بفضله.

فلنرجع إلى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي (على نحو الحكومة) فقد منع المحقق الخراساني عن نفوذ رأيه بحجة أنّ مثله ليس ممّن يعرف الأحكام مع أنّ معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة.

ثم احتمل القبول بوجهين:

١. عدم القول بالفصل بين الانسدادي والانفتاحي.

٢. كفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يُعتدّ به. وإن انسد العلم في معظم الفقه، فإنّه يصدق عليه أنّه ممّن روى حديثهم ونظر في حلالهم

١. نهج البلاغة: ٩٤/٢ برقم ٥٢، قسم الكتب والرسائل.

(٦٢٦)

وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقية.^(١)

يلاحظ عليه: على ما ذكره في صدر كلامه بأنّ الانسدادي والانفتاحي كلّهم يصدر عن الأدلة الأربعة وقلّما يتفق للانسدادي أن يعمل بالظن الذي لم تثبت حجّيته ، فلا يمكن أن يقال: إنّ الانفتاحي عالم بأحاديثهم وأحكامهم والانسدادي جاهل بأحاديثهم وأحكامهم.

أضف إلى ذلك ما ذكره المحقق الخراساني: إنّ كثيراً ممّا يتفق في القضاء هو الاختلاف في الموضوعات لا الأحكام ككون مال لزيد أو لعمر، أو أنّ امرأة زوجة زيد أو بكر، ففي هذه الموارد لا يؤثر القول بالانسداد ولا بالانفتاح .

١. كفاية الأصول: ٤٢٦/٢.

فصل

الإطلاق والتجزي في الاجتهاد

ينقسم الاجتهاد إلى الإطلاق والتجزي، وبالتالي المجتهد إلى: مجتهد مطلق، ومجتهد متجزي، فمن حاز ملكة يتمكن بها من استنباط أحكام عامّة المسائل الفقهية فهو مجتهد مطلق واجتهاده يوصف بالإطلاق.

وأما من لم يتمكن إلا من استنباط مسائل محدودة، فهو متجزي واجتهاده يوصف بالتجزي، وقد وقع الكلام في إمكانه.

فقد رأى الغزالي والآمدّي إمكانه، كما أنّ المحكيّ عن أبي حنيفة وأصحابه امتناعه، والمعروف بين الأصحاب هو الإمكان، ولنستمع دليل القائلين بالامتناع.

استدلّ القائل بالامتناع بوجهين:

١. أنّ الملكة أمر بسيط وحداني والبسيط لا يتجزأ، فملكة الاستنباط دائر أمرها بين الوجود والعدم، فلا واسطة بينهما.

٢. ما أشار إليه المحقق في «الكفاية»، من أنّ الاجتهاد في مسألة يتوقف على النظر في جميع أدلّة الفقه لاحتمال دليل فيها متعلّق بتلك المسألة، والقادر على النظر كذلك مجتهد مطلق وغير القادر لا يكون مجتهداً فيها أيضاً.

وكلا الوجهين بمكان من الوهن:

أما الأول فلأنّ الاجتهاد وإن كان ملكة بسيطة لا تتبعض ولكّنها ذات مراتب شديدة وضعيفة كسائر الملكات، والبساطة لا تنافي كون الشيء ذا مراتب.

وهذا كملكة الخطابة فإنّ بين الخطيب الضعيف والقوي مراتب مختلفة، فأين مقالة الحريري في مقاماته من خطب الإمام (عليه السلام) في «نهج البلاغة»، مع أنّ بينهما أيضاً درجات ومراتب.

وإن شئت قلت: إنّ الملكة البسيطة قابلة للانقسام حسب المتعلّق، فملكة الاجتهاد في العبادات غير ملكة الاجتهاد في المعاملات، وربّما يتوقّف أحد المستنبطين لاستنباط أحكام العبادات بسهولة، دون أن يكون قادراً على استنباط أحكام المعاملات.

ويلاحظ على الوجه الثاني: أنّ المستنبط إذا تفحص ولم يجد شيئاً فيما يتعلّق بالمسألة يطمئن بعدم وجود دليل بين سائر أدلّة الفقه له علاقة بهذه المسألة.

مضافاً إلى أنّ الجيل الحاضر قد ورث تراثاً فقهيّاً ضخماً فالفقهاء فيما مضى بذلوا جهوداً حثيثة في جمع كلّ ماله صلة بمسألة من المسائل الفقهية على نحو يطمئن المستنبط في زماننا على عدم وجود وفاق وخلاف حول هذه المسألة إلاّ وقد وقع في متناول يده.

(٦٢٩)

في أحكام المتجزّي

إنّ المجتهد المتجزّي يقع موضوعاً لأحكام أربع كما سبق في المجتهد المطلق، وهي:

١. جواز عمله برأيه، وهو ممّا لا ريب فيه لأنّه عالم بحكم المسألة والعالم يعمل بعلمه.
٢. يحرم عليه الرجوع إلى الغير إذا استنبط، وذلك لأنّه يخطئ الغير، نعم يجوز له الرجوع قبل الاستنباط.
٣. لا يجوز للغير الرجوع إليه لأنّ رجوع العامي إليه مسألة فقهية يجب أن يكون المراجع إمّا مجتهداً في هذه المسألة أو مقلداً فيها لآخر.

أمّا الأول فهو خلف الفرض، وأمّا الثاني فلو رجع إلى من هو أعلم عصره منه فإن منع من الرجوع فهو، وإلاّ جاز الرجوع بإجازته.

وإن شئت قلت: إنّ جواز تقليده فرع حجّية قوله قبل التقليد وهو بعد لم يثبت.

وأمّا نفوذ قضاء المجتهد المتجزّي فقد عرفت أنّ المقبولة والرواية الأولى لأبي خديجة لا يدلّان على نفوذ قضائه، نعم الرواية الثانية لأبي خديجة كافية في نفوذ قضائه، وقد مرّ أنّ أكثر الرواة في زمان الوصي وغيره كانوا متجزّئين في الاجتهاد، خصوصاً في عصر الوصي ومن بعده.

فإن قلت: إذا كان رأيه نافذاً في القضاء فلماذا لا يكون كذلك في باب الأحكام؟

(٦٣٠)

قلت: فرق واضح بين باب القضاء لوجود الدليل فيه كما مرّ وباب الإفتاء، حيث لا دليل فيه على الرجوع. أضف إلى ذلك: أنّ القضاء أمر فوري لا يمكن تعطيله فاقتصر فيه بالمتجزّي؛ لأنّ شرطية الإطلاق فيه تعرقل عجلة القضاء، وأمّا الأحكام فهي ليست بهذه الدرجة من الفورية على أنّ كثرة

الابتلاء بالقضاء في أماكن عديدة يبرر الاكتفاء بالتجزّي، بخلاف المرجعية فهو يتطلّب مرجعاً واحداً يستنبط الأحكام الشرعية، ويؤدّي حاجة المجتمع وما أكثر وجوده.

(٦٣١)

فصل

في مبادئ الاجتهاد

قد اقتصر المحقّق الخراساني الكلام فيما يحتاج إليه المجتهد في استنباط الأحكام فاكتفى بذكر العلوم التالية:

١. العربية وأراد بها الصرف والنحو واللغة.
٢. معرفة التفسير وأراد بها الآيات المتضمنة للأحكام الفرعية.
٣. علم الأصول، إذ ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهنت عليها في الأصول.

مع أنّ اللازم بسط الكلام في هذا الفصل، حتى يقف المستنبط على أدوات الاستنباط عن كُتب، ولذلك فصلّ الكلام فيه بما يناسب المقام^(١)، فنقول: يتوقّف استنباط المستنبط في أكثر المسائل على الأمور التالية:

١. القواعد العربية التي هي المفتاح لفهم مقاصد الكتاب والسنة؛ لأنّهما باللغة العربية ولا نعرف اللغة إلا بالإحاطة بقواعدها.
٢. معرفة معاني المفردات حتى يميز المعنى الحقيقي من المجازي والكنائية والاستعارات عن الموضوع له، ونوصي لأجل التعرف عليها - وراء الكتب الأم في اللغة العربية - الرجوع إلى كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر»، للجزري، و«مجمع البحرين» للطريحي.

١ . وقد بسطنا الكلام في بحوثنا السابقة أكثر ممّا ورد هنا. لاحظ الرسائل الأربع، رسالة المفيد والمستفيد في الاجتهاد والتقليد.

(٦٣٢)

والفقيه مهما كان عربياً صميماً غارقاً في العربية لا غنى له عن الرجوع إلى كتب اللغة في تحديد مفردات كالصعيد والكعب والوطن والمفازة والإنفاق ؛ لأنّ العربية قد تطوّرت منذ عصر الرسول (صلى الله عليه وآله) إلى يومنا هذا. فطراً على المفتي الحقيقي معان مجازية وغيرها، وهذا ككلمة القضاء، إذ ليس له إلا معنى واحد ولكن يذكرون الآن له معان عشرة، فعلى الفقيه أن يستفرغ الوسع في معرفة المعنى الحقيقي والمعاني الجديدة الطارئة عليه، حتى يحمل اللفظ الوارد في العصر الأوّل على المعنى الأصلي، وأفضل كتاب في هذا الموضوع هو كتاب «مقاييس اللغة» لابن فارس بن زكريا.

٣. دراسة المسائل الأصولية التي تدور عليها رحي الاستنباط، ولولا الوقوف عليها لتعرقلت عجلة الاستنباط، مثلاً يحتج في الفقه بخبر الواحد، وتثبت حججه في علم الأصول.

نعم يجب أن يعالج علم الأصول بأمور ثلاثة:

أ. إخراج المسائل التي لا صلة لها بالاستنباط وإن كانت في نفسها مسائل مهمة كأكثر ما ورد في مقدّمة كفاية الأصول فإنّها مباحث أدبية. ويحذف دراسة دليل الانسداد والفروع المترتبة عليه مع اتفاق علماء العصر على بطلان المقدّمات والنتائج.

ب. إدخال مباحث مهمة كانت موجودة في الكتب الأصولية للقضاء وقد حذفها المتأخرون كالبحث عن التحسين والتقبيح العقليين والملازمات الفعلية المستقلة وغير المستقلة فإنّها الأساس للاستدلال بالبراءة والاشتغال، وهكذا.

ج. ذكر التطبيقات والتمرينات بعد كلّ مسألة أصولية والتي يمكن أن

(٦٣٣)

تستنبط منها، فإنّ ذلك يساعد على نمو ملكة الاستنباط حيث أصبح علم الأصول في زماننا هذا علماً جامداً لا يستسيغه المبتدئ بدراسته، فإنّ علم الأصول كالعلوم الرياضية لا يولد ملكة للإنسان إلا بالتمرين.

٤. معرفة علم الرجال لأجل التعرّف على الثقات والضعاف من الرواة، والمرجع في ذلك هو الكتب الرجالية للقضاء كرجال الكشي والنجاشي ورجال الشيخ وفهرسته ورجال البرقي. ولو أضيف إليها ما حقّقه المتأخرون حول رجال الحديث واسنادهم يكون أفضل.

ولا أظن أن الفقيه يزعم عدم الحاجة إلى علم الرجال مستدلاً بأن الملاك في الحجية هو عمل الأصحاب بالرواية، وفي عدمها إعراض الأصحاب عن الرواية، فلو عملوا نعمل بها حتى لو كان الراوي ضعيفاً ونتركه في الثاني حتى ولو كان الراوي ثقة.^(١)

ونلاحظ على هذا الرأي بأن كثيراً من المسائل اضطربت فيها كلمات الفقهاء، فليس هناك شهرة مشهودة حتى يؤخذ بها، أو إعراض ملموس حتى يتخذ ملاكاً.

نعم معرفة الرجال تارة تكون عن تقليد كالرجوع إلى الكتب الرجالية، وأخرى عن وعي واجتهاد كمعرفة الراوي ومعرفة مشايخه والراوين عنه وكمية رواياته وإتقانها واضطرابها، كل ذلك توقف المستنبط على حقيقة الحال، والمرجع في ذلك كتاب جامع الرواة للشيخ محمد الأردبيلي

١ . هذا ما سمعناه من السيد الخوئي عام ١٣٧٠، قبل تبدل رأيه في الموضوع، ولذلك قام بدراسة علم الرجال عن كتب فألف كتابه القيم «معجم رجال الحديث» (رحمه الله).

(٦٣٤)

المعاصر للمجلسي، وكتاب الطبقات للسيد البروجردي.

٥ . معرفة الكتاب والسنة، فإن الفقه علم منقول، ولا غنى للمجتهد عما في هذين المصدرين العزيزين.

ثم إن هناك آيات تنص على الأحكام الشرعية مباشرة، كقوله سبحانه: **(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)**^(١)، وهناك آيات وردت في موارد أخرى ولكن الفقيه يستنبط منها أحكاماً فقهية كما هو الحال فيما ذكره القرآن حول نبي الله شعيب الذي يخاطب موسى **(عليه السلام)**، ويقول: **(إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي جِجَجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجْلَيْنِ فَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ)**^(٢).

فالآية تدل على أن تعيين المعقودة حين العقد غير لازم بل يكفي التعيين بعد العقد بناءً على أن قوله: **(إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ)** كان بصدد العقد لا الاقتراح، كما تدل الآية على عدم مانعية التردد في المهر حيث صار المهر مردداً بين الثمانية والعشرة.

٦. معرفة المذاهب الفقهية في عصر الأئمة (عليهم السلام) التي كان عمل القضاة معتمداً عليها، فإنّ في معرفة تلك المذاهب، تمييز ما صدر عن تقيّة عن غيره، وأفضل كتاب في هذا الموضوع هو كتاب «الخلاف» للشيخ الطوسي، و «المغني» لابن قدامة.

١. النساء: ١١. ٢. القصص: ٢٧-٢٨.

(٦٣٥)

إنّ معرفة الخلافات كانت مادة دراسية في العصور الأولى، وقد اشتهر بينهم أنّ أعلمهم بالفقه أعلمهم بالخلاف.

٧. معرفة الشهور الفوتائية والمراد بها الأحكام التي اتفق عليها المشهور من دون أن يكون لها دليل في الكتاب والسنة، وما أكثر وجودها في كتاب الفرائض، فإنّ الشهرة تكشف عن وجود دليل وصل إليهم ولم يصل إلينا. وقد ذكرنا قيمة الشهور الفوتائية عند البحث عن الشهرة.

٨. معرفة القواعد الفقهية التي هي وسيلة لاستخراج الأحكام، وقد ألف غير واحد من الأصحاب كتاباً في هذا الموضوع كـ«القواعد والفوائد» للشهيد الأول، ثمّ «نضد القواعد» للفاضل المقداد، و «تمهيد القواعد» للشهيد الثاني، وهلم جرّاً.

٩. معرفة القواعد الرياضية والهندسية وشيئاً من علم الهيئة إذ عليها تدور أحكام المواقيت والقبلة والمقادير المذكورة في الكرّ والزكوات.

١٠. ممارسة الفروع الفقهية في الندوات ومجالس الأئمة، فقد كانت مجالس الطلاب والفضلاء في العصور السابقة مكتظة بالبحث حول الفروع الفقهية وكانت عملية التدريب جارية لكنّها يا للأسف تركت وحلت مكانها البحوث السياسية.

الترتيب المنطقي لإعمال الأدلة

إذا حضر عند المجتهد ما ذكرنا من المقدمات غير أنّ هنا أمراً هاماً لا بد من الإيعاز إليه وهو كيفية استخراج الحكم الشرعي بأعمال ما حضر عنده من

(٦٣٦)

المقدّمات، فنقول الترتيب المنطقي يتلخّص في الخطوات التالية:

١. ذكر أقوال الفقهاء في المسألة من العصور المتقدّمة إلى العصور الحاضرة من غير فرق بين الشيعة والسنة.

٢. بيان صور المسألة فقد روي عن السيد المحقّق اليزدي أنّه قال: إنّ الإحاطة بصور المسألة نصف الاستنباط.

٣. تنظيم أدلة الأقوال والقضاء والنظر فيها بدقة بالرجوع إلى الكتاب والسنة المتواترة المستفيضة.

٤. لو اختلفت الروايات الواردة حول المسألة فإن كان الاختلاف على غرار العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، وبالجملة كان بينهما جمع عرفي فيقدّم على كلّ شيء وإلا فيرجع إلى المميزات أو المرجّحات على ما مرّ، وأفضلها وجود الشهرة بين القدماء في المسألة، فإنّ العدول عنها أمر مشكل.

هذا هو الترتيب المنطقي، وأمّا في العصور الحالية فالمسائل التي يواجهها الفقيه هي مسائل مستحدثة ليس لها أصول في الفقه، فاللازم هنا معرفة الموضوع وأنّه هل هو داخل تحت أحد الموضوعات المبحوثة في الفقه أو لا، فلو انكشف كونه من فروع سائر الموضوعات فيكون حكمه حكمها وإلا فيستأنس عليها بما ورد في الكتاب والسنة أو العقل والإجماع.

رزقنا الله الاجتهاد فأبّه أشدّ من طول الجهاد.

(٦٣٧)

فصل

في التخطئة والتصويب

اتفقت كلمات العلماء على التخطئة في الأمور التالية:

١. الأصول والعقائد وذلك كقولنا: الله ليس بجسم وغير مرئي، فالحق فيها واحد والآخر باطل، ولا يمكن أن تكون كلتا النظريتين حقاً.

٢. ما استقلّ به العقل أو الشرع على حسن الشيء وقبحه فالعدل حسن والظلم قبيح والعمل بالميثاق فرض عقلاً وشرعاً ونقضه حرام كذلك، فالحق هنا لا يتعدّد بل هو واحد إلى يوم القيامة.

٣. القطعيّات واليقينيّات في الأحكام الشرعية على نحو يُعدّ المنكر إمّا خارجاً عن الإسلام أو جاهلاً.

٤. الموضوعات الخارجية إذا اختلفت البيّنات في جانب القبلة فالحق واحد والآخر باطل، أو اختلفتا في أنّ المال الكذائي لزيد أو لعمر، ففي هذه المقامات الحق واحد لا يتكثّر والكل قائل بالتخطئة، إنّما الكلام في غير هذه المجالات، فقد نقل عن أهل السنّة نظرية التصويب وأنّ كلّ مجتهد مصيب في رأيه، وقد فسّر المحقّق الخراساني هذه النظرية بوجوده ثلاثة:

١. ليس لله سبحانه حكماً مشتركاً في الواقع يشارك فيه الجاهل والعالم فما أدّى إليه اجتهاد المجتهد فهو الحكم الواقعي، ولا شكّ أنّه باطل لأنّ

(٦٣٨)

الطلب يدلّ على وجود المطلوب. وبعبارة أخرى: لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم مسألة إلاّ إذا كان لها حكم في الواقع، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلّته.

وبعبارة أخرى: أنّه لو لم يكن هناك حكم واقعي وقام المجتهد بعملية الاستنباط لزم الدور؛ لأنّ الاجتهاد بمعنى تبيين الحكم الواقعي فرع وجود الحكم الواقعي. فلو توقّف وجوده على الاجتهاد للزم الدور.

٢. القول بأنّ لله سبحانه أحكاماً واقعية مشتركة بين الجاهل والعالم لكن اجتهاد المجتهد يستلزم إنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، فكأنّ ما أدّى إليه الاجتهاد يمسّ كرامة الواقع ويقع مكانه. وهذا ليس بمحال لا عترافه بوجود المطلوب قبل الطلب وإن كان المطلوب يزول بالاجتهاد، ولكنّه باطل لتضافر الأخبار على وجود حكم الله المشترك بين الجاهل والعالم لا تمسّ كرامته شيء غاية الأمر يكون الجاهل معذوراً.

وقد مرّ عند البحث في حجّية الظنّ أنّ الاحتمال الأوّل هو التصويب الأشعري، والثاني هو التصويب المعتزلي.

٣. أن يراد بالتصويب الحكم الفعلي وأنّ الحكم الإنشائي لا يتغيّر ولكن الحكم الفعلي يتغيّر. وهذا الاحتمال الثالث وصفه المحشي (المشكيني) بأنّه ممّا لا يرضى به صاحبه، إذ هو من معتقدات الإمامية.

هذا ما في «الكفاية»، والذي يمكن أن يقال: إنَّ المحقِّق الخراساني لم يرجع إلى الكتب الأم، كالذريعة للمرتضى، والعدَّة للشيخ الطوسي،

(٦٣٩)

والمستصفي للغزالي، والإحكام للآمدي حتى يتبيّن له محلّ النزاع.

والظاهر أنّ محلّ النزاع هو الموارد التي لم يرد فيها نص عندهم فذهب هناك قوم إلى التصويب وهم الأكثرون وبعضهم إلى التخطئة، يقول الغزالي: اختلف الفريقان جميعاً في أنّه هل في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن لله تعالى هو مطلوب المجتهد، فالذي ذهب إليه محقّقو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ بل الحكم يتبع الظنّ وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه وهو المختار وإليه ذهب القاضي.

وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّنّاً يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته بمعنى أنّه أدّى ما كلف فأصاب ما عليه.^(١)

فبذلك علّم أنّ الأكثرية على التصويب الباطل أو المحال، فيما لا نصّ فيه، وقليل منهم على القول الصحيح، وتسميته بالتصويب غير صحيح بل هو نفس القول بالتخطئة.

أضف إلى ذلك: أنّه كيف يمكن القول بالتصويب فيما لا نصّ فيه مع أنّ المروي في صحيح البخاري: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله

١ . المستصفي: ٣٦٣/٢. وإمام الحرمين الجويني بيان في التصويب والتخطئة يطابق ما عليه الإمامية، فراجع البرهان: ج ٢ مسألة تصويب المجتهدين في المظنونات.

(٦٤٠)

أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».^(١)

فهذا يدلّ على وجود واقع محفوظ يصل إليه الحاكم تارة ويخطأ أخرى، فلو لم يكن واقع محفوظ فما معنى التصويب والتخطئة؟!

إلى هنا جرينا حسب ما ورد في كتب القوم.

ثم إنَّ الشوكاني الذي كان زدياً وتسنن حتى توهّب، أتى برأي جديد في التصويب وأراد بذلك ترقيع نظرية التصويب وعرضها بصورة يقبلها المثقفون، فقال: إنَّ المراد بالتصويب أنَّ المجتهد لا يَأْتُم بالخطأ بل يُوجِر على الخطأ بعد أن يوفي الاجتهاد حقّه ولم نقل أنّه مصيب للحق الذي هو حكم الله في المسألة.^(٢)

والظاهر أنّه ابتكر تلك النظرية في مقابل رأي بشر المريسي وابن عليّة وأبي بكر الأصمّ حيث ذهبوا إلى أنّ الخاطئ آثم غير فاسق ولا كافر، وقد اشتهروا باسم: المؤثمة، ونقل الغزالي في «المستصفي» عن أحدهم الكلمة التالية: ذهب بشر المريسي إلى أنّ الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع، بل فيها حقّ معيّن وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم كما في العقلات، لكن المخطئ قد يكفر كما في أصل الإلهية والنبوة، وقد يفسق كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها، وقد يقتصر على مجرد التائيم كما

١ . صحيح البخاري: ١/١٥٧، و برقم ٧٣٥٢ في الطبعة الموحدة.
٢ . القول المفيد في الاجتهاد والتقليد: ٨٧.

(٦٤١)

في الفقهيات، وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن عليّة وأبو بكر الأصمّ، ووافقهم جميع نفاة القياس ومنهم الإمامية.^(١)

لكن نسبة التائيم إلى الإمامية ليس بصحيح إذا استفرغ المجتهد وسعه وبذل جهده، فهو عندئذ مأجور وإن أخطأ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه تضافت الروايات على أنّ لله سبحانه في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه جميع أبناء الأمة، نذكر منها ما يلي:

١. روى عمر بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «إنَّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلّا أنزله في كتابه وبينه لرسوله، وجعل لكلّ شيء حدّاً وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً».^(٢)

٢. ما رواه حمّاد، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال سمعته يقول: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنة».^(٣)

٣. ما رواه سماعة عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيّه أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله وسنة نبيّه». (٤)
٤. قوله (صلى الله عليه وآله) في حديث حجة الوداع: «أيّها الناس إنّه والله ما من شيء

١	.	المستصفى: ٣٦١/٢.	ولاحظ	الإحكام	للأمدي: ١٨٨/٤-١٨٩.
٢	.	.	الكافي: ٥٩/١،	الحديث ٢.	
٣	.	.	الكافي: ٥٩/١،	الحديث ٤.	
٤	.	الكافي: ٥٩/١،	الحديث ١٠.		

(٦٤٢)

يقرّبكم من الجنة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم عن الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه». (١)

إلى غير ذلك من الأحاديث، ومن حاول أن يقف على جميع النصوص فليرجع إلى الجزء الأوّل من «الكافي» باب الردّ إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج إليه إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنة، وقد أورد قسماً منها صاحب الوسائل في الباب الثامن والتاسع من أبواب صفات القاضي.

وعلى ضوء هذه الروايات اتّفقت الشيعة الإمامية على أنّ لله سبحانه في كلّ واقعة حكماً بيّنه الرسول (صلى الله عليه وآله) مباشرة أو عن طريق خلفائه، والمجتهد إمّا مصيب أو مخطئ، فلذلك عرّفت بالمخطئة أي لا يصوّبون آراء المجتهدين عامّة في كلّ مسألة، بل المصيب واحد وغيره مخطئ.

١ . الكافي: ٧٤/٢، الحديث ٢.

(643)

فصل

في تبدّل رأي المجتهد

إذا تبدّل رأي المجتهد في موضوع من المواضيع إلى رأي آخر، فلا شكّ أنّه يعمل في المستقبل على وفق الرأي الجديد، إنّما الكلام في حكم الأعمال السابقة له ولمقلّديه وقبل الخوض في المقصود نشير إلى أمور:

الأوّل: أنّ تبدل الرأي تارة يتحقّق في مجال العبادات كما إذا اجتهد وانتهى رأيه إلى عدم وجوب السورة الكاملة، ثم تبدّل رأيه.

وأخرى في المعاملات بالمعنى الأخصّ كما إذا اشترى وقدم القبول على الإيجاب ثم رأى شرطية التأخّر.

وثالثة في المعاملات بالمعنى الأعم، كأن رأى كفاية العقد الفارسي في النكاح ثم تبدّل رأيه، أو رأى عدم كفاية عشرة رضعات في نشر الحرمة ثم تبدّل رأيه إلى كفايتها.

ورابعة في أبواب النجاسات كما إذا اجتهد وانتهى رأيه إلى طهارة عرق الجنب عن الحرام، ثم تبدّل رأيه إلى نجاسته.

أو اعتقد بكفاية الاستيل في الذبح ثم انتقل إلى لزوم استخدام الحديد. إلى غير ذلك من الموارد التي يتحقّق فيها التبدّل.

الثاني: البحث يتركز فيما لو كان الاجتهاد السابق مخالفاً للاحتياط

(٦٤٤)

واللاحق موافقاً له، وعندئذ يقع الكلام في صحّة الأعمال السابقة الواقعة على خلاف الاحتياط. وأمّا إذا انعكس وكان الحكم السابق موافقاً للاحتياط والثاني مخالفاً له، فعندئذ لا موضوع للبحث لأنّ العمل الموافق للاحتياط صحيح مطلقاً والحكم الثاني لا يضره، حتى أنّه يجوز له أن يطبق العمل في المستقبل على وفق العمل السابق. فلو رأى في السابق وجوب السورة الكاملة في الصلاة بخلاف اللاحقة التي يرى فيها كفاية شيء من السورة فلا شكّ أنّ الأعمال السابقة مجزية مطلقاً.

الثالث: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الإجزاء أي امتثال الأمر الذي يبحث فيها في الأوامر هو أنّ مسألتنا هذه أخصّ ممّا يبحث فيه عن الأوامر. فإنّ الموضوع في المقام هو امتثال الأمر الظاهري فقط - أعني: رأي المجتهد - وأمّا الموضوع في المسألة الأخرى هو امتثال مطلق الأمر واقعياً كان أو ظاهرياً أو اضطرارياً، وفي الوقت نفسه هذه المسألة أعمّ حيث يبحث فيها عن الحكم التكليفي والوضعي كما إذا تبدّل رأي المجتهد في الشرط وقال بعدم كفاية قسم من السورة، ولكن البحث في المسألة الأخرى يختصّ بالحكم التكليفي ولا يبحث في الوضعي.

الرابع: في المسألة أقوال نذكرها تباعاً:

١. امتثال الحكم الظاهري مجزئ مطلقاً.

٢. غير مجزئ مطلقاً.

٣. التفصيل بين الحكم والمتعلق فلو كان مصب التبديل هو الحكم فلا

(٦٤٥)

يجزي، كما إذا اعتقد بكفاية صلاة الجمعة عن الظهر، ثم بان له خلافه، وأما لو كان مصب التبديل هو المتعلق فهو يجزي كما إذا اعتقد بعدم وجوب السورة ثم انتهى إلى وجوبها فيجزي، وهذا هو خيرة صاحب الفصول وقد استدلل عليه بوجوه أربعة مبهمة نقلها المحقق الخراساني وزاد في الإبهام إبهاماً وفي التعقيد تعقيداً، وكان عليه أن يذكر أدلته واحداً بعد واحد ثم يناقشها بالترتيب.

٤. ما عليه المحقق الخراساني من أن مدرك الحكم الأول إذا كان هو العقل أو الأمانة الشرعية كخبر الواحد ثم تبين الخطأ فالامتنال غير مجزئ بالنسبة إلى المجتهد والمقلد، وأما إذا كان مدرك الحكم الأول، الأصول العملية ثم تبين الخطأ فالامتنال مجزئ.

٥. ما عليه السيد المحقق اليزدي في أوائل العروة الوثقى وهو التفصيل بين مضي الموضوع وبقائه، فالإجزاء في الأول دون الثاني. وإليك نصّ عبارته، قال:

إذا قلّد من يكتفي بالمرّة من التسبيحات الأربع، واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا تجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحة ثم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني، وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع

(٦٤٦)

استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمة فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع، وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا.^(١)

وكلامه هذا وإن كان في اختلاف رأي مجتهدين قلّد أحدهما أولاً فلما مات قلّد الآخر ثانياً، لكن الملاك واحد يجري فيما إذا قلّد مجتهد وله رأي في فترة ثم تبدل رأيه إلى آخر.

إذا عرفت هذه الأمور فالمختار هو القول الأوّل - أعني: الإجزاء - وقد استدللّ له بوجوه من كون الإجزاء إجماعياً، أو كون سيرة المتشرّعة على الإجزاء، أو إنّ القول بعدم الإجزاء يوجب العسر والحرّج، أو إنّ القول به يسلب الوثوق برأي المجتهد، إلى غير ذلك من الأدلّة التي يمكن أن تكون مؤيدة، ولكن الدليل القاطع أمران:

الأوّل: وجود الملازمة بين الأمر بالعمل بشيء والإجزاء عند التخلف

إذا طلب المولى أو المدير شيئاً من عبده وموظفه وذكر طريقاً معيناً لتحصيل ذلك الشيء فقاما بتحصيله وفقاً للطريق الذي أرشد إليه المولى أو المدير ثم بان الخلاف، فالمتبادر عند العقلاء في من هذا النوع من الأوامر أنّ المولى قد اكتفى في تأمين أغراضه بما أدّت إليه تلك الطرق وأنّه لا يريد

١ . العروة الوثقى: ٧-٨.

(٦٤٧)

الواقع في عامّة الموارد مائة بالمائة، وإليك بعض الأمثلة:

١. إذا أمر المولى عبده بأن يهَيئَ له دواء ليتداوى به، وأمره بأن يسأل صيدلياً بالخصوص عن نوعية أجزائه وكيفية تركيبه، فاتّبع العبد إرشادات الصيدليّ الذي جعل قوله حجّة في هذا الباب، ثمّ ظهر أنّ الصيدلي كان قد أخطأ في مورد أو موردين، فإنّ العرف يعدّون العبد ممثلاً لأمر مولاه، ويرون عمله مسقطاً للتكليف، من دون تكليفه بالقيام مجدداً بتهيئة الدواء، اللهم إلا أن يأمر المولى مجدداً.

٢. إذا أمر عبده ببناء بيت، وأمره أن يرجع في كلّ ما يتعلّق بالبناء إلى مهندس متخصص ومعمار ماهر، واتّبع العبد أوامر مولاه فبنى البيت، لكن تبين خطأ المهندس أو المعمار، فإنّ العبد معذور، والعمل مجز، اللهم إلا أن يأمره بالإعادة.

والإنسان المتشرّع إذا خوطب بهذه الارتكازات، بوجوب العمل بقول الثقة ينتقل منه إلى أنّ الشارع قد اكتفى في تحصيل مقاصده بما تؤدّي إليه الأمانة تسهياً للأمر على العباد، فإنّ الشارع واقف على أنّ إلزام المكلف بتحصيل العلم يوجب العسر والحرّج ورغبة الناس عن الدين.

هذا من جانب ومن جانب آخر وقف على أنّ العمل بالأمانة يؤدّي إلى تحصيل مصلحة المولى بنسبة عالية أي تسعين بالمائة، ولذلك أمر بالعمل بها مكتفياً في تحصيل مقاصده ومصالحه بهذا المقدار لأنّ في الأمر بتحصيل العلم عسراً وحرّجاً.

(٦٤٨)

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني وتبعه أيضاً سيدنا الأستاذ في التفصيل بين حجية الأمانة من باب الطريقية وحجيتها من باب السببية فقالا بعدم الإجزاء على الطريقية ؛ وذلك لأنَّ لسان الأمانات لسان ما هو الشرط واقعاً، فإنَّ دليل حجيتها حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً.^(١)

وبعبارة أخرى: أنَّ العمل بالأمانات لأجل الكشف عن الواقع دون تصرّف فيه ولا انقلاب الواقع عنه إلى مدلول الأمانة، فعندئذ فالذي تعلّق به الأمر لم يحصل لتخلف الأمانة والذي حصل لم يتعلّق به الأمر.^(٢)

يلاحظ عليه: بأنَّ حجّية الأمانة من باب الطريقية ليس بمعنى كون إصابة الواقع وعدمها هو الملاك في الإجزاء وعدمه، بل بمعنى أنَّ المولى اعتبره لأجل كونها كاشفة نوعاً لا دائماً .

وإنَّ شئت قلت: لما كانت الأمانة تؤمّن غرض المولى بدرجة ترضيه في إنجاز مقاصده كالتسعين بالمائة أمر بالعمل بها ولم يفرض عليه تحصيل العلم أو الاحتياط، فكون الشيء حجّة بهذا الملاك فهو بالنسبة إلى الإجزاء وعدمه سواء، غير أنَّ الأمر بالعمل بها، يلزم عادة كون المولى قد اكتفى في تحصيل أغراضه بما تؤدّي إليه الأمانة غالباً وإن كانت تشذ عن الواقع نادراً.

وبعبارة أخرى: الكاشفية عن الواقع أخذت حكمة للأمر بالعمل بالأمانة لا علّة، ومن المعلوم أنَّ الحكم يدور مدار العلّة كما إذا قال: لا تشرب

١ . كفاية الأصول: ١/١٣٣ . ٢ . تهذيب الأصول: ١/١٤٧ .

(٦٤٩)

الخمير، فالخمير حرام مادام خمراً وإذا تبدّل إلى الخلّ يكون حلالاً، لا مدار الحكمة بل ربما يكون الملاك أوسع منها، كما هو الحال بوجوب الاعتدال على المرأة المطلقة لأجل احتمال وجود الحمل في بطنها، ولكن الحكم سائد حتى فيما لو علمنا أنها عقيم أو لم يمسه الزوج طيلة سنة أو غير ذلك.

فظهر ممّا ذكرنا أنَّ الملازمة العرفية حجّة ولا تنازعها حجّية الأمانة من باب الكشف والطريقية، فإنَّ الملاك الطريقية الغالبة لا الدائمة وهو لا يلزم كون الواقع هو الملاك في عامّة الموارد.

الثاني: الأمر بالعمل بالأمانة ناظر إلى الحال والمستقبل

إذا أمر المولى بالعمل بأمانة في مورد من الموارد فهو ينصرف إلى العمل بها حالياً واستقبالياً ولا يشمل ما سبق من الموارد، فلو فرضنا أنّ المولى أمر في كيفية البناء بالعمل بقول مهندس معين، ثم بعد فترة يأمر بأخذ رأي مهندس آخر، فالأمر بتطبيق العمل على رأي الآخر يحدّد وظيفته بالعمل به في المستقبل دون السابق حتى يصلحه على غرار كلامه، ومثله المقام فإنّ الرأي الجديد للمجتهد أمانة ثانية أمر الشارع بالأخذ بها فالأمر بأخذها منصرف عمّا مضى وطُبّق العمل على رأيه السابق، ولو أريد ذلك لوجب التصريح بذلك، لأنّ الأذهان العادية لا تلتفت إلى هذا المعنى.

فإن قلت: ما الفرق بين القول بالإجزاء والقول بالتصويب، فالقائل بالإجزاء مثل القائل بالتصويب يكتفيان بما أتى به المكلف ولا يوجبان الإعادة؟

(٦٥٠)

قلت: بينهما بون شاسع وفرق واسع؛ وذلك لأنّ القائل بالتصويب ينفي وجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل، ولذلك يقول: الواجب ما أدى إليه ظن المجتهد.

بخلاف القائل بالإجزاء فإنّه يعترف بحكم الله المشترك غير أنّ المولى - رعاية لبعض المصالح - يرفع اليد عن الحكم بعد الاعتراف به.

وإن شئت قلت: إنّ القائل بالتصويب لا يعترف بالحكم المشترك إنشاءً وفعلياً. والقائل بالإجزاء يعترف بالحكم الإنشائي المشترك غير أنّه يعترف بعدم الفعلية في حقّ المعذور.

إلى هنا تمّ بيان ما هو المختار من الإجزاء مطلقاً إلا ما سيوافيك من موارد الاستثناء.

دراسة سائر الأقوال

وممّا ذكرنا يظهر عدم صحّة القول الثاني أي عدم الإجزاء مطلقاً، ومثله القول الثالث أي عدم الإجزاء في مورد الأمارات فقط والإجزاء في مورد الأصول، وقد مرّ على وجه التفصيل.

بقي الكلام فيما أفاده السيد اليزدي (قدس سره) حيث قال بالإجزاء في العبادات كما قال بالإجزاء فيما لو وقع عقداً أو إيقاعاً بالفارسية ثم قلّد من يقول ببطلانه، حتى قال بالإجزاء إذا قلّد من يقول بطهارة الغسالة ثم قلّد من يقول بنجاستها، إلاّ أنّه استثنى فيما إذا كان نفس الشيء باقياً كما في الذبح بغير الحديد فقلّد مجتهداً يقول بحلية أكله وبيعه، ثم قلّد مجتهداً آخر فقال

(٦٥١)

بحرمته، فالحيوان الموجود المذبوح لا يجوز بيعه ولا أكله، وإن قلنا بأن بيعه وأكله قبل التقليد الثاني صحيح.

يلاحظ عليه: ما الفرق بين من عقد بالفارسية وذهب إلى بقاء الزوجية والذبح بالاستئيل فإتھما يشتركان في أنّ السبب - أعني: العقد أو الذبح - قد مضى، والمسبب - أعني: الزوجية والذبيحة - باقيا، فما هو وجه التفريق، ولذلك يجب أن يعطف الثاني على الأول أيضاً، وأنّ كلّ شيء مضى بنحو ما ولو بمضي سببه وأمضاه الشارع فهو كاف في حلية المسبب.

نعم يستثنى من القول بالإجزاء موارد ثلاثة:

١. إذا كان الشيء المتحقق سابقاً موجوداً لاحقاً من دون زيادة ونقصان، كما إذا بنى على كرية كل ماء بلغ ٢٧ شبراً، ثم قلّد من يقول بكرية الماء إذا بلغ ٤٢ شبراً.

أو إذا رأى المجتهد مانعية عرق الجنب من الحرام دون نجاسته، ثم تبدّل رأيه إلى النجاسة أيضاً، والثوب بما هو ثوب باق فهو من مصاديق الفتوى الثانية، وأمثال ذلك.

٢. إذا امتثل أمر المولى بقطعه ويقينه، من دون استناد إلى أماره جعلها الشارع وسيلة لامتنال أمره فبان الخلاف فتجب الإعادة، وذلك لعدم جريان الدليلين في المورد، إذ الملازمة تختصّ فيما لو اعتمد المفتي على أماره شرعية يكون الأمر بالعمل بها ملازم عرفاً للاكتفاء بها في تأمين أغراضه، والمفروض عدم الأمر به.

(٦٥٢)

وأما الدليل الثاني - أي انصراف الأمر بالأماره عن الماضي - فهو ساكت عنه، ومن المعلوم أنّ الماضي لم يدخل تحت أماره شرعية حتى يصح، بل كان العمل به عن إرشاد عقلي فهو والمستقبل في شمول الحكم لهما سواء.

٣. الكلام في الإجزاء فيما إذا أتى بنفس الأمور به وكان التخلف في الأجزاء والشرائط، وأما إذا عمل بأماره دلّت على وجوب شيء ثم بان أنّ الواجب شيء آخر، فلا يتصور فيه الإجزاء لأنّه لم يأت بشيء حتى يقوم مقام الواقع فيكون مجزياً.

وإن شئت قلت: إنّ مصب الإجزاء فيما إذا كان التخلف في الكيفية أو الكمية دون أصل الواجب.

وفي نهاية البحث نقول: ما ذكرناه مقتضى القاعدة العامة الجارية في عامّة الأبواب، وربما يوجد في بعض الأبواب قواعد خاصّة تدلّ على الإجزاء، منها:

ما ورد في باب الصلاة فإنّ حديث: «لا تعاد...» دلّ على الإجزاء في مورد النسيان والجهل إلّا في موارد خمسة، كما ورد في باب الحجّ ما دلّ على الصحّة إذا ترك شيئاً أو أتى بجرم عن نسيان أو جهل، غاية الأمر ربما تثبت الكفّارة في بعض الموارد.

وليعلم أنّ مصب البحث في المقام على القول بالطريقة في الأمارات، وأمّا على القول بالسببية فالقول بالإجزاء واضح، وبما أنّ القول بها قضية فرضية بحتة فلانحوم حولها، وقد أوضحنا حال القول بالتصويبات الثلاثة عند البحث في حجّة الظن، فلاحظ.

(٦٥٣)

المقام الثاني:

في التقليد

وفيه مسائل:

المسألة الأولى:

التقليد لغة واصطلاحاً

التقليد من القلادة وهي ما تلبسه المرأة، وتجعله في عنقها، فتارة يصاغ الفعل من باب التفعّل فيقال: تقلّدتُ السيفَ أو تقلّدت الأمر، فيكون الإنسان نفسه هو المتقلّد؛ وأخرى من باب التفعيل، فيقال: قلّدتُ المرأة فتقلّدت. وفي الحديث الشريف: «قلّدوا الخيل» و تقليد البُدن أن يجعل في عنقها شعار يعلم به أنّها هدي.^(١) وعندئذ يكون المتقلّد غير المقلّد. فالزوج هو المقلّد والزوجة متقلّدة إذا جعل في عنقها القلادة.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى معنى التقليد اصطلاحاً.

ذكر المحقّق الخراساني معنيين له:

١. أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تعبّداً.

١. لسان العرب: ٣/٣٦٦، مادة «قلد».

(٦٥٤)

وعلى هذا فالتقليد في مصطلحه هو تعلم قول الغير ورأيه.

٢. نفس العمل بقول الغير.

وأورد عليه أنه يلزم أن يكون العمل الأوّل بلا تقليد.^(١)

٣. التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا

أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقّق التقليد.^(٢)

والتعريف الأخير أعمّ من التعريفين الأوّلين، أمّا أنّه أعمّ من الثاني فواضح، وأمّا أنّه أعمّ من الأوّل فلأنّه اكتفى بالالتزام وإن لم يتعلّم بخلاف الأوّل فإنّه اشترط الأخذ الذي هو التعلّم.

٤. الاستناد إلى فتوى الغير في مقام العمل، وإن شئت قلت: العمل بفتوى الغير مستنداً إليها، ولعلّ هذا هو المراد من تفسيره بنفس العمل، فلا يتحقّق التقليد بالعمل ما لم يكن مستنداً حين العمل إلى فتوى الغير، وما أورد عليه المحقّق الخراساني من أنّ لازمه كون العمل الأوّل بلا تقليد، مدفوع لأنّه إذا استند في مقام العمل إلى فتوى الغير يتحقّق به التقليد منذ يشرع بالتكبير في صلاته.

وهناك تعاريف أخرى قريبة ممّا ذكرنا، إنّما الكلام في ما هو المطابق من هذه التعاريف للمعنى اللغوي.

الأصول: ٢/٤٣٤.

كفاية

١

٢. العروة الوثقى: ١ / ١٤، كتاب التقليد، المسألة ٨.

(٦٥٥)

والظاهر أنّ التعريف الرابع هو أكثر انطباقاً لوجهين:

١. أنّ التقليد من باب التفعيل عبارة عن جعل شيء في عنق الغير لا في عنق النفس وإلاّ يأتي من باب التعلّل، وعلى هذا فتعريف التقليد بالأخذ والتعلّم أو بالالتزام من مقولة جعل شيء في عنق المقلّد لا في عنق المقلّد، لأنّ التعلّم والالتزام من أفعال العاميّ لا المجتهد، بخلاف التعريف الرابع فإنّ الاستناد إلى فتوى الغير في مقام العمل عبارة أخرى عن جعل المسؤولية على المقلّد فكأنّه يأتي بالعمل جاعلاً المسؤولية على عاتقه.

٢. ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة، فجاء أعرابي، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابته، فلما سكت، قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة الرأي ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابته بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «هو في عنقه، قال أو لم يقل، وكلّ مفت ضامن»^(١).

ترى أنّ الإمام (عليه السلام) يجعل المسؤولية على عاتق المفتي، فالتعريف المطابق للمعنى اللغوي هو ما ذكرناه، وعلى هذا فالعامي مقلد يعلّق المسؤولية على عاتق المجتهد وهو مقلد. إذا علمت ذلك فاعلم أنّه لم يقع التقليد موضوعاً لحكم من الأحكام، فالتشاح في تحديد معناه له فائدة علمية فقط لا عملية، لأنّ الأحكام التالية

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٧ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٢.

(٦٥٦)

غير متعلّقة بالتقليد ولا بعنوان المقلد والمقلد.

فإن قلت: ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام) - بعد الكلام في العلماء الفساق - : قوله: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم...»^(١).

قلت: الرواية ليست بحجة لإرسالها بل هي أشبه بكلام العلماء، حتّى ضعفها الحرّ العاملي (رحمه الله) وقال: إنّ هذا الحديث لا يجوز عند الأصوليين الاعتماد عليه في الأصول ولا في الفروع؛ لأنّه خبر واحد مرسل، ظنّي السند والمتن، ضعيفاً عندهم^(٢).

فإن قلت: إنّ عنوان التقليد وقع موضوعاً لعدّة أحكام وردت في الرسائل العملية في كتاب التقليد، وهي:

١. يجب على كلّ مكلف أن يكون في جميع عباداته ومعاملاته وعاداته، مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

٢. عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل.

٣. حكم عمل المقلد إذا عدل المجتهد عن رأيه إلى آخر أو إلى التوقّف والاحتياط.

٤. حكم العدول من تقليد الحيّ إلى غيره المساوي وعدمه، مع العلم بالمخالفة.

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.
- ٢ . لاحظ الوسائل: ١٨/٩٥، بعد ذكر الحديث كما في الهامش السابق.

(٦٥٧)

٥. حكم البقاء على تقليد الميت وعدمه.

قلت: إنّ التقليد أو المقلّد وإن أخذ عنواناً لهذه الأحكام، لكن ليس للاختلاف في معنى التقليد أي تأثير في هذه الأحكام. فسواء أفسرته بالتعلّم أو بالالتزام أو بالاستناد وغير ذلك، فيصحّ البحث في هذه المسائل، وما ذلك إلاّ لأنّ المراد من التقليد هنا هو الرجوع إلى المتخصّص فقط. الذي هو الجامع للتعريف الأربعة، ولذلك يصحّ البحث فيها على عمّة الأقوال واختلاف الفقهاء في الأمور الثلاثة الأخيرة ليس مبنياً على اختلافهم في معنى التقليد، بل لاختلاف أنظارهم في دليلها كما سيظهر، ولذلك نقول:

أمّا الأول: فالمراد من المقلّد فيه هو الراجع إلى المتخصّص بها، وهو مشترك بين عمّة الآراء والحكم متّفق عليه.

وأمّا الثاني فالمراد من التقليد فيه هو الرجوع إلى المتخصّص والحكم فيه متّفق عليه.

وأمّا الثالث فالموضوع فيه من رجع إلى المتخصّص ثمّ تغيّر رأيه هل يجب عليه إعادة الأعمال السابقة أو لا؟ فليس للاختلاف في معنى التقليد أي تأثير في الحكم، أي وجوب إعادة وعدمه، بل الوجه اختلافهم في معنى حجّية الأمانة والأصول. كما مرّ فهل هو بمعنى كون الواقع هو الملاك أو كون تطبيق العمل عليه هو الملاك.

وأمّا الرابع - أي جواز العدول من تقليد الحي إلى غيره المساوي وعدمه - فهو ليس مبنياً على الاختلاف في معنى التقليد، بل مبني على تعيين

(٦٥٨)

ما هو الحجّة، فإن قلنا بأنّ الحجّة هي الالتزام فلا يجوز له الرجوع إلى المساوي بعد الالتزام مطلقاً، وإن قلنا بأنّ الحجّة هي الأخذ والتعلّم فلا يجوز فيما تعلّم، وأمّا لو قلنا بأنّ الحجّة هي العمل

مع الاستناد فيجوز فيما لم يعمل، وهذا التفصيل مبني على تعيين ما هو الحجّة وليس مبنياً على تحقيق معنى التقليد.

وأما الخامس - أي البقاء على تقليد الميّت - فالمسألة مبنية على تحديد معقد الإجماع هل هو يختصّ بالرجوع الابتدائي، أو يعمّ الرجوع بقاءً أيضاً؟ وليس الحكم في هذه المسألة مبنياً على تعيين معنى التقليد.

وحصيلة الكلام: أنا لم نجد مورداً يكون فيه عنوان التقليد موضوعاً للحكم الشرعي لبّاً بحيث يكون الاختلاف في معنى التقليد مؤثراً في اختلاف الأحكام. وأما اختلاف الفقهاء في بعض هذه المسائل الخمس، فلاختلاف أنظارهم في دلائلها، كما أشرنا إليها في الرابع والخامس.

المسألة الثانية:

في جواز التقليد

البحث في جواز التقليد يقع في مقامين:

١. ما يمكن أن يعتمد عليه العامي عند التقليد.
٢. ما يمكن أن يعتمد عليه المجتهد في الاقتضاء بجواز التقليد.

(٦٥٩)

المقام الأول: دليل العامي على جواز التقليد

إذا وقف العامي على أنّ لله سبحانه أحكاماً إلزامية لا يرضى بتركها ولم يتركه سدى، فعندئذ يحكم عقله بالرجوع إلى من يعرف أحكام الله سبحانه، وليس هذا أمراً خاصاً بهذا المورد، بل يحكم عقله بالرجوع إلى العالم في كلّ مورد هو جاهل به.

هذه هي كبرى المسألة، التي هي ضابطة سيّالة في عامّة الموارد منها أحكام الشرع، وأما الصغرى أي التعرّف على العالم الذي يعلم أحكام الله سبحانه فهي كسائر الصغريات، فإنّ التعرّف على أصحاب التخصصات في العلوم والفنون رهن مخالطة الناس فيتعرّف على الفقيه والطبيب والمهندس وغير ذلك.

وبالجمله الكبرى من المستقلات العقلية، وأما الصغرى فهي ليست أمراً عقلياً لأنها أمر جزئي يتعرّف عليه الإنسان بعد مخالطة الناس والعيش معهم.

فإن قلت: هل يجوز للعامي أن يقلّد في جواز التقليد أحد المجتهدين القائل بجواز التقليد؟

قلت: لا يجوز له التقليد في هذه المسألة بل يجب عليه أن يكون فيها مجتهداً، وإلا للزم الدور، لأنّ الرجوع في جواز التقليد على رأي المجتهد يتوقّف أن يكون رأيه حجّة عليه، وكونه حجّة متوقّف على جواز التقليد، وهذا هو الدور الواضح.

(٦٦٠)

وحصيلة الكلام: أنّ عامّة الناس مقلّدون من أولهم إلى آخرهم غير أنّ موضع تقليدهم يختلف من واحد إلى آخر، فالطبيب مقلّد للمهندس في مسائل البناء، وهو في مسألة الطبابة يقلّد قول الطبيب، وهكذا سائر التخصصات، فالفقيه مجتهد يرجع إليه في الأحكام الشرعية، ولكنّه في سائر الموضوعات يرجع إلى الطبيب والمهندس وغيرها.

فكأنّ الكبرى (أي رجوع الجاهل إلى العالم) فكرة أضمرت في أذهان جميع الناس بلا حاجة إلى تعليم واستدلال وإن كان لا يغني عن التذکر، وأمّا الصغريات فهي رهن التوعّل بين الناس حتى يتعرّف على أصحاب التخصص .

ثمّ إنّ السيد الخوئي (رحمه الله) أشار إلى أنّه يجوز للعامّي أن يستند إلى دليل الانسداد لإثبات أنّ فتوى الفقيه حجّة عليه.

وما ذكره مبني على أمور يتصوّر لها العامّي:

١. كلّ واحد يعلم ثبوت الأحكام الالتزامية في حقّه.

٢. يعلم كلّ واحد أنّه لم يترك سدى يفعل ما يشاء ويترك ما يريد.

٣. طريق الخروج عن التكاليف منحصر في الاجتهاد والاحتياط والتقليد:

أمّا الأول فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً عينياً على كلّ أحد، بل لعلّه خلاف الضرورة بين المسلمين.

وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد غير ميسور؛ لأنّه لا يتمكّن من تشخيص موارده.

(٦٦١)

فيستكشف من ذلك أنّ الشارع جعل فتوى الفقيه طريقاً للتعرف على الأحكام الشرعية لانحصار

الطريق فيه.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره لا يدور في خلد عامّة الناس إلاّ الأوحدي منهم الذي يعاشر العلماء ويفكر في الطرق الثلاثة وما للأوّل والثاني من التبعات.

بقي هنا أمران يجب التنبيه عليهما:

الأوّل: ربّما يعترض على تقليد الفقيه في الأحكام الشرعية بأنّه لا فرق بينه وبين تقليد المشركين آباءهم في عبادة الأصنام، حيث إنّ كلا الصنفين يصدر عن العمل بلا دليل، أو عن القول بلا برهان.

يلاحظ عليه: هذا ما نسمعه ممّن يكتنون الحقد والعداء للفقّه والفقيه دون أن يتدبّروا في وجود الفرق بين التقليديين، فإنّ اقتفاء المشركين آباءهم في عبادة الأصنام اقتفاء بلا دليل إلاّ العصبية العمياء، وأمّا اقتفاء العامّي الفقيه العالم بالأحكام من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، وشتان الأمر بينهما. فالأوّل من التقليديين مذموم مردود، بخلاف الثاني ممدوح اتّفق عليه العقلاء.

ومن سوء الحظ أنّ لفظ التقليد صار مشتركاً بين تقليد بلا دليل وتقليد معه.

الثاني: أنّ النزاع في جواز التقليد وحرّمته بين الأصول والأخبار نزاع لفظي، فإنّ العامّي سواء أكان أخبارياً أو أصولياً يرجع إلى الفقيه العالم ويأخذ

١ . التنقيح في شرح العروة: ١ / ٨٣ - ٨٤ .

(٦٦٢)

بقوله دون أن يكون له اطلاع على الكتاب والسنة، غير أنّ الأخباري يفتي بلفظ الكتاب والسنة والأصولي بمضمونها، وهذا لا يسبّب كون النزاع بينهما معنوياً مورثاً للشجار وتفريق الصف، ولذلك لمّا وقف رئيس الأخباريين في عصره - أعني: المحدث البحراني - على واقع النزاع حاول أن يخفّض الوطئة ويقرب الطائفتين إلى حد كبير، يقف على ذلك من طالع المقدمات التي كتبها على كتابه «الحدائق الناضرة».

تمّ الكلام في المقام الأوّل الذي يمكن أن يعتمد عليه المقدّد في جواز التقليد.

المقام الثاني: دليل المجتهد على جواز التقليد

استدلّ لجواز التقليد بوجوه ثلاثة: القرآن والسنة والإجماع.

أمّا القرآن الكريم فنذكر آيتين:

الأولى: آية النفر

قال سبحانه: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).^(١)

وجه الدلالة - على وجه الاختصار - هو أنّ النفر واجب بحكم «لولا» التحضيضية، فإذا وجب النفر وجبت الغايات المترتبة عليه، وهي التفقه

١ . التوبة: ١٢٢.

(٦٦٣)

والإنذار والتحذّر بعد الإنذار، وإلا للزم لغوية النفر.

ثم إنّ المراد من الحذر ليس الحذر القلبي دون أن ينضم إليه العمل، بل المراد القيام بالوظيفة، قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا).^(٢) أي خذوا أسلحتكم لأنّها الآلة التي بها يتقى عند الحذر.

كما أنّ وجوب التحذّر بعد الإنذار مطلق، سواء أفاد قول المنذر العلم أم لا. وبما أنّ المنذر في الآية رجل متفقه في الدين تكون دلالتها على رجوع العامي إلى الفقيه لأخذ أحكام دينه، أوضح من دلالتها على حجّية رواية الراوي ونقله الحديث، وإن لم يكن متفقهاً في الدين، خصوصاً إذا كان قليل الرواية وبعيداً عن مجالس العلماء والرواة. ويلاحظ على الاستدلال بالآية بأمرين:

الأول: أنّ المتبادر من الآية هو الإنذار بالمعنى المطابقي وهو شأن الواعظ الذي ينذر الناس بما وعد الله في كتابه، كما جاء في قوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا)^(٣)، وقوله سبحانه: (... وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)^(٤)، وأما ما يقوم به الفقيه من بيان الأحكام فليس فيه أي إنذار إلا بالدلالة الالتزامية، وهو غير منصرف الآية.

الثاني: أنّ الآية ليست بصدد بيان كيفية الإنذار حتى يؤخذ بإطلاقها

١ . النساء: ٧١ . ٢ . النساء: ١٠ . ٣ . التوبة: ٣٤.

ويقال: إنّه يجب التحذر والعمل بقول المنذر، سواء أفاد العلم أم لا، فليس للأية إطلاق بالنسبة إلى ما لا يفيد العلم. وقد مرّ بيان ذلك عند الكلام في حجّية خبر الواحد.

الثانية: آية السؤال

قال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (١)
وجاء في آية أخرى قوله سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (٢)

ومن المعلوم أنّ المراد من أهل الذكر هم أهل العلم وهو يختلف باختلاف الموضوعات، ففي المسائل الدينية يراد بهم العلماء، ولا ينافي ذلك كون المورد علماء اليهود، كما لا ينافي كون المراد بهم في الروايات هم أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فإنّ الجميع من قبيل تطبيق الصغرى على الكبرى.

لكن يقع الكلام في أنّ الاستدلال بالآيتين على المورد مشكل من جهة أخرى وهي أنّه سبحانه قد ذكر أنّ الهدف من السؤال هو تحصيل العلم، فقال: (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، وعندئذ تختص الآية بما إذا أفاد قول المسؤول العلم، فيكون الدليل أخصّ من المدعى.
نعم يمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم هو الحجّة في مقام الاعتقاد والعمل، ومن المعلوم أنّ قول العالم المتخصّص حجة عند العقلاء، فلا

١ . الأنبياء: ٧ . ٢ . النحل: ٤٣ .

يكون رجوع العامي إليه والعمل بقوله، رجوعاً بلا علم.

بل يمكن أن يقال: إنّ هاتين الآيتين وما أشبههما ليست إلاّ إرشاداً إلى السيرة العقلانية النابعة عن الفطرة الإنسانية الحاكمة بوجوب التعلّم من أصحاب العلم وسؤالهم، فيكون الدليل هو السيرة والآية إرشاداً إليها.

السنة الشريفة أو الروايات الإرجاعية

وأفضل دليل على جواز رجوع الجاهل إلى الفقيه في أخذ الأحكام هي الروايات الإرجاعية، وقد ذكرنا قسماً منها عند البحث في حجّية الخبر الواحد، وبين من أرجع إليهم فقهاء فهماء كيونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم القمي، ومعاذ بن مسلم النحوي، وأبان بن تغلب، ومحمد بن مسلم الثقفي، وأضرابهم الذين جمعوا بين نقل الرواية ووعيتها وفهمها، فلم يكونوا متمسكين بالإطلاق إذا وجد له مقيد، ولا بالعام إذا عرفوا أنّ له مخصّصاً، ونحن نذكر النصوص الواردة في الرجوع إلى هؤلاء ونترك الباقي للقارئ الكريم يبحث في أبواب صفات القاضي في وسائل الشيعة، وأخصّ بالذكر البابين الحادي عشر والثاني عشر فترى فيهما حقناً أكيداً على الرجوع إلى الفقهاء والرواة. وبما أنّ هؤلاء كانوا فقهاء تظهر الإجابة عمّا ربما يقال من أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قد أرجعوا شيعتهم إلى رواة أحاديثهم بألفاظهم لا إلى المستنبطين والمجتهدين، الذين يستخرجون الحكم الشرعي ببذل الجهد، وذلك لأنك قد عرفت أنّ هؤلاء لم يكونوا مجرد رواة بل ضمّوا إلى نقلهم الرواية، ثقافة

(٦٦٦)

الاستنباط وإعمال النظر في الجمع بين الأدلة.

إذا عرفت ذلك فإليك الروايات:

١. عن الفضل بن شاذان، عن عبد العزيز ابن المهدي - وكان خير قمي رأيته، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته - قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كلّ وقت، فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال (عليه السلام): «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»^(١).
٢. عن عليّ بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرّضا (عليه السلام): شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال (عليه السلام): «من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدين»^(٢). قال عليّ بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه^(٣).
٣. روى معاذ بن مسلم النحويّ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع تفتي الناس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم، أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: «اصنع كذا فإني كذا أصنع»^(٤).

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤ و ٣٥ .
٢ . الوسائل: ١٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧ .
٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦ .

(٦٦٧)

٤ . قال أبو جعفر (عليه السلام) لأبان بن تغلب: «اجلس في المسجد وأفت الناس، فأني أحب أن يرى في شيعتي مثلك» .

قال النجاشي: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لَمَّا أتاه نعيه: «أما والله لقد أوجع قلبي موت أبان». وقال أيضاً: عظيم المنزلة في أصحابنا، لقي علي بن الحسين وأبا جعفر وأبا عبد الله (عليهم السلام)، روى عنهم وكانت له عندهم منزلة وقدم، وكان قارئاً من وجوه القراء، فقيهاً، لغويّاً سمع من العرب وحكى عنهم.^(١)

٥ . عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثَّقفي، فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً».^(٢)

ولا أظنّ أحداً يتصوّر أنّ من تؤخذ عنه معالم الدين، أو يكون مأموناً على الدين والدنيا، أو يفتي الناس حسب مذاهبهم، أو يفتخر الإمام بجلوسه في المسجد وإفتائه الناس، كان يعدّ من الرواة العاديين الذين لا شغل لهم إلاّ نقل النصوص، ولأجل ذلك عدّوا من الطبقة الأولى من الفقهاء في تلك العصور، غاية الأمر كان الإفتاء غالباً بلفظ النصوص لكن بعد الإحاطة بها وتطبيق الأصول على الفروع.

- ١ . راجع رجال النجاشي: ٧/١ .
٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣ . وراجع بقية الأحاديث في نفس الباب.

(٦٦٨)

أدلة القائلين بحرمة التقليد

استدلّ الأخباريون على حرمة التقليد بآيات تنهى عن اتّباع ما ليس به علم كما تنهى عن اتّباع الظنّ.

أما الأوّل أي ما تنهى عن اتّباع ما ليس به علم فكثير نقتصر على آية واحدة، قال تعالى: (وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ).^(١) والإجابة عن هذا الاستدلال واضحة، فإنّ المشركين كانوا يقتفون أثر آبائهم من غير علم بحجّة، بيد أنّ الداعي كان هو العصبية على طريقة الآباء، وأين هذا من رجوع الجاهل إلى العالم ورجوع غير الواقف إلى الخبير؟ فشتان بينهما.

وأما ما يدلّ على النهي عن اتّباع الظنّ فنذكر منه، الآيات التالية:

١. (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ).^(٢)
٢. (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ).^(٣)
٣. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ).^(٤)
٤. (وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا).^(٥)

١ . الزخرف: ٢٠ . ٢ . الأنعام: ١١٦ . ٣ . الأنعام: ١٤٨ .
٤ . الحجرات: ١٢ . ٥ . النجم: ٢٨ .

(٦٦٩)

والإجابة عن الاستدلال واضحة أيضاً، فإنّ المراد باتّباع الظنّ هو التخرّص، وقد تقدّم في القسم الأوّل من الآيات قوله سبحانه: (مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)^(١). وجاء أيضاً في القسم الثاني: (إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) أو (إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ).

والمراد هو التقدير عن حدس، وأين هذا من أخذ العلم ممّن أفنى عمره في فهم الكتاب والسنة، وأخذ العلم عن واحد بعد واحد حتى يصل إلى المعصوم؟!

وقد أجاب صاحب «الكفاية» عن الاستدلال بهذه الآيات بوجهين:

١. أنّ ما دلّ على جواز التقليد يكون مخصّصاً بما دلّ على عدم جواز اتّباع غير العلم والذم على التقليد من الآيات والروايات.

٢. أنّ مورد الآيات الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين.^(٢)

يلاحظ على الأوّل: أنّ لسان الآيات أب عن التخصيص، إذ كيف يمكن أن يقال: (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) إلّا في الأحكام الفرعية، ومثلها سائر الآيات، فإنّ الآيات تعتمد على أصل فطري، وهو

أنّ الإنسان الكامل لا يعتمد على غير العلم، فمن اعتمد على ما لم يقد دليل عليه فقد خرج عن الفطرة الإنسانية، كما ذكر الشيخ الرئيس في بعض كتبه، والجواب ما ذكرناه.

ويلاحظ على الثاني: أنّ المورد غير مخصّص.

ثمّ إنّ صاحب الوسائل عقد بابين في المقام وهما:

١ . الزخرف: ٢٠ . ٢ . كفاية الأصول: ٤٣٨/٢.

(٦٧٠)

١ . باب عدم جواز تقليد غير المعصوم (عليه السلام) في ما يقول برأيه، وفيما لا يعمل فيه بنصّ عنهم (عليهم السلام).^(١)

٢ . باب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمة (عليهم السلام) من أحكام الشريعة لا فيما يقولون برأيهم.

والناظر في هذين البابين يقف على أنّ الروايات ناظرة إلى فقهاء العامة الذين كانوا يفتنون على وفق ضوابط ما أنزل الله بها من سلطان، كالقياس والاستقراء الناقص والاستحسان وسدّ الذرائع وفتحها... إلى غير ذلك من قواعد مخترعة لا يوجد لها دليل في الكتاب والسنة. فأين هذا من فتاوى علماء الشيعة النابعة من الكتاب والسنة؟ وقد تقدّم ممّا أنّ النزاع بين الأخباريين والأصوليين أشبه بالنزاع اللفظي في مسألة التقليد، وإن كان نزاعهم في مسألة الرجوع إلى البراءة في الشبهات التحريمية عند الأصوليين والاحتياط عند الأخباريين هو نزاع حقيقي، لكنّه في غير هذه المسألة وأشباهها فالنزاع غير حقيقي، وكلّ يصدر من معين الكتاب والسنة، غاية الأمر أنّ الأصولي يصب رأيه وما فهم من الكتاب والسنة في قالب خاصّ يناسب فهم الرأي العام، وأمّا الأخباري فهو يفتي بلفظ الكتاب والسنة لا يتجاوز عنهما إلّا قليلاً، وهذا لا يكون سبباً لحرمة التقليد. وللبحث عن تاريخ ظهور الأخبارية في القرن العاشر وامتدادها إلى أوائل القرن الثالث عشر مجال آخر، قد استوفينا بيانه في كتابنا «تاريخ الفقه الإسلامي» فلاحظ.

١ . لاحظ : الوسائل: ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي.

(671)

المسألة الثالثة:

في وجوب تقليد الأعم

إذا علم العامي اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة فهل يجب الرجوع إلى الفاضل أو يكون مخيراً في الرجوع إليه أو إلى المفضل؟ قولان، ولنذكر أولاً صور المسألة، ثم الأقوال، ثم ندخل في صلب الموضوع.
إنّ للمسألة صوراً ثلاثة:

١. يعلم المقلّد بوحدة فتوى الفاضل والمفضل في المسائل التي يبطل بها مع اختلافهم في الفقاهة والعلم.

٢. إذا علم تفصيلاً اختلافهما في تلك المسائل إمّا تفصيلاً أو إجمالاً.

٣. لم يعلم ولم يحرز اختلافهما في الفتوى.

أمّا الصورة الأولى: فخارجة عن البحث، فإذا كانا موافقين في الفتوى فلا موضوعية لتقليد الأعم إلا لأجل كون قوله أقرب إلى الواقع، والمفروض أنّ الأقربية محفوظة حتى في تقليد غير الأعم لافتراض وحدة الفتوى، وإمّا الكلام في الصورتين الأخيرتين.

(٦٧٢)

الصورة الثانية: إذا علم الاختلاف بين الأعم وغيره

إذا علم اختلاف الفاضل مع المفضل فهل يجوز الرجوع إلى الثاني أو يتعيّن الرجوع إلى الأوّل؟ قولان:

١. المشهور عند أهل السنّة هو الجواز مستدلّين بأنّ الناس كانوا يلجأون إلى الصحابة الذين لم يكونوا على درجة واحدة في العلم، وربما يستدلّون بأنّ المفضل إذا انفرد كان قوله حجّة، فإذا ضمّ إليه الآخر لا يسقط عن الحجّية إلى غير ذلك من الأدلّة التي أقاموها.

فقد نقل الجواز عن أبي بكر الباقلاني (المتوفّى ٤٠٣هـ) وابن الحاجب (المتوفّى ٦٤٣هـ) والقاضي الإيجي (المتوفّى ٧٥٧هـ).

نعم ذهب الغزالي في «المستصفى» إلى وجوب الرجوع إلى الأفقه والأعلم، وقد نقلنا كلماتهم في الرسالة التي طبعت باسم «المفيد والمستفيد في الاجتهاد والتقليد» ضمن كتاب «الرسائل الأربع».

٢. أما علماءنا الإمامية فقد استقصى الشيخ الأنصاري في الرسالة التي ألفها في هذا الموضوع أقوالهم واستنبط أنّ مشاهير العلماء قالوا بوجوب الرجوع إلى الفاضل، نظراء: السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ)، والمحقق الحلي (المتوفى ٦٧٦هـ)، والعلامة الحلي (المتوفى ٧٢٦هـ)، وابن أخته ضياء الدين (الذي كان حياً في ٧٤٠هـ)، والشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦هـ)، والمحقق الثاني (المتوفى ٩٤٠هـ)، والشهيد الثاني (المتوفى ٩٦٦هـ)، وصاحب المعالم (المتوفى ١٠١٥هـ)، وبهاء الدين العاملي (المتوفى ١٠٣٠هـ) والشيخ صالح

(٦٧٣)

المازندراني في حاشيته على المعالم، والسيد علي الطباطبائي (المتوفى ١٢٣١هـ) في الرياض، إلى غير ذلك من الذين أفتوا بوجوب الرجوع إلى الفاضل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: ما هو تكليف العامي في هذه المسألة؟

لا شك أنّ العامي لا يجوز له تقليد المفضل في تلك المسألة؛ لأنّ الرجوع إليه فيها فرع جواز تقديم المفضل، ولو ثبت بهذا الرجوع، لدار، لكن اللازم أن يرجع إلى عقله ولا شك أنّ عقل العامي إذا كان عايشاً مع المسلمين يقضي بتقديم الفاضل على المفضل، وذلك لأنّ قول الفاضل قطعي الحجية وقول المفضل مشكوك الحجية، فلا بدّ من الرجوع إلى مقطوع الحجية لتحصيل البراءة القطعية عن الاشتغال القطعي، ولا يقال: إنّ أمر العامي دائر بين التعيين والتخيير فهل هو مخاطب بالأعلم فقط حتى يكون واجباً تعييناً أو خوطب بالتخيير بين الرجوعين؟

يلاحظ عليه: أنّ هذا الاستدلال إنّما يصحّ إذا كان هناك خطابان أو خطابات شكّ في التعيين أو التخيير، كما إذا قال: إن أفطرت عمداً فاعتق رقبة أو صم ستين يوماً، أو أطعم ستين مسكيناً؛ فإذا شكّ في التعيين بمعنى أنّه يجب عليه عتق الرقبة أولاً، فلو لم يتيسّر فصيام شهرين متتابعين، أو أنّ الجميع في عرض واحد، ففي هذا المقام يقال: الأمر دائر بين التعيين والتخيير، والتعيين مقدّم، إذ فيه براءة الذمّة القطعية؛ وأمّا المقام فليس هنا إلّا

(٦٧٤)

خطاب واحد شمل الجميع مرّة واحدة، وهو قوله: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) فلا موضوع للتعيين والتخيير.

نعم شمول الآية وأمثالها لصورة التعارض غير تام فلا يمكن أن يتمسك بها لتقليد المفضل عند اختلافه مع الفاضل .

المقام الثاني: في تعيين ما هو مقتضى الأدلة في هذه المسألة

يقع الكلام في مقتضى الأصل الأوّلي أي حكم العقل ما لم يكن هناك دليل على الخلاف من الشرع ، وأخرى في مقتضى الأدلة الاجتهادية. وإليك بيانهما.

الأول: مقتضى الأصل الأوّلي

فالقائل بوجوب تقديم الفاضل يقرر الأصل العقلي بالنحو التالي:
لا شكّ في عدم نفوذ رأي أحد على أحد إلاّ الخالق سبحانه، فإنّ نفوذ الرأي ولزوم الطاعة رهن الولاية، والمفروض أنّه لا ولاية لأحد على أحد إلاّ ما جعله الله ولياً من جانبه على العباد، خرج عن تحت هذا الأصل قول الفاضل وبقي قول المفضل تحت ذلك الأصل.

تقرير المجوّز الأصل بصور ثلاث

قد عرفت أنّ القائل بالمنع يقرّر الأصل بنحو يبقى المفضل تحت المنع ولكن المجوّز يقرّر الأصل بشكل آخر تكون نتيجته خروج المفضل

١ . الأنبياء: ٧ .

(٦٧٥)

أيضاً عن تحت المنع كالفاضل، وإليك بيانها:

١ . إن كان المجتهدان متساويين في العلم كان قول كلّ منهما حجّة وخارجاً عن الأصل المذكور وكان المكلف مخيراً بينهما، فلو زال التساوي في العلم وصار أحدهما أفضل من الآخر يستصحب التخيير السابق، فإذا ثبت التخيير في هذه الصورة يثبت في الصورة الأخرى، أعني: ما إذا كان أحد المجتهدين أفضل من غيره من بدء الأمر، وذلك لعدم القول بالفصل بين الصورتين.

يلاحظ عليه بوجهين:

أ. نقضاً فيما إذا كان أحدهما أفضل من غيره من بدء الأمر فالتعيين هنا محكم، ثم لو زال التفاضل وعرض التساوي وصارا متساويين، فيستصحب الوجوب التعيني السابق، ويتم الأمر في سائر الصور، أعني: ما ذكره المستدلّ في بيانه بعدم القول بالفصل بين الصورتين.

ب. حلاً، فالاستصحاب غير جارٍ؛ لأنه يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، والمفروض زوال الموضوع حيث زال التساوي إلى عدمه في مثال المقرر، وعدم التساوي إلى التساوي في بياننا.

وبالجملة الحكم حكم عقلي ولا معنى لبقاء حكم العقل مع فرض تبدل الموضوع. وليس من قبيل استصحاب الأحكام الشرعية التي يتسامح فيها وما في بقاء الموضوع كما قرّر في محلّه.

٢. أنّ الشكّ في المقام يرجع إلى وجود قيد زائد في متعلّق الحكم فلو فرضنا أنه قال: قلّد الفقيه، وشككنا في أنّ الموضوع هو الفقيه أو هو مع قيد

(٦٧٦)

الأعلمية، ومن المعلوم أنّ المرجع في الشكّ في القيد الزائد هو البراءة، كما إذا قال: اعتق رقبة، وشككنا في شرطية الإيمان، فيرفع الشكّ بأصل البراءة.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره المقرر إنّما يتمّ لو كان هناك خطاب مثل ما فرض، فالمرجع هو البراءة، لكنّه لا يوجد في المقام خطاب كهذا، بل الموجود هو عدم حجّية رأي أحد على أحد، خرج الفاضل وبقي المفضول.

٣. لا شكّ أنّ قول المفضول حجّة بلا إشكال بشهادة جواز الرجوع إليه عند التساوي، والقول بوجوب الرجوع إلى الفاضل شكّ في وجوب الترجيح به، والأصل عدم كونه مرجحاً ملزماً.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره أصل عملي لا يقاوم الحكم العقلي القاطع: عدم نفوذ رأي أحد على أحد، إلّا الفاضل، ويبقى المفضول تحته.

إلى هنا تبين أنّ الأصل الأولي هو الرجوع إلى الفاضل.

الثاني: مقتضى الأدلة الاجتهادية

إنّ الأدلة الاجتهادية تنحصر في الأمور التالية:

١. السيرة العقلانية

لا شك أنّ العقلاء يقدّمون قول الأفضل على الفاضل في مورد الاختلاف، ولا نشك أنّ عملهم هذا من باب اللزوم. ولكن الذي يلوح من السيد الأستاذ أنّه جعل تقديم الفاضل على المفضول عند العقلاء من باب حسن الاحتياط لا من باب اللزوم، بقرينة رجوعهم إلى المفضول بمجرد

(٦٧٧)

تحقق أضرار غير وجيهة، كبعد الطريق وكثرة المراجعين ومشقة الوصول وإن كانت قليلة وأمثال ذلك ممّا يعلم بأنّه لو حكم العقل إلزاماً بالترجيح لما كانت تلك الأضرار وجيهة عند العقل والعقلاء، هذا مع علمهم إجمالاً باختلاف الرأي بين أصحاب الفن.

يلاحظ عليه: بأنّ رجوعهم إلى المفضول مع وجود الفاضل لأحد أمرين:

الأوّل: أنّ رجوعهم لعدم علمهم بالمخالفة في موضع الرجوع وإن كان لهم بوجود الخلاف بين أصحاب الفن إجمالاً، ولكن لما كانت سائر الموارد خارجة عن ابتلائهم ولم يكن لهم علم في خصوص المورد، فإنّهم يرجعون إلى المفضول مع وجود الفاضل، وربما يعتقدون بوحدة النظر والتشخيص بينهم، ولأجل ذلك لا يكون وجود الفاضل سبباً لتعطيل فتوى المفضول.

الثاني: أنّهم يتسامحون في المراجعة إلى المفضول في أغراضهم العادية دون مهامّ الأمور وأعاليتها، ومثله لا يكون دليلاً على المسامحة في الأمور الدينية التي لا يعلوها غرض وهدف.

٢. ما يدلّ على وجوب الترجيح عند اختلاف القضاة

وهي عدد من الروايات، إليك نصوصها:

أ. مقبولة عمر بن حنظلة وقد جاء فيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^(١).

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٦٧٨)

ب. ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتّفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما، عن

قول أيهما يمضي الحكم؟ قال (عليه السلام): «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر». (١)

ج. حديث موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله (عليه السلام) عند اختلاف الحكمين قال (عليه السلام): «ينظر إلى أعدلها وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه». (٢)

د. قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده إلى مالك الأشتر: «ثم خذ للحكم بين الناس أفضل رعينك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصرهم على تكشف الأمور». (٣)

يلاحظ على الاستدلال بهذا القسم من الروايات بأنّ موردها هو الحكم والقضاء والترجيح فيها بالأفقهية لا يكون دليلاً على لزومه في الإفتاء؛ لأنّ أمر القضاء لا يقبل التخيير ولا التفويض ولا الإهمال، فلا مناص عن الترجيح بشيء من هذه الأمور، بخلاف الإفتاء إذ لا مانع من التخيير بين

-
- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.
 - ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.
 - ٣ . نهج البلاغة، قسم الرسائل والكتب، رقم ٥٣.

(٦٧٩)

الرأيين فلا يكون لزوم الترجيح في القضاء دليلاً على الترجيح في المقام.

نعم يمكن إصلاح الاستدلال بوجهين:

الأول: أنّ اختلاف الحكمين تارة ينشأ من الاختلاف في الأمور الخارجية، وهذا لا صلة له بالمقام؛ وأخرى من الاختلاف في الفتوى. ومورد الروايات هو هذا، فوجوب ترجيح الأعلم في القضاء يلزم وجوب ترجيح الأعلم في الفتوى.

الثاني: يمكن إلغاء الخصوصية بين باب القضاء وباب الإفتاء.

٣. ما يدلّ على عدم صلاحية غير الأعلم مع وجود الأعلم

أ. قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من تعلم علماً ليماري به السفهاء، أو ليباهي به العلماء، أو يصرف به الناس الى نفسه، يقول: أنا رئيسكم، فليتبوا مقعده من النار، إنَّ الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه، لم ينظر الله إليه يوم القيامة»^(١).

ب. ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال لعمر بن عبيد (وهو من المعتزلة) - في حديث طويل آخره - إنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «مَنْ ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ضال متكفّف»^(٢).

ج. روي أنّ الإمام الجواد (عليه السلام) قال مخاطباً عمّه: «يا عمّ إنّه عظيم عند الله

.١٦

برقم

بحار الأنوار: ١١٠/٢،

١

٢. بحار الأنوار: ٤٧/٢١٣-٢١٦ برقم ٢.

(٦٨٠)

أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفت عبادي بما لم تعلم، وفي الأمة من هو أعلم منك»^(١).

والظاهر أنّ هذه الروايات ناظرة إلى مقام الإمامة والخلافة عن النبي (صلى الله عليه وآله) وبشهادة قوله (صلى الله عليه وآله): «فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، حيث إنّ دعوة الناس إلى نفسه يناسب منصب القيادة والخلافة والإمامة بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، وأين هو من منصب الفتوى؟! ومثله الحديث الثاني من قوله: «من ضرب الناس بسيفه... الخ» ظاهر في الدعوة إلى الخلافة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله).

ومثله قول الإمام الجواد (عليه السلام) لعمّه، فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايات على وجوب تقليد الأعم.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الدليل المهم بين الأدلّة هو الأصل الأوّلي عند العقل وسيرة العقلاء، وأمّا الآيات والروايات الإرجاعية فناظرة إلى صورة عدم التعارض.

وأما سائر الروايات فهي بين ما ورد في مقام القضاء، أو ورد في مورد الإمامة والخلافة وقيادة الأمة الإسلامية.

٤. فتوى الأعم أقرب إلى الواقع من غيرها، فيجب الأخذ بها عند التعارض.

يلاحظ عليه: بأنّه لا دليل على الترجيح بالأقربية النسبية ما لم تصل

(٦٨١)

إلى حدّ يجعل أحدهما حجّة والأخر غير حجّة، كما هو الحال في المشهور والشاذ. وأمّا ما دون ذلك فلا دليل على الترجيح.

إلى هنا تمّ بيان استدلال القائل بوجوب تقديم قول الفاضل على المفضول، وإليك دراسة أدلّة القائلين بجواز الرجوع إلى المفضول.

احتجّ القائل بالجواز بوجوه:

الأول: إطلاق آيتي السؤال والنفر

إنّ الله سبحانه يأمر بالرجوع إلى أهل الذكر أو الحذر عند إنذار المنذر على وجه الإطلاق، سواء أكان أهل الذكر فاضلاً أو مفضولاً أو المنذر أعلم أو غير أعلم. **يلاحظ عليه:** أنّ الآيتين غير ناظرتين إلى صورة التعارض، فالآيتان بمنزلة قول القائل: إرجع إلى الطبيب، فكما أنّه ليس بصدد جواز الرجوع عند تعارض رأي الطبيبين فهكذا الآيتان. وغاية ما يمكن أن يقال: وجود الإطلاق عند عدم العلم بالاختلاف، لا ما لو علم الاختلاف، فإنّ ادعاء وجود الإطلاق عند العلم بالاختلاف مبني على نزولهما في صورة اختلاف أهل الذكر والإنذار وأتى للمتمسك إثبات ذلك.

الثاني: إطلاق الروايات الإرجاعية

قد مرّ أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أرجعوا الشيعة إلى أصحابهم الفضلاء

(٦٨٢)

الفقهاء، وإطلاق هذه الروايات يشمل ما إذا وجد بين من أرجع إليهم اختلاف وتفاضل.

يلاحظ عليه: بمثل ما مرّ في آيتي السؤال والنفر فإنّ الروايات الإرجاعية غير ناظرة إلى صورة التعارض بين أصحابهم ومن أرجع إليهم، غاية ما يمكن أن يقال شمولها للمفضول عند عدم العلم بالاختلاف.

إنّ من درس الروايات الإرجاعية يقف على أنّ الإمام (عليه السلام) بصدد شيء آخر ألا وهو صد الشيعة عن الرجوع إلى علماء الظلم والجور، وضرورة الرجوع إلى مَنْ أُنَاح مطيته بباب أهل البيت (عليهم السلام)، وأمّا أنّها بصدد الرجوع حتى في فرض التعارض مع العلم به فليس هي بصدد بيانه حتى يتمسك بالإطلاق.

الثالث: السيرة المستمرة بين أصحاب الأئمة (عليهم السلام)

استقرّت سيرة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على الأخذ من أرباب النظر والاجتهاد من دون فحص عن العلمية حتى مع العلم باختلافهم في الفتوى. **يلاحظ عليه:** بأنّ السيرة دليل لبّي والتمسك بالإطلاق لا معنى له ولم يثبت وجود السيرة على الأخذ من المفضول عند وجود الفاضل مع العلم بالاختلاف.

الرابع: سيرة المسلمين

إنّ رجوع أهل الإسلام إلى الأعم المنحصر في واحد أو اثنين أمر لا يتحمّل في العادة.

(٦٨٣)

يلاحظ عليه: بأنّ الشهادة تدلّ على إمكانه بل وقوعه، فهذا السيد الاصفهاني كان مرجعاً عامّاً رجع إليه عامّة الشيعة، ولم يكن هنا أي عُسر.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الرجوع إلى الأعم في المطلق في العصور السابقة كان أمراً غير ممكن، لعدم وجود طرق الاتصال السريعة، ولذلك كان أهل كلّ بلد يرجعون إلى أعلم أهل بلدهم لا إلى الأعم بين عامّة العلماء.

الخامس: تشخيص الأعم أمر معسور

إنّ تشخيص الأعم على وجه الإطلاق أمر مشكل فكيف يمكن وجوب الرجوع إليه؟ مع أنّ التعرّف عليه أمر معسور.

يلاحظ عليه: أنّ تشخيص الأعم ليس بأشكّل من معرفة الإمام خصوصاً في القرون السابقة. نعم تشخيص الأعم للعاميّ مشكّل، وأمّا لأهل الخبرة والمعرفة فليس كذلك. بقي الكلام في تفسير الأعم.

ما هو المراد من الأعم؟

المتبادر من الأعم قياساً على نظائره، هو كثير العلم، ولكنه ليس هو المراد في المقام، بل المراد هو الأقوى ملكة أو الأكثر خبرة من غيره، والأعرف بدقائق الفقه ومباني الاستنباط. وفي الروايات ما يشير إلى ذلك:

(٦٨٤)

١. قال (عليه السلام): «اعرفوا منازل الناس أو منازل شيعتنا أو منازل الرجال منّا، على قدر رواياتهم عنّا». (١)

وجه الدلالة: أنّ من يتعلّم رواية أو روايتين أو ثلاث روايات، ليس نظير محمد بن مسلم الذي تعلم ٣٠ ألف رواية، فالثاني لأجل الممارسة في فقه الأحاديث يكون أقوى ملكة وأعرف بدقائق الفقه ومباني الاستدلال فأين هو ممن تعلّم بضع روايات!؟

٢. قوله (عليه السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب». (٢)

وجه الدلالة: أنّ الإمام جعل الميزان عرفان معاني كلامهم وتعيين ما هو منصرف أحاديثهم، وهذا يدل على خبريته في الموضوع.

٣. خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله) في مسجد الخيف وقال: «نظرّ الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم تبلغه، يا أيها الناس ليلغ الشاهد الغائب، فربّ حامل فقه ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه». (٣)

وجه الدلالة: أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) يركّز على الأهمية. وبالجملة الميزان هو الذكاء في مقام الاستنباط والتفرّس في فهم الكلام.

وها نحن نذكر مسألة تعرف بها كيف يكون أحد المفتيين رجلاً سطحياً والآخر أعرف بدقائق الفقه:

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٦٨٥)

إذا ماتت الزوجة وتركت أختين وزوجاً، فإنّ الفريضة تعول، لأنّ للأختين الثلثين وللزوج النصف، وليس في المال ثلثان ونصف، فعندما واجه المسلمون هذه المسألة تحيّر الصحابة فالتجأوا إلى إيراد النقص على الجميع، ولكن أهل الذكاء والفراسة فهموا من القرآن ما لم يفهمه الآخرون، فهذا ابن عباس تبعاً لأستاذه أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «... كلّ فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدّم الله، وأمّا ما أخر فكلّ فريضة إذا زالت عن فرضها لم يبق لها إلا ما بقي، فتلك التي أخر... فأما الذي قدّم فالزوج له النصف، فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء... وأمّا التي أخر ففريضة البنات والأخوات، لها النصف والثلثان، فإذا أزلتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ إلا ما بقي، فتلك التي أخر...»^(١)

وحصيلة الكلام أنّ قوّة الملكة وشدّتها تتركز على أمرين:

١. الذكاء المتوقّد والفهم القويم.

٢. كثرة الممارسة والتمرين بحيث يكون الفقه مخالطاً لفكره وذهنه وروحه.

وعندئذ يكون أقوى استنباطاً وأدقّ نظراً في استنباط الأحكام من مبادئها، وأعرف بالكبريات وكيفية تطبيقها على الصغريات بجودة ذهنه وحسن سليقته.

وما ربما يقال من أنّ تشخيص الأمتن استنباطاً من الأمور الصعبة

١. الوسائل: ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الأرش، الحديث ٦.

(٦٨٦)

فكيف يكون العامّي ملزماً بتقليد شخص ليس في إمكانه التعرّف عليه، غير تام، إذ ليس تشخيص ذلك بأشقّ من تشخيص أصل الاجتهاد، فإنّ لكلّ علم وفن رجالاً حاذقين يعرفون مراتب الرجال ومواهبهم وصلحياتهم، وقد قيل في المثل: «من دق باباً ولجّ ولجّ».

الصورة الثالثة: إذا شكّ في اختلافهما في الفتوى

إذا كان بين الأئمة فاضل ومفضول ولكن لم يعلم اختلافهما في الفتوى، فهل يجوز الرجوع إلى المفضول أيضاً أو لا؟

أقول: يقع الكلام في مقامين:

الأول: حكم الأصل الأولي الذي هو حكم العقل القاطع ما لم يرد دليلٌ على الخلاف في المقام.

الثاني: مقتضى الأدلة الاجتهادية

أما الأول: فلا شك أنّ الأصل في هذه الصورة وما تقدّمها واحد، وهو دوران الأمر بين تعيّن الرجوع إلى مقطوع الحجّية أو التخيير بينه وبين مشكوكها، والعقل يحكم بالرجوع إلى الأول بلا كلام.

وبعبارة أخرى: نعلم أنّ رأي الأعلّم معذّر عندالله، وأما غيره فنشكّ في كونه معذراً أو لا، وعندئذ نرجع إلى ما نقطع بأنّه معذّر.

هذا حكم العقل ولكنّه معلق على عدم ورود دليل على خلافه في

(٦٨٧)

الشرع، يعدّ رأي المفضول معذراً أيضاً، كما هو الحال في أكثر الأحكام العقلية في مجال الإطاعة.

وأما الثاني: فنقول: هذه الصورة تفترق عن الصورة المتقدّمة، حيث كان المقتضي هناك مفقوداً والمانع موجوداً، بخلاف هذه الصورة فالمقتضي موجود والمانع مفقود.

أما وجود المقتضي فقد عرفت أنّ الآيات والروايات الإرجاعية لا تشمل صورة العلم بالاختلاف، وأما في صورة عدم العلم به كما في المقام، فإطلاقاتها شاملة لهذه الصورة، فإنّ قوله سبحانه: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) مطلق يعمّ الفاضل والمفضول، نعم هي منصرفة عن صورة العلم بالمخالفة بينهما.

وهكذا الروايات الإرجاعية فإنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قد أرجعوا الشيعة إلى رواة أحاديثهم، وقد مرّ قسم ممّن أرجع إليه في أخذ الفتوى، فإطلاقها - كما يشمل صورة العلم بعدم المخالفة - يشمل صورة عدم العلم بها. فإنّ الإمام (عليه السلام) أرجع السائل إلى زكريا بن آدم ولم يقيد الرجوع بشرط عدم وجود الخلاف بينه وبين الأعلّم.

هذا كلّه حول وجود المقتضي وأما عدم المانع، فسيرة العقلاء كانت مانعة عن الرجوع إلى المفضول عند العلم بالمخالفة، وأما مع عدم العلم فليس هنا سيرة ملزمة على الرجوع إلى الفاضل بشهادة أنّ العقلاء يرجعون إلى مطلق أهل الخبرة عند عدم العلم بالمخالفة، ولو عمّت السيرة لهذه الصورة أيضاً للزم أن يكون أكثر الخبراء عاطلين عن عملهم.

فتبيّن من ذلك وجود المقتضي وعدم المانع عند عدم العلم بالمخالفة.

وليس الأمر خافياً على مَنْ سبر سيرة المتشرّعة، فقد كانوا يأخذون الفتوى من الفاضل والمفضول عند عدم العلم بالمخالفة.

في وجوب الفحص عن الأعم

ما مرّ من الصور كان فيما إذا كان الفاضل والمفضول معروفين ومعلومين، وأمّا إذا صار الأمر غمّاً لم يعرفا فهل يجب الفحص عن الأعم، أو لا؟
فقول: هنا صور:

١. إذا كان التفاضل والاختلاف مجهولين.

٢. إذا كان التفاضل والاختلاف معلومين.

٣. إذا كان التفاضل معلوماً والاختلاف مجهولاً.

٤. إذا كان الاختلاف معلوماً والتفاضل مجهولاً.

أمّا الأولى: فالإطلاقات محكّمة لعدم العلم بالتفاضل أولاً، وعدم العلم بالمخالفة ثانياً.

وأمّا الثانية: فهي نفس الصورة الثانية التي فرغنا عنها وهي لزوم الرجوع إلى الأفضل دون الفاضل، لفقد المقتضي (عدم شمول الإطلاقات) ووجود المانع (وجود السيرة على الرجوع إلى الأعم).

وأمّا الثالثة: فهي نفس الصورة الثالثة التي فرغنا عن دراستها وقد قلنا بأنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الفاضل عند عدم العلم بالمخالفة.

وأمّا الرابعة: أعني إذا كان الاختلاف معلوماً والتفاضل مجهولاً، فيجب

الفحص عن الفاضل؛ وذلك لأنّ المجتهدين إمّا أن يكونا متساويين فيجوز الرجوع إليهما (على التخيير)، أو يكون بينهما تفاضل فيجب عندئذ تقليد الفاضل، فدار الأمر بين تكليفين متساويين كلّ معدّر أو تكليف واحد معدّر لا غيره، ولا شك أنّ العقل يحكم بالفحص حتى يكون على يقين من أنّ التقليد معدّر.

فلو كانا متساويين فتقليد المفضول معدّر أيضاً، وأمّا إذا كان بينهما تفاضل فتقليده غير معدّر، فالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة القطعية.

وبعبارة أخرى: إذا كان بينهما في الواقع تفاضل يدخل في الصورة الثانية التي قلنا فيها بوجوب تقليد الفاضل، وإلا يدخل في الصورة الثالثة التي يجوز فيها تقليد المفضل، فمع عدم العلم بدخول المقام تحت أي واحد منهما، يحكم العقل بالاحتياط.

تنبيهات

١. إذا قلّد الأعم وكان يفتي بجواز تقليد غير الأعم، يجوز له تقليد المفضل بحجّة أنّه رأي مفقّده، وفي الحقيقة هو يقلّد الأعم نهاية، وإن كان يعمل بفتوى غيره.
٢. لو قلّد أحد المجتهدين بواسطة التفاضل، ثم انعكست النسبة بينهما لسبب من الأسباب فهل يجب البقاء على تقليد الأوّل، أو يجب الرجوع إلى تقليد الثاني، أو يتخيّر؟
فالقائل بالأوّل يتمسك بالاستصحاب حيث كان الأعم الذي زالت أعلميته جازز التقليد، والأصل بقاء الجواز. وضعفه ظاهر من بيان القول

(٦٩٠)

الثاني، وهو أنّ ما دعاه إلى تقليده للأعم هو أيضاً يلزمه بالرجوع عنه إلى الأعم، والاستصحاب دليل حيث لا دليل.

وأما القول الثالث فيقول الأمر يدور بين وجوب البقاء وحرمة، وعندئذ يتخيّر المكلف بالعمل بواحد منهما، وضعفه ظاهر أيضاً.

٣. لو قلّد المفضل لتعدّر الوصول إلى الفاضل مع العلم بالاختلاف ثم ارتفع التعدّر يجب العدول عن تقليد المفضل إلى الفاضل.

ونظيره ما إذا قلّد شخصاً بزعم كونه أعلم ثم تبين الخلاف، يجب العدول عن تقليده إلى الفاضل.

٤. التبعية في التقليد - وهي نظرية خاصّة لنا - حسب انقسام الفقه إلى العبادات والمعاملات والإيقاعات والسياسات، فلو افترضنا أعلميّة مجتهد من آخر في باب العبادات دون سائر الأبواب، وفرضنا مجتهداً آخر على عكس ذلك، فالواجب على حسب التقرير السابق، التبعية في التقليد والتقليد الكامل في شخص واحد لا يتمّ إلا إذا كان أقوى ملكة من غيره في جميع أبواب الفقه، وهو وإن كان ميسوراً، في القرون السابقة إلا أنّه ليس بميسور في عصورنا هذه بعد توسّع الفقه وتشعب مسائله، وابتناء قسم منها على معلومات خاصّة في بعض العلوم، وهذا يفرض علينا تقسيم التخصصات في الفقه لإحراز الألفية بواقعيتها وحقيقتها في كلّ حسب تخصصه، ويتفرّع عليه التبعية في التقليد، وهذا وإن كان غريباً بدأً إلا أنّه بلحاظ ما ذكرناه لا غرابة فيه، خصوصاً

بالنسبة للعصور الآتية، وقد أوضحنا نظريتنا هذه في مقدّمة كتابنا «المواهب في تحرير أحكام المكاسب»^(١).

١ . المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٧-٤.

(٦٩١)

المسألة الرابعة

في تقليد الميِّت ابتداءً

تقليد الميِّت ينقسم إلى: تقليد ابتدائي وإلى تقليد استمراري. ونركّز في هذه المسألة على القسم الأوّل، ونبحث عن الاستمراري في المسألة التالية.

فنقول: أمّا تقليد الميِّت ابتداءً فلم يكن معنواً في الكتب الفقهية أو الأصولية إلى عصر العلامة الحلّي (٦٤٨-٧٢٦هـ) لكن استمر البحث من زمانه إلى يومنا هذا، وهانحن نذكر مشاهير القائلين بالمنع من عصره إلى آخر القرن الثاني عشر:

١. العلامة الحلّي في «نهاية الوصول إلى علم الأصول»^(١)، وتهذيب الوصول إلى علم الأصول^(٢)

٢. ضياء الدين ابن الأعرج الحسيني الحلّي (كان حياً سنة ٧٤٠هـ) في «منية اللبيب في شرح التهذيب»^(٣).

٣. فخر المحقّقين (المتوفّى ٧٧١ هـ) في «إيضاح الفوائد»^(٤).

- ١ . نهاية الأصول إلى علم الأصول: ٥ / ٢٤٩ .
- ٢ . تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ١٠٣ .
- ٣ . منية اللبيب في شرح التهذيب: ٢ / ٥٣٣ - ٥٣٤، تحقيق مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم - ١٤٣١ هـ .
- ٤ . إيضاح الفوائد: ١/٣٩٩ .

(٦٩٢)

٤. الشهيد الأول (٧٣٤-٧٨٦هـ) في «الذكرى». (١)

٥. المحقق الثاني (المتوفى ٩٤٠هـ) في «جامع المقاصد». (٢)

وقد قال في حق مَنْ يجوّز تقليد الميت: هو ممّن لم يضرب في علم الأصول بسهم، فقله مردود لا يلتفت إليه.

٦. الشهيد الثاني (٩١١-٩٦٦هـ) في «المسالك». (٣)

٧. المقدّس الأردبيلي في «مجمع الفائدة والبرهان». (٤)

٨. الشيخ حسن العاملي في «المعالم». (٥)

٩. المحقق السبزواري في كفايته. (٦)

١٠. المحقق البهبهاني (المتوفى ١٢٠٦هـ) في رسائله. (٧)

ولم يشدّ عن الأصوليين الذين لا يجوّزون تقليد الميت إلاّ المحقق القمي، فأجاز الرجوع إلى الميت بناءً على مبناه من انسداد باب العلم ولزوم العمل بالظن، قال: نحن مكلفون في أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسّد والتكليف بما لا يطاق قبيح، فليس لنا إلاّ تحصيل الظن بحكم الله

١	الذكرى:	١	/	٤٤	٢	جامع المقاصد:	٤٩١/٣
٣	مسالك الأفهام:	٣	/	١٠٩	كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب الفقيه يقيم الحدود ويحكم بين	الناس.	
٤	مجمع	الفائدة	والبرهان:	٥٤٧/٧	٥٤٩		
٥	معالم	الدين	مبحث	الاجتهاد	والتقليد.		
٦			مطرح	الأنظار:	٢٨٤		
٧	المصدر السابق.						

(٦٩٣)

الواقعي، فإذا تعيّن المظنون فهو، وإن تردّد بين أمور فالمكفّف به هو أحدها. (١)

وحاصل كلامه: أنّ الميزان هو العمل بالظن من غير فرق بين كونه حاصلًا من قول الحيّ أو الميت.

إذا عرفت ذلك فنقول: استدلل المانعون بوجهين:

الأول: الأصل العقلي الذي هو دليل اجتهادي في المسألة وهو عدم حجّية رأي أحد على أحد إلا ما جعله الله حجّة، فقد خرج عنه رأي المجتهد الحيّ وبقي الآخر، فالشكّ في حجّيته كاف في الحكم بعدم الحجّية لما عرفت من أنّ الاحتجاج لا يصح إلا بما عُلم كونه حجّة، لا ما شكّ في كونه حجّة، فالتعبّد بالمشكوك يُعدّ بدعة محرّمة.

الثاني: الإجماعات المنقولة في كلمات من ذكرنا أسماءهم، فلو رجعت إلى متون كلامهم لوقفت على أنّ قسماً منهم يدّعي الإجماع.

ولكن الدليل ضعيف ؛ وذلك لأنّ أكثر القائلين بالمنع يستدلّون على حرمة الرجوع بقولهم: إذ لا قول للميّت أو لا رأي له، فيكون الإجماع مدركياً، فإنّ لا بدّ من دراسة مصدر كلامهم. أضف إلى ذلك مخالفة الأخباريين والمحقّق القمي، نعم مخالفة الأخباريين ليس على أساس تقليد الميّت، بل على أساس بطلان التقليد عندهم، سواء أكان تقليداً للميت أم للحي، ومع ذلك يمكن عدّ هذه الإجماعات المنقولة المتضافرة من عصر العلامة الى يومنا هذا مؤيدة للمنع.

١ . قوانين الأصول: ٢/٢٦١.

(٦٩٤)

إلى هنا تمّ ذكر أدلّة المانعين، فلندرس أدلّة المجوّزين:

أدلّة المجوّزين

استدلّ المجوّزون بوجوه:

الأول: إطلاق الآيات كآية النفر والسؤال، والروايات الإرجاعية التي تتضمّن الإرجاع إلى رواة الأحاديث أو إلى أشخاص معينين، ولا اختصاص لها بالأحياء منهم.

وأورد عليه المحقّق الخوئي (رحمه الله) بأنّ الأدلّة ناظرة إلى عنوان حياة المنذر والمحدّر والمفتي. وكيف يخفى ظهورها في الحيّ، فإنّ وجوب التحذّر عند إنذار المنذر، ووجوب السؤال من أهل الذكر لا ينفكّ عن كونهم أحياء ومثله سائر الروايات الإرجاعية التي هي قضايا ظاهرة في الفعلية. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ظهور الأدلّة في كون الرجوع إليهم أحياء ممّا لا ينكر، إلاّ أنّ الكلام في مساعدة العرف في التعبّد بظواهرها وعدم الخروج عنها بإلغاء الخصوصية، القاضي بأنّ المتبّع هو

كلام المفتي ورأيه ونظره، سواء كان حياً أو لا. وليس هذا مبتدعاً في حياة العقلاء، فإنّ الآراء محترمة بنفسها والموت ليس ضاراً بقيمتها ورفعتها.

وفي الذكر الحكيم: (... وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ ...) (٢)، فنسب سبحانه الإنذار بالقرآن إلى النبي (صلى الله عليه وآله) معمّماً على من أدرك النبي وتشرف برؤيته ومن لم يدركه ولم يتشرف بحضوره إلا أنّ القرآن بلغه،

١ . التنقيح . فى شرح العروة الوثقى: ١/٩٩-١٠١ .
٢ . الأنعام: ١٩ .

(٦٩٥)

وما هذا إلا لأنّ المتكلم وسيلة في الإبلاغ والإنذار والمهم هو نفس البلاغ ومحتوى الإنذار، فإذا كان هذا حال النبي (صلى الله عليه وآله) الذي هو أفضل الخلق والبرية فكيف حال الراوي والمفتي؟!

والأولى أن يقال: إنّ إلغاء الخصوصية وإن كان أمراً لا ينكر لكن الكلام في وجود المقتضي وهو شمول الإطلاقات لصورة التعارض والاختلاف، والمفروض وجوده بين المجتهدين الماضين، وقد عرفت أنّ دليل الحجية لا يشمل صورة التعارض، فلا يمكن للمكلف أن يفتنع بتقليد الميت اعتماداً على إطلاق الآيات.

الثاني: سيرة العقلاء على الرجوع إلى الحيّ والميت في مشاكل العلوم ومعضلاتها، والاحتجاج بقولهما في العلوم والحقوق على السواء، ورجوع الفقهاء إلى أقوال اللغويين في دقائق المعاني اللغوية أمر واضح ولم يخطر ببال أحد أنّهم أموات.

يلاحظ عليه: بوجود الفرق بين أخذ العلم عن الحيّ والميت وبين تحصيل التعذير عند الله سبحانه، فإنّ الخطأ في أخذ العلم لا يؤثر في سعادة الإنسان الأخروية فيجوز أخذه من الحيّ والميت حتى من المسلم والكافر، وأمّا أخذ الفتوى فهي عبارة عن تحصيل المعذّر عند الله سبحانه بحيث إذا خالف الواقع يكون معذوراً، وليس للعقلاء سيرة في هذا السبيل حتى يتمسك بها.

وبعبارة أخرى: فرق بين أخذ العلم وتحصيل المعذر، فالسيرة الجارية

(٦٩٦)

على عدم الفرق بين الحيّ والميت في الأوّل لا في الثاني.

الثالث: التمسك بالاستصحاب

وقرّره الشيخ بوجوه أربعة:

الأول: أنّ المجتهد الفلاني كان ممّن يجوز الأخذ بفتواه، والعمل مطابقاً لأقواله، وقد شكّ بعد الموت أنّه صار ممّن يجوز اتّباع أقواله أو لا، فيستصحب.

الثاني: أنّ للمفدّ الفلاني الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني حال الحياة، وبعد الموت يشكّ فيه، فيستصحب الجواز المعلوم في السابق.

الثالث: أنّ هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني، ونشكّ في ذلك فيستصحب حكمها.

الرابع: أنّ المكتوب في الرسالة الفلانية كان جائز العمل، فيستصحب بعد الموت.^(١) والعناية في الوجه الأوّل بالمفتي، وفي الثاني بالمستفتي، وفي الثالث بالفتوى، وفي الرابع بنتيجتها.

ولو أردنا التعبير المختصر فهو أنّ فتوى الميّت كانت حجّة قبل الموت والأصل بقاء حجّيتها بعده.

هذا هو الاستصحاب وأورد عليه بوجهين:

الأوّل: أنّه يشترط في الاستصحاب اليقين بالحدوث والمورد خال

١ . ملحقات مطارح الأنظار: ٢٦٣.

(٦٩٧)

عنه، وذلك لأنّ فتوى الميّت حجّة في حقّ الموجودين في زمانه قطعاً، وأمّا كونها حجّة في حقّ المعدومين في زمانه فهو أوّل الكلام، فليس هنا يقين في الحدوث.

يلاحظ عليه: أنّ فتوى الميّت كانت حجّة في حقّ المكلفين على نحو القضية الحقيقية، والأصل بقاؤها على ذلك العنوان.

ومن المعلوم أنّ المكلف توجد مصاديقه عبر الزمان تدريجاً، فلم يكن الحكم مقيداً بالموجودين، أو ملحوظاً فيه الموجودون والمعدومون فإنّ ذلك كلّه خلاف معنى الإطلاق، بل الموضوع هو المكلف بما هو هو فينطبق على مصاديقه طول الزمان، وهذا نظير قوله سبحانه: **(وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا)**^(١)، فلم يكن الحكم مقيداً بالموجودين ولا ملحوظاً فيه كونه أعمّ من الموجود والمعدوم، بل الموضوع المكلف بما هو هو، فالحكم يشمل المصاديق حسب سير الزمان.

فكما أنّ الآية حجّة على جميع المكلفين إلى يوم القيامة فهكذا عنوان المستصحب «فتوى الميّت حجّة على كلّ المكلفين»، فكما لا ضيق في الآية فهكذا في المقام.

وبذلك يظهر الجواب عن بعض الاعتراضات على هذا النوع من الاستصحاب.^(٢)

الوجه الثاني: يشترط في الاستصحاب الشكّ في البقاء، وهو هنا غير

١ . آل عمران: ٩٧ . ٢ . التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٠٣/١ .

(٦٩٨)

موجود لوجود اليقين بالارتفاع، قال الشيخ: إنّ المناط هو الظن وهو مرتفع بعد الموت... إلى أن قال: إنّ المدار في الفتوى هو الظن، ولذلك لو زالت الملكة أو تغيّر اجتهاده ولم يكن هناك قول، لا يجوز التعويل على القول السابق.^(١)

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشار إلى هذا الإشكال بوجه آخر حيث إنّ الشيخ عبّر عن الموضوع بالظن وأنه ارتفع بالموت وعبّر عنه المحقّق الخراساني بالرأي وقال: إنه متقوم بالحياة، بنظر العرف - وإن لم يكن كذلك واقعاً - حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميّت ورأيه... إلى أن قال: لا بدّ من بقاء الرأي في جواز التقليد، ولذلك لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً.^(٢)

يلاحظ عليه بالنقض أولاً: وهو أنّ رواية الراوي حجّة بعد موته فأبي فرق بين رواية الراوي وفتوى المجتهد، حيث إنّ الموت لا يبطل حجّية روايته بخلاف الفتوى مع اشتراكهما في أنّ كلّاً من الرواية والفتوى طريق إلى الواقع، والطريقة ثابتة لهما حيّين كانا أو ميّتين.

وبالحلّ ثانياً: بأنّ الموضوع لحجّية فتوى المفتي أو رواية الراوي هو جزمه بصحّة ما ينقل، فيكون جزمه حدوثاً سبباً لحجّية رأيه وروايته عبر الزمان وإن مات المفتي أو انقضت الرواية، فالموضوع ليس هو الظن ولا الرأي وما أشبههما، بل الموضوع قطعه بما يذكر سواء أكان فتوى أو رواية.

فإن قلت: إن جزم المفتي يبطل مع موته، فكيف يمكن أن يقال ببقاء الموضوع؟

قلت: إن الأحكام على قسمين:

١. قسم يدور الحكم فيه مدار صدق الموضوع فبارتفاعه يرتفع الحكم، مثل قوله: الخمر حرام، فمادام كونه خمراً يحكم عليه بالحرمة، فإذا زالت الخمرية وصار خلاً يحكم بالحلية. ونظيره قولهم: «لا تصل خلف الفاسق».

٢. وقسم يكفي فيه صدق الموضوع أنما ما، كما في قوله: «لا تصل خلف المحدود»، أو: «اقطع يد السارق»، فإن اتصاف الإنسان بأحد العنوانين أنما ما، يكفي في بقاء الحكم بحقه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الحجية قائمة بجزم المجتهد بالحكم أنما ما، وإن زال الجزم بموته، كما أن حجية قول الراوي قائمة بجزمه أنما ما وإن ارتفع.

وأما عدم جواز البقاء عند تبدل الرأي فلاجل بطلان الطريقية بتبدل الرأي، كما أن عدم جواز الرجوع عند عروض النسيان أو الجنون فلاجل أن في تقليد هذين الرجلين خطأ لمقام المرجعية.

فتلخص مما ذكرنا أن الاستصحاب لا غبار عليه سوى ما يأتي في المسألة الخامسة.
وعليه يجوز تقليد الميت ابتداءً لولا الأمور التالية:

الأول: وجود السيرة بين علماء الشيعة على تقليد الحي فلم ينقل عن أحد منهم جواز تقليد الميت، ولم نجد إلى الآن نصاً تاريخياً يدل على رجوع الشيعة إلى الميت من الفقهاء، إلا ما نقله النجاشي في حق الحسن بن أبي عقيل حيث قال: «.. له كتب في الفقه والكلام منها كتاب المتمسك بحبل آل الرسول، كتاب مشهور في الطائفة وقيل ما ورد الحاج من خراسان إلا وطلب واشترى منه نسخاً...»^(١).

وعلى كل تقدير فقد نسبه النجاشي إلى القليل معرباً عن عدم جزمه به.

الأمر الثاني: أن في إرجاع الناس إلى الميت عرقلة لركب العلم عن التكامل، وتضييق وتحديد للشريعة الغراء المستمرة والممتدة إلى يوم القيامة، ولا يشك أحد أن تكامل الفقه عند الشيعة رهن رجوع الناس إلى الأحياء من المجتهدين، فإن ذلك صار سبباً إلى دراسة الفقه وممارسته عبر القرون، فلو جاز للعامي الرجوع إلى العالم الميت وقتناواه، لما بذل العالم الحي الجهد في طريق

استكشاف الحكم الشرعي، مضافاً إلى أنّ في عدم جواز الرجوع إلى الميِّت، حفظاً للشريعة من الاندساس وطروء التصحيف والتحريف عليها.

الأمر الثالث: أنّ للظروف الزمانية والمكانية مدخلية تامّة في حقل استنباط الأحكام الشرعية وأنها من مغيّرات الموضوع ومبدلاته، وفي ظلّ تغير الموضوع يتغير الحكم الشرعي، وأنّ تطور الصناعات في حياة البشر في مختلف المجالات قد أثر في كثير من الموضوعات فصيرّ القيميّ مثلياً،

١ . رجال النجاشي: ٤٨ برقم ١٠٠، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٧٠١)

وفاقد المنفعة المحلّلة واجدها، كالدم وغيره من الموضوعات، وغير خفيّ أنّه لا يطلّع عليها إلاّ الفقيه العالم بالموضوع وأحواله عن كتب، وأمّا من انقطعت صلته بالحياة فلا يتمكّن من ذلك.

المسألة الخامسة

في البقاء على تقليد الميِّت

إنّ مسألة البقاء على تقليد الميِّت (والتي يعبر عنها بالتقليد الاستمراري) من المسائل المستحدثة في القرن الثالث عشر، عصر صاحب الفصول (المتوفى ١٢٥٥هـ) وصاحب الجواهر (المتوفى ١٢٦٦هـ)، ولم تكن معنونة قبلهما في كتب القوم. وقد اختلفت أقوال الفقهاء بعدهما إلى يومنا هذا، فمن قائل بجواز البقاء مطلقاً إلى ما منع كذلك، ومفصّل بين ما تعلّم أو عمل به وما لم يتعلّم، أو ما لم يعمل به، وإليك دراسة أدلّة المجوّزين ثم المانعين.

أدلة القائلين بالجواز

إنّ الأصل الأوّلي هو عدم حجّية رأي أحد على أحد إلاّ ما خرج بالدليل، فتقليد الحي ممّا خرج بالدليل، وبقي تحته تقليد الميِّت بقاءً، فلو دلّ دليل على جواز البقاء، يخرج الموضوع عن تحت الأصل العقلي.

والذي يمكن أن يُستند إليه في الخروج أمران:

١. أنّ الروايات الإرجاعية كافية في جواز البقاء، فقد أرجع الإمام (عليه السلام) شيعته إلى الأسيدي أو يونس بن عبد الرحمن أو زكريا بن آدم، وما كان يدور في خلد أحد منهم أنّ قولهم حجّة ماداموا على قيد الحياة، وأمّا بعد أن فارقوها تسقط أقوالهم عن الحجّة.

وعلى ذلك جرت سيرة المتسرّعة في عامّة البلاد خصوصاً عند ما كانت المواصلات ضعيفة، فإذا قلّدوا مجتهداً في حياته ثمّ مات كانوا يعملون برأيه ونظره إلى أن يظهر على الساحة مجتهد آخر مثله أو أفضل منه، وهذا يدلّ على وجود الفرق بين التقليد الابتدائي والتقليد الاستمراري.

٢. استصحاب الحجّة، فإنّ قول الميّت كان حجّة في حياته، والأصل بقاؤه عليها، وليست الحجّة إلاّ كون قوله منجزاً عند الإصابة ومعدراً عند الخطأ.

وبما أنّ الحجّة بهذا المعنى والتعبّد ببقائها ليس أمراً لغوياً، فهذا يكفي في جواز التعبّد ببقائها، ولا يلزم أن يكون المستصحب موضوعاً لأثر شرعي تكليفي أو وضعي، بل عدم اللغوية في التعبّد كاف في جواز الاستصحاب.

فإن قلت: كان قوله حجّة في زمان حياته، فإذا مات، انقلب الموضوع.

قلت: إنّ الحياة كانت واسطة في عروض الحجّة على قوله ورأيه ولا يضرّ انتفاء الواسطة في بقاء الحجّة.

وإن شئت قلت: إنّ العبرة برأيه وقوله وطريقته، فهو أمر ثابت لكلامه في كلتا الحالتين.

أدلة المانعين

إنّ المحقّق الخراساني من المتحمّسين لبطلان التقليد الاستمراري، وقد أطال الكلام في المقام، مع التعقيد السائد عليه كما هو من خصوصيات كتابه، ونحن نذكر خلاصة مرامه بإيضاح ممّا يشترط في جريان الاستصحاب العلم بالحكم السابق الشرعي، ثمّ الشكّ في بقائه، وهو في المقام منتف؛ وذلك لأنّ المستصحب يحتمل أن يكون أحد أمور ثلاثة:

١. جواز الرجوع إليه في حال حياته، والأصل بقاؤه، ولكنّه فاقد للشرط، لأنّ جواز الرجوع وإن كان أمراً ثابتاً لكنّه ليس حكماً شرعياً، بل إنّ حكم عقلي يُرشد المكلف إلى انتخاب أحد الطرق الثلاثة: التقليد، الاجتهاد، الاحتياط.

فالسابق وإن كان موجوداً، ولكن السابق ليس حكماً شرعياً.

٢. الأحكام الشرعية التي تعلّمها في حياته أو المكتوبة في رسالته كنجاسة الغسالة ووجوب صلاة الجمعة عيناً، وهذا أيضاً فاقد للشرط فإن الاستصحاب مبني على أنّ ما أفتى به المفتي يصير حكماً شرعياً في مقابل الواقع، غاية الأمر تارة يكون مطابقاً للواقع وأخرى مخالفاً. وبعبارة أخرى: أنّ إفتاء المفتي يكون سبباً لجعل أحكام مماثلة لما في رسالته وكتابه، فعندئذ يكون ما أفتى به حكماً شرعياً قابلاً للاستصحاب، ولكنّه باطل، وذلك لأنّه ليس في الواقع إلا أحكاماً واقعية، وأمّا ما أفتى به

(٧٠٤)

المفتي فهو أحكام صورية لو طبقت الواقع فهي نفس الواقع وليست شيئاً زائداً عليه، ولو خالفته تكون معذرة، فما هذا حاله ليس حكماً شرعياً قابلاً للاستصحاب. وأقصى ما يمكن أن يقال بأنّه يوصف بالحكم الشرعي عند المطابقة دون المخالفة، وبما أنّه محتمل المطابقة والمخالفة لا يوصف بالحكم الشرعي السابق تماماً، فيكون الاستصحاب فاقداً للشرط.

٣. استصحاب الحجية ويرد عليه مثل ما أورد على استصحاب الأحكام الواردة في الرسالة العملية، إذ ليس للحجّة شأن سوى كون ما يطابق الواقع منجزاً وما خالفه معذراً، ولا تكون الحجية سبباً لإنشاء أحكاماً مماثلة على وفق رأي المجتهد، فعند ذلك يفقد الاستصحاب الركن الأوّل وهو العلم بالحكم السابق.^(١)

يلاحظ عليه: بأننا نختار الشق الأخير وهو استصحاب حجّة قول المجتهد الميّت، وذلك لا بمعنى إنشاء أحكام مماثلة، إذ هو من الضعف بمكان، بل بما أنّ التعبد بالحجّة بنفس المعنى الذي اختاره المحقّق الخراساني (التنجز عند الإصابة والتعذير عند الخطأ) لما لم يكن أمراً غير لغو في دائرة الشرع فالتعبد به جائز، وما ربما يقال: من أنّه يشترط في المستصحب كونه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي محمول على الغالب، بل يكفي وراء الأمرين أن لا يكون التعبد به أمراً لغوياً.

١. كفاية الأصول: ٢/٤٢٤.

(٧٠٥)

وبالجملة أنّ ما هو المسوّغ للتعبّد حدوثاً هو نفس المسوّغ للتعبّد بقاءً، والملاك في كلتا الحالتين واحد.

إلى هنا تبين جواز التقليد الاستمراري على وجه الإجمال.

ما هو الشرط للتقليد الاستمراري؟

قد تقدّم عند البحث عن معنى التقليد أنّه ليس لمعناه تأثير في مسألة البقاء على تقليد الميّت، سواء أفسّر بالتقليد بمعنى الالتزام أو التعلّم أو العمل استناداً إليه؛ وذلك لأنّ دليل البقاء على تقليد الميّت غير تابع لهذا الاختلاف، كما سيظهر، فنقول: إنّ هاهنا احتمالات لجواز البقاء:

١. كفاية وجود التعاصر وكون المكلف بالغاً حال حياة المجتهد الميّت.

٢. الالتزام بالعمل بفتاواه، كما لو اشترى رسالته العملية.

٣. شرطية التعلّم، فما تعلمه يجوز فيه البقاء.

٤. اشتراط العمل مستنداً إلى فتاواه في حياته.

والظاهر أنّ البقاء في الصورتين الأولتين أشبه بتقليد الميّت ابتداءً، فالإكتفاء بهما بعيد جداً فلا يجوز البقاء فيهما.

والظاهر كفاية الثالث أي تعلّم فتاواه، وهو كان حجّة عليه في حال حياته، فليكن حجّة عليه بعد وفاته، نعم شرطية العمل أقرب إلى الاحتياط.

بقيت هنا مسائل وفروع ترك التعرض لها صاحب الكفاية ونحن نسير في بحوثنا على ضوءها، فمن أراد أن يقف على آرائنا فيها، فليرجع إلى رسالة

(٧٠٦)

«القول المفيد في الاجتهاد والتقليد» المطبوعة ضمن كتاب «الرسائل الأربع»، فقد درسناها هناك وبسطنا الكلام فيها.

والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات

وقد فرغنا من تأليف هذه الموسوعة

صبيحة الأربعاء الخامس من

رجب المرجب من شهور عام

١٤٣٢هـ

وبه تمّت الدورة الأصولية السادسة، فنحمده
سبحانه ونشكره ونصلّي على نبيّه وخاتم رسله

محمد وآله الطيبين الطاهرين

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)