

فوائد الأصول

للشيخ الأديب الأستاذ الفقيه والمجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري

١٢١٤ - ١٢٨١ هـ

تحقيق

مؤسسة ذوي القربى للنشر

تقديم وإشراف

الأستاذ الماسنق الشيخ عباس علي الزاوي السبزواري

الجزء الثاني

فوائد الأصول

فرائد الأصول

للشيخ الأعظم استاذ الفقهاء و المجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري (قلنس سره)

تحقيق

مؤسسة ذوي القربى للنشر

تقديم وإشراف

شبكة كتب الشيعة
المستاد المحقق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري

الجزء الثاني



shiabooks.net

رابطہ بدیل < nktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرفئانه: انصارى مرفئى بن محمد امين، ١٢١٢ - ١٢٨١ ق .
عنوان و نام پديدآور: فرائد الاصول / مرفئى الانصارى: تحقيق ذوى القربى للنشر
تقديم و اشراف عباس على الزامى السبزواري.
مشخصات نشر: قم: ذوى القربى ، ١٣٩٥
شابك: ٢ - ٥٨٨ - ٥١٨ - ٩٦٢ - ٩٧٨
وضعيت فهرست نويس: ليا
پادداشت: عربى.
موضوع: اصول فقه فحجه
موضوع: Islamic law , philas - Interpretation and construction
فئانه المزوده: زامى سبزواري ، عباسلى ، ١٣٢٨ - ، مقدمه نويس
فئانه المزوده: انتشارات ذوى القربى
رده بندي كنكره: ٥٩٩ : ٥٩٩
رده بندي ديوى: ٣١٢ / ٢٩٧
فئانه كتابشناسى ملى: ٢٣١٧٢٢٢

ذَوِى الْقَرْبَى

قم - شارع ارم - پاساچ قدس - رقم ٥٩
هاتف: ٠٢٥٣٧٧٢٢٦٦٣

فرائد الاصول ج ٢

الشيخ مرفئى الانصارى

تقديم و اشراف: الشيخ عباس على الزامى السبزواري

المطبعة: سليمانزادة . الكمية: ٢٠٠٠ جلد . تاريخ الطبع: ١٣٣٧ هـ.ق.

الطبعة: الاولى . شابك: ٢ - ٥٨٨ - ٥١٨ - ٩٦٢ - ٩٧٨

[الموضع الثاني]

[أصالة الاشتغال]

الموضع الثاني: في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتبّه الحرام أو الواجب.
و مطالبه - أيضاً - ثلاثة:

المطلب الأول

في دوران الأمرين الحرام وغير الواجب

ومسائله أربع:

[المسألة الاولى]

[الشبهة الموضوعية]

المسألة الاولى: لو علم التحريم و شكّ في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي.

وإنما قدّمنا الشبهة الموضوعية هنا؛ لاشتغال عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكمية.

ثمّ الحرام المشتبه بغيره إمّا مشتبه في امور محصورة، كما لو دار بين أمرين أو امور محصورة، ويسمى بالشبهة المحصورة، وإمّا مشتبه في امور غير محصورة.

أمّا [المقام الأول]

[في الشبهة المحصورة]

فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الامور و طرح العلم الإجمالي و عدمه. و بعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم و عدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكلّ و عدمه. و بعبارة أخرى: وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم و عدمه.

[المقام الأول: حرمة ارتكاب جميع المشتبهات]

أما المقام الأول: هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟
فالحق فيه عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعية، و حكي عن ظاهر بعض^١
جوازها.

لنا على ذلك: وجود المقتضي للحرمة و عدم المانع عنها.
أما ثبوت المقتضي: فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه؛ فإن قول الشارع:
«اجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، و لا
وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً.

مع أنه لو اختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه
حراماً واقعياً و كان حلالاً واقعياً، و لا أظنّ أحداً يلتزم بذلك، حتّى من يقول بكون
الألفاظ أسامي للأموال المعلومه؛ فإنّ الظاهر إرادتهم الأعمّ من المعلوم إجمالاً.
و أما عدم المانع: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف - عموماً أو خصوصاً - بالاجتناب
عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو امور، و العقاب على مخالفة هذا التكليف.

و أما الشرع: فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم بشيء: «كلّ شيء
حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»^٢، و «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال
حتّى تعرف الحرام منه بعينه»^٣، و غير ذلك^٤، بناءً على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على
حليّة المشتبه مع عدم العلم الإجمالي - و إن كان محرّماً في علم الله سبحانه - كذلك
دلّت على حليّة المشتبه مع العلم الإجمالي.

(١) هو العلامة المجلسي في أربعينه: ٥٨٢. و حكاه عنه في القوانين ٢: ٢٧.

(٢) وسائل الشيعه ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعه ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١.

(٤) من الأخبار الدالة على البراءة المتقدّمة في الجزء الأول: ٤٣١ و ٤٤٠ - ٤٤٤.

و يؤيده: إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات، مثل الشوب المحتمل للسرقة و المملوك المحتمل للحرية و المرأة المحتملة للرضيعة؛ فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهة غير محصورة.

[عدم صلاحية أخبار «الحل» للمنع عن الحرمة]

ولكن هذه الأخبار و أمثالها لا تصلح للمنع؛ لأنها كما تدلّ على حلية كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً؛ لأنه أيضاً شيءٌ علم حرمة.

فإن قلت: إنّ غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه و لم يتحقّق في المعلوم الإجمالي.

قلت: أمّا قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»: فلا يدلّ على ما ذكرت؛ لأنّ قوله عليه السلام: «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيداً نفسه بعينه» لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية؛ و إلّا فكُلّ شيءٍ علم حرمة فقد علم حرمة بعينه، فإذا علم نجاسة إناء زيد و طهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان، فإناء زيد شيءٌ علم حرمة بعينه.

نعم، يتّصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان «أحدهما» فيقال: «أحدهما لا بعينه»، في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

و أمّا قوله عليه السلام: «فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور في ما ذكر؛ حيث إنّ قوله: «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، و لا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، وإناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال و إن كان معلوماً بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الأمور المميّزة له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفاً بشخصه.

إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافي

المنع عن عنوانٍ مردّدٍ بينهما، و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه، حتّى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعيّ، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجماليّ. مثلاً: قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعيّ الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، و حليّته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتّى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعيّ المعلوم إجمالاً.

قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح بخالفته للحكم الواقعيّ في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة؛ لرجوع ذلك إلى معذوريّة المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة، و إلى بدليّة الحكم الظاهريّ عن الواقع أو كونه طريقاً مجموعاً إليه على الوجهين في الطرق الظاهريّة المجمولة.

و أمّا مع علم المحكوم بالمخالفة: فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتناع بالاجتناب عن ذلك المحرّم، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث أنّه إذن في المعصية و المخالفة، و هو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها، و الإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدرّج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلّا بعدها، و ليس في العقل ما يقبّح ذلك؛ و إلّا لقبّح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه، و في ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية، و في الحكم بالتخيير الاستمراريّ بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي - أيضاً - حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه؛ لإيجاب العقل حيثئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين. نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فلإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب، وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين.

و حاصل معنى تلك الصحيحة: أن كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتى تعرف أن في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام، و الأول في العلم التفصيلي، و الثاني في العلم الإجمالي.

فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابها إلا تدريجياً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير - وهو ترك أحدهما - حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما؛ إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

قلت: الإذن في فعلها في هذه الصورة - أيضاً - ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم؛ لما تقدم: من أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرم الواقعي، و معناه المنع عن فعله بعده؛ لأن هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه؛ إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلاً. و حيثئذ فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يميز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول؛ وإلا لفي المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبهما دفعةً، و المفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، و لا

يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.
قلت: تجوز ارتكابهما من أول الأمر - ولو تدريجاً - طرحٌ لدليل حرمة الحرام الواقعي. والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، والمسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين أو سبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلاً عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلاً عن المأتي به على تقدير حرمة، وسيأتي تنمّة ذلك في الشبهة الغير المحصورة^١.

فإن قلت: إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فوق حدّ الاحصاء في الشرعيّات، كما في الشبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار: «هذا لزيد بل لعمر» فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد وقيّمته لعمر، مع أنّ أحدهما أخذٌ للمال بالباطل؛ وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيّمته من يد عمر، مع علمه بأنّ أحد الأخذين تصرّف في مال الغير بغير إذنه. و[كما] لو قال: «هذا لزيد بل لعمر بل لخالد»، حيث إنّ يغرم لكلّ من عمر و خالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال دّمته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً.

و أيّ فرق بين قوله عليه السلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، وبين أدلة حلّ ما لم يعرف كونه حراماً، حتى أنّ الأول يعمّ الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثاني لا يعمّ الشئيين المعلوم حرمة أحدهما؟

وكذلك لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتصنيفها بينهما، مع العلم بأنّها ليست إلّا لأحدهما. وذكروا - أيضاً - في باب الصلح: أنّه لو كان لأحد المودعين درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعيّ أحد الدراهم، فإنّه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأنّ دفع أحد النصفين دفعٌ للمال إلى غير صاحبه.

(١) سيأتي في الصفحة: ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ١١١، الباب ٣ من كتاب الإقرار، الحديث ٢.

وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن وحكم بالتحالف و انفساخ البيع، فإنه يلزم مخالفة العلم الإجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض، كما لا يخفى.

قلت: أما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها^١.

و أما الحاكم: فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار والحلف والبيّنة وغيرها، فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه، ولا عبرة بعلمه الإجمالي.

نظير ذلك: ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المنى في الثوب المشترك في دخول المسجد، فإنه إنمّا يأذن كلّاً منهما بملاحظة تكليفه في نفسه، فلا يقال: إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

و أما غير الحاكم - ممن اتفق له أخذ المالكين من الشخصين المقرّ لهما في مسألة الإقرار-: فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيءٍ منهما، إلّا إذا قلنا بأن ما يأخذه كلّ منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد مخالف للمذهب من يريد ترتيب الأثر، بناءً على أنّ العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة - كالملكية والزوجية وغيرهما - بصحتها عند المتلبّس بها - كالمالك والزوجين - ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك؛ ولذا قيل^٢ بجواز الاقتداء في الظهريين بواجدي المنى في صلاة واحدة؛ بناءً على أنّ المناط في صحّة الاقتداء بالصحة عند المصلّي ما لم يعلم تفصيلاً فساد.

و أما مسألة الصلح: فالحكم فيها تعبدّي، وكأنّه صلح قهريّ بين المالكين، أو يحتمل على حصول الشركة بالاختلاط. وقد ذكر بعض الأصحاب أنّ مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة^٣.

(١) انظر الصفحة: ٤٤ - ٥٥.

(٢) راجع تذكّرة الفقهاء ١: ٢٢٤، و مدارك الأحكام ١: ٢٧٠.

(٣) الروضة البهيّة ٤: ١٨٤.

وبالجملة: فلا بدّ من التوجيه في جميع ما توهم^١ جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي؛ لأنها - كما عرفت - مما يمنع عنها العقل والنقل^٢، خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام. هذا مما لا تأمل فيه. ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنه قصد غير هذه الصورة.

ومن يظهر: أن إلزام القائل بالجواز^٣ بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح - بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً كالخمر والخَلّ على وجه يوجب الاشتباه في تركبها - محلّ نظر، خصوصاً على ما مثّل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة.

هذا كلّه فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين.

وأما إذا كان مردداً بين عنوانين - كما مثلنا سابقاً بالعلم الإجمالي بأنّ أحد المائتين خمر أو الآخر مغصوب -: فالظاهر أن حكمه كذلك؛ إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل وكونه معلوماً بالإجمال؛ فإنّ من ارتكب الإناءين في المثال يعلم بأنّه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب؛ ولذا لو كان إناء واحد مردداً بين الخمر والمغصوب لم يجوز ارتكابه، مع أنّه لا يلزم منه إلّا مخالفة أحد الدليلين لا بعينه، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلاً وشرعاً، سواء تعيّن للمكلف أو تردّد بين دليلين.

[تفصيل صاحب الحقائق في الشبهة المحصورة]

ويظهر من صاحب الحقائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردّد

(١) كذا في جميع النسخ، ولكن الصحيح: «يومهم».

(٢) راجع الصفحة: ٨.

(٣) كما ألزمه صاحب الفصول في الفصول: ١٨١.

بين المشتبهين فرداً من عنواني فيجب الاجتناب عنه، و بين كونه مردداً بين عنوانين فلا يجب^١.

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني و جواز ارتكابها معاً، فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه، فسيجيء ما فيه.

[المقام الثاني: وجوب الاجتناب عن جميع المشتبهات]

أما المقام الثاني: فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور. و في المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب^٢. و نسبة المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب^٣. و عن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية: دعوى الإجماع صريحاً^٤. و ذهب جماعة إلى عدم وجوبه^٥. و حكى عن بعض^٦ القرعة.

لنا على ما ذكرنا: أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالاً و لم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به، لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

و بعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، و المفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها، و إن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل؛ إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه؛ لأن المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح

(١) الحدائق الناضرة ١: ٥١٧.

(٢) مدارك الأحكام ١: ١٠٧.

(٣) الفوائد الحاشية: ٢٤٨.

(٤) الوافي في شرح الوافية (مخطوط)، الورقة ٢١٠.

(٥) كالسيد العاملي في المدارك ١: ١٠٧، و المحقق السبزواري في الذخيرة: ١٣٨، و المحقق القمي في

القوانين ٢: ٢٥.

(٦) الروضة البهية ٤: ١٨٤.

العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه و لو لم يعلم به حين الارتكاب.

و اختير ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب و تحرز عن الخمر المردّد بين هذين الإناءين»؛ فإنّك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، و لا فرق بين هذا الخطاب و بين أدلّة المحرّمات الثابتة في الشريعة إلّا العموم و الخصوص.

فإن قلت: أصالة الحلّ في كلا المشتبهين جارية في نفسها و معتبرة لو لا المعارض، و غاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخيّر في العمل في أحد المشتبهين، و لا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحلّ غير جارية هنا بعد فرض كون المحرّم الواقعيّ مكلفاً بالاجتناب عنه منجزاً - على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه -؛ لأنّ مقتضى العقل في الاشتغال اليقينيّ بترك الحرام الواقعيّ هو الاحتياط و التحرز عن كلا المشتبهين حتّى لا يقع في محذور فعل الحرام، و هو معنى المرسل المرويّ في بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس به حذراً عما به البأس»، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما.

و سيجيء في باب الاستصحاب - أيضاً -: أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر هو التساقط لا التخيير.

فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^١ و نحوه^٢ يستفاد منه حلّية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجماليّ جميعاً، و حلّية الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ على البدل؛ لأنّ الرخصة في كلّ شبهة مجرّدة لا تنافي الرخصة في غيرها؛ لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلاً، لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلاً.

(١) ورد ما يقرب منه في بحار الأنوار ٧٧: ١٦٦ و المعجم الكبير (للطبراني) ١٧: ١٦٩.

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

(٣) راجع وسائل الشيعة ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

و أما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ و البناء على كونه خلاً لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر: فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً.

نعم، يجوز الرخصة فيه، بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أنّ المحرّم غيره، مثل: الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرأ، فإنّه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي و لو تردّد بين الأمرين، كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرّم عليه و أنّ المحرّم غيره، فكلّ منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرّم غيره.

و الحاصل: أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفي الشكّ في حرمة الشيء و حليّته احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحليّة في حكم متيقّنها، و لما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شكّ واحد و لم يكن فيه إلّا احتمال كون هذا حلالاً و ذاك حراماً و احتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالاً له في الآخر و بالعكس، و كان الحكم الظاهريّ في أحدهما بالحلّ حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر، و ليس معنى حليّة كلّ منهما إلّا الإذن في ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمّل حتّى لا تتوهّم أنّ استعمال قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال» بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ و الشبهات المجردة استعمال في معنيين.

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حليّة محتمل التحريم و الرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل.

و لو سلّم، فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبه كذلك، و ليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدليّة عين و لا أثر، فتدبّر.

[أدلّة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام]

احتجّ من جَوَز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين:

[١- ما دلّ على حلية ما لم يعلم حرمة]

الأول: الأخبار الدالة على حلّ ما لم يعلم حرمة التي تقدّم بعضها^١. وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام؛ إمّا لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام؛ وإمّا لما ذكره بعضهم^٢ - من أنّ ارتكاب مجموع المشتبهين حرام؛ لاشتراكه على الحرام - قال في توضيح ذلك: إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوّز استعمال ما لم يعلم حرمة، والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه. وكذا كلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فيجب اجتنابه. وكلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً^٣.

والجواب عن ذلك: أنّ الأخبار المتقدمة - على ما عرفت^٤ - إمّا أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين، وإمّا أن تشملهما جميعاً.

وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع.

أما الأول: فلاّنه إن أُريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدلّ دليل عليه. نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسّس المنهي عنه وإن لم يحصل له العلم.

وإن أُريد أنّ الممنوع عنه عقلاً من مخالفة أحكام الشارع - بل مطلق الموالي - هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية؛ فإنّها لا تعدّ عصيانياً في العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرّم الواقعي وإن لم يعرف حين

(١) راجع الصفحة: ٨.

(٢) وهو الفاضلان الدررندي والراقي.

(٣) راجع خرائن الأحكام ٢: ١٨٠، ومناهج الأحكام: ٢١٧.

(٤) راجع الصفحة ٩ - ١٤.

الارتكاب، و حاصله: منع وجوب المقدّمة العلميّة، ففيه: مع إطباق العلماء بل العقلاء - كما حكى - على وجوب المقدّمة العلميّة، أنّه إن أُريد من حرمة المخالفة العلميّة حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجياً؛ إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلاً. وإن أُريد منها حرمة المخالفة التي تعلّق العلم بها و لو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة، و قد عرفت منع حرمتها جدّاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثاني؛ فإنّ حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين، فضمّ الجزء الآخر إليه لا دخل له في حرمة. نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق، فهي مقدّمة للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلاًّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر؛ فإنّ حرمة و إن كانت معلومة، إلّا أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام، فلا يحرم إيجاد الاجتماع، إلّا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق، و مرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

[٢] - ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة

الثاني: ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه - على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع - و بين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعيّ، بأنّ الشارع جعل بعض الاحتمالات بدلاً عن الحرام الواقعيّ، فيكفي تركه في الامتثال الظاهريّ، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة و رخص في ترك الصلاة إلى بعضها. و هذه الأخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعه. قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ما لا من عمّال بني أمية، و هو يتصدّق منه و يصل قرابته و يحجّ؛ ليغفر له ما اكتسب، و يقول: إنّ

الحسنات يذهب السيئات، فقال عليه السلام: «إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تَكْفُرُ الْخَطِيئَةَ، وَإِنَّ الْحَسَنَةَ تَحْطُ الْخَطِيئَةَ». ثم قال: «إِنْ كَانَ خَلَطَ الْحَرَامَ حَلَالاً فَاخْتَلَطَا جَمِيعاً فَلَمْ يَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنَ الْحَلَالِ، فَلَا بَأْسَ»^١. فَإِنَّ ظَاهِرَهُ نَفْيُ الْبَأْسِ عَنِ التَّصَدَّقِ وَالصَّلَةِ وَالْحَجِّ مِنَ الْمَالِ الْمُخْتَلَطِ وَحَصُولُ الْأَجْرِ فِي ذَلِكَ، وَلَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى جَوَازِ التَّصَرُّفِ فِي الْجَمِيعِ. وَلَوْ فَرَضَ ظُهُورُهُ فِيهِ صُرِّفَ عَنْهُ بِمَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْحَرَامِ الْوَاقِعِيِّ، وَهُوَ مُقْتَضِي بِنَفْسِهِ لِحَرْمَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْكُلِّ، فَلَا يَجُوزُ وَرُودُ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِهَا، وَمِنْ جِهَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِلِزُومِ الْإِحْتِيَاظِ لِحَرْمَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْبَعْضِ الْمَحْتَمَلِ أَيْضاً، لَكِنْ عَرَفَتْ أَنَّهُ يَجُوزُ الْإِذْنُ فِي تَرْكِ بَعْضِ الْمَقْدَمَاتِ الْعِلْمِيَّةِ بِجَعْلِ بَعْضِهَا الْآخَرَ بَدَلاً ظَاهِرِيّاً عَنْ ذِي الْمَقْدَمَةِ.

وَالْجَوَابُ عَنْ هَذَا الْخَبَرِ: أَنَّ ظَاهِرَهُ جَوَازُ التَّصَرُّفِ فِي الْجَمِيعِ؛ لِأَنَّهُ يَتَصَدَّقُ وَيَصَلُّ وَيَحُجُّ بِالْبَعْضِ وَيَمْسُكُ الْبَاقِي، فَقَدْ تَصَرَّفَ فِي الْجَمِيعِ بِصَرْفِ الْبَعْضِ وَإِمْسَاكِ الْبَاقِي؛ فَلَا بَدَأَ مِنْ الْأَخْذِ بِهِ وَتَجْوِيزِ الْمَخَالَفَةِ الْقُطْعِيَّةِ، وَإِمَا مِنْ صَرْفِهِ عَنْ ظَاهِرِهِ. وَحَيْثُذِ فَحْمَلَهُ عَلَى إِرَادَةِ نَفْيِ الْبَأْسِ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي الْبَعْضِ - وَإِنْ حَرَّمَ عَلَيْهِ إِمْسَاكَ مَقْدَارِ الْحَرَامِ - لَيْسَ بِأَوَّلَى مِنْ حَمْلِ الْحَرَامِ عَلَى حَرَامٍ خَاصٍّ يَعْذَرُ فِيهِ الْجَاهِلُ، كَالرِّبَا بِنَاءً عَلَى مَا وَرَدَ فِي عِدَّةِ أَخْبَارٍ مِنْ حَلْيَةِ الرِّبَا الَّذِي أُخِذَ جَهْلًا ثُمَّ لَمْ يَعْرِفْ بَعِيْنَهُ فِي الْمَالِ الْمُخْلُوطِ^٢.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَالْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي حَلْيَةِ مَا لَمْ يَعْلَمْ حَرْمَتَهُ عَلَى أَصْنَافٍ مِنْهَا: مَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ قَوْلِهِ عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ»^٣. وَهَذَا الصَّنَفُ لَا يَجُوزُ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ لِمَنْ لَا يَرَى جَوَازَ ارْتِكَابِ الْمُشْتَبِهِينَ؛ لِأَنَّ حَمْلَ تِلْكَ الْأَخْبَارِ عَلَى الْوَاحِدِ لَا بَعِيْنَهُ فِي الشَّبْهَةِ الْمُحْصَوْرَةِ وَالْأَحَادِ الْعَيْنِيَّةِ فِي

(١) وسائل الشيعة ٨: ١٠٤، الباب ٥٢ من أبواب وجوب الحج و شرائطه، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣١، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢ و ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الشبهة المجردة من العلم الإجماليّ و الشبهة الغير المحصورة متعسّر بل متعذّر، فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعليّ بالحرام الواقعيّ.

و منها: ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة، مثل الخبر المتقدم^١.

و هذا أيضاً لا يلتزم المستدلّ بمضمونه. و لا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة - لأنّ موردّه فيها - فيجب حمله على أقرب المحتملين:

[١] - من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، و من وروده في مورد خاصّ، كالربا و نحوه ممّا يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة.

[٢] - و من ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به.

و منها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل^٢ و السارق^٣ و السلطان^٤. و سيجيء حمل جلّها أو كلّها على كون الحكم بالحلّ مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم، و متفرعاً على تصرّفه المحمول على الصّحة عند الشكّ.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عمّا دلّ من الأدلّة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعية - و هي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، و وجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقّفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين - مشكل جدّاً، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.

أحدهما: الأخبار الدالّة على هذا المعنى:

(١) و هو رواية سماعه المتقدّمة في الصفحة: ١٩ - ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٥.

منها: قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»، والمرسل المتقدم^٢: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»، وضعفها ينجر بالشبهة المحققة والإجماع المدعى في كلام من تقدم^٣.

ومنها: رواية ضريس عن السمن والجُبْن في أرض المشركين؟ قال: أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل^٤؛ فإن الخلط يصدق مع الاشتباه. ورواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يبينك شاهدان أن فيه الميتة»^٥؛ فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة.

ومنها: قوله عليه السلام في حديث الثلث: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^٦، بناء على أن المراد بالهلاك ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم ينتجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصة الذاتية، وإن كان مما ينتجز التكليف به - كما في ما نحن فيه - كان المترتب عليه هو العقاب الاخرى، وحيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب، بل مستحباً.

وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً، وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي؛ فإن مثل هذا الدليل - لو فرض وجوده - حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم

(١) المستدرک ١٣: ٦٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) تقدم في الصفحة: ١٦.

(٣) راجع الصفحة: ١٥.

(٤) وسائل الشريعة ١٦: ٤٠٣، الباب ٦٤ من أبواب حكم السمن والجبن، الحديث ١.

(٥) وسائل الشريعة ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشريعة ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

الواقعي، لكنّه معارض بمثل خبر التثليث والنبوتين، بل مخصّص بهما لو فرض عمومهما للشبهة الابتدائية، فيسلم تلك الأدلة.

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كلّ واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام والشيعة، بل العامة أيضاً، بل استدّل صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة^١.

لكنّ الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حدّاً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً، وإن كان ما يستشَمُّ منها قولاً وتقريراً - من الروايات - كثيرة:

منها: ما ورد في المائتين المشتبهين^٢، خصوصاً مع فتوى الأصحاب^٣ - بلا خلاف بينهم - على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً.
ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين^٤.

ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللاً بقوله عليه السلام: «حتى يكون على يقين من طهارته»^٥، فإنّ وجوب تحصيل اليقين بالطهارة - على ما يستفاد من التعليق - يدلّ على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة، وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحلّ؛ فإنّه لو جرت أصالة الطهارة وأصالة الحلّ في بعض المشتبهين، لم يكن للأحكام المذكورة وجه، ولا للتعليق في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة.

(١) انظر الحدائق الناضرة ١: ٥٠٣.

(٢) وسائل الشيعة ١١٦: ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٤.

(٣) راجع مفتاح الكرامة ١: ١٢٦ - ١٢٧، و جواهر الكلام ١: ٢٩٠.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ١٠٨٢، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٠٠٦، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ومنها: ما دلّ على بيع الذبائح المختلط مبيتها بمذكّاهما من أهل الكتاب^١؛ بناءً على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة، بأن يقصد بيع المذكي خاصة أو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة.

وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها، وهي الرواية المحكية في جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزي الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم؟ حيث قال عليه السلام: «يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقي»^٢.

وهي حجة القول بوجوب القرعة، لكنّها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للاصول.

نعم، هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة؛ فإنّ التكليف بالاجتناب عن الموطوء الواقعية واجب بالاجتناب عن الكلّ حتى يتميّز الحلال ولو بطريق شرعيّ. هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّ الرواية أدلّ على مطلب الخصم بناءً على حمل القرعة على الاستحباب؛ إذ على قول المشهور لا بدّ من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردّها.

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أمور:

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٦٧، الباب ٧ من أبواب ما يكسب به، الحديث ١ و ٢.
(٢) هذا مفاد الخبر محصلاً. وإن شئت لفظه فراجع تحف العقول: ٤٨٠، و وسائل الشريعة ١٦: ٤٣٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطمعة والأشربة، الحديث ٤.

[التنبيه الأول]: [عدم الفرق في وجوب الاجتناب بين المشتبهين المندرجين تحت حقيقة واحدة وغيره]

أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك؛ لعموم ما تقدم من الأدلة.

ويظهر من كلام صاحب الحقائق التفصيل؛ فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين، وهو: «أن الاستفادة من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الإناء وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لما ذكرناه»^١. قال - مجيباً عن ذلك -: «أولاً: أنه من باب الشبهة الغير المحصورة. وثانياً: أن القاعدة المذكورة إنما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلها بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق»^٢، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه - بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً، كما يدل عليه تأويلهم لصحيفة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك^٣ -: أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة.

أما أولاً: فلعموم الأدلة المذكورة، خصوصاً عمدتها وهي أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية - كالنفس والخمر ومال الغير وغير ذلك - بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

(١) مدارك الأحكام ١: ١٠٨.

(٢) انتهى محض كلامه في الحقائق الناضرة ١: ٥١٧.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١١٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

و أمّا ثانياً: فلاّته لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهيّة واحدة، ولم يعلم الفرق بين ترّد النجس بين ظاهر الإناء و باطنه، أو بين الماء و قطعة من الأرض، أو بين الماء و مائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقة، و بين ترّده بين مائعين أو ثوبين أو مائعين متّحدي الحقيقة.

نعم، هنا شيء آخر: و هو أنّه هل يشترط في العنوان المحرّم الواقعيّ أو النجس الواقعيّ المردّد بين المشبهين، أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكم واحد أم لا؟ مثلاً: إذا كان أحد المشبهين ثوباً و الآخر مسجداً؛ حيث إنّ المحرّم في أحدهما اللبس و في الآخر السجدة، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعيّ، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاة»، و «لا تسجد على النجس».

و أولى من ذلك بالإشكال ما لو كان المحرّم على كلّ تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً و كون الآخر مال الغير؛ لإمكان تكلف إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» بخلاف الثاني. و أولى من ذلك ما لو ترّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبيّة أو كون هذا المائع خمرأ.

و توهم إدراج ذلك كلّه في وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان يتنزّع من الأدلّة المتعلّقة بالعناوين الواقعيّة، فالاعتبار بها لا به، كما لا يخفى.

و الأقوى: أنّ المخالفة القطعيّة في جميع ذلك غير جائز، و لا فرق عقلاً و عرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيليّ بخصوص ما خالفه و بين العلم الإجماليّ بمخالفة أحد النهيين؛ ألا ترى أنّه لو ارتكب مائعاً واحداً يعلم أنّه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله التفصيليّ بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة و شرب المائع في المثال الأخير.

و الحاصل: أنّ النواهي الشرعيّة بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدّة

امور، فكما تقدّم أنه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعيّ واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المانعين المردّد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدّة امور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الامور فيها.

وأما الموافقة القطعية: فالأقوى أيضاً وجوبها؛ لعدم جريان أدلة الحلية و لا أدلة البراءة، عقليّتها ونقليّتها.

أما الثقلية: فلما تقدّم من استوائها بالنسبة إلى كلّ من المشتبهين، وإيقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية، وإيقاء واحد على سبيل البدل غير جائز؛ إذ بعد خروج كلّ منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم.

وأما العقل: فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المردّد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام - بعد عدم القبح المذكور - بوجوب دفع الضرر، أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

وبالجملة: فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية، فإما أن تجوّز الاولى وإما أن تُمنع الثانية.

[التنبيه الثاني: اختصاص المؤاخلة بصورة الوقوع في الحرام]

أن وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً من الوقوع في المؤاخذه بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعيّ؛ فلا مؤاخذه إلا على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّه مسته؛ فيستحقّ المؤاخذه بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام، ولو ارتكبهما استحقّ عقابين؟ فيه وجهان، بل قولان:

أقواهما: الأول؛ لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر - بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع - حكم إرشاديّ، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا

إرشادياً، ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي. وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»^١، وقوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^٢.

ومن هنا ظهر: أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط.

وأما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع: فهو خارج عما نحن فيه؛ لأن الضرر الديني ارتكابه مع العلم حرام شرعاً، والمفروض أن الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه، فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر.

نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر؛ لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الديني المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخرى، فيجوز ترخيصه في الإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته. وهذا بخلاف الضرر الاخروي؛ فإنه على تقدير ثبوته واقعاً يقبح من الشارع الترخيص فيه.

نعم، وجوب دفعه عقلياً ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعاً، حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعاً لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول - المتكفل لبيان مسائل حجية القطع - الكلام فيه^٣، وسيجيء أيضاً^٤.

(١) لم نثر عليه بهذا السياق. نعم، ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً عما به بأس». راجع المعجم الكبير (للطبراني) ١٧: ١٦٩.

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) راجع الجزء الأول (مبحث القطع): ٣٤.

(٤) في الصفحة ٧٦.

فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم أن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع؛ فإن الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة «دفع الضرر المحتمل» صَحَّ عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابت شرعاً مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدّم في بعض مسائل الشبهة التحريميّة شطر من الكلام في ذلك.

وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجريباً، فيكون قبيحاً عقلاً، فيحرم شرعاً. وقد تقدّم في فروع حجّة العلم الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع، كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأُخِّرَ و انكشف بقاء الوقت^١، وإن تردّد في النهاية^٢.

وأضعف من ذلك التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط؛ لما تقدّم من أن الظاهر من مادة «الاحتياط» التحرز عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النوويان السابقان^٣ و قولهم صلوات الله عليهم: «إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة»^٤.

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٩١.

(٢) نهاية الوصول ١: ٥١٤.

(٣) المتحذمان في الصفحة المتقدمة، يعني قوله عليه السلام: «اتركوا ما لا بأس به...» بقوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات...».

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

[التنبيه] الثالث: [اعتبار تنجّز التكليف في وجوب الاجتناب]

أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلّ تقدير، بأن يكون كلّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجّزاً، فلو لم يكن كذلك - بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجّس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه - لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

و كذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجّز، بل معلقاً على تمكّن المكلف منه، فإنّ ما لا يتمكّن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجّزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلف من ارتكاب واحد معيّن منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الشك في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجّزاً.

و كذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكنّ المكلف أجنبى عنه وغير مبتل به بحسب حاله - كما إذا تردّد النجس بين إنائه وبين إناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً -؛ فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكّن عقلاً غير منجّز عرفاً؛ ولهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيّداً بقوله: «إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو تملك أو إباحة فاجتنب عنه».

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة - بحكم

العقل والعرف - بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهي عنها؛ ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلّا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ غير المبتلي تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نفيه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض لا يبتلي به المكلف عادة، أو بوقوع النجاسة في ثوب أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين لكلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابها، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحلّ والطهارة لم يعارض بجريانها في ثوب غيره؛ إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليف متنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى: أنّ زوجة شخص لو شكّت في أنّها هي المطلقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شكّ الزوج هذا الشكّ لم يجر له النظر إلى إحداها؛ وليس ذلك إلّا لأنّ أصالة عدم تطبيقه في كلّ منهما متعارضان في حقّ الزوج، بخلاف الزوجة؛ فإنّ أصالة عدم تطلق ضرّتها لا تثمر لها ثمرة عملية.

نعم، لو اتفق ترتّب تكليف على زوجية ضرّتها دخلت في الشبهة المحصورة، و مثل ذلك كثير في الغاية.

ومّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك^١ - من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة - بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه؛ إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء - سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه - ليس ممّا يبتلي به المكلف

عادةً، ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنها؛ للعلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

و يؤيد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام الواردة في من رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صفاراً فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا^١. حيث استدلّ به الشيخ على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم^٢، وحملها المشهور^٣ على أنّ إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبيّن شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

وما ذكرنا، واضح لمن تدبّر.

إلا أنّ الإنصاف: أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معيّن منها كثيراً ما يخفى.

ألا ترى: أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه، لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، وأما لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتميم وإن لم يحتجّ إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

و المعيار في ذلك وإن كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له، إلا أنّ تشخيص ذلك مشكل جداً.

نعم، يمكن أن يقال - عند الشكّ في حسن التكليف التنجيزيّ عرفاً بالاجتناب و

(١) وسائل الشيعية ١: ١١٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث الأوّل.

(٢) راجع الاستبصار ١: ٢٣.

(٣) راجع التنقيح الرائع ١: ٦٣، مجمع الفائدة ١: ٣١٩، جواهر الكلام ١: ٣٨٩ - ٣٩٠.

عدم حسنه إلا معلقاً -: الأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم، أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفراده كما في المقام.

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلّق بالابتلاء، كما لو قال: «اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد» مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به، أو: «لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولا عادة، إلا أنه بعيد الاتفاق، و أما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسألة إلى أن المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد - لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية - هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى: الجواز، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام. إلا أن يقال: إن المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر المتقدمة كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء و عدمه؛ إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النص، فافهم.

[التنبيه الرابع: [الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية]

أن الثابت في كل من المشتبهين - لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيها - هو وجوب الاجتناب؛ لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن

الحرام الواقعي. أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام: فلا تترتب عليهما؛ لعدم جريان باب المقدمة فيها، فيرجع فيها إلى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحدّ وجوبه.

و هل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس؛ بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط. ولذا استدّل السيّد أبو المكارم في الغنية^١ على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة، بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^٢. ويدلّ عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بـ: «أنّ الله سبحانه حرّم الميتة»^٣، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كلّ ما لاقاه. وهذا معنى ما استدّل به العلامة في المنتهى على ذلك؛ بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس؛ وإلا فلم يقل أحد: إنّ كلّاً من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره. أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلاّ الاجتناب عن العين، وتنجّس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحدّ للخمر، فإذا شكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

والأقوى: هو الثاني.

أمّا أولاً: فلما ذكر، وحاصله: منع ما في الغنية، من دلالة وجوب هجر الرجز على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز،

(١) الغنية: ٤٦.

(٢) المذتّر: ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٤) منتهى المطلب ١: ١٧٨.

فتجنبه حيثنّذ ليس إلّا لمجرّد تعبّد خاصّ، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدلّ على وجوب هجر ما يلاقيه.

نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقبيه؛ من جهة استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولاً، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به يندفع تعجّب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه و حكمهم بها في البلل، مع كون كلّ منهما مشتبهاً حكمَ عليه ببعض أحكام النجاسة^١.
و أمّا الرواية: فهي رواية عمرو بن شمر، عن جابر الجعفيّ، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خاية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله»، فقال الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة وإنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»^٢.

وجه الدلالة: أنّه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة؛ فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكنّ الرواية ضعيفة سنداً. مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة؛ لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلاً عن تنجّس الملاقى، و ارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، كما ترى؛ فاللازمة بين نجاسة الشيء و تنجّس ملاقيه، لا حرمة الشيء و حرمة ملاقيه.

(١) الحدائق الناضرة ١: ٥١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقين في كون كل منهما أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء.

قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالكسر - سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقي؛ فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسر في ذلك: أن الشك في الملاقي ناشئ عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين؛ فالأصل فيها أصل في الشك السببي، والأصل فيه أصل في الشك المسيبي، وقد تقرر في محله: أن الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسيبي - سواء كان مخالفاً له، كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقاً له، كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب - فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جارياً لم يجر الأصل المحكوم؛ لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب بمنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب وجب الرجوع إليه؛ لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين.

ألا ترى: أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة - عند تميم الماء النجس كراً بطاهر، وعند غسل المحل النجس بياضين مشتبهين بالنجس - إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟

نعم، ربما تجعل معاضداً لأحدهما الموافق لها بزعم كونها في مرتبة واحدة. لكنه توهم فاسد؛ ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقي لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقي.

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما

الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين، فافهم واغتنم. وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقي - بالكسر - أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر، كانا من الشبهة المحصورة.

ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقي ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي؛ لأن أصالة الطهارة في الملاقي معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر؛ لعدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارضه؛ لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل في ما لا يتبلي به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه.

فمحصل ما ذكرنا: أن العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة. ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقي والملاقة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقي وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي، ولا يخفى وجهه، فتأمل جيداً.

[التنبيه] الخامس: [الاضطرار إلى بعض الاحتمالات]

لو اضطرر إلى ارتكاب بعض الاحتمالات فإن كان بعضاً معيناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه؛ لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي؛ لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم^١. وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر؛ لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف

(١) راجع الصفحة: ٣٠ - ٣١.

(٢) تقدم توضيحه في الصفحة: ٣٠.

بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

و لو كان المضطرّ إليه بعضاً غير معيّن، وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدّمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعيّ ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم، و اللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ رأساً، و حيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل - بملاحظة تعلّق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل - كان الترخيص المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً و ثبوته متعلّقاً بالواقع على ما هو عليه. و حاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه، و هو ترك باقي المحتملات. و هذا نظير جميع الطرق الشرعيّة المجعولة للتكاليف الواقعيّة، و مرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معيّناً كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب، أو مخيراً كما في موارد التخيير.

و ممّا ذكرنا تبين: أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعيّة و عدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط - لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه - أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه - أعني موارد الظنّ مطلقاً أو في الجملة - إلى الاحتياط، مع أنّ بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط و وجوب العمل بالظنّ مطلقاً أو في الجملة - على الخلاف بينهم - على الرجوع في غير موارد الظنّ المعتمد إلى الاصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي أو إجماع على وجوب كون الظن - مطلقاً أو في الجملة - حجةً وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به، صَحَّ ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في موارد.

لكنك خبير: بأنه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل في المسألة وعدم جواز ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أن هذا لا يفيد إلا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

[التنبيه] السادس: [حكم المشتبهات التدريجية الوجود]

لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجياً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجياً في وجوب الاجتناب عن الحرام المرتد بينها إذا كان الابتلاء دفعة، وعدمه؛ لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات، كما في مثال الحيض؛ فإن تنجّز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع؛ فإن قول الشارع: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^١ ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء

بالخائض؛ إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب، و كما أنه مختص بذوي الأزواج و لا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق فكذلك من لم يتبل بالمرأة الخائض.

و يشكل الفرق بين هذا و بين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة خاصّة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد.

و لكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط، و كذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين. و حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجيّة، فالظاهر جواز المخالفة القطعيّة؛ لأنّ المفروض عدم تنجز التكليف الواقعيّ بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كلّ مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه بإباحة و تحريمها.

فيرجع في المثال الأوّل إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة؛ لعدم جريان استصحاب الطهر. و في المثال الثاني إلى أصالة الإباحة و الفساد، فيحكم في كلّ معاملة يشكّ في كونها ربويّة بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتّب الأثر عليها؛ لأنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفيّ؛ و لذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل و النسيان و الصغر على وجه.

و ليس هنا مورد التمسك بعموم صحّة العقود وإن قلنا بالرجوع إلى العام عند الشكّ في مصداق ما خرج منه؛ للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجيّة عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها، و يجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ بين المشتبهات التدريجيّة كما لا يقدر في إجراء الاصول العمليّة فيها، كذلك لا يقدر في الاصول اللفظيّة، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحّة كلّ واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكنّ الظاهر الفرق بين الاصول اللفظيّة و العمليّة، فتأمل.

[التنبيه] السابع: [منشأ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة]

قد عرفت^١: أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالي المتعلق بالمكلف به، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه، وهذا من قبيل ما إذا علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب.

وقد عرفت في الأمر الأول^٢: أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين. وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله؛ لأن أحدهما عورة قطعاً، والتكلم مع الرجال والنساء إلّا لضرورة، وكذا استماع صوتها وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها؛ لأصالة الحل، بناء على عدم العموم في آية «الغص» للرجال^٣ وعدم جواز التمسك بعموم آية «حرمة إبداء الزينة على النساء»^٤؛ لاشتباه مصداق المخصص.

وكذا يحرم عليه التزويج والتزوّج؛ لوجوب إحراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة؛ وإلّا فالأصل عدم تأثير العقد وجوب حفظ الفرج.

ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها؛ إمّا لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبت ممّا دلّ على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر، وإمّا لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً وإن كان مردداً بين خطابين موجهين إليه تفصيلاً؛ لأن الخطابين بشخص واحد

(١) راجع الصفحة: ١٦.

(٢) راجع الصفحة: ٢٥.

(٣) النور: ٣٠.

(٤) النور: ٣١.

بمترلة خطاب واحد لشيئين؛ إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و «اجتنب عن مال الغير»، و بين قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجّهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كلّ من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة؛ فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر للختنى، كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجّه خطاب تفصيلي؛ فإنّ المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل الإباحة في المشتبهين، و هو ثابت في ما نحن فيه؛ ضرورة عدم جواز جريان أصالة الحلّ في كشف كلّ من قبلي الختنى؛ للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر و الزنا على كلّ أحد، فمسألة الختنى نظير المكلف المردّد بين كونه مسافراً أو حاضراً لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطاييها.

[التنبه] الثامن: [عدم الفرق بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة]

أنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ أو الحرمة؛ لأنّ المفروض عدم جريان الأصل فيها - لأجل معارضته بالمثل - فوجوده كعدمه.

و يمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، و تخصيص الجواز بالصورة الاولى، و يحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناءً على العمل بالأصل فيهما، و لا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل، و لا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل، خصوصاً إذا وافق الاحتياط. إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين 'للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربما يظهر منه التعميم، و

أصالة الاشتغال / ٤٣

على التخصيص فيخرج عن محل النزاع، كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية، أو إحدى الذبيحتين ميتة، أو أحد المالين مال الغير، أو أحد الأسيرين محقون الدم، أو كان الإناء ان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما.

وربما يقال: 'إن الظاهر أن محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس، لا في الأنفس والأعراض، فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب؛ لأن المنع في مثل ذلك ضروري'. وفيه نظر.

[التنبيه] التاسع: [المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما]

أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما؛ لأن مقدمة المقدمة مقدمة، وهو ظاهر.

المقام الثاني

في الشبهة الغير المحصورة

و المعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب.

ويدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع الظاهر المصرح به في الروض^١ و عن جامع المقاصد^٢.

و ادّعاء صريحاً المحقق البهبهاني في فوائده و زاد عليه نفى الريب فيه و أنّ مدار المسلمين في الأعصار و الأمصار عليه^٣. و تبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه^٤. و زاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة.

وبالجملة: فنقل الإجماع مستفيض، و هو كافٍ في المسألة.

الثاني: ما استدلل به جماعة^٥ من لزوم المشقة في الاجتناب. و لعل المراد به لزومه في

أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^٦، و قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ

(١) روض الجنان: ٢٢٤.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٦٦.

(٣) الفوائد الحائرية: ٢٤٧.

(٤) كصاحب الرياض في رياض المسائل ١٣: ٤٧٣، و السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٢: ٢٥٣.

(٥) كالمحقق و الشهيد الثانيين، في جامع المقاصد ٢: ١٦٦، و روض الجنان: ٢٢٤.

(٦) البقرة: ١٨٥.

مِنْ حَرَجٍ»؛ بناءً على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة إليه.

وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنه يتعين الحمل عليه؛ بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام الشرعية - وجوداً و عدماً - بالعسر واليسر الغالبين^١.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأن أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدلّ إلا على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه. وأما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمن هو عليه في غاية السهولة: فليس فيه امتنان على أحد، بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

وأما ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب: فلا ينفع فيما نحن فيه؛ لأن الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة، والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاصّ التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، والمفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأن الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر؛ فأبى مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

و كأنّ المستدلّ بذلك، جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر، لكن لما تعمّر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية.

(١) الحج: ٧٨.

(٢) راجع وسائل الشريعة ٥: ٢٤٦، الباب ١٤ من أبواب بقیة الصلوات المندوبة، الحديث ١١ و ١٤: ٧٤،

الباب ٤٨ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.

وفيه: أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع. نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعي في خصوص مشبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات - كأن يدعى أن الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في امور غير محصورة، يوجب الحرج الغالبي - أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة.

لكن لا يتوهم من ذلك أطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرّمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرّمات. ولعلّ كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص، كما ذكروا ذلك في الطهارة و النجاسة.

هذا كلّه، مع أن لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدّم وجوب الاحتياط فيها، ممنوع.

وجهه: أن كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع الاحتمالات فيها مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً، وبعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالإنصاف منع غلبة التعرّس في الاجتناب.

الثالث: الأخبار الدالة على حلية كلّ ما لم يعلم حرمة^١؛ فإنّها بظاهرها وإن عمّت الشبهة المحصورة، إلّا أن مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق^٢، هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه: أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، وقد تقدّم بما لا مزيد عليه^٣ أن أخبار حلّ

(١) راجع الصفحة: ٣٠.

(٢) وسائل الشيعية ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، ٢ و ٤.

(٣) وسائل الشيعية ١٨: ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، ٢ و ١٣.

(٤) راجع الصفحة: ١٦ - ١٧.

الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام.

و ثانياً: لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنّها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً، فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضاً أخصّ مطلقاً من أخبار الرخصة. والحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصّ في الشبهة الابتدائية و أخبار الاجتناب نصّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجح.

إلا أن يقال: إنّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة؛ لأننا نعلم إجمالاً غالباً بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة، فلو اخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحلّ لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر، وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار، فتدبر.

الرابع: بعض الأخبار الدالة على أنّ مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً، مثل ما في محاسن البرقي، عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم جميع ما في الأرض؟! فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنّي لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان». ^١ فإنّ قوله: «أمن أجل مكان واحد...» ظاهر في أنّ مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته. وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظنّ كلّهم يسمّون»؛ فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.

إلا أن يدعى: أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب

(١) المحاسن ٢: ٢٩٦، الحديث ١٩٧٦، ووسائل الشيعة ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة،

الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمذمى.

وأما قوله: «ما أظنّ كلهم يستون»: فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين؛ بناءً على أن السوق أمانة شرعية لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام.

إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلّا كون الشبهة غير محصورة، فتأمل.

الخامس: أصالة البراءة؛ بناءً على أن المانع من إجرائها ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمة العلمية التي لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحد من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة؛ ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

الآن ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين أو واحد من ألفي إناء؟ وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد، فإنّ الشخصين كليهما يتأثران بالأوّل ولا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني؟ وكذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المرتدّ بين ولده وشخص آخر، وبموت المرتدّ بين ولده وبين كلّ واحد من أهل بلده؛ فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إنّ ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلّا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكان ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدّمة من قوله: «أمن أجل مكان واحد...» - بناءً على الاستدلال به - إشارةً إلى هذا المعنى؛ حيث إنّ جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأً لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة، من المنكرات المعلومّة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها؛ كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاريّ. لكن

عرفت: أن فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الانكاري أيضاً^١.

وحاصل هذا الوجه: أن العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات، فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كلّ محتمل، فيكون عقابه حينئذٍ عقاباً من دون برهان.

فعلم من ذلك: أن الأمر اكتفى في المحرّم المعلوم إجمالاً بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

السادس: أن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلّا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محلّ ابتلائه، وقد تقدّم^٢ عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة، فضلاً عن غير المحصورة.

هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به على حكم الشبهة الغير المحصورة. وقد عرفت: أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكنّ المجموع منها لعلّه يفيد القطع أو الظنّ بعدم وجوب الاحتياط في الجملة. والمسألة فرعية يكفى فيها بالظنّ. إلّا أن الكلام يقع في موارد:

[المورد] الأول: [عدم جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور]

أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأوّل، لكنّ يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم. فحينئذٍ لا يعمّ معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكلّ، إلّا أن الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز.

وأما الوجه الخامس: فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب، لكن مع عدم العزم على ذلك

(١) راجع الصفحة السابقة.

(٢) راجع الصفحة: ٣٠.

من أول الأمر. وأما معه: فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام، فيستحق العقاب.
 فالأقوى في المسألة: عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر؛ فإن
 قصده قصدٌ للمخالفة و المعصية، فيستحق العقاب بمصادفة الحرام.
 والتحقيق: عدم جواز ارتكاب الكل؛ لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على
 وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنَّ
 هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات. غاية ما
 ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض
 المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي؛ وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين
 المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كل خمر» اعتراف بعدم حرمة واقعاً، وهو
 معلوم البطلان. هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها.
 ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدّمة له، فالظاهر
 استحقاق العقاب؛ للحرمة من أول الارتكاب بناءً على حرمة التجري.
 فصور ارتكاب الكل ثلاث، عرفت كلّها.

[المورد الثاني: ضابط المحصور وغير المحصور]

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره:
 [١] - فعن الشهيد والمحقق الثانيين^١ والمسي^٢ وصاحب المدارك^٣ أن المرجع فيه
 إلى العرف، فهو ما كان غير محصور في العادة، بمعنى أنه يعسر عدّه، لا ما امتنع عدّه؛
 لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابلٌ للعدّ والحصر.
 وفيه - مضافاً إلى أنه إنّما يتجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع

(١) روض الجنان: ٢٢٤، جامع المقاصد ٢: ١٦٦.

(٢) حكاة عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٦١.

(٣) مدارك الاحكام ٣: ٢٥٣.

المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبّر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم عليه السلام بها - أن تمسّر العدّ غير متحقّق فيما مثّلوا به لغير المحصور كالآلف مثلاً؛ فإنّ عدّ الآلف لا يعدّ عسراً.

[٢] - وربما قيّد المحقّق الثاني عسر العدّ بزمان قصير، قال في فوائد الشرائع - كما عن حاشية الإرشاد^١ - بعد أن ذكر أنّ غير المحصور من الحقائق العرفيّة: «إنّ طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنّه إذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد - كآلف مثلاً - قطع بآتية ممّا لا يحصر ولا يعدّ عادة؛ لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً، ويؤخذ مرتبة أخرى دنيا جدّاً - كالثلاثة - يقطع بآتيها محصورة؛ لسهولة عدّها في الزمان اليسير، وما بينهما من الوسائط كلّها جرى مجرى الطرف الأوّل ألحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني ألحق به، وما يعرض فيه الشكّ يعرض على القوانين و النظائر، ويراجع فيه القلب، فإن غلب على الظنّ إلحاقه بأحد الطرفين فذاك، وإلاّ عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل. وهذا ينضبط كلّ ما ليس بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما»^٢.

أقول: وللنظر فيما ذكره مجال.

أما أولاً: فلأنّ جعل الآلف من غير المحصور منافٍ لما علّلوا عدم وجوب الاجتناب به - من لزوم العسر في الاجتناب -؛ فإنّا إذا فرضنا بيتاً عشرين ذراعاً في عشرين ذراعاً، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصحّ السجود عليه نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الآلف، فأتي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر؟ وأي فرق بين هذا الفرض وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين ممّا يوجب حصر الشبهة؟ فإنّ سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً قليلاً أو كثيراً.

(١) حكاه عنه في مفتاح الكرامة ٦: ٢٦١.

(٢) انتهى ما نقله السيد العاملي عن فوائد الشرائع في مفتاح الكرامة ٦: ٢٦١.

و كذا لو فرضنا أوقية من الطعام تبلغ ألف حبة بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصبيّة حبة منها، فإن جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.
و أمّا ثانياً: فلأنّ ظنّ الفقيه بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه.

و أمّا ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشكّ إلى الاستصحاب حتّى يعلم الناقل؛ لأنّه إن أريد استصحاب الحلّ و الجواز كما هو الظاهر من كلامه، ففيه: أنّ الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور - وهو وجوب المقدّمة العلميّة بعد العلم بحرمة الأمر الواقعيّ المرّد بين المشتبهات - قائم بعينه في غير المحصور، و المانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلّة عدم وجوب الاجتناب من أنّ المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة - وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل - غير موجود، و حيثنّذ فمرجع الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشكّ في وجود المقتضي للاجتناب، و معه يرجع إلى أصالة الجواز.

لكنك عرفت التأمّل في ذلك الدليل^١، فالأقوى وجوب الرجوع مع الشكّ إلى أصالة الاحتياط؛ لوجود المقتضي و عدم المانع.

و كيف كان، فما ذكره - من إحالة غير المحصورة و تميّزه إلى العرف - لا يوجب إلّا زيادة التحير في موارد الشكّ.

[٣] - و قال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: «لعلّ الضابط أن ما يؤدّي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أنّ اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدّي إلى الترك غالباً^٢، انتهى. و استصوبه في مفتاح الكرامة^٣.

(١) راجع الصفحة: ٤٨ - ٤٩.

(٢) كشف اللثام ٣: ٣٤٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٦: ٢٦١.

وفيه: ما لا يخفى من عدم الضبط.

[الضابط بنظر المصنّف]

ويمكن أن يقال - بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس -: إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها؛ ألا ترى: أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوماً وإن صادف زيداً؟ وقد ذكرنا: أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه في سبب واحد مردّد بين اثنين أو ثلاثة، ومردّد بين أهل بلدة. ونحوه: ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المخفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتبة عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كلّ مقام.

وليعلم: أن العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسة في ألف حبة، والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقعات، فالحرام مردّد بين عشرة محتملات لا ألف محتمل؛ لأن كلّ لقعة يكون فيها الحبة حرم أخذها؛ لاشتغالها على مال الغير، أو مضغها؛ لكونه مضغاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقعات. نعم، لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كلّ حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى: الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي

الموجود في ذلك المورد؛ فإنَّ قوله: «اجتنب عن الخمر» لا فرق في دلالة على تنجّز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المرتد بين امور محصورة وبين الموجود المرتد بين امور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته، كما تقدّم سابقاً.

فإذا شكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شكّ في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات؛ لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

[المورد] الثالث: [حكم المرتد بين الامور غير المحصورة التي لها أفراد كثيرة]

إذا كان المرتد بين الامور الغير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الامور المحصورة - كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرّمة في ألف وخمسمائة شاة، فإنَّ نسبة مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة - فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة؛ لأنَّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال، و محتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة، وأمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفكّ عن الاشتغال على الحرام.

[المورد] الرابع: [حكم المسائل الثلاث الأخر]

أتا ذكرنا في المطلب الأوّل المتكفل لبيان حكم أقسام الشكّ في الحرام مع العلم بالحرمة أنّ مسائله أربع: الاولى منها الشبهة الموضوعية.

و أما الثلاث الأخر - وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب؛ لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين -: فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عموم من وجه؛ فإنّ مادّي الافتراق من هذا القسم. و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة و اختلف في تعيينه. و مثل قوله ﷺ: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام»؛ حيث قرئ: «جدّد» بالجيم و الحاء المهملة و الحاء المعجمة، و قرئ «جدث» بالجيم و الثاء المثناة.

المطلب الثاني

في اشتباه الواجب بغير الحرام

و هو على قسمين؛ لأن الواجب إما مرّد بين أمرين متنافيين، كما إذا تردّد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل، وإما مرّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدها للشكّ في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأولان من الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

واعلم: أنّنا لم نذكر في الشبهة التحريميّة من الشكّ في المكلف به صورُ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّ الأكثر معلوم الحرمة والشكّ في حرمة الأقلّ.

[القسم الأول]

[دوران الأمر بين المتباينين]

أما القسم الأول: فالكلام فيه يقع في مسائل على ما ذكرنا في أول الباب؛ لأنه إما أن يشتهه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

[المسألة الاولى]

[اشتباه الواجب بغيره من جهة عدم النصّ]

أما الاولى: فالكلام فيها إما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم بإجماع أو ضرورة حرمتها، كما في المثالين السابقين؛ فإن ترك الصلاة فيها رأساً يخالف للإجماع بل الضرورة، وإما في وجوب الموافقة القطعية.

[١ - حرمة المخالفة القطعية]

أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية؛ لأنها معصية عند العقلاء، فإثمهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته و في عدّها معصية.

و يظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، وأن الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته^١. و يظهر من الفاضل القمي الميل إليه^٢. والأقوى ما عرفت.

[٢ - وجوب الاحتياط بالموافقة القطعية]

وأما الثاني: ففيه قولان:

أقواهما الوجوب؛ لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما الأول: فلأن وجوب الأمر المردّد ثابت في الواقع، والأمر به على وجه يعمّ العالم والجاهل صادر عن الشارع وأصل إلى من علم به تفصيلاً؛ إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها؛ وإلا لزم الدور كما ذكره العلامة في التحرير^٣؛ لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقّف الوجوب عليه؟
وأما المانع: فلأن المتصور منه ليس إلّا الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً ولا نقلاً.

أما العقل: فلأن حكمه بالعذر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع - حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به - فلا استقلال للعقل بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتي^٤. وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه، فهو أشدّ منعاً؛ وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية، فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية؛ ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك

(١) مشارق الشموس ٣: ٥٣٨ - ٥٤٠.

(٢) القوانين ٢: ٣٧.

(٣) لم نثر عليه في التحرير. نعم، ذكره في منتهى المطلب ٤: ٢٣٠.

(٤) انظر الصفحة: ٦٢ - ٦٣.

الواجبات الواقعية وفعل المحرّمات، كما هو المشهور.

ودعوى: أنّ مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا تكليفه بإتيانه مع وصف الجهل؛ فلا تنافي بين كون الجهل مانعاً وبين التكليف في حاله، وإتسا الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل؛ لأنّ المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم، مدفوعة برجوعها حيثنّذ إلى ما تقدّم - من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة -، وقد تقدّم بطلانها^١.

وأما النقل: فليس فيه ما يدلّ على العذر؛ لأنّ أدلة البراءة غير جارية في المقام؛ لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية، والكلام بعد فرض حرمتها. بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط، مثل: صحيحة عبد الرحمن - المتقدمة^٢ - في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»^٣ وغيرها^٤.

فإن قلت: إنّ تمهيز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الإطاعة، كما أنّ عدم تمهيز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علّة تامّة لوجوب الإطاعة، وحيثنّذ فلا ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، وحيث كان مفقوداً فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه؛ لعدم البيان. نعم، لمّا كان ترك الكلّ معصية عند العقلاء حكيم بحرمتها، ولا تدلّ حرمة المخالفة القطعية على وجوب

(١) راجع الصفحة السابقة.

(٢) تقدّمت في الجزء الأول: ٤٦٨.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ١١١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٤) راجع وسائل الشريعة ٥: ٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١ و ٢.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة نامة لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمله بدلاً عنه في الظاهر، فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع - إما تعييناً، كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإما تخيراً، كما في موارد التخيير بين الاحتمالين - فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة؛ فإنّ الواقع إذا عُلِمَ به إجمالاً و عُلِمَ إرادة المولى بشيء و صدور الخطاب عنه إلى العبيد وإن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقته إمّا حقيقةً بالاحتياط، وإمّا حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الشبهة المحصورة^١.

[عدم جواز التمسك في المسألة بأدلة البراءة]

و ممّا ذكرنا يظهر: عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب^٢ و التوسعة^٣ ونحوهما؛ لأنّ العمل بها في كلّ من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام ممّا لم يحجب الله علمه عنا، فليس موضوعاً عنا ولسنا في سعة منه، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام ممّا علم وجوب شيء إجمالاً، وإمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العباد و كونه محمولاً عليهم و مأخوذين به و ملزمين عليه دليل علمي - بضميمة حكم العقل بوجوب المقدّمة

(١) راجع الصفحة: ١٦.

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

(٣) عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩.

(٤) انظر وسائل الشريعة ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١، ٢ و ٣.

العلمية - على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وإن كان محجوباً عنه، إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوباً عنه، ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدمة، كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعاً وثبوت الوجوب الغيري كذلك.

[كلام المحقق القمي في عدم وجوب الاحتياط في المقام]

واعلم: أن المحقق القمي - بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام - قال: «إن دقيق النظر يقتضي خلافه؛ فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة - بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب - مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالاته، وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه؛ إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين - بأن لا يفعل شيئاً منهما - يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا - بأن ترك فعلهما مجتمعين - يستحق العقاب.

و نظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية، سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة، فإن التحقيق أن الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلة الظنية، لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعة؛ و لذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من أول الأمر.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردّد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به - المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة - لتّم ذلك، ولكن لا يحسن حيثث قوله - يعني المحقق الخوانساري -: «فلا يبعد حيثث القول بوجوب الاحتياط، بل لا بدّ من

القول باليقين و الجزم بالوجوب. و لكن، من أين هذا الفرض؟ و أتى يمكن إثباته؟^١، انتهى كلامه، رفع مقامه.

و ما ذكره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق^٢ التي ذكرها في مسألة الاستنجاة بالأحجار، حيث قال بعد كلام له: «و الحاصل: إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال»^٣. إلى أن قال: «و كذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور، و يعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء و يعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم، و جب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرددة فيها في نظرنا، و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء، و لا يكفي الإتيان بواحد منها في سقوط التكليف، و كذا حصول شيء واحد من الأشياء في ارتفاع الحكم المعين»^٤. إلى أن قال: «و أما إذا لم يكن كذلك، بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني، و نص آخر على أن هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الامة إلى وجوب شيء، و بعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، و ظهر بالنص و الإجماع في الصورتين أن ترك ذينك الشئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحيث لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية. و كذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة»^٥.

(١) القوانين ٢: ٣٧.

(٢) أي: المحقق الخوانساري.

(٣) مشارق الشمس ١: ٣٨٦.

(٤) مشارق الشمس ١: ٣٨٧.

(٥) نفس المصدر مع تفاوت.

انتهى كلامه، رفع مقامه.

[الجواب عن كلام المحقق القمي]

و أنت خير بها في هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمي - من حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة :- فلا دخل له في المقام؛ إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإتسافاً في الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين، وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختفية، وإلا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط.

ونحن ندعي أن العقل حاكم - بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب، وعدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير والاكْتفاء به من الواقع - بوجوب الاحتياط؛ حذراً من ترك الواجب الواقعي، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة؟

مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكّن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط.

و أما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور - من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به :- ففيه: أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم ولأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً، وأما اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإن الخطاب الواقعي في يوم الجمعة - سواء فرض قوله: «صل الظهر»، أم فرض قوله: «صل الجمعة» - لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي.

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق، كقوله: «اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، واثبت بها فيه ولو كان غير معلوم»، كما يصح أن يرد خطاب مشروط وأنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وأن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً. و مرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط، و مرجع الثاني إلى البراءة عن الكل - إن أفاد نفياً وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية - وإلى 'نفى ما علم إجمالاً بوجوبه. و إن أفاد نفياً وجوب القطع بإتيانه وكفاية إتيان بعض ما يحتمله، فمرجه إلى جعل البديل للواقع والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه.

لكن دليل البراءة على الوجه الأول ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة المغيأة بالعلم، وعلى الوجه الثاني غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين - أعني وجوب مراعاة العلم الإجمالي وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً - أن يحكم العقل بوجوب الاحتياط؛ إذ لا ثالث لذيتك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط، و وجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به، مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

وأما ما ذكره - من استلزام ذلك الفرض، أعني تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به، لإسقاط قصد التعيين في الطاعة - ففيه: أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال في الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط، وليس لازماً لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم.

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن، فبأيهما ينوي الوجوب والقربة؟

قلت: له في ذلك طريقان:

أحدهما: أن ينوي بكل منهما الوجوب والقربة؛ لكونه بحكم العقل مأموراً

بالإتيان بكلّ منهما.

و ثانيهما: أن ينوي بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله، فيفعل كلاً منهما، فيحصل الواجب الواقعي، فيقصد أيّ أصلي الظهر لأجل تحقّق الفريضة الواقعية به أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قرابة إلى الله، و ملخّص ذلك: أيّ أصلي الظهر احتياطاً قرابةً إلى الله. و هذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد.

و لا يرد عليه: أنّ المعبر في العبادة قصد التقرب و التعتّب بها بالخصوص، و لا ريب أنّ كلاً من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منهما التقرب المرتدّين تحقّقه به أو بصاحبه؛ لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمة.

و أمّا الوجه الأوّل: فيرد عليه: أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعي، و هو الوجوب الثابت في أحدهما المعين، و لا يلزم من نيّة الوجوب المقدّم قصده. و أيضاً: فالقرابة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظة وجوبه الظاهري؛ لأنّ هذا الوجوب مقدّم و مرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّة، و دفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، و هذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلاً، نظير أوامر الإطاعة؛ فإنّ امتثالها لا يوجب تقرباً، و إنّما المقرب نفس الإطاعة، و المقرب هنا - أيضاً - نفس الإطاعة الواقعية المرتدة بين الفعلين، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

و ممّا ذكرنا يندفع توهم: أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة؛ لأنّ قصد القرابة المعبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي -، و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرّماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، و إنّما يمكن في غيرها؛ من جهة أنّ الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيها قصد التعيين و التقرب؛ لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المرتد، فيأتي بكلّ منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهم - مضافاً إلى أنّ غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من

تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين، وبين الإتيان بهما مهماً لقصد التقرب في الكل فراراً عن التشريع، ولا شك أن الثاني أولى؛ لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان، فإذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كل من المحتملين اكتفي بتحقيق ذات الواجب في ضمنهما -: أن اعتبار قصد التقرب والتعبّد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي قصده في كل منهما؛ كيف وهو غير ممكن! وإنما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبّد في الواجب المرتد بينهما بأن يقصد في كل منهما أني أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبّد بإتيان الواجب الواقعي.

وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب؛ فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما - بأن يقصد أني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أني أصلي الجمعة لوجوبها - بل يقصد: «أني أصلي الظهر لوجوب الأمر الواقعي المرتد بينه وبين الجمعة التي أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك».

والحاصل: أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين، وإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا أن الصفة التي هو عليها - الموجبة للحكم بوجوبه - هو احتمال تحقق الواجب المتعبّد به والتقرب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه، حتى يرد: أن التقرب والتعبّد بهما لم يتعبّد به الشارع تشريع محرم.

نعم، هذا الإيراد متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبّد به بالخصوص. لكنه مبنيّ - أيضاً - على لزوم ذلك من الأمر الظاهريّ بإتيان كل منهما، فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر، كما إذا شكّ في الوقت أنه صلى الظهر أم لا، فإنه يجب عليه فعلها، فينوي الوجوب والقربة وإن احتمل كونها

في الواقع لغواً غير مشروع، فلا يرد عليه إيراد التشريع؛ إذ التشريع إنما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعاً المتعبد به في نفس الأمر.

ولكنك عرفت: أن مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء^١، وأن الأمر المقدّم - خصوصاً الموجود في المقدّمة العلمية التي لا يكون الأمر بها إلّا إرشادياً - لا يوجب موافقته التقرب، ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه منها. وقد تقدّم في مسألة «التسامح في أدلة السنن» ما يوضح حال الأمر بالاحتياط^٢، كما أنه قد استوفينا في بحث «مقدّمة الواجب» حال الأمر المقدّم^٣ وعدم صيرورة المقدّمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيقّن من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء؛ فإنّه لا منشأ حيثيذ لكونه منها إلّا الأمر المقدّم به من الشارع.

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعيّ المصحّح لنية الوجه والقربة في المحتملين؛ لأنّ الأوّل منهما واجب بالإجماع ولو فراراً عن المخالفة القطعية، والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعيّ الظاهريّ؛ فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعيّ وبقاء وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتيّ به أولاً فليس واجباً في الشرع لخصوص كونه ظهراً أو جمعة، وإنّما وجب لاحتمال تحقّق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أيّ تقدير فمرجعه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالاً.

وأمّا المحتمل الثاني: فهو أيضاً ليس إلّا بحكم العقل من باب المقدّمة. وما ذكر من الاستصحاب، فيه - بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام؛

(١) راجع الصفحة السابقة.

(٢) راجع الجزء الأول: ٥١٨ - ٥٢١.

(٣) راجع مطروح الأنظار: ٧١.

من جهة حكم العقل من أوّل الأمر بوجوب الجميع و بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقياً قطعاً؛ وإلا لم يكن حاكماً بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض :-
أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه. أمّا وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدلّ عليه الاستصحاب، وإثنا يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمّة عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه.

و أمّا استصحاب وجوب ما وجب سابقاً في الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي: فشيءٌ منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعياً إلا على تقدير القول بالاصول المثبتة، وهي منفيّة كما قرّر في محله^١.
و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شكّ في فعله؛ فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظّف، من قصد الوجوب والقربة وغيرهما.
ثم إنّ الكلام في ما يتعلّق بفروع هذه المسألة تأتي في الشبهة الموضوعيّة^٢ إن شاء الله تعالى.

[المسألة الثانية]

[اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ]

المسألة الثانية: ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النصّ، بأن يتعلّق التكليف الوجوبيّ بأمر مجمل، كقوله: «اتّني بعين»، وقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا

(١) راجع الصفحة: ٣٤٩.

(٢) انظر الصفحة: ٧٢.

عَلَّ الصَّلَاةَ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى^١، بناءً على تردّد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة - كما في بعض الروايات^٢ - وغيرها كما في بعض آخر^٣.

[وجوب الاحتياط]

و الظاهر أن الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الاولى، و المختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى؛ لأن الخطاب هنا تفصيلاً متوجّه إلى المكلفين، فتأمل.

و خروج الجاهل لا دليل عليه؛ لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادراً على استعماله من دليل منفصل، فمجرد الجهل لا يقبّح توجيه الخطاب.

و دعوى: قبّح توجيهه إلى العاجز عن استعماله تفصيلاً القادر على الاحتياط فيه بإتيان الاحتمالات، أيضاً ممنوعة؛ لعدم القبّح فيه أصلاً.

و ما تقدّم من البعض - من منع التكليف بالمجمل؛ لاتفاق العدلية على استحالة تأخير البيان - قد عرفت منع قبّحه أولاً، و كون الكلام فيها عرض له الإجمال ثانياً.

ثم إن المخالف في المسألة ثمن عثرنا عليه هو الفاضل القمي^٤، و المحقق الخوانساري^٥ في ظاهر بعض كلماته، لكنّه وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر. قال في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس - بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلّا بما ثبت من أجزائها و شرائطها - ما لفظه: «نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر و لم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون متردداً بين أمور، فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعاً حتّى يحصل اليقين بالبراءة^٦»، انتهى.

(١) البقرة: ٢٣٨.

(٢) وسائل الشيعية: ١٥، الباب ٥ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.

(٣) راجع وسائل الشيعية ٣: ١٤، الباب ٥ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١ - ٦، و الباب ٢ منها، الحديث ١.

(٤) راجع الصفحة: ٦٤ - ٦٦.

(٥) القوانين ٢: ٣٧.

(٦) مشارق الشموس: ١: ٣٨٧.

(٧) مشارق الشموس ٣: ٥٣٥ - ٥٣٦.

و لكنّ التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة؛ لأنّ الخطاب المجمل
الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين. و أما نحن
معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل و لا الظنّ بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلّ به
لا إجمال فيه عنده، و من عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المرّد؛ لأنّ
اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكّنوا من العلم به عين الدعوى.
فالتحقيق: أنّ هنا مسألتين:

إحدهما: أنّه إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟
الثانية: أنّه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً، و فهموه من خطاب هو
مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك
الأمر أم لا؟ و المحقّق 'حكّم بوجوب الاحتياط في الأوّل دون الثاني.
فظهر من ذلك: أنّ مسألة إجمال النصّ إنّما تغاير المسألة السابقة - أعني عدم
النصّ - فيما فرض خطاب مجمل متوجّه إلى المكلف؛ إمّا لكونه حاضراً عند صدور
الخطاب، و إمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب. أمّا إذا كان
الخطاب للحاضرين و عرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين: فالمسألة من قبيل عدم
النصّ لا إجمال النصّ، إلّا أنّك عرفت أنّ المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم.

[المسألة الثالثة]

[اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين]

المسألة الثالثة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين، كما في بعض مسائل

[المشهور التخيير]

فالمشهور فيه: التخيير؛ لأخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دلّ على الأخذ بها فيه الاحتياط؛ لأنّ المفروض عدم موافقة شيءٍ منهما للاحتياط. إلا أن يستظهر من تلك الأدلة مطلوبة الاحتياط عند تصادم الأدلة. لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً و دلالةً لأخبار التخيير.

[المسألة الرابعة]

[اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع]

المسألة الرابعة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع، كما في صورة اشتباه الفاتنة أو القبلة أو الماء المطلق.

[الأقوى وجوب الاحتياط]

و الأقوى هنا - أيضاً -: وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة؛ لعين ما مرّ فيها^١ من تعلّق الخطاب بالفاتنة واقعاً - مثلاً - وإن لم يعلم تفصيلاً، ومقتضاه ترتّب العقاب على تركها و لو مع الجهل، و قضيّة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدّمة العلميّة و الاحتياط بفعل جميع الاحتمالات.

(١) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٨٧ - ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩، ٤٠، ٤١ و ٤٤.

(٢) راجع الصفحة: ٨.

[عدم وجوب الاحتياط عند المحقق القمي، وما فيه]

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي، فمَنَعَ وجوبَ الزائد على واحدة من المحتملات؛ مستنداً - في ظاهر كلامه - إلى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة^١.

وأنت خبير: بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء؛ لأنَّ المكلف به مفهوم معيّن طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه، والخطاب الصادر لقضاء الفاتئة عام في المعلومة تفصيلاً والمجهولة، ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها، ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤيد ما ذكرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللاً ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير^٢؛ فإنَّ ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كلِّ مقام اشتبه عليه الواجب؛ ولذا تعدى المشهور عن مورد النص - وهو تردد الفاتئة بين رباعية وثلاثية وثنائية - إلى الفريضة الفاتئة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية، فاكفوا فيها بصلاتين^٣.

[تنبيهات]

و ينبغي التنبيه على أمور:

[التنبيه الأول: عدم وجوب الاحتياط لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط الواجب]

أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان

(١) القوانين ٢: ٣٧.

(٢) راجع وسائل الشريعة ٥: ٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

(٣) راجع مفتاح الكرامة ٣: ٤٠٥.

الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب، كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها، بناءً على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه؛ ولذا أسقط الحلي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عارياً، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه؛ فإن القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعية.

ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول:

[١] - إنا انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط، نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت.

[٢] - وإما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر، وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله، وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول. وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي. وكلا الوجهين ضعيفان:

أما الأول: فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط؛ وإلا لم يكن من الشك في المكلف به؛ للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

وأما الثاني: فلأن ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية، إنما يدل عليه مع التمكن، ومعنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجهه - من الوجوب والندب - حين الفعل. أما مع العجز عن ذلك: فهو المتعين للسقوط، دون الشرط المجهول الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية.

والسر في تعيينه للسقوط هو أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيد اعتباره بحال

التمكن سقط حال العجز، يعني: العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوماً به.

[التنبيه الثاني]: كيفية النية في الصلوات عند الاشتباه في شرط الواجب

أن النية في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسألة الظهر و الجمعة^١. و حاصله: أنه ينوي في كل منهما فعلها احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقرباً إلى الله، على أن يكون القرب علةً للإحراز الذي يجعل غاية للفعل.

و يترتب على هذا: أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر؛ إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك؛ فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصدٌ لامثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له، لا مطلقاً، وهذا غير كافٍ في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها. نعم، لو احتمل كون الشيء عبادة - كفصل الجنابة إن احتمل الجنابة - اكتفى فيه بقصد الامثال على تقدير تحقق الأمر به. لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير، فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال. بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين؛ فإنه لا بد فيه من الجزم بالتعبد.

[التنبيه الثالث]: وجوب كل من المحتملات عقلياً

أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلياً لا شرعي؛ لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفاتحة^٢ على وجوب ذلك، كان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع

(١) راجع الصفحة: ٦٧.

(٢) تقدم في الصفحة: ٧٣.

الاحتياط في الشك في التكليف^١.

و أما إثبات وجوب التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب و حرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً: فقد تقدّم في المسألة الأولى^٢ عدم دلالة الاستصحاب على ذلك إلا بناءً على أنّ المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقية المقارنة معه، و قد تقدّم إجمالاً ضعفه^٣ و سيأتي تفصيلاً^٤.

و على ما ذكرنا، فلو ترك المصلي التحير في القبلة أو الناسي لفائتة جميع المحتملات لم يستحقّ إلا عقاباً واحداً، و كذا لو ترك أحد المحتملات و اتفق مصادفته للواجب الواقعي، و لو لم يصادف لم يستحقّ عقاباً من جهة مخالفة الأمر به. نعم، قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري. و تمام الكلام فيه قد تقدّم^٥.

[التنبيه الرابع]: [إجزاء المأتي به عند انكشاف مطابقتها للواقع قبل فعل الباقي]

لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزأ عنه؛ لأنّه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله، و إن لم يعلم حين الفعل أنّ المقرب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

[التنبيه الخامس]: [عدم سقوط الامثال بمجرد كون محتملات الواجب غير محصورة]

لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامثال في الواجب المردّد باعتبار شرطه - كالصلاة إلى القبلة المجهولة و شبهها - قطعاً؛ إذ غاية الأمر سقوط

(١) راجع الصفحة الجزء الأول: ٤٨٥ - ٤٨٦.

(٢) راجع الصفحة: ٦٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) سيأتي في الصفحة: ٣٤٩ - ٣٥٨.

(٥) راجع الجزء الأول: ٣٤ - ٤١.

الشرط، فلا وجه لترك الشروط رأساً.

و أما في غيره مما كان نفس الواجب مردداً: فالظاهر أيضاً عدم سقوطه، ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة؛ لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكل هنا؛ فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة.

و هل يجوز الاقتصار على واحد - إذ به يندفع محذور المخالفة - أم يجب الإتيان بما تيسر من المحتملات؟ وجهان:

[١] - من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط، فلا مقتضي لإيجاب مقدماته العلمية، وإتيا وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعية.

[٢] - ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن؛ وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية. والاكفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه. و أما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع: فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب؛ إما لحصول الواجب، وإما لستموطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر. وهذا هو الأقوى.

و هذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معين من المحتملات. و لو طرأ المانع من بعض معين منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، و الأصل البراءة.

[النتيجه] السادس: [اشتراط عدم التمكن من الامثال التفصيلي في الامثال الإجمالي]

هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامثال التفصيلي بإزالة الشبهة واختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً، أم يجوز الاكتفاء به و إن تمكّن من ذلك، فيجوز إن قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي - من القصر والإتمام أو الظاهر والجمعة - الامثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل

قولان: ظاهر الأكثر الأول؛ لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. و سيأتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البراءة والاحتياط إن شاء الله^١.

و يتفرع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات و عجز عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة، فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن و عَجَزَ عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات؛ لتمكّنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب، وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

[التنبيه] السابع: [الواجب المشتبه بين أمرين مترتبين شرعاً]

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعاً - كالظهور والعصر المرتددين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع - فهل يعتبر في صحّة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع محتملاته، كما صرح به في الموجز^٢ و شرحه^٣ والمسالك^٤ و الروض^٥ و المقاصد العلية^٦، أم يكفي فيه فعل بعض محتملات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين - كما عن نهاية الأحكام^٧ و المدارك^٨ - فيأتي بظهر و عصر قصراً، ثمّ بهما

(١) انظر الصفحة: ١٤٥ وما بعدها.

(٢) الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر لابن فهد): ٦٦.

(٣) راجع كشف الالتباس (مخطوط): ١٣٤.

(٤) مسالك الافهام ١: ١٥٨.

(٥) روض الجنان: ١٩٤.

(٦) المقاصد العلية: ١١٧.

(٧) نهاية الأحكام ١: ٢٨٢.

(٨) مدارك الأحكام ٢: ٣٥٩.

تماماً؟ قولان متفرعان على القول المتقدم في الأمر السادس^١ - من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان - مبنيان على أنه:

هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب - فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله تردداً في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فإنه يوجب تردداً في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله. أما إذا لم يوجب إهماله تردداً زائداً في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه؛ فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب تردداً زائداً على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام؛ لأن العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها، وهو الترتب على الظهر، وإن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية؛ لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً. ومن ذلك يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي؛ وذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، وهو مسلم؛ ولذا لا يجوز الإتيان حيثنّذ بجميع محتملات العصر، وهذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي، والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك وجريان الأصلين فيه - أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة، وإن لم يوجب إهماله تردداً في الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي؛ فإذا تعدّر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكنة، فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلاة قصراً أو تماماً العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتباً على الظهر، ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته؟.

هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعةً واحدةً في الوقت المشترك، أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض محتملاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز؛ نظراً إلى الشكّ في تحقق الأمر بالعصر، فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب إلّا مقدّمة لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدّمات الفعل. ويمكن أن يقال: إنّ أصالة عدم الأمر إنّما تقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به و محتملاته التي يحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً، كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر. أمّا ما لا يحتمله إلّا على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

[القسم الثاني]

[دوران الأمرين الأقل والأكثر]

[القسم] الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر. و مرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها. وهو على قسمين؛ لأن الجزء المشكوك: إما جزء خارجي، أو جزء ذهني وهو القيد؛ وهو على قسمين: لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فمرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيد بها الصلاة، وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال وبين واحدة معينة منها.

و الكلام في كل من القسمين في أربع مسائل:

[مسائل القسم الأول « الشك في الجزء الخارجي »]

أما مسائل القسم الأول - وهو الشك في الجزء الخارجي :-

[المسألة الأولى]

[الشك في الجزئية من جهة فقدان النص]

فالاولى منها: أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسألة، فيكون ناشئاً من

ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني، كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى - مثلاً - على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا^١.

[المشهور المختار إجراء أصالة البراءة في المسألة]

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه^٢. وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد^٣ والشيخ^٤، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه^٥.

وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط. والظاهر أنه المشهور بين العامة^٦ والخاصة، المتقدمين منهم والمتأخرين، كما يظهر من تتبع كتب القوم، كالخلاف^٧ والسرائر^٨ وكتب الفاضلين^٩ والشهيدين^{١٠} والمحقق الثاني^{١١} ومن تأخر عنهم^{١٢}.

(١) هو الشيخ أبو علي بن الشيخ الأعظم أبي جعفر الطوسي الملقب بالفقيه الثاني (ولد الشيخ الطوسي)، على ما حكاه عنه الشهيد في الذكرى ٣: ٣٣١، وانظر مفتاح الكرامة ٢: ٣٩٩.

(٢) منهم: المحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٢٧٣، والمحقق الاصفهاني في هداية المسترشدين: ٤٤٩، والسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٢٨.

(٣) الانتصار: ١٤٦ و ١٤٨ - ١٤٩.

(٤) الخلاف ١: ١٨٢.

(٥) الذريعة ٢: ٨٣٣، والعدة ٢: ٧٥٣.

(٦) الاحكام في اصول الاحكام (لابن حزم) ٥: ٤٧، وتفسير القرطبي ٦: ٨٤.

(٧) الخلاف ١: ٨٥.

(٨) السرائر ١: ٢٣٢.

(٩) راجع المعارج: ٢١٦ - ٢١٧، والمعتبر ١: ٣٢، والمختلف ١: ٤٩٥.

(١٠) راجع القواعد والفوائد ١: ١٣٢، وتمهيد القواعد: ٢٧١.

(١١) راجع جامع المقاصد ٢: ٢١٩ و ٣٢٨.

(١٢) كالوحيد البهبهاني في الفوائد الحاشية: ٤٤١ - ٤٤٢، والمحقق القمي في القوانين ٢: ٣٠، وصاحب الفصول في الفصول: ٥١ و ٣٥٧، والفاضل النراقي في المناهج: ٢٢١.

بل الإنصاف: أنه لم أعثر في كلمات من تقدّم على المحقق السبزواريّ على من يلتزم
بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط، وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك،
كالسيد^١ و الشيخ^٢ بل الشهيدين^٣.
و كيف كان، فالمختار جريان أصل البراءة.

[الاستدلال على البراءة]

لنا على ذلك حكم العقل و ما ورد من النقل.

[١ - الدليل العقلي]

أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلّ بمركب لم يعلم من أجزائه إلّا عدّة
أجزاء، و يشكّ في أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشيء الفلانيّ، ثمّ بذل جهده في
طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم و ترك المشكوك،
خصوصا مع اعتراف المولى بأنّ ما نصبت لك عليه دلالة، فإنّ القائل بوجوب
الاحتياط لا ينبغي أن يفرّق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلا أو نصب و
اختفى، غاية الأمر: أنّ ترك النصب من الأمر قبيح، و هذا لا يرفع التكليف
بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إنّ بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفيّة الصادرة من
الأطباء أو الموالى؛ فإنّ الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون فشكّ في جزئية شيء
له مع العلم بأنّه غير ضارّ له، فتركه المريض مع قدرته عليه، استحقّ اللوم. و كذا
المولى إذا أمر عبده بذلك.

(١) الانتصار: ١٤٦ و ١٤٨ - ١٤٩، و الزريعة ٢: ٨٣٣.

(٢) الخلاف ١: ١٨٢، المسألة ١٣٨، و العدة ٢: ٧٥٣.

(٣) راجع القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و تمهيد القواعد: ٢٧١.

قلت: أما أوامر الطبيب، فهي إرشادية ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية المترتبة على ذات الأمور به، ولا نتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية؛ ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية، كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب، والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.

و أما أوامر الموالي الصادرة بقصد الإطاعة، فيلتزم فيها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى و قدر على رفع جهله و لو على بعض الوجوه الغير المتعارفة إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض.

نعم، قد يأمر المولى بمرتب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المرتب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون و علم أن المقصود منه إسعال الصفراء، بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم، كما سيجيء في المسألة الرابعة^١.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل؛ لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض.

و بتقرير آخر: المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها أطافا في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، و لا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته.

قلت: أولاً: مسألة البراءة و الاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة و هو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن و القبح، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر و إن لم يكن في المأمور به^٢.

(١) راجع الصفحة: ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) و من القائلين به صاحب الفصول في الفصول: ٢٣٧ - ٢٣٨.

و ثانياً: إنّ نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفاً؛ ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال. و حينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه، فإنّ من صرح من العدلية^١ بكون العبادات السمعية إنّما وجبت لكونها لطفاً في الواجبات العقلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترائه به. وهذا متعذر فيما نحن فيه؛ لأنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق في ضمنه؛ ولذا صرح بعضهم كالعلامة^٢ ويظهر من آخر منهم^٣ وجوب تميّز الأجزاء الواجبة من المستحبات ليقع كلّاً على وجهه.

و بالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتيّ به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلّا التخلّص من تبعة مخالفة الأمر الموجّه إليه؛ فإنّ هذا واجب عقليّ في مقام الإطاعة والمعصية، ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جارٍ على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً، وهذا التخلّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب والمواخذة فيجب الإتيان، وأما الزائد فيقبح المواخذة عليه مع عدم البيان.

فإن قلت: إنّ ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا، وهو أنّ المقتضي - وهو تعلّق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعيّ المردّد بين الأقلّ والأكثر - موجود، والجهل التفصيليّ به لا يصلح مانعاً، لا عن المأمور به ولا عن توجّه الأمر، كما تقدّم في المتباينين حرفاً بحرف^٤.

(١) كالعلامة في كشف المراد: ٣٤٨-٤٠٨، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ٢٠١-٢٠٢.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢٦٩.

(٣) كالمحقّق الثاني في جامع المقاصد ٢: ٢٢١.

(٤) راجع الصفحة: ٥٩ - ٦٠.

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقليّ عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلف؛ لحكم العقل بقبح المؤاخذه على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذه على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان؛ إذ يكفي في البيان المسوّغ للمؤاخذه عليه العلم التفصيليّ بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذه.

[عدم جريان الدليل العقلي المتقدّم في المتباينين فيما نحن فيه]

وما ذكر في المتباينين - سنداً لمنع كون الجهل مانعاً من استلزامه لجواز المخالفة القطعيّة، وقبح خطاب الجاهل المقصر، وكونه معذوراً بالنسبة إلى الواقع - مع أنّه خلاف المشهور أو المتفق عليه، غير جارٍ فيما نحن فيه.

أما الأول: فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعيّة لكونها مخالفةً معلومةً بالتفصيل؛ فإنّ وجوب الأقلّ بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه وهو الأكثر؛ فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان؛ إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرّمات دفعُ العقاب، ولا يفرّق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

وأما عدم معذوريّة الجاهل المقصر: فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقلّ، وهو العلم الإجماليّ بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، وآته لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الإجماليّ الموجود في المقام؛ إذ الموجود في المقام علم تفصيليّ - وهو وجوب الأقلّ، بمعنى ترتّب العقاب على تركه - وشكّ في أصل وجوب الزائد ولو مقدّمة.

وبالجملة: فالعلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط؛ لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً.

و دوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدّمياً أو نفسياً لا يقدر في كونه معلوماً بالتفصيل؛ لما ذكرنا، من أن العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً، إلزام المولى به على أي وجه كان، ويحكم بقبح المواخذة على ما شك في إلزامه، و المعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل، و المشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، و المعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردّد بين الأقل والأكثر، و لا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي و مشكوك، كما في كلّ معلوم إجماليّ كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين اللّذين أحدهما المعين نجسّ خمرأ؛ فإنّه يحكم بحليّة الطاهر منهما، و العلم الإجمالي بالخمر لا يؤثّر في وجوب الاجتناب عنه.

[التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر، و المناقشة فيه]

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه؛ فإنّها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل؛ لأنّ وجوب الأقل معلوم تفصيلاً، فلا يجري فيه الأصل.

و تردّد وجوبه بين الوجوب النفسي و الغيريّ مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وَرَبِّكَ فَكَيْزٌ﴾^١، و قوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾^٢، و قوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا يَتَرَمَّنُّهُ﴾^٣، و قوله: ﴿أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^٤، و غير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء، لا يوجب جريان أصالة عدم الوجوب أو أصالة البراءة.

(١) المذّنر: ٣.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) المزمل: ٢٠.

(٤) الحج: ٧٧.

(٥) البقرة: ٤٣، و آل عمران: ٤٣.

لكن الإنصاف: أن التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة؛ لأنه إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه، فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت - فيما تقدم في الشك في التكليف^١ - أن استصحاب عدم التكليف المستقل - وجوباً أو تحريماً - لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل؛ لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب وحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كافٍ في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع.

وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجتيته، وقلنا: إن الشك في حجتيته كافٍ في التحريم ولا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل^٢. وإن قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل، فلا تبقى لهذا الأصل فائدة إلا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري.

[التمسك بالوجوه الأخر لوجوب الاحتياط في المسألة، و المناقشة فيها]

ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه، تقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.
مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل^٣.
و مثل: أن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة^٤.

(١) راجع الجزء الأول: ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٢) راجع الجزء الأول: ٨٧ - ٩٠.

(٣) استدلل به في ضوابط الاصول: ٣٢٦، وهداية المسترشدين: ٤٥٠.

(٤) استدلل به في ضوابط الاصول: ٣٢٧.

دوران الأمرين الأقل والأكثر / ٨٩

و مثل: أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام مقتضية لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلاً^١.

و مثل: وجوب دفع الضرر - وهو العقاب - المحتمل قطعاً، وبعبارة أخرى: وجوب المقدمة العلمية للواجب^٢.

و مثل: أن قصد القرية غير ممكن بالإتيان بالأقل؛ لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاختصار عليه في العبادات، بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

فإن الأول مندفع - مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط، كما تقدم في المتباينين - بأن بقاء وجوب الأمر المرتد بين الأقل والأكثر بالاستصحاب لا يُجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مُجدٍ في الاحتياط.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب.

لكن يمكن أن يقال: إننا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر؛ لقبح المواخذه من دون بيان، فتعين الاشتغال بالأقل، فهو منفي في الزمان السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق؟

و أما الثاني: فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام، وقد عرفت الجواب عنه، وأن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل، وغيره مشكوك فيه^٣.

و أما الثالث: ففيه: أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونها في العلم والجهل على صفة واحدة، ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

و أما الرابع: فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة، وهو الأمر المرتد

(١) أشار إلى هذا الوجه في ضوابط الأصول: ٣٢٦.

(٢) هذا الوجه أيضاً ذكره في هداية المسترشدين: ٤٥٠، و ضوابط الأصول: ٣٢٨.

(٣) راجع الصفحة: ٨٥ - ٨٦.

بين الأقل والأكثر، وقد تقدّم أنّ وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع - ولو بالإلزام المقدّم - غير مؤثر في وجوب الاحتياط؛ لكون الطرف الغير المتيقن - وهو الأكثر في ما نحن فيه - مورداً لقاعدة البراءة، كما مثلنا له بالخمير المردّد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم، لو ثبت أنّ ذلك - أعني تيقّن أحد طرفي المعلوم بالاجمال تفصيلاً وترتب أثره عليه - لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال: إنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردّد بين الإناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول أيّ الإناءين اتفق كونه خمرًا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنها، فكذلك فيما نحن فيه.

و الدليل العقليّ على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

و أمّا الخامس: فلأنه يكفي في قصد القرية الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب؛ فإنّ هذا المقدار كافٍ في نية القرية المعتمدة في العبادات حتّى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

[كيفية قصد القرية بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً]

بقي الكلام في أنّه كيف يقصد القرية بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً؛ لتردده بين الواجب النفسيّ المقرب والمقدّم الغير المقرب؟ فنقول: يكفي في قصد القرية قصد التخلص من العقاب؛ فإنّها إحدى الغايات المذكورة في العبادات.

[٢ - الدليل النقلي: «الأخبار الدالة على البراءة»]

و أمّا الدليل النقلي: فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالة؛ ولذا

دوران الأمرين الأقل والأكثر / ٩١

عَوَّلَ عليها في المسألة من جَعَلَ مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط، بناءً على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل. وقد تقدّم أكثر تلك الأخبار في الشكّ في التكليف التحريمي والوجوبي^١.

منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^٢، فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم؛ فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلّ على أنّ الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه، فهو موضوع. ولا يعارض بأنّ وجوب الأقل كذلك؛ لأنّ العلم بوجوبه المردّد بين النفسي-والغيري غير محجوب، فهو غير موضوع.

وقوله عليه السلام: «رفع عن امتي... ما لا يعلمون»^٣، فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلفين، أو أنّ العقاب والمواخذة المترتبة على تعمّد ترك الجزء المشكوك-الذي هو سبب لترك الكل-مرفوع عن الجاهل. إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

وكان بعض مشايخنا يدّعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك، وعدم جريانها في الشكّ في الوجوب الغيري^٤.

[عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشكّ في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري]

ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من

(١) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٥٧.

(٢) راجع الجزء الأول: ٤٤١-٤٤٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٥) هو شريف العلماء على ما في تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٣٢٩.

استحقاق العقاب؛ لأن ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها في ما ادّعي.

مع إمكان أن يقال: إن العقاب على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته؛ لأن ترك الجزء عين ترك الكل، فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه. وأما لو عتّمنا لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول، كانت الدلالة أوضح، لكن سيأتي ما في ذلك^١.

[حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدم لوجوب الاحتياط]

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم^٢، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي؛ لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الرجوع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

[ضعف كلام صاحب الفصول في حكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة]

وقد توهم بعض المعاصرين^٣ عكس ذلك وحكومة أدلة الاحتياط على هذه الأخبار، فقال: «لا نسلم حجب العلم في المقام؛ لوجود الدليل في المقام، وهي

(١) في الصفحة: ٩٦.

(٢) تقدّم في الصفحة: ٨٣.

(٣) هو صاحب الفصول في الفصول.

أصالة الاشتغال في الأجزاء و الشرائط المشكوكة.

ثم قال: «لأنّ ما كان لنا إليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقّه الحجب قطعاً، وإلاّ لدلت هذه الرواية على عدم حجّية الأدلّة الظنيّة، كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما».

ثم قال: «ولو التزم تخصيصها بما دلّ على حجّية تلك الطرق، تعيّن تخصيصها - أيضاً - بما دلّ على حجّية أصالة الاشتغال من عمومات أدلّة الاستصحاب، وجوب المقدّمة العلمية».

ثم قال: «والتحقيق: التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية^١، انتهى».

أقول: قد ذكرنا في المتباينين^٢ وفيما نحن فيه^٣ أنّ استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأنّ العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعي بعد إثبات تنجّز التكليف، وأنّه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردّده بين متباينين أو الأقل والأكثر.

ولا ريب أنّ ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف، وحينئذٍ فإذا أخبر الشارع - في قوله: «ما حجب الله...»، وقوله: «رفع عن امتي...» وغيرهما - بأنّ الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك، وحصل الأمن منه، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل. نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصّة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعيّة، فإنّه يخرج

(١) الفصول الغروية: ٥١ مع تفاوتٍ يسير في بعض العبارات.

(٢) راجع الصفحة: ٦٨ - ٦٩.

(٣) راجع الصفحة: ٨٩.

بذلك عن باب المقدمة؛ لأن المفروض أن تركها لا يفضي إلى العقاب.
نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط، كان لحكومة تلك الأخبار على
أخبار البراءة وجهٌ أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف^١.

[حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال]

وَمَا ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير
القول بالأصل المثبت أيضاً، كما أشرنا إليه سابقاً؛ لأنه إذا أخبر الشارع بعدم
المواخذة على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه، كان المستصحب - وهو
الاشتغال المعلوم سابقاً - غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع بإتيانه. و
احتمال بقاء الاشتغال حينئذٍ من جهة الأكثر منفيٌ بحكم هذه الأخبار.
وبالجملة: فما ذكره - من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار - ضعيف جداً؛
نظراً إلى ما تقدّم^٢.

[ضعف استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي]

و أضعف من ذلك: أنه عدل - من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط
على هذه الأخبار - عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي إلى
التمسك بها في نفي الحكم الوضعي، أعني: جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته، وزعم
أن ماهية المأمورية تبين ظاهراً كونها الأقل بضميمة نفي جزئية المشكوك، ويحكم
بذلك على أصالة الاشتغال.

قال في توضيح ذلك: «إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء

(١) راجع الصفحة الجزء الأول: ٤٤٧.

(٢) راجع الصفحة: ٨٩.

(٣) راجع الصفحة: ٨٩.

المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال والإيهام^١.
ثم أيد هذا المعنى، بل استدّل عليه بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال: «إنّ من
الاصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه بـ «أصالة عدم»، و «عدم الدليل دليل عدم»،
ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفّحنا فلم نجد لهذا
الأصل مستنداً يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم
الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام^٢، انتهى.
أقول: أمّا ما ادّعاء - من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي -:
فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية^٣ لذكرنا بعض ما فيه
من منع العموم أولاً، ومنع كون الجزئية أمراً مجموعاً شرعياً غير الحكم التكليفي - و
هو إيجاب المركّب المشتمل على ذلك الجزء - ثانياً.

و أمّا ما استشهد به من فهم الأصحاب وما ظهر له بالتصّحّح: ففيه: أنّ ما يظهر
للمتصّحّح في هذا المقام أنّ العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.
أمّا «أصل عدم»: فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً من
الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينة وغيرها، فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمة؟
و أمّا «عدم الدليل دليل عدم»: فالمستند فيه عندهم شيء آخر، ذكره كلّ من
تعرّض لهذه القاعدة، كالشيخ^٤ وابن زهرة^٥ والفاضلين^٦ والشهيد^٧ وغيرهم^٨، ولا

(١) الفصول الغروية: ٥١ مع تفاوت يسير.

(٢) نفس المصدر.

(٣) راجع الفصول: ٣٦٣.

(٤) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٥٣.

(٥) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٦) المعبر ١: ٣٢، ونهاية الوصول ٤: ٤٥٠.

(٧) الذكري ١: ٥٢ - ٥٣.

(٨) كالفاضل التوحي في الوافية: ١٩٩، وصاحب الحقائق في الحقائق الناضرة ١: ٤٥، والوحيد البهبهاني في
الرسائل الفقهية: ٣١٣، والمحدث الاسترآبادي في الفوائد المدنية: ١٠٣.

اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي.

وبالجملة: فلم نعثَر على من يستدلّ بهذه الأخبار في هذين الأصلين:

أما رواية الحجب ونظائرها: فظاهر.

وَأما النبويّ - المتضمّن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون -: فأصحابنا بين من يدّعي ظهوره في رفع المؤاخذه ولا ينفي به غير الحكم التكليفيّ - كأخواته من رواية الحجب وغيرها - وهو المحكيّ عن أكثر الأصوليّين، وبين من يتعدّى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين، بحيث لو لا النبويّ لقالوا بثبوت ذلك الحكم. ونظرهم في ذلك إلى أنّ النبويّ - بناءً على عمومته لنفي الحكم الوضعي - حاكمٌ على تلك الأدلّة المثبتة لذلك الحكم الوضعي.

ومع ما عرفت، كيف يدّعي أنّ مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذه؟

نعم، يمكن التمسك بها أيضاً في مورد جريان الأصلين المذكورين، بناءً على أنّ صدق رفع أثر هذه الأمور - أعني الخطأ والنسيان وأخواتها - كما يحصل بوجود مقتضي لذلك الأثر تحقيقاً - كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر، الشامل لصورة الخطأ والنسيان - كذلك يحصل بتوهم ثبوت مقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتضى محقق.

لكن تصادق بعض موارد الأصلين والرواية مع تباينها الجزئي لا يدلّ على الاستناد لهما بها، بل يدلّ على العدم.

ثم إنّ في الملازمة التي صرح بها في قوله: «وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره» منعاً واضحاً، ليس هنا محلّ ذكره، فافهم.

[التمسك بأصول آخر على البراءة في المسألة، والمناقشة فيه]

واعلم: أن هنا أصولاً ربياً يتمسك بها على المختار:

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر.

وقد عرفت سابقاً حالها.

ومن هنا: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته.

وحالها حال سابقها بل أودأ؛ لأن الحادث المجمعول هو وجوب المركب المشتمل

عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل، وجوبه المقدمي - بمعنى

اللابدئية - لازم له غير حادث بحدوث مغاير، كزوجية الأربعة، وبمعنى الطلب

الغيري حادث مغاير، لكن لا يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه؛ إلا على القول

باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.

ومن هنا: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

وفيه: أن جزئية الشيء المشكوك - كالسورة - للمركب الواقعي وعدمها، ليست

أمرأ حادثاً مسبوقاً بالعدم.

وإن أريد أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به، ليثبت بذلك خلو

المركب المأمور به منه، و مرجعه إلى أصالة عدم الأمر بها يكون هذا جزء منه، ففيه: ما

مر من أنه أصل مثبت.

وإن أريد أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له - الذي هو

عبارة عن ملاحظة عدة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً - و مرجعها إلى

أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً؛ فإن الماهيات

المركبة لما كان تركبها جعلياً حاصلاً بالاعتبار - وإلا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في

أنفسها ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر - توقفت جزئية شيء لها على ملاحظته

معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً؛ فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحداً، وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة؛ فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة، لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي، كما اشتهر في السنة جماعة، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى. وتام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل؛ لأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي - وهي الأجزاء المعلومة - وفصلٍ عديمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض، والفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به، فله وجه^١.

إلا أن يقال: إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً، فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الأكثر، ونفي جزئية الشيء نفياً لكليته، فإثبات كلية الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر، وليس أولى من العكس.

ومنه يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء، حتى يكون بالملاحظة شيئاً واحداً مركباً من ذلك ومن باقي الأجزاء؛ لأن هذا - أيضاً - لا يثبت أنه اعتبر التركيب بالنسبة إلى باقي الأجزاء.

(١) منهم: الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣٧، والشيخ البهائي في الزبدة: ٣٠، والفاضل التوحي في الوافية: ٢٠٢، والوحيد البهائي في الفوائد الحاشية: ٩٥، والسيد بحر العلوم في فوائده: ٣. ويظهر أيضاً من القوانين ٢: ٥٤ و ١: ١٠٠، وهداية المسترشدين: ٣، وإشارات الاصول: ٦، والفصول: ٢.

(٢) جواب قوله: «وإن أريد...».

هذا، مع أن أصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة، بل لا يجري مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً، لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

[المسألة الثانية]

[الشك في الجزئية من جهة إجمال النص]

المسألة الثانية: ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل، كما إذا علّق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد - بأحد أسباب الإجمال - بين مرتكبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقلّ.

و الإجمال قد يكون في المعنى العرقي، كأن وجب في الغسل غسل ظاهر البدن، فيشكّ في أن الجزء الفلاني - كباطن الأذن أو عكّة البطن - من الظاهر أو الباطن. وقد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها، بناءً على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية الصحيحة، يعني: الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية.

[الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً]

والأقوى هنا أيضاً جريان أصالة البراءة؛ لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل.

[دفع تخيّل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة]

وربما يتخيّل جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة البراءة في المسألة

(١) وفي بعض النسخ «عكرة». والمُكنة: الأطواء في البطن من السمن، وجمعه عكن وأعكان. راجع الصحاح ٦: ٢١٦٥، ولسان العرب ١٣: ٢٨٨.

المتقدمة؛ لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب تتعلق بأمر مجمل؛ ولذا قرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

وفيه: أن وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الأقل والأكثر ممنوع؛ لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسى والمقدمي، فلا يحصى عن الإتيان به؛ لأن تركه مستلزم للعقاب، وأما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكاً، فيجىء فيه ما مر من الدليل العقلي والنقلي^١.

والحاصل: أن مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلة البراءة في واحد معين من المحتملين - لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر - حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها؛ لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين. فإذا فقد المناط المذكور وأمكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط، من غير فرق بين الخطاب التفصيلي وغيره.

فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده، واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً، وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله، حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم الميّن المشبه مصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مردداً بين الأقل والأكثر؛ نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم الميّن المطلوب من العبد، كما سيجيء في المسألة الرابعة^٢. وإثنا هو متعلق بمصداق المراد

(١) راجع الصفحة: ٨٣ و ٩٠.

(٢) في الصفحة: ١٠٨ - ١٠٩.

المدلول؛ لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه، و أتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال، فنفس متعلق التكليف مردّد بين الأقل والأكثر لا مصداقه.

[توهمٌ ودفع]

و نظير هذا، توهمٌ: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح، و الصحيح مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط.
و يندفع: بأنه خلطٌ بين الوضع للمفهوم والمصدق، فافهم.

[عدم كون وجوب الاحتياط ثمرةً للقول بوضع الألفاظ للصحيح]

و أما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين^١ - من الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم - ففرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية، لا أن كلّ من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط و عدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات؛ كيف؟ و المشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملثوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية و الشرطية، بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

و التحقيق: أن ما ذكره ثمرةً للقولين - من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، و عدمه على القول بوضعها للأعم - محلٌ نظير.

أما الأول: فلما عرفت^٢ أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجعلة. و قد عرفت^٣ أن المختار و المشهور في المجمل المردّد بين الأقل و الأكثر عدم وجوب الاحتياط.

(١) هو الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين: ١١٣.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

(٣) في الصفحة السابقة.

و أما الثاني: فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة - أعني: عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم - وهو: أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوماً لصدق حقيقة معنى لفظ «الصلاة»، فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ «الصلاة» على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء و فاقدة بعضها؛ لأن الفاقدة ليس بصلاة، فالشك في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

و أما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواحدة لجميع الأجزاء و الفاقدة لبعضها - نظير «السري» الموضوع للأعم من جامع أجزائه و من فاقده بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقصده بصدق اسم «السري» على الباقي - كان لفظ «الصلاة» من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة و الفاسدة.

فإذا أريد بقوله: «أقيموا الصلاة» فردّ مشتمل على جزء زائد على مستى الصلاة - كالصلاة مع السورة - كان ذلك تقييداً للمطلق. و هكذا إذا أريد المشتمل على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق. فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مستى الصلاة. أما القدر الذي يتوقف عليه صدق «الصلاة»، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمة له. و حيثئذ فإذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزءاً مقوماً لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم «الصلاة»، و لا يجوز فيه إجراء البراءة؛ لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاة، كما أشرنا إليه فيما سبق، و لا إجراء أصالة إطلاق اللفظ و عدم تقييده؛ لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند

(١) هكذا في جميع النسخ. ولكن الصحيح: «ليست».

(٢) راجع الصفحة السابقة.

القائل بالصحيح.

و أما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره و كونه جزءاً في الواقع ليس إلّا من الأجزاء التي يقيّد معنى اللفظ بها؛ لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده و فاقده: فحيثُ فالتشكّ في اعتباره و جزئيه راجعٌ إلى التشكّ في تقييد إطلاق الصلاة في «أقيموا الصلاة» بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة. و من المعلوم أنّ التشكّ في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق و عدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيّد بوجود هذا المشكوك، و بأنّ الامتثال يحصل بدونه، و أنّ هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، و هذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الإطلاق.

نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً من الخلط بين المفهوم و المصداق^١. و هو: توهم أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أنّ الشارع لا يأمر بالفاسدة؛ لأنّ الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأموراً به؟ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلّما شكّ في جزئية شيء كان راجعاً إلى التشكّ في تحقّق العنوان المقيّد المأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقّق ذلك العنوان على تقيده؛ لأنّه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان - و هو الصلاة - فلا بدّ من إتيان كلّ ما يحتمل دخله في تحقّقها - كما أشرنا إليه^٢ - كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان، كما لو قال: «أعنت مملوكاً مؤمناً» فإنّه يجب القطع بحصول الإيمان، كالقطع بكونه مملوكاً.

و دفعه يظهر ممّا ذكرناه من أنّ الصلاة لم تقيّد بمفهوم الصحيحة - وهو الجامع لجميع الأجزاء -، و إنّما قيدت بما علم من الأدلّة الخارجيّة اعتباره، فالعلم بعدم إرادة الفاسدة

(١) راجع الصفحة: ١٠٠.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دلّ الدليل على تقييد الصلاة بها، لا أنّ مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة، فكلّما شكّ في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحة. وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات، بأن يقال: إنّ المراد بالأمور به في قوله: «أعتق رقبة» ليس إلّا الجامع لشروط الصحة؛ لأنّ الفاقدة للشروط غير مراد قطعاً، فكلّما شكّ في شرطية شيء كان شكّاً في تحقّق العنوان الجامع للشروط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفيّ بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، ونقول: إذا عرفت أنّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، ومن المعلوم أنّ المطلق ليس يجوز دائماً التمسك بإطلاقه، بل له شروط، كان لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهملة، بحيث لا يكون المقام مقام بيان؛ أ لا ترى: أنّه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لا بدّ لك من شرب الدواء أو المسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل؟ وكذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافرة غداً»؟.

وبالجملة: فحيث لا يقبح من التكلّم ذكر اللفظ المجمل - لعدم كونه إلّا في مقام هذا المقدار من البيان - لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة المقيّد إلّا بضميمة أنّه إذا فرض - ولو بحكم الأصل - عدم ذكر القيد وجب إرادة الأعمّ من المقيّد، وإلاّ قبح التكليف؛ لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

والذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمْوْا الصَّلَاةَ﴾ إنّما هو

في مقام تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا وكذا»، و«أن صلاة فريضة خيرٌ من عشرين أو ألف حجة»^١، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتّى يكون إشارةً إلى ما يفصله له حين العمل، وإمّا بعد البيان له حتّى يكون إشارةً إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب. والأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة والصوم والحج - كلّها على أحد الوجهين، والغالب فيها الثاني.

وقد ذكر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد، لكنّها قابلة للدفع أو غير مطردة في جميع المقامات. وعمدة الموهن لها ما ذكرناه.

فحيثُ إذا شكّ في جزئية شيءٍ لعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

[ثمرة الخلاف بين الصحيح والأعني]

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيح والأعني هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح - وحكم المجهل مبنيٌّ على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة - وإمكانُ البيان والحكم بعدم الجزئية - لأصالة عدم التقييد - على القول بالأعني، فافهم.

(١) وسائل الشريعة ٣: ٢٩، الباب ١١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشريعة ٣: ٢٧، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨ و ٩.

[المسألة الثالثة]

[الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين]

المسألة الثالثة: فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيءٍ لشيءٍ و عدمها، كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها.

[مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير]

و مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا. لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك، كأن يكون هنا إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق؛ وإلا فالرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق؛ لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ.

و هذا الفرض خارج عن موضوع المسألة؛ لأنها - كأماها من مسائل هذا المقصد - مفروضة فيما إذا لم يكن دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للأصول العملية.

فإن قلت: فأي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخيير هنا، كما لو لم يكن مطلق؟ فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط - حتى أن المقيد المبطل بمثله بمنزلة العدم - فيبقى المطلق سالماً، كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق - التي حكم فيها بالتخيير - هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس

فيما لا نصّ فيه من البراءة أو الاحتياط، على الخلاف. وإن كان حكمهما التخيير - كما هو المشهور نصّاً وفتوى - كان اللازم عند تعارض المقيّد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هاهنا، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيّد.

قلت: أمّا لو قلنا: بأن المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين - لأنّ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له، فيؤخذ به ويطرح الآخر - فلا إشكال في الحكم، وفي خروج موره عن محلّ الكلام.

وإن قلنا: إنهما متكافئان، والمطلق مرجع، لا مرجح - نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعدياً، لا من باب الظهور النوعي - فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعيّ في تلك الواقعة، وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشكّ في المقيّد.

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الاصول المتنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين هو أنّ تلك الاصول عملية فرعية مقرّرة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعيّ فيها، وهذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشيء - وهو المطلق - دليلاً وحجّة عند فقد ما يدلّ على عدم ذلك.

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعيّ المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصّان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول؛ فإنّه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في مورد هما. هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّ أخبار التخيير حاکمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الاصولية، كما أنّها حاکمة على تلك الاصول الجارية في المسألة الفرعية؛ لأنّ

مؤداهما بيان حجّة أحد المتعارضين كمؤدّى أدلّة حجّة الأخبار، و من المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالّة على مسألة اصوليّة، و ليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً. فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «اعمل بالخبر الفلانيّ المقيّد لهذا المطلق»، و بين قوله: «اعمل بأحد هذين المقيّد أحدهما له». فالظاهر أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق و عدم التخيير مبنيّ على ما هو المشهور - فتوى و نصّاً - من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العامّ الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص و الفتاوى. و سيأتي توضيح ما هو الحقّ من المسلكين في باب التعادل و التراجع إن شاء الله تعالى.

[المسألة الرابعة]

[الشكّ في الجزئية من جهة الاشتباه في الموضوع]

المسألة الرابعة: فيما إذا شكّ في جزئية شيءٍ للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجيّ، كما إذا أمر بمفهوم مبينٍ مردّدٍ مصداقه بين الأقلّ و الأكثر. و منه: ما إذا وجب صوم شهر هلائيّ - و هو ما بين الهلالين - فشكّ في أنّه ثلاثون أو ناقص. و مثل: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة - أعني: الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة - فشكّ في جزئية شيءٍ للوضوء أو الغسل الرافعين.

[وجوب الاحتياط و عدم جريان البراءة]

و اللازم في المقام الاحتياط؛ لأنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبينٍ معلوم تفصيلاً، و إنّما الشكّ في تحقّقه بالأقلّ، فمقتضى أصالة عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال

عدم الاكتفاء به و لزوم الإتيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدالّ على البراءة^١؛ لأنّ البيان الذي لا بدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شكّ في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه. والعقل - أيضاً - يحكم بوجود القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً - أعني: المفهوم المعين المبيّن للأمور به - ألا ترى: أنّه لو شكّ في وجود باقي الأجزاء المعلومة - كأن لم يعلم أنّه أتى بها أم لا - كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها؟

[الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية]

و الفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو أنّ نفس التكليف فيها مردّد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلّقه بالمشكوك، وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل؛ لأنّ مرجعه إلى المؤاخذه على ترك المشكوك، وهي قبيحة بحكم العقل، فالعقل والنقل الدالّان على البراءة مبيّنان لمعلّق التكليف من أول الأمر في مرحلة الظاهر.

وأما ما نحن فيه: فمعلّق التكليف فيه مبيّن معيّن معلوم تفصيلاً، لا تصرف للعقل والنقل فيه، وإنّما الشكّ في تحقّقه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحقّقه في الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، والعقل أيضاً مستقلّ بوجوب الاحتياط مع الشكّ في التحقّق.

[القسم الثاني: الشكّ في القيدية]

أما القسم الثاني - وهو الشكّ في كون الشيء قيداً للمأمور به -: فقد عرفت^٢ أنّه على

(١) تقدّم في الصفحة: ٨٣ و ٩٠.

(٢) راجع الصفحة: ٨١.

قسمين؛ لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيّد في الوجود الخارجي - كالطهارة الناشئة من الوضوء - وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي.

أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم^١، فلا نطيل بالإعادة.

و أما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما.

وقد يفرّق بينهما بإلحاق الأول بالشكّ في الجزئية دون الثاني؛ نظراً إلى جريان العقل والنقل الدالّين على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذه عليه في الأول؛ فإنّ وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذه عليه كان التكليف به - ولو مقدّمةً - منفياً بحكم العقل والنقل، والمفروض أنّ الشرط الشرعيّ إنّما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة، فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر.

و أما ما كان متحداً مع المقيّد في الوجود الخارجي - كالإيمان في الرقبة المؤمنة -: فليس ممّا يتعلّق به وجوب وإلزام مغايرٌ لوجوب أصل الفعل ولو مقدّمةً، فلا يندرج فيما حَجَبَ الله علمه عن العباد.

و الحاصل: أنّ أدلّة البراءة من العقل والنقل إنّما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً؛ فإنّ الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك وجوبه معذورٌ في ترك التسليم؛ لجهله. و أما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بها هو معلوم له تفصيلاً حتّى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

و بالجملة: فالمطلق والمقيّد من قبيل المتباينين، لا الأقل والأكثر.

و كأنّ هذا هو السرّ فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشكّ في الشرطيّة و الجزئية - كالمحقّق القميّ في باب المطلق والمقيّد - من تأييد استدلال العلامة في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعدة «الاشتغال»^٢، و ردّ ما اعترض

(١) في القسم الأول من الشكّ في الجزئية.

(٢) نهاية الوصول ٢: ٣٨٢.

عليه - بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة^١ - بقوله: « وفيه: أَنَّ المكلف به حيثئذ هو المرّد بين كونه نفس المقيد أو المطلق، ونعلم أَنَا مكلفون بأحدهما؛ لاستغفال الذمة بالمجمل، ولا يحصل البراءة إلّا بالمقيد... وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل، ولا تفارق لهما، فليتأمل^٢، انتهى. هذا.

ولكنّ الإنصاف: عدم خلوّ المذكور عن النظر؛ فإنّه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل؛ لأنّ المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم وكلفته، ولا ريب أنّ التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وإن لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، ولا فرق عند التأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء. مع أنّ ما ذكر - من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتّحادهما في الرقبة المؤمنة - كلامٌ ظاهريٌّ؛ فإنّ الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كلّ منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط.

وأما وجوب إيجاد الوضوء مقدّمةً لتحصيل ذلك المقيد في الخارج: فهو أمر يتّفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة. ونظيره قد يتّفق في الرقبة المؤمنة؛ حيث إنّهُ قد يجب بعض المقدّمات لتحصيلها في الخارج، بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق. وبالجملة: فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي نفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجيّ، بل قد يتّفق وقد لا يتّفق.

وأما الواجد للشرط: فهو لا يزيد في الوجود الخارجيّ على الفاقد له، فالفرق بين الشرط فاسدٌ جدّاً.

(١) هذا ما اعترض سلطان العلماء عليه في حاشيته على المعالم: ٣٠٦.

(٢) القوانين: ٣٢٥ - ٣٢٦.

فالتحقيق: أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالتباينين.

و أمّا ما ذكره المحقّق القمي: فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط من إجراء البراءة حتّى في التباينين، فضلاً عن غيره، فراجع.

[دوران الأمر بين التخيير والتعيين]

و ممّا ذكرنا يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفّارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر - فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيّد - أو بالتباينين وجهين، بل قولين:

[١] - من عدم جريان أدلّة البراءة في المعيّن؛ لأنّه معارض بجريانها في الواحد المخير، وليس بينهما قدر مشترك خارجيّ أو ذهنيّ يعلم تفصيلاً وجوبه فيشكّ في جزء زائد خارجيّ أو ذهنيّ.

[٢] - ومن أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلف، و حيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم: «ما حجب الله علمه عن العباد»^٢، و حيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^٣. و أمّا وجوب الواحد المرّدّد بين المعيّن والمخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته.

و المسألة في غاية الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد

(١) راجع القوانين ٢: ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

(٣) عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩.

العلم الإجمالي، و عدم كون المعين المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشرطية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به، والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين؛ لأنه في معنى نفي الواحد المعين، فيعارض بنفي الواحد المختار؛ فلعل الحكم بوجود الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة، بل الحكم في الشرط وإلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكن الأقوى فيه: الإلحاق. فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

[الشك في المانعية]

ثم إن مرجع الشك في المانعية إلى الشك في شرطية عدمه.

[الشك في القاطعية]

و أما الشك في القاطعية - بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع -: فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية، و سيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

[الشك في الجزئية أو الشرطية إذا كان ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي]

ثم إن الشك في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي، فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطية و الجزئية، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطية أو عدم وجوبه.

[تنبيهات]

و ينبغي التنبيه على امور متعلّقة بالجزء والشرط:

[الأمر الأول]

[الشك في الركنية]

إذا ثبت جزئية شيء و شك في ركنيته، فهل الأصل كونه ركناً، أو عدم كونه كذلك، أو مبنيٌّ على مسألة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية، أو التبعض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها وينفي بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحق منها إلّا بعد معرفة معنى الركن، فنقول:

إن الركن في اللغة والعرف معروف، وليس له في الأخبار ذكرٌ حتّى يتعرّض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء. وقد اختلفوا في تعريفه: بين من قال بأنّه: ما تبطل العبادة بنقصه عمداً و سهواً، وبين من عطّف على النقص زيادته^١. والأوّل أوفق بالمعنى اللغويّ والعرفي. و حيثنّذ فكلّ جزء ثبت في الشرع بطلانُ العبادة بالاختلال في طرف النقيصة أو فيه و في طرف الزيادة، فهو ركن.

فالمهمّ بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنّه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركّب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً، وإلّا لم يكن جزءاً؟

(١) كما في المبسوط ١: ١٠٠، و التذكرة ٣: ٩٩ - ١٠٠.

(٢) كما في جامع المقاصد ٢: ١٩٩، و روض الجنان: ٢٤٩.

فهنا مسائل ثلاث:

[١]- بطلان العبادة بتركه سهواً.

[٢]- وبطلانها بزيادته عمداً.

[٣]- وبطلانها بزيادته سهواً.

[المسألة الاولى]: [في ترك الجزء سهواً]

أما الاولى: فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة؛ لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساد.

أما عموم جزئيته لحال الغفلة: فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به؛ فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة؛ لأنه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه؛ لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها الوقت باقٍ وجب عليه الاتيان بها بمقتضى الأمر الأول.

فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، دون ما لوقام الإجماع - مثلاً - على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل

كون صلاته تامة، مثل قوله ﷺ: «تمت صلاته، ولا يعيد». وحيثُ فُرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف. وكذا لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفاً مختصاً بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقيد - أعني حال الذكر -؛ إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير ونحوه.

قلت: إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجابُ العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً.

وإن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية، فهو حسن؛ لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط؛ لأن هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

وهذا معنى ما اخترناه: من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً، بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه.

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء في شيء؛ لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي، كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة، وليس في المقام أمر بما أتى به الناسي أصلاً.

[توهم ودفع]

وقد يتوهم: أن في المقام أمراً عقلياً؛ لاستقلال العقل بأن الواجب في حق الناسي

هو هذا المآتي به، فيندرج لذلك في إتيان الأمور به بالأمر العقلي.

وهو فاسد جداً؛ لأنّ العقل ينفي تكليفه بالمنسي، ولا يثبت له تكليفاً بما عداه من الأجزاء، وإثنا يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلةً عن عدم كونه إياها؛ كيف والتكليف - عقلياً كان أو شرعياً - يحتاج إلى الالتفات، وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناسٍ عن الجزء حتّى يكلف بما عداه؟.

و نظير هذا التوهم توهم أنّ ما يأتي به الجاهل المركّب باعتقاد أنه المأمور به من باب إتيان الأمور به بالأمر العقلي.

و فساده يظهر ممّا ذكرنا بعينه.

وأما ما ذكره - من أنّ دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد الأمر بالكلّ إلّا بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل بحاله - ففيه: أنّ التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسياً، فلا يدلّ على كون متعلّقه جزءاً للمأمور به حتّى يقيد به الأمر بالكلّ، وإن كان تكليفاً غيرياً فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءاً؛ لأنّ الأمر الغيريّ إثنا يتعلّق بالمقدّمة، وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدلّ على نفي جزئيته في حقه؛ لأنّ الجزئية غير مسبّبة عنه، بل هو مسبّب عنها.

و من ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي، كلبس الحرير؛ فإنّ الشرطية مسبّبة عن التكليف - عكس ما نحن فيه - فينتفي بانتفاؤه.

والحاصل: أنّ الأمر الغيريّ بشيء - لكونه جزءاً - وإن انتفى في حقّ الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقه، إلّا أنّ الجزئية لا تنتفي بذلك.

وقد يتخيّل: أنّ أصالة العدم على الوجه المتقدّم^١ وإن اقتضت ما ذكر، إلّا أنّ

استصحاب الصحة حاكم عليها.

و فيه: ما سيجيء في المسألة الآتية^١ من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

فإن قلت: إن الأصل الأولي وإن كان ما ذكرت، إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه، وهو قوله ﷺ: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ والنسيان...»^٢، بناءً على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذه، بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لو لا النسيان؛ فإنه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد وجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً. وإن شئت قلت: إن جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت - بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار -: إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلية الكل، وإثما المجعول الشرعي وجوب الكل، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، وجوب الإعادة بعد التذكر مترتب على الأمر الأول، لا على ترك السورة.

ودعوى: أن ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الأمر الأول؛ لأن عدم الرافع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعة: بما تقدم^٣ في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف: من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لو لا النسيان، لا الآثار

(١) راجع الصفحة: ١٢٢.

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٣) راجع الجزء الأول: ٤٣٤ - ٤٣٥.

دوران الأمرين الأقل والأكثر / ١١٩

الغير الشرعية، و لا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية. فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع، دون الآثار العقلية والعادية، و دون ما يترتب عليها من الآثار الشرعية.

نعم، لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أن نسيانه كعدم نسيانه، أو أنه لا حكم لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله - تصحيحاً للكلام - على رفع الإعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً، فافهم.

و زعم بعض المعاصرين^١ الفرق بينهما، حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية: بأن أصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه، من كون المأمور به هو الأقل؛ لأنه لازم غير شرعي. أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الأقل. و ذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له، من أراده راجعه فيما ذكره في أصالة العدم.

و كيف كان، فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^٢، و قوله ﷺ في مرسله سفيان: «يسجد سجدي السهو في كل زيادة ونقص»^٣، و قوله ﷺ في من نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود»^٤، وغيره^٥.

(١) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٥٧.

(٢) وسائل الشريعة ٤: ٦٨٣، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشريعة ٥: ٣٤٦-٣٤٧، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٩، الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٢.

(٥) راجع وسائل الشريعة ٤: ٧٦٦-٧٧١، الباب ٢٧، ٢٨، ٢٩ و ٣٠ من أبواب القراءة.

ثم إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأوّلي والثانويّ المزيّف والمقبول، وهو غاية المسئول.

المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً

[المراد من زيادة الجزء]

و إنّما يتحقّق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة؛ لأنّ فاقد الشرط كالمتروك. كما أنّه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدّد فلا إشكال في عدم الفساد. ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء، أمّا زيادة صورة الجزء لا بقصدها - كما لو سجد للعزيمة في الصلاة - لم تعدّ زيادة في الجزء. نعم، ورد في بعض الأخبار: «أنّها زيادة في المكتوبة»، وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة^١.

[أقسام الزيادة العمديّة]

ثمّ الزيادة العمديّة تتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان، كالسجود.

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدّد.

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه: إمّا اقتراحاً، كما لو قرأ سورة ثمّ بدّله في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني -

(١) وسائل الشيعة ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل.

(٢) لا يخفى: أنّ المصنّف لم يذكر معنى الركن فيما يأتي، وإنّما أحاله على مقام آخر في الصفحة: ١٣٠.

كالفضيلة - أو دنويي كالاستعجال؛ وإما لإيقاع الأول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياءً أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

[بطلان العبادة في القسم الأول دون غيره]

أما الزيادة على الوجه الأول: فلا إشكال في فساد العبادة بها إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء؛ لأن ما أتى به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به - وهو ما عدا تلك الزيادة - لم يقصد الامتثال به.

و أما الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما؛ لأن مرجع ذلك الشك إلى الشك في مانعية الزيادة، و مرجعها إلى الشك في شرطية عدمها، وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة.

[ضعف الاستدلال على البطلان أو الصحة بوجوده آخر]

و قد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغير هيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلّة. و قد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة^١.

و فيه نظر؛ لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة؛ لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى، فإذا شك فيه فالأصل البراءة عنه. و إن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة؛ لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً.

(١) راجع الصفحة: ١١٠ و ١١٣.

(٢) المعتبر ٢: ٣٧٩.

و نظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها، بناءً على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها.

و فيه: أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد. وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية؛ لأن صحة تلك الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها. والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمةً مع باقي الأجزاء والشرائط؛ إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلا حصول الكل به منضماً إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

[الصحة باقية للأجزاء السابقة]

و لا يخفى: أن الصحة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة؛ لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهي بعد على وجه لو انضمت إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل، فعدم حصول الكل - لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء - لا يخل بصحتها.

ألا ترى: أن صحة الخل من حيث كونه جزءاً للسكنجين لا يراد بها إلا كونه على صفة لو انضمت إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجين لحصل الكل، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر - فلم يحصل لذلك الكل - لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئته؟ فإذا كان عدم حصول الكل يقيناً - لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل - غير قادح في صحة الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإن الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء - لعدم كون عدم الزيادة شرطاً - وعدم انضمامه -

لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة، ولم يتحقق، فلا يتحقق الكلّ..

و من المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأننا نقطع ببقاء صحتها، لكنّه لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر و إن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع في النصوص^١ و الفتاوى^٢ إطلاق المبطّل و الناقض على مثل الحدث و غيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، و لا ضير في التزام ذلك، و معنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكلّ؛ لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالاً للأمر. نعم، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتّصالية ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتصال، و التجسّؤ لا يقطعه، و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، و هما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة و الأجزاء التي تلحقها بعد تخلّل ذلك القاطع، فكلّ من السابق و اللاحق يسقط عن قابلية ضمّه إلى الآخر و ضمّ الآخر إليه.

[صحة الاستصحاب إذا شكّ في القاطعية]

و من المعلوم: أنّ الأجزاء السابقة كانت قابلة للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعلية للمركّب، و الأصل بقاء تلك القابلية و تلك الهيئة الاتّصالية بينها و بين ما

(١) انظر وسائل الشريعة ١: ١٧٤، أبواب نواقض الوضوء، و ٤: ١٢٤٠، الباب الأوّل من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩.

(٢) راجع المبسوط ١: ١١٧، و السرائر ١: ١٠٦، و الشرائع ١: ١٧-١٨، و قواعد الأحكام ١: ٢٨٠.

يلحقها، فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الوجود.
 ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية، وليس مطلق الشك في مانعية الشيء -
 كالزيادة في ما نحن فيه - شكاً في القاطعية.
 وحاصل الفرق بينهما: أن عدم الشيء في جميع آتات الصلاة قد يكون بنفسه من
 جملة الشروط، فإذا وجد أنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا
 يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة،
 فضلاً عن استصحابها. وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً
 للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شك في رافعية شيء
 لها حكم بقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقها
 من سائر الأجزاء.

[المناقشة في كلام صاحب الفصول في رد استصحاب الصحة]

وربما يرد استصحاب الصحة بأنه: إن أريد صحة الأجزاء المأتي بها بعد طرو
 المانع الاحتمالي فغير مجد؛ لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض. وإن أريد
 إثبات عدم مانعية الطارئ أو صحة بقية الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على
 الاصول المثبتة، انتهى.

وفيه نظرٌ يظهر مما ذكرنا، وحاصله: أن الشك إن كان في مانعية شيء وشرطية
 عدمه للصلاة، فصحة الأجزاء السابقة لا تستلزم عدمها ظاهراً ولا واقعاً حتى
 يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الاصول المثبتة. وإن كان في قاطعية الشيء و
 رفعه للاتصال والاستمرار الوجود للعبادة في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء
 الاتصال كافٍ؛ إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية، والشك إنما

(١) كما رده صاحب الفصول.

(٢) الفصول الغروية: ٥٠.

هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه، ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة، والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

[إشكالٌ ودفعٌ]

هذا، ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض، فهو باقٍ لا ينفع. وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك في وجودها لا بقاءها. وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها: فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة.

اللهم إلا أن يقال: إن استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية. ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال: إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها للإلحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

وبما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه في المسألة السابقة^١ من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان.

[ضعف الاستدلال على الصحة بقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾]

و قد يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في طرؤ المانع بقوله تعالى: ﴿وَلَا

﴿لَيْسَ بِالْإِبْطَالِ إِجْبَابٌ لِلْمُضِيِّ فِيهَا، وَهُوَ مُسْتَلَزَمٌ لَصَحَّتِهَا وَ
لَوْ بِالْإِجْمَاعِ الْمُرْتَبِّ أَوْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالتَّفْكِيكِ بَيْنَهَا فِي غَيْرِ الصُّومِ وَالْحَجِّ. وَقَدْ
اسْتَدَلَّ بِهَذِهِ آيَةُ غَيْرِ وَاحِدٍ تَبَعاً لِلشَّيْخِ^١.

و هو لا يخلو عن نظري يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني، فنقول:
[الأول]: إن حقيقة الإبطال - بمقتضى وضع باب الإفعال - إحداث البطلان في
العمل الصحيح وجعله باطلاً، نظير قولك: أقمت زيداً أو أجلسه أو أغنيته.

و الآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتب عليه أثر
كالعدم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: ﴿لَا يُبْطَلُونَ
صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى^٢﴾، بناءً على أن النهي عن تعقيبها بهما؛ بشهادة قوله تعالى:
﴿ثُمَّ لَا يَسْتَبِخُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى قَالَ...﴾^٣.

الثاني^٤: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل، من قبيل قوله: «ضيق فم الركبة»،
يعني: «أحدث ضيقاً»، لا «أحدث فيه الضيق بعد السعة». و الآية بهذا المعنى نهى عن
إتيان الأعمال مقارنةً للوجوه المانعة عن صحتها، أو فاقدةً للامور المقتضية للصحة.

و النهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد؛ إذ لا يترتب على إحداث البطلان
في العمل أو إيجاد باطلاً عدا فوت مصلحة العمل الصحيح.

(١) محمد بن الحسن: ٣٣.

(٢) لا يخفى: أنه لم يستدل بهذه الآية في كتب الشيخ مطلقاً، و لا في كتب غيره لإثبات صحة العبادة عند
الشك في طرو المانع. نعم، استدلل بها جماعة لإثبات حرمة قطع الصلاة لغير حاجة، راجع تذكرة الفقهاء ٣:
٢٩٩، وروض الجنان: ٣٣٨، ورياض المسائل ٣: ٥١٦.

(٣) البقرة: ٢٦٤.

(٤) البقرة: ٢٦٢.

(٥) أي: الثاني من معاني حرمة إبطال العمل.

الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحج. وقد اشتهر التمسك حرمة قطع العمل بها.

ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل؛ لأنه أيضاً عمل لغة، وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر وصورته جزءاً فعلياً للمركب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابلية كونه جزءاً فعلياً.

فجعل هذا المعنى مغايراً للأول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

وكيف كان، فالمعنى الأول أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقي، ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدمة، ومناسيته لما قبله من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^١؛ فإن تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل؛ لأنها مخالفة لله وللرسول.

هذا كله، مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع، فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

ويشهد لما ذكرنا - مضافاً إلى ما ذكرنا -: ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول، فعن الأمالي وثواب الأعمال، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: من قال: سبحان الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة؛ ومن قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة؛ ومن قال: لا إله إلا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة. فقال له رجل من قريش: إن شجرتنا في الجنة لكثير، قال ﷺ: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها؛ إن الله عز وجل يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

(١) أي: الثالث من معاني حرمة إبطال العمل.

(٢) محمد بن عيسى: ٣٣.

الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^١.

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض المعاصي. وإن لم نقل به و طرحنا الخبر - لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة - كان المراد في الآية الإبطال بالكفر؛ لأن الإحباط به اتفقي. وبيالي أتى وجدت أو سمعت ورود الرواية^٢ في تفسير الآية: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ بالشرك.

هذا كله، مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر؛ فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلة. فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان المراد بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدم، كان دليلاً - أيضاً - على حرمة القطع في الأثناء، ألا أنه لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له و إبطالاً، ولا معنى لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

[رد الاستدلال على الصحة باستصحاب حرمة القطع أو وجوب الإتمام]

و مما ذكرنا يظهر: ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع؛ لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً؛ لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتى يحكم عليه بالحرمة. و أضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل؛ للشك في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه، و في أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء بإتمام له، فلعل عدم الزيادة من الشروط، و الإتيان بها عدها من الأجزاء و الشرائط تحصيل لبعض الباقي، لا تمامه حتى يصدق إتمام العمل.

(١) أمالي الصدوق: ٤٨٦، و ثواب الأعمال: ١١.

(٢) لم نشر عليها في المجامع الحديثة.

ألا ترى: أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه، لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل؟

وربما يجاب عن حرمة الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل: بأنها لا يدلان على صحة العمل، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته؛ للشك في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

وفيه نظر؛ فإن البراءة اليقينية - على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام - يحصل بالتمام؛ لأن هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد. وعلى تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام. واحتال وجوبه و حرمة القطع مدفوع بالأصل؛ لأن الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي.

بل لا احتياط في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمة القطع؛ لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة أخرى، وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة؛ فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، وإن أتمه ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه، ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم؛ لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف، وهذا شك في المكلف به.

والحاصل: أن الفقيه إذا كان متردأ بين الإتمام والاستئناف، فالأولى له الحكم بالقطع، ثم الأمر بالإعادة بنية الوجوب.

[الدليل الخاص على مبطلية الزيادة في بعض العبادات]

ثم إن ما ذكرناه - من حكم الزيادة و أن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها - إنما هو

بالنظر إلى الأصل الأولي، وإلا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المرتبات البطْلان، كما في الصلاة؛ حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها. مثل: قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^١؛ وقوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»^٢؛ وقوله عليه السلام: «فيا حكي عن تفسير العياشي في من أتم في السفر: «إنه يعيده»؛ قال: «لأنه زاد في فرض الله عز وجل»^٣، دَلَّ - بعموم التعليل - على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله عز وجل؛ وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة: من التعليل بقوله عليه السلام: «لأن السجود زيادة في المكتوبة»^٤؛ وما ورد في الطواف من: «أنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة فيه مبطله له»^٥.

و لبيان معنى الزيادة و أنّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة، مقام آخر. و إن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً

[وهي] التي تقدح عمداً، وإلا فما لا يقدر عمداً فسوها أولى بعدم القدح. والكلام هنا كما في النقص نسياناً؛ لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط نسياناً، وقد

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٣) لم نعر عليه في تفسير العياشي. نعم، حكاه في الوسائل عن الخصال، راجع وسائل الشريعة ٥: ٥٣٢،

الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨، والخصال: ٦٠٤.

(٤) وسائل الشريعة ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٥) وسائل الشريعة ٩: ٤٣٨، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١١.

(٦) ما بين المعقوفتين زيادة متناً.

عرفت أنّ حكمه البطلان و وجوب الإعادة^١.

[الأقوى البطلان]

فثبت من جميع المسائل الثلاث أنّ الأصل في الجزء أن يكون نقصه مغلأ و مفسداً دون زيادته.

نعم، لو دلّ دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه. مثل: قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»^٢، بناءً على شموله لمطلق الإخلال الشامل للزيادة؛ وقوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدي السهو لكلّ زيادة و نقيصة تدخل عليك»^٣.

[ملخص الكلام في التنبيه الأول]

فلنخص من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصل الأولي فيما ثبت جزئيته الركنيّة إن فسّر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. و إن عطف على النقص الزيادة عمداً و سهواً فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص و الزيادة عمداً و سهواً. لكنّ التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة؛ إذ كلّ ما يبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً و سهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً. فإنّ جوازنا الفصل في الحكم الظاهريّ الذي يقتضيه الأصول العمليّة فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعيّ، فيعمل بكلّ واحد من الأصليين، و إلّا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة، كما لا يخفى.

(١) راجع الصفحة: ١١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٤٦، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول.

وأما بملاحظتها: فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهواً والزيادة سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية، بناءً على اختصاص «لا تعاد» بالسهو.

و الظاهر حكومة قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنها كأدلة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحديث والتكلم وترك الفاتحة، وقوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقّه أن يوجبها.

والحاصل: أنّ هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثمّ لو دلّ دليلٌ على قدح الإخلال بشيء سهواً، كان أخصّ من الصحيحة إن اختصّت بالنسيان وعمت بالزيادة والنقصان. والظاهر أنّ بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو، مثل قوله: «إذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»^١.

الأمر الثاني

[عدم سقوط التكليف بتعذر الجزء أو الشرط]

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطيته

(١) راجع الصفحة: ١٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

المطلقتين حتى إذا تعدّرا سقط التكليف بالكلّ أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعدّرا لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان:

[١ - القول بالسقوط]

للأول: أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبيّن. ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي؛ لأنّ وجوبه كان مقدّمة لوجوب الكلّ، فيتنفى بانتفائه. وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء.

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة - مثلاً - وقلنا بكونها اسماً للأعمّ كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيها من قبيل التقيد، فإذا لم يكن للتقيد إطلاق - بأنّ قام الإجماع على جزئيته في الجملة، أو على وجوب المركّب من هذا الجزء في حقّ القادر عليه - كان القدر المتيقّن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أمّا العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن المقيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكلّ والمشروط - كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح - لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، ولا أمر آخر بالعاري عن المفقود. وكذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّدة؛ فإنّ كلّاً منها أمر غيري إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذي المقدّمة.

فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول كما ذكرنا.

ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ «المطلق» في المعنيين - أعني: المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز، والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر -؛ لأنّ المطلق - كما بيّن في موضعه^١ - موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد؛ كيف؟ و لو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك؛ فإنّ الخطاب

الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه، وفي الحضر والسفر، والصحة والمرض، وغير ذلك. وكذا غير الصلاة من الواجبات.

[٢- القول بعدم السقوط]

و للقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة، بناءً على أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره، أو الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها، بدعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعم الموجود في اللاحق ولو مساحمة؛ فإن أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها أن الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

ولم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختلاف جريانه في كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلته؛ فإن الماء المعين الذي أخذ بعضه أو زيد عليه يقال: «إنه كان كثيراً أو قليلاً، والأصل بقاء ما كان»، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة أو القلة؛ وإلا لم يعقل الشك فيه، فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مساحمة في مدخلية الجزء الناقص أو الزائد في المشار إليه؛ ولذا يقال في العرف: «هذا الماء كان كذا، وشك في صيرورته كذا» من غير ملاحظة زيادته ونقصته.

[الاستدلال على السقوط بثلاثة روايات]

و يدل على المطلب أيضاً النبوي والعلويان المرويات في عوالي اللآلي.
فعن النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^١.

و عن علي عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^١، و «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^٢.
و ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات،
كما لا يخفى على المتتبع^٣.
نعم، قد يناقش في دلالتها:

أما الأولى: فلاحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانياً، و «ما» مصدريةً زمانيةً.
و فيه: أن كون «من» بمعنى الباء مطلقاً و بيانيةً في خصوص المقام مخالف للظاهر
بعيد، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

و العجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء - بناءً على المعنى المشهور - بما
كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثم تقييده بصورة تعذر إتيان
جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في
كثير من المواضع؛ إذ لا يخفى أن التقييديين الأولين يستفادان من قوله: «فأتوا
منه...»، و ظهوره حاكم عليهما.

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، و لا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد.
و الحاصل: أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات
العرفية.

و أما الثانية: فلما قيل^٤: من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب
سقوط المعسور، و لا كلام في ذلك؛ لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط

(١) نفس المصدر، الحديث ٢٠٥.

(٢) نفس المصدر، الحديث ٢٠٧.

(٣) راجع رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٤٤، والتنقيح الرائع ١: ١١٧، و جامع المقاصد ١٠٢: ٢،
ومسالك الافهام ٢: ٢٠٧، و الحقائق الناضرة ٣: ٤٥٦، و الفوائد الحارثية: ٤٣٧ - ٤٣٨، و مفاتيح
الاصول: ٥٢٢.

(٤) هذه المناقشة من الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٢٦٣.

(٥) و القائل هو الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٢٦٥.

الحكم الثابت للآخر. فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد، كما في «أكرم العلماء».

وفيه: أولاً: أنّ عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب المعسور، يعني: أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب تعسره. وبعبارة أخرى: ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعسره. وهذا الكلام إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً ثابتاً من دليله كما في الأمر بالكلّ، أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفراديّ.

و ثانياً: أنّ ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كافٍ في إثبات المطلوب، بناءً على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من أنّ أهل العرف يتساعون فيعتبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه؛ لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيرتاً وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسياً، فلا يصدق على ثبوته البقاء، ولا على عدمه السقوط والارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شكّ - بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفراديّ - في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه، كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالركب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر بعضه، كما لا يخفى.

وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى: جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلّق عدم السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأن يقال: إنّ سقوط المقدّمة لما كان لازماً لسقوط ذيلها، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بدّ أن يحمل على الأفعال المستقلة في

الوجوب؛ لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

و أما في الثالثة: فما قيل^١: من أن جملة «لا يترك» خبرية لا تفيد إلا الرجحان.

مع أنه لو أريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، إما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية، أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص.

مع أنه قد يمنع كون الجملة إنشاء؛ لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأتهم لا يتركون الشيء بمجرّد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ «الكل» للعموم الأفرادي؛ لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعي، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الأفرادي، فيدلّ على أن الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

ويرد على الأول: ظهور الجملة في الانشاء الإلزامي كما ثبت في محله. مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية. وأما دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجوّز في الجملة: فممنوع؛ لأنّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً؛ لشموله للأفعال المباحة بل المحرّمة، فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحة بقرينة قوله: «لا يترك»، كذلك يتعيّن حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب.

و أما احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس: فمدفوعٌ بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

و أما احتمال كون لفظ «الكل» للعموم الأفرادي: فلا وجه له؛ لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكله عبارة عن مجموعه.

نعم، لو قام قرينة على إرادة المتعدّد من الموصول - بأن أريد أن الأفعال التي لا

يدرك كلّها، كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر، لا يترك كلّها - كان لما احتمله وجه. لكن لفظ «الكلّ» حيثنّذ أيضاً مجموعي لا أفراديّ؛ إذ لو حمل على الأفراديّ كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، ولا معنى له، فما ارتكبه في احتمال العموم الأفراديّ ممّا لا ينبغي له ولم ينفعه في شيء.

ثبت ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الإنصاف تماميّة الاستدلال بهذه الروايات؛ ولذا شاع بين العلماء - بل بين جميع الناس - الاستدلال بها في المطالب، حتّى أنّه يعرفه العوام، بل النسوان والأطفال.

ثمّ إنّ الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات، إلّا أنّه يعلم بجريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفيّ. مع كفاية الرواية الثانية في ذلك.

[عدم سقوط المشروط بتعلّز شرطه]

و أمّا الكلام في الشروط: فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ في الأجزاء من أنّ دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ لصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاقاً فاللازم الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط.

و أمّا القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة^١: فالظاهر عدم جريانها.

أمّا الأولى والثالثة: فاختصاصهما بالمرتبّ الخارجيّ واضح.

و أمّا الثانية: فلاختصاصها - كما عرفت سابقاً^٢ - بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت حتّى ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه، ومن المعلوم أنّ العمل الفاقد للشرط - كالرقبة الكافرة مثلاً - لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجوداً حتّى لا يسقط بتعسّر الشرط وهو الإيذان. هذا.

(١) تقدّمت في الصفحة: ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) راجع الصفحة: ١٣٥.

ولكن الإنصاف: جربانها في بعض الشروط التي يحكم العرف - ولو مسامحة - باتحاد الشروط الفاقد لها مع الواجد لها.

ألا ترى: أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط؟ فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولو لا هذه المسامحة لم يمر الاستصحاب بالتقرير المتقدم^١. نعم، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغايرٌ كليٌّ في العرف - نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان - لم تجر القاعدة المذكورة.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض^٢؛ حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء الصدر، على أن ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد، وإنما الموجود: «و ليكن في الماء شيء من الصدر»^٣.

توضيح ما فيه: أنه لا فرق بين العبارتين؛ فإنه إن جعلنا ماء الصدر من القيد والمقيد، كان قوله: «و ليكن فيه شيء من الصدر» كذلك، وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيها واحداً.

ودعوى: أنه من المقيد، لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلاً، فيختص بحال التمكّن، ويسقط حال الضرورة، وتبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقد.

مدفوعة: بأن الأمر في هذا المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذر، وليس مسوقاً لبيان التكليف؛ إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمي؛ لأن جعل الصدر في الماء مقدّمة للغسل بماء الصدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجي، لا جزء خارجي له حتى يسقط عند التعذر، فتقيده بحال التمكّن ناشئ من تقييد

(١) في الصفحة: ١٣٤.

(٢) راجع الرياض ٢: ١٥٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٦٨٣، الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧.

وجوب ذبيها، فلا معنى لإطلاق أحدهما وتقييد الآخر، كما لا يخفى على المتأمل.

و يمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عشرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»؛ امسح عليه^١، فإن معرفة حكم المسألة - أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج - متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي - بسبب الحرج - مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء؛ إذ لو كان سقوط المعسور - وهي المباشرة - موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج؛ لأن نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل خاص خارجي.

فرعان:

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط - كما في ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد، على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه - فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس؛ لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف. و يحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً - كالتيمة - ففي تقديمه على الناقص وجهان:

[١] - من أن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام، فيقدم على الناقص كالمبدل.

(١) الحج: ٧٨.

(٢) وسائل الشريعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

[٢] - ومن أنّ الناقص حال الاضطراب تام؛ لانتفاء جزئية المفقود، فيقدم على البديل كالتام. ويدل عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة.

الأمر الثالث

[دوران الأمرين الشرطية والجزئية]

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية، فليس في المقام أصل كلي يتعين به أحدهما، فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما وأنه موافق للأصل أو مخالف له.

الأمر الرابع

[دوران الأمرين الشرطية والممانعية أو الجزئية والمبطلية]

لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً وكونه زيادةً مبطلية، ففي التخيير هنا - لآته من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم - أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرةً مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان: مثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه^١ وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر^٢، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكندارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة.

(١) لم نشر على قائله.

(٢) حكاه المحقق عن بعض الأصحاب، واستقره الشهيد الأول، وقواه الشهيد الثاني. راجع المعتبر ٢:

٣٠٤، والبيان: ١٦٢، والدروس ١: ١٧٥، والفوائد المليّة ٢: ٣٩٠.

[١ - التخيير و دليله]

فقد يرجح الأول:

أما بناءً على ما اخترناه - من أصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية -: فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قاذحة؛ لأنها لا تتعلق بالعمل؛ لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروريّ مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة.

و بتقرير آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً؛ لعدم الدليل عليه، وقبح المواخذة من دون بيان. فالأجزاء المعلومة بما يعلم كون تركها منشأ للعقاب. وأما هذا المردّد بين الفعل والترك: فلا يصحّ استناد العقاب إليه؛ لعدم العلم به. وتركها جميعاً غير ممكن حتّى يقال: إنّ العقاب على تركها معاً ثابت، فلا وجه لنفيه عن كلّ منهما.

وأما بناءً على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية: فلأنّ وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعيّ المردّد بين الفعل والترك، وإيجابه مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعيّ بنية الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردّد، وبين مراعاة شرط الجزم بالنية.

وبالجملة: فعدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع اعتبار ذلك الأمر المردّد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام - نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل - لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به. هذا.

[٢ - وجوب الاحتياط و دليله]

وقد يرجح الثاني وإن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية؛ لأنّ مرجع

الشك هنا إلى المتباينين؛ لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل.

وما ذكر - من أن إيجاب الأمر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنية - مدفوع بالتزام ذلك، ولا ضير فيه؛ ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشبهين، وإلى الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما، والجمع بين الوضوء والتيمم إذا فقد أحدهما.

مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار، وإلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية، كما لا يخفى.

[التحقيق في المسألة]

والتحقيق: أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا، وإلا تعين الجمع بتكرار العبادة، ووجهه يظهر مما ذكرنا.

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر محرم، واشتبه أحدهما بالآخر. وأما لو علم أنّ واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرم، فهو خارج عن هذا المطلب؛ لأنه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدّم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشكّ في التكليف.

والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك؛ لأنّ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر؛ ومنشأ ذلك أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع، والله أعلم.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

و الكلام: تارة في الاحتياط، وأخرى في البراءة.

[المقام الأول]

[ما يعتبر في العمل بالاحتياط]

أما الاحتياط: فالظاهر أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه. و يكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به و لو كان على خلافه دليل اجتهداتي بالنسبة إليه؛ فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه؛ لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط. وهذا مما لا خلاف فيه و لا إشكال.

إنما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط و إحراز الواقع، كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل و عدم عثوره على طريق منها؛ لأن نية الوجه حيثئذ ساقطة قطعاً.

فإذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه، أو في وجوب السورة واستحبابها، فلا يصحّ له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعيّة؛ لأنّه لا يتمكّن من الفعل بنية الوجه، والفعل بدونها غير مجيد، بناءً على اعتبار نيّة الوجه؛ لفقد الشرط، فلا يتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحص: فإن عشر على دليل الوجوب أو الاستحباب، أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه، وإن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط؛ لأنّ المفروض سقوط نيّة الوجه؛ لعدم تمكّنه منها.

وكذا لا يجوز للمقلّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهد. نعم، يجوز له بعد الفحص. ومن هنا قد اشتهر بين أصحابنا أنّ عبادة تارك لطريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد.

[عبادة تارك الاجتهاد والتقليد]

ثمّ إنّ هذه المسألة - أعني بطلان عبادة تارك الطريقتين - يقع الكلام فيها في مقامين؛ لأنّ العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد إمّا أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإمّا أن لا يكون كذلك. والمتعلّق بها نحن فيه هو الأوّل، وأمّا الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة^١.

فنقول: إنّ الجاهل التارك للطريقتين الباني على الاحتياط على قسمين؛ لأنّ إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالآتي بالسورة في صلاته احتياطاً، وغير ذلك من موارد الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة. وأخرى يحتاج إلى التكرار، كما في المتباينين، كالجاهل بوجوب القصر والإتمام في مسيرة أربع فراسخ، والجاهل بوجوب الظهر والجمعة عليه.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٤٧

أما الأول: فالأقوى فيه الصحة، بناءً على عدم اعتبار نية الوجه في العمل. و الكلام في ذلك قد حرّره في الفقه في نية الوضوء^١.

نعم، لو شك في اعتبارها ولم يقدّم دليل معتبر - من شرع أو عرف - حاكم بتحقيق الإطاعة بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم بالحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل، حتى على المختار - من إجراء البراءة في الشك في الشرطية -؛ لأن هذا الشرط ليس على حدّ سائر الشروط المأخوذة في الأمور به الواقعة في حيز الأمر، حتى إذا شك في تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المواخذة المسيية عن تركه، والنقل بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرطاً لتحقيق الإطاعة وسقوط الأمور به وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أنّ مع الشك في ذلك لا بدّ من الاحتياط وإتيان الأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة.

وبالجملة: فحكم الشك في تحقق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في أنّ أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. والمختار في الثاني البراءة، والمتعين في الأول الاحتياط.

لكن الإنصاف: أنّ الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق؛ لقطع العرف بتحققها، وعدم الاتي بالأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعاً وإن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالإتيان به بقصد القرية المشتركة بين الوجوب والندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً. وتفصيل ذلك في الفقه^٢.

إلا أنّ الأحوط: عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط؛ لشهرة القول بذلك بين الأصحاب. ونقل غير واحد^٣ اتفاق المتكلمين على وجوب إتيان

(١) راجع كتاب الطهارة للمصنّف (ضمن تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٣١ - ٣٥.

(٢) راجع كتاب الطهارة للمصنّف (ضمن تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٣٥.

(٣) كالمحقق السبزواري في الذخيرة: ٢٣، والمحقق الخوانساري في مشارق الشمس: ٩٠. وراجع كشف

الواجب و المندوب لجوبه أو نديه أو لوجهها. و نقل السيّد الرضّي إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها، و تقرير أخيه الأجل علم الهدى له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر^١.

بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة، فضلاً عن كونها منشأ للشك الملزوم للاحتياط، كما ذكرنا^٢.

و أمّا الثاني: - وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة: - فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة، بناءً على عدم اعتبار نية الوجه.

لكنّ الإنصاف: عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجمالية، و قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنّه هو الواجب عليه. و لذا يعدّ تكرار العبادة - لإحراز الواقع - مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المشرّعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة - بأن صلى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات، في خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة - مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتناع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع و العرف لاعباً بأمر المولى.

و الفرق بين الصلوات الكثيرة و صلاتين لا يرجع إلى محصل.

نعم، لو كان ممّن لا يتمكّن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً. و يبالي: أنّ صاحب الحقائق يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار

(١) راجع رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٢) في الصفحة السابقة.

مع التمكن من العلم التفصيلي^١.

ولقد بالغ الحلي في السرائر^٢، حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً، ولم يجوز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتهبان ولم يجوز تكرار الصلاة فيهما، مع ورود النص به لكن من طريق الأحاد؛ مستنداً في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلا أعاده.

ولو دخل في العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة وجوب الإتمام، وفي البطلان وجوب الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه، وجهان:

[١] - من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا؛ ولذا لم يجوز هذا من أول الأمر. وبعبارة أخرى: الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء.

[٢] - ومن أن المضي على العمل - ولو متردداً - بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ - محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة واقعاً على تقدير صحته - ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا ياباه العرف ولا سيرة المشرعة.

وبالجملة: فما اعتمد عليه - في عدم جواز الدخول في العمل متردداً - من السيرة العرفية والشرعية، غير جارٍ في المقام.

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة ممّا وجب على المكلف تعلّم حكمه قبل الدخول في الصلاة؛ لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد في الأثناء

(١) الحداائق الناضرة ٥: ٤٠٦.

(٢) السرائر ١: ١٨٥.

المضيّ والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ؛ لأنّ التردّد حصل من سوء اختياره، فهو في مقام الإطاعة كالداخل في العمل متردّداً. وبين كونه ممّا لا يتفق إلّا نادراً؛ ولأجل ذلك لا يجب تعلّم حكمه قبل الدخول؛ للوثوق بعدم الابتلاء غالباً، فيجوز هنا المضيّ في العمل على الوجه المذكور. هذا بعض الكلام في الاحتياط.

[المقام الثاني]

[ما يعتبر في العمل بالبراءة]

وأما البراءة: فإن كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها^١. وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعيّ، فالتحقيق: أنّه ليس لها إلّا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلّة الشرعيّة. والكلام: يقع تارةً في أصل الفحص، وأخرى في مقداره.

[١- وجوب أصل الفحص وأدلّته]

أما وجوب أصل الفحص - وحاصله: عدم معذوريّة الجاهل المقصر في التعلّم -: فيدلّ عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعيّ على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّة.

الثاني: الأدلّة الدالة على وجوب تحصيل العلم - مثل: آيتي النفر للتفقه وسؤال

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٥١

أهل الذكر^١، والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم^٢ وتحصيل التفقه^٣ - والذم على ترك السؤال^٤.

الثالث: ما دلّ على مؤاخذه الجهال بفعل المعاصي المجهولة، المستلزم لوجوب تحصيل العلم؛ لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب:
مثل: قوله ﷺ في من غسل مجدوراً أصابته جنابة فكَرَّ فمات: «قتلوه، قتلهم الله، الاسألو، ألا يَمُوه»^٥.

وقوله ﷺ لمن أطل الجلوس في بيت الخلاء لاستمتاع الغناء: «ما كان أسوأ حالك لو مِتَّ على هذه الحالة»، ثم أمره بالتوبة و غُسلها^٦.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُكْمُ الْآخِرُ﴾^٧، من أنه: «يقال للبعد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلاً عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: هلاً تعلّمت حتى تعمل؟»^٨.

وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْكَافِرِينَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ﴾:

(١) التوبة: ١٢٢، النحل: ٤٣.

(٢) الكافي ١: ٣٠.

(٣) نفس المصدر.

(٤) الكافي ١: ٤٠.

(٥) هذا تلفيق من روايتين: إحداهما: عن محمد بن مسكين وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قِيلَ لَهُ: إِنَّ فُلَانًا أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ وَهُوَ مُجْدُورٌ فَقَسَلَهُ قَتَاتٌ. فَقَالَ: قَتَلُوهُ أَلَا سَأَلُوا أَلَا يَمُوه...». وثانيتهما: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ ذَكَرَ لَهُ أَنَّ رَجُلًا أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ عَلَى جُرْحٍ كَانَ بِهِ، فَأَمَرَ بِالْغُسْلِ، فَأَغْتَسَلَ فَكَرَّ قَتَاتٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ إِنَّمَا كَانَ دَوَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ». وسائل الشيعة ٢: ٩٦٧، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ٦٠١.

(٦) وسائل الشيعة ٢: ٩٥٧، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

(٧) الأنعام: ١٤٩.

(٨) أمالي الطوسي: ٩، وتفسير الصافي ٢: ١٦٩.

«نزلت في من اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه، ﴿قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُتَضَاعِفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾، أي: لم نعلم من الحق، فقال الله تعالى: ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾، أي: دين الله و كتابه واسعاً متسعاً، فتنظروا فيه، فترشدوا و تهتدوا به سبيل الحق»^١.

الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام، الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى، و أتى بطومار يدعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها، فتأمل.

و النقل الدالّ على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدّم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتّى يسأل عن الواقعة^٢ - كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة^٣ - و ما دلّ على وجوب التوقف، بناءً على الجمع بينها و بين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة.

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكلّ أحد - قبل الأخذ في استعلام المسائل - بوجود واجبات و محرمات كثيرة في الشريعة، و معه لا يصحّ التمسك بأصل البراءة؛ لما تقدّم من أن مجراه الشكّ في أصل التكليف، لا في المكلف به مع العلم بالتكليف^٤. فإن قلت: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة في أول الأمر و لو بعد الفحص؛ لأنّ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي.

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول

(١) النساء: ٩٧.

(٢) تفسير القمي ١: ١٤٩.

(٣) راجع الصفحة الجزء الأول: ٤٦٨ - ٤٦٩.

(٤) تقدّمت في الجزء الأول: ٤٦٨.

(٥) راجع الصفحة: ١٥ - ١٦.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٥٣

إلى مداركها، وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدرك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكليف فيها، فيرجع فيها إلى البراءة. ولكن هذا لا يخلو عن نظر؛ لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك، فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفة. مع أنّ هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها، فتأمل وراجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الإجمالي^١.

وكيف كان، فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع، من أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً. ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو: عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيها، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتّب الضرر.

ألا ترى: أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدّعي النبوة وعدم معذوريته في تركه، مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنّه شكّ في المكلف به؟

هذا كلّه مع أنّ في الوجه الأول - وهو الإجماع القطعي - كفاية.

ثم إنّ في حكم أصل البراءة كلّ أصل عمليّ خالف الاحتياط.

[حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص]

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص. والكلام فيه: إمّا في استحقيقه العقاب، وإمّا في صحّة العمل الذي أخذ فيه بالبراءة.

[المشهور العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت]

أما العقاب: فالمشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه، فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلم.

أما الأول: فلعدم مقتضي للمواخظة، عدا ما يتخيل من ظهور أدلة وجوب الفحص و طلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي. وهو مدفوع بأن الاستفادة من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع، كما لا يخفى. أو ما يتخيل من قبح التجري، بناءً على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة^١ و أبو المكارم في الغنية^٢. لكننا قد أسلفنا الكلام فيه صغرى و كبرى^٣.

وأما الثاني: فلوجود مقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب الشيء أو تحريمه، ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً. أما العقل: فلا يقبح مواخظة الجاهل التارك للواجب، إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي، و كان قادراً على إزالة الجهل عن نفسه.

و أما النقل: فقد تقدّم^٤ عدم دلالة ذلك، وأن الظاهر منها - ولو بعد ملاحظة ما تقدّم من أدلة الاحتياط^٥ - الاختصاص بالعاجز. مضافاً إلى ما تقدّم^٦ في

(١) العدة ٢: ٧٤٢ - ٧٤٣.

(٢) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٣) راجع الجزء الأول: ٤٨٠.

(٤) راجع الصفحة: ١٥٠.

(٥) راجع الجزء الأول: ٤٥٧ - ٤٨٠.

(٦) راجع الصفحة: ١٥١ - ١٥٢.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٥٥

بعض الأخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها، مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبي ﷺ إياه بقوله: «أفلا صنعت كذا»^١.

وقد يستدل أيضاً بالإجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها. وفيه: أن معقد الإجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر.

[توجيه كلام صاحب المدارك من جعل العقاب على ترك التعلم]

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك^٢ تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي^٣، حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم؛ لقبح تكليف الغافل. وفهم منه بعض المدققين^٤ أنه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة.

ويمكن توجيه كلامه: بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة؛ فإن مَنْ شَرَبَ العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً، قَبِحَ توجُّه النهي إليه في هذا الزمان؛ لغفلته، وإنما يعاقب على النهي الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف، ففي زمان الارتكاب لا تكليف؛ لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة وهي المعرفة.

ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمته الإمكان، حيث إنه يستحق أن يعاقب

(١) وسائل الشيعة ٢: ٩٧٧، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

(٢) مدارك الأحكام ٢: ٣٤٤-٣٤٥، و٣: ٢١٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

(٤) هو المحقق جمال الدين الخوانساري في حاشيته على الروضة: ٣٤٥.

عليه؛ لإفضائه إلى ترك أفعال الحجّ في أيامها، ولا يتوقّف استحقاق عقابه على حضور أيام الحجّ وأفعاله.

[مراد المشهور من العقاب على مخالفة الواقع]

و حيثنّذ فإن أراد المشهور توجّه النهي إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبحه. وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجّه إليه نهياً وقت المخالفة، فإن أرادوا أنّ الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة، لا قبلها؛ لعدم تحقّق معصية، ففيه: أنّه لا وجه لترقّب حضور زمان المخالفة؛ لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدّمة. مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبةً بحسن مؤاخذه من رمى سهماً لا يصيب زیداً ولا يقتله إلّا بعد مدّة مديدة بمجرد الرمي. وإن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حسنٌ لا يحصى عنه. هذا، ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول، وهو توجّه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته؛ فإثمهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم؛ لأنّ الجاهل كالعامد، وأنّ التحريم لا يتوقّف على العلم به^١. ولو لا توجّه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجهٌ لبطلان الصلاة، بل كان كناسي الغصبيّة.

والاعتذار عن ذلك: بأنّه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهياً عنه بالفعل. مدفوع - مضافاً إلى عدم صحته في نفسه -: بأنهم صرّحوا بصحة صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها؛ لعدم النهي عنه وإن كان أثماً بالخروج^٢. إلّا أن يفرّق بين المتوسّط للأرض المغصوبة وبين الغافل بتحقيق المبغوضيّة في الغافل وإمكان تعلّق

(١) منتهى المطلب ٤: ٢٣٠، والدروس الشرعيّة ١: ١٥١، وجامع المقاصد ٢: ٨٧، ومفتاح الكرامة ٢: ١٦٠ و ١٩٨.

(٢) راجع شرائع الاسلام ١: ٧١، ومنتهى المطلب ٤: ٣٠٠، ومفتاح الكرامة ٢: ١٩٩.

الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه - لبقاء الاختيار فيه - وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر، بخلاف المتوسط؛ فإنه يقبح منه تعلّق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه؛ لعدم التمكن من ترك الغصب.

و ممّا ذكرنا - من عدم الترخيص - يظهر الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب و إن فرض فيه الحرمة الواقعية. نعم، يبقى الإشكال في ناسي الحكم، خصوصاً المقصر. وللتأمل في حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم^١ في ناسي الموضوع؛ لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة، فافهم.

و ممّا يؤيد إرادة المشهور الوجه الأول دون الأخير: أنه يلزم حيثنّ عدم العقاب في التكاليف الموقّعة التي لا تتجنّز على المكلف إلّا بعد دخول أوقاتها. فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحجّ، و المفروض أنّه لا تكليف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً. أمّا حين الالتفات إلى امثال تكليف الحجّ: فلعدم التكليف به؛ لفقد الاستطاعة. و أمّا بعد الاستطاعة: فلفقد الالتفات و حصول الغفلة. و كذلك الصلاة و الصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

و من هنا قد يلتجئ إلى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك^٢ و من تبعه^٣ من أنّ العلم واجب نفسي، و العقاب على تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلى المعصية، أعني ترك الواجبات و فعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً.

و ما دلّ بظاهره - من الأدلّة المتقدّمة - على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدّمة محمولاً على بيان الحكمة في وجوبه، و أنّ الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات و المحرّمات حتّى لا يفوته منفعة التكليف بها و

(١) كالعلامة في نهاية الإحكام ١: ٣٤١، و التذكرة ٢: ٣٩٩.

(٢) مدارك الاحكام ٢: ٣٤٥.

(٣) كالمحقّق السبزواري في الذخيرة: ١٦٧.

لاتناله مضرة إهماله عنها؛ فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد و تبليغ الأنبياء و الحجج عليهم السلام ليست إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكن الإنصاف: ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث^١ الظاهرة في المواخذة على نفس المخالفة.

ويمكن أن يلتزم - حيثئذ - باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة، وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة و المشروطة؛ لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم^٢ على عدم الفرق في المدة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة و المشروطة، فتأمل.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة.

[الكلام في صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده]

و أما الكلام في الحكم الوضعي - و هي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده -: فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات، و أخرى في العبادات.

أما المعاملات:

فالمشهور فيها أن العبرة فيها بمطابقة الواقع و مخالفته، سواء وقعت عن أحد الطرفين - أعني الاجتهاد و التقليد - أم لا عنهما، فاتفقت مطابقتها للواقع؛ لأنها من قبيل الأسباب لأُمور شرعية، فالعلم و الجهل لا مدخل له في تأثيرها و ترتب المسببات عليها.

(١) راجع الصفحة: ١٥١ - ١٥٢.

(٢) تقدم في الصفحة: ١٥٢.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٥٩

فَمَنْ عَقَّدَ عَلَى امْرَأَةٍ عَقْدًا لَا يَعْرِفُ تَأْثِيرَهُ فِي حَلْيَةِ الْوُطءِ فَانْكَشَفَ بَعْدَ ذَلِكَ صَحَّتُهُ، كَفَى فِي صَحَّتِهِ مِنْ حِينَ وَقُوعِهِ. وَكَذَا لَوْ انْكَشَفَ فَسَادُهُ رَتَّبَ عَلَيْهِ حُكْمَ الْفَاسِدِ مِنْ حِينَ الْوُقُوعِ. وَكَذَا مَنْ ذَبَحَ ذَبِيحَةً بِفَرِيٍّ وَدَجِيهٍ، فَانْكَشَفَ كَوْنُهُ صَاحِبًا أَوْ فَاسِدًا.

وَلَوْ رَتَّبَ عَلَيْهِ أَثَرًا قَبْلَ الْانْكَشَافِ، فَحُكِمَ فِي الْعِقَابِ مَا تَقَدَّمَ مِنْ كَوْنِهِ مُرَاعَى بِمُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ، كَمَا إِذَا وَطَّأَهَا فَإِنَّ الْعِقَابَ عَلَيْهِ مُرَاعَى. وَأَمَّا حُكْمُهُ الْوَضْعِيُّ - كَمَا لَوْ بَاعَ لَحْمَ تِلْكَ الذَّبِيحَةِ -: فَكَمَا ذَكَرْنَا هُنَا مِنْ مُرَاعَاتِهِ حَتَّى يَنْكَشِفَ الْحَالُ.

وَلَا إِشْكَالَ فِيْمَا ذَكَرْنَا بَعْدَ مِلَاحَظَةِ أَدَلَّةٍ سَبَبِيَّةٍ تِلْكَ الْمَعَامِلَاتِ، وَلَا خِلَافَ ظَاهِرًا فِي ذَلِكَ أَيْضًا إِلَّا مِنْ بَعْضِ مُشَايِخِنَا الْمَعَاصِرِينَ^١، حَيْثُ أَطَالَ الْكَلَامَ هُنَا فِي تَفْصِيلِ ذِكْرِهِ بَعْدَ مَقْدَمِيَّةٍ، هِيَ: أَنَّ الْعُقُودَ وَالْإِيقَاعَاتِ - بَلْ كُلِّ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ سَبَبًا - لَهَا حَقَائِقُ وَاقِعِيَّةٌ هِيَ مَا قَرَّرَهُ الشَّارِعُ أَوَّلًا، وَحَقَائِقُ ظَاهِرِيَّةٌ هِيَ مَا يَظُنُّهُ الْمُجْتَهِدُ أَنَّهُ مَا وَضَعَهُ الشَّارِعُ، وَهِيَ قَدْ تَطَابَقَ الْوَاقِعِيَّةُ وَقَدْ تَخَالَفَهَا. وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لَنَا سَبِيلٌ فِي الْمَسَائِلِ الْاجْتِهَادِيَّةِ إِلَى الْوَاقِعِيَّةِ فَالسَّبَبِ وَالشَّرْطِ وَالْمَانِعِ فِي حَقِّهَا هِيَ الْحَقَائِقُ الظَّاهِرِيَّةُ. وَمِنْ الْبَدِيهِيَّاتِ الَّتِي انْعَقَدَ عَلَيْهَا الْإِجْمَاعُ بَلْ الْضَرُورَةُ أَنَّ تَرْتِّبَ الْأَثَرِ عَلَى الْحَقَائِقِ الظَّاهِرِيَّةِ يَخْتَلِفُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَشْخَاصِ؛ فَإِنَّ مِلَاقَةَ الْمَاءِ الْقَلِيلِ لِلنَّجَاسَةِ سَبَبٌ لَتَنْجَسِهِ عِنْدَ وَاحِدٍ دُونَ غَيْرِهِ، وَكَذَا قَطْعُ الْحَلْقُومِ لِلتَّذْكِيَةِ، وَالْعَقْدُ الْفَارِسِيُّ لِلتَّمْلِيكِ أَوْ الزَّوْجِيَّةِ.

وَحَاصِلُ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّفْصِيلِ: أَنَّ غَيْرَ الْمُجْتَهِدِ وَالْمُقَلِّدِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا غَافِلٌ عَنْ اِحْتِمَالِ كَوْنِ مَا أَتَى بِهِ مِنَ الْمَعَامِلَةِ مُخَالَفًا لِلْوَاقِعِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ غَافِلٍ، بَلْ يَتْرَكَ التَّقْلِيدَ مُسَاحَةً. فَالْأَوَّلُ فِي حُكْمِ الْمُجْتَهِدِ وَالْمُقَلِّدِ؛ لِأَنَّهُ يَتَعَبَّدُ بِاعْتِقَادِهِ - كَتَعَبَّدُ

(١) هُوَ الْفَاضِلُ الزَّرَاقِيُّ فِي الْمَنَاهِجِ.

المجتهد باجتهاده و المقلّد بتقليده - ما دام غافلاً، فإذا تنبّه فإن وافق اعتقاده قول من يقلّده فهو، وإلا كان كالمجتهد المتبدّل رأيه، وقد مرّ حكمه في باب رجوع المجتهد.

وأما الثاني - وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع :- فإما أن يكون ما صدر عنه موافقاً أو مخالفاً للحكم القطعي الصادر من الشارع، وإما أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية.

فالأوّل يترتب عليه الأثر مع الموافقة، ولا يترتب عليه مع المخالفة؛ إذ المفروض أنّه ثبت من الشارع - قطعاً - أنّ المعاملة الغلانية سبب لكذا، وليس معتقداً لخلافه حتّى يتعبّد بخلافه. ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد. ولا يقدح كونه محتملاً للمخلاف أو ظاناً به؛ لآثمه مأمور بالفحص والسؤال، كما أنّ من اعتقد حليّة الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل؛ لآثمه مأمور بالسؤال.

وأما الثاني: فالحقّ عدم ترتّب الأثر في حقّه ما دام باقياً على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابقت على أحد الأموال أم لا؛ إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتب الأثر إنّما هو في حقّه.

ثمّ إن قلّد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه. وإن قلّد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مرّ في نقض الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال: إنّ ما لم يختصّ أثره بمعين أو بمعينين - كالطهارة والنجاسة والحليّة والحرمه وأمثالها - يترتب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرّة بدون تقليد، أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم - مثلاً - كذلك، ثمّ قلّد من يقول بكفاية الأوّل في الطهارة والثاني في التذكية، ترتّب الأثر على فعله السابق؛ إذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة إلى كلّ من يرى ذلك، وكذا المذبح حلالاً بالنسبة إلى كلّ من يرى ذلك، ولا يشترط كونه مقلّداً حين الغسل والذبح.

وأما ما يختصّ أثره بمعين أو معينين - كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمّة وأمثالها :- فلا يترتب عليه الأثر؛ إذ آثار هذه الأمور لا بدّ وأن تتعلق بالمعين؛

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٦١

إذ لا معنى لسببية عقد صادرٍ عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلّديه.

و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلّداً، فلم يترتب في حقّه الأثر كما تقدّم. و أمّا بعده وإن دخل في مقلّديه، لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقّه؛ إذ المظنون لمجتهد سببية هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر، و لم يصّر هذا سبباً كذلك. و أمّا السببية المنفصلة فلا دليل عليها؛ إذ ليس هو مظنون المجتهد، و لا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، و الأصل في المعاملات الفساد. مع أنّ عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحّب، انتهى كلامه ملخصاً.

و المهمّ في المقام بيان ما ذكره في المقدّمة - من أنّ كلّ ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية و حقائق ظاهريّة - فنقول - بعد الإغماض عمّا هو التحقيق عندنا تبعاً للمحقّقين من أنّ التسيّبات الشرعيّة راجعة إلى تكاليف شرعيّة - إنّ الأحكام الوضعيّة - على القول بتأصلها - هي الأمور الواقعيّة المجعلولة للشارع، نظير الأمور الخارجيّة الغير المجعلولة، كحياة زيد و موت عمرو، و لكنّ الطريق إلى تلك المجعلولات كغيرها قد يكون هو العلم، و قد يكون هو الظنّ الاجتهاديّ أو التقليد، و كلّ واحدٍ من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، و قد يحصل معه، و قد يحصل بعده. و لا فرق بينها في أنّه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجيّة فكلّ من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقليّ - أعني العلم - أو جعليّ بالظنّ الاجتهاديّ أو التقليد، يترتب في حقّه أحكام تلك الزوجيّة، من غير فرق بين نفس الزوجين و غيرهما؛ فإنّ أحكام زوجيّة هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلّق بثالثٍ حكمٌ

مرتّب على هذه الزوجيّة، كأحكام المصاهرة، و توريثها منه، و الإنفاق عليها من ماله، و حرمة العقد عليها حال حياته.

و لا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثمّ إنّ إذا اعتقد السببيّة و هو في الواقع غير سبب، فلا يترتب عليه شيء في الواقع. نعم، لا يكون مكلفاً بالواقع ما دام معتقداً، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع و عمل على مقتضاه.

و بالجملة: فحال الأسباب الشرعيّة حالّ الامور الخارجيّة - كحياة زيد و موت عمرو - فكما أنّه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضيّ مدّة من موته و بين قيام الطريق الشرعيّ في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببيّة العقد لأثر بعد صدوره و بين الظنّ الاجتهاديّ به بعد الصدور؛ فإنّ مؤدّى الظنّ الاجتهاديّ الذي يكون حجّة له و حكماً ظاهريّاً في حقّه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجيّة بين زيد و هند، و المفروض أنّ دليل حجّة هذا الظنّ لا يفيد سوى كونه طريقاً إلى الواقع، فأبى فرق بين صدور العقد ظاناً بكونه سبباً و بين الظنّ به بعد صدوره؟

و إذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدّم، فلا تطيل بتفصيلها. و محصل ما ذكرنا: أنّ الفعل الصادر من الجاهل باقٍ على حكمه الواقعيّ التكليفيّ و الوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظنّ الاجتهاديّ أو التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً أو جعلياً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف. بل حقّقنا في مباحث الاجتهاد و التقليد أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو المقلّد أيضاً باقٍ على حكمه الواقعيّ^١، فإذا لحقه اجتهادٌ مخالفٌ للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف، خلافاً لجماعة^٢، حيث تخيّلوا أنّ الفعل

(١) راجع رسالة التقليد (للمصنّف): ٨٠.

(٢) كالمحقّق القميّ في القوانين ٢: ٢٤٨، و صاحب الفصول في الفصول: ٤٠٩ - ٤١٠.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٦٣

الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار - كالزوجة والملكية - لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق. وتمام الكلام في محله.

وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل؛ من حيث الشك في ترتب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات.

وفيه: أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة - وهو الانتقال في البيع والزوجة في النكاح - وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً، فضلاً عن الشك فيه؛ ألا ترى: أن الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد بين شكّه في الصحة حين صدورهما وبين قطعه بفسادها، فافهم.

هذا كلّ حال المعاملات.

وأما العبادات:

فملخص الكلام فيها أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاختصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهراً؛ لعدم تحقق نية القرية؛ لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به؟

وما يرى - من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نص معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط - فلا يشبه ما نحن فيه؛ لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما

يعلم مطابقتها له، وإتيان ما يحتمله - لاحتقال مطابقتها له - لا يعدّ إطاعة عرفاً.
وبالجملة: فقصد التقرب شرط في صحة العبادة إجماعاً - نصّاً^١ وفتوى^٢ - وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.
وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط، فهو غير ممكن على وجه الجزم، والجزم فيه غير معتبر إجماعاً؛ إذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد، مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً.
وكيف كان، فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل، لا يصحّ عبادته وإن انكشف مطابقتها للواقع.

أما لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول^٣ من يسكن إليه - من أبويه وأمثالهما - فعمل باعتقاد التقرب: فهو خارج عن محلّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة؛ إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف.
وعلى أيّ حال، فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقتها للواقع؛ إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب، والمفروض حصوله.
والعلم بمطابقتها للواقع أو الظنّ بها من طريق معتبر شرعي، غير معتبر في صحة العبادة؛ لعدم الدليل؛ فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ورجوع المقلّد إلى المجتهد، إنّما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدر مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها.
ثم إنّ مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها، أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلّد.

(١) راجع وسائل الشريعة ١: ٤٣، الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

(٢) راجع منتهى المطلب ٢: ٨ و ٩، و مجمع الفائدة والبرهان ١: ٩٨ - ٩٩، و مدارك الأحكام ١: ١٨٧، و مستند الشيعة ٢: ٤٧.

(٣) وفي بعض النسخ: «إلى فعل».

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٦٥

و توهم: أن ظنَّ المجتهد وفتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلطاً؛ لأنَّ مؤدَى ظنِّه نفس الحكم الشرعيّ الثابت للأعمال الماضية و المستقبلية.

و أما ترتيب الأثر على الفعل الماضي: فهو بعد الرجوع؛ فإنَّ فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في أنَّ أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، و بعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدّم نظير ذلك في المعاملات.

و لنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمر:

[الأمر] الأول: [العبرة في عقاب الجاهل بمخالفة الواقع]

هل العبرة في باب المؤاخذة و العدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له و مخالفته، و هو الواقع الأولي الثابت في كلّ واقعة عند المخطئة؟ فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع، و فرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلّة، فيعاقب، و لو عكس الأمر لم يعاقب؟ أو العبرة بالطريق الشرعيّ المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب في صورة العكس دون الأصل؟ أو يكفي مخالفة أحدهما، فيعاقب في الصورتين؟ أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب في الصورتين؟ وجوه:

[١] من أنَّ التكليف الأولي إنّما هو بالواقع، و ليس التكليف بالطرق الظاهرية إلّا

على من عثر عليها.

[٢] - و من أنَّ الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه، و كان

هنا طريق معمول مؤداه بدلاً عنه، فالمكلف به هو مؤدَى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم أنّه لن يعثر

بعد الفحص على دليل حرمة؟

[٣] - و من أنَّ كلاً من الواقع و مؤدَى الطريق تكليف واقعيّ. أمّا إذا كان

التكليف ثابتاً في الواقع: فلاّنه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط، و على إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعيّ المفروض دلّالته على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئاً منها فلا مانع من مؤاخذته.

و أما إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعيّ: فلاّنه قد ترك موافقة خطاب مقدورٍ على العلم به؛ فإن أدلّة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم و الجاهل القادر على المعرفة.

[٤] - و من عدم التكليف بالواقع؛ لعدم القدرة، و بالطريق الشرعيّ؛ لكونه ثابتاً في حقّ من اطلع عليه من باب حرمة التجري، فالمكلّف به فعلاً الذي يكون المؤاخذ على مخالفته هو الواجب و الحرام الواقعيّان المنصوب عليهما طريق، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذه.

نعم، لو اطلع على ما يدلّ ظاهراً على الوجوب أو التحريم الواقعيّ مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض، فالموافقة له لازمة من باب الانقياد و تركها تجرّ. و إذا لم يطلع على ذلك - لتركه الفحص - فلا تجزي أيضاً.

و أما إذا كان وجوب واقعيّ و كان الطريق الظاهريّ نافياً: فلاّان المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع، فالتضمّن للتكليف متعذر الوصول إليه، و الذي يمكن الوصول إليه نافٍ للتكليف.

و الأقوى: هو الأوّل، و يظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة. و حاصله: أنّ التكليف الثابت في الواقع و إن فرض تعدّر الوصول إليه تفصيلاً، إلّا أنّه لا مانع من العقاب بعد كون المكلّف محتماً له، قادراً عليه، غير مطّلع على طريق شرعيّ ينفيه، و لا واجداً لدليل يؤمّن من العقاب عليه مع بقاء تردّده، و هو العقل و النقل الدالّان على براءة الذمّة بعد الفحص و العجز عن الوصول إليه، و إن احتمل التكليف و تردّد فيه.

و أما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع: فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٦٧

الواقعية. و لو فرض هنا طريق ظاهريّ مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف، لم يعاقب عليه؛ لأنّ مؤدّى الطريق الظاهريّ غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنّما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه، فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء؛ و لذا لو أدّى عبادةً بهذا الطريق فتبيّن مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر و وجب إعادتها. نعم، إذا عثر عليه المكلف لم يميز مخالفته؛ لأنّ المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصية ظاهريّة، من حيث فرض كونه طريقاً شرعياً إلى الواقع، فهو في الحقيقة نوعٌ من التجزي. و هذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق. و وجوب رجوع العاتمي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات الواقعيّة، فلذا رجع و صادف الواقع وجب من حيث الواقع، و إن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع، و يترتب عليه آثار الوجوب ظاهراً مشروطةً بعدم انكشاف الخلاف، إلّا استحقاق العقاب على الترك؛ فإنّه ثبت واقعاً من باب التجزي. و من هنا يظهر: أنّه لا يتعدّد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدّد التكليف. نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعيّة أحكام واقعيّة ثانويّة، لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤدّيات تلك الطرق، و كان أوجه الاحتمالات حيتّئذ الثاني منها.

[الأمر] الثاني: [معدوريّة الجاهل بالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات]

قد عرفت أنّ الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص و استبانة الحال، غير معذور، لا من حيث العقاب و لا من جهة سائر الآثار، بمعنى: أنّ شيئاً من آثار الشيء المجهول - عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حقّ العالم - لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

و قد استثنى الأصحاب من ذلك القصر و الإتمام، و الجهر و الإخفات، فحكموا

بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين^١. و ظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، و هو الصحة - بمعنى سقوط الفعل ثانياً - دون المؤاخذه، و هو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين أيضاً.

[اشكال في المقام لا دافع له]

فحينئذ يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر، فيكون تكليفه بالواقع - و هو القصر بالنسبة إلى المسافر - باقياً، و ما يأتي به - من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً - إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟ و إن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

و دفع هذا الإشكال إما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك، و إما بمنع تعلقه بالمأتي به، و إما بمنع التنافي بينهما.

فالأول: إما بدعوى كون القصر - مثلاً - واجباً على المسافر العالم، و كذا الجهر و الإخفات. و إما بمعنى معذوريته فيه، بمعنى: كون الجهل بهذه المسألة - كالجهل بالموضوع - يعذر صاحبه و يحكم عليه ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعي. و هذا الجاهل و إن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري - كما في الجاهل بالموضوع - إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع. و إما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع، و كونه مؤاخذاً على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر؛ لغفلته عنه. نعم، يعاقب على عدم إزالة الغفلة، كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك و من تبعه^٢. و إما من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة؛ لقبح خطاب العاجز. و إن كان العجز بسوء

(١) راجع مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٤، و ٣: ٦٠١.

(٢) راجع الصفحة: ١٥٧.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٦٩

اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر، لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور؛ حيث إن الظاهر منهم - كما تقدّم - بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل؛ ولذا يطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب؛ إذ لو لا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

و الثاني - منع تعلّق الأمر بالمأتي به - : بالتزام أنّ غير الواجب مسقط عن الواجب؛ فإن قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع.

نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناءً على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ، كما في آخر الوقت؛ حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر. ويردّ هذا الوجه: أنّ الظاهر من الأدلة كون المأتي به مأموراً به في حقّه، مثل قوله ﷺ في الجهر والإخفات: «تمت صلاته»^١ ونحو ذلك.

وفي الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البذل، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبذل، فتأمل.

و الثالث: بما ذكره كاشف الغطاء من أنّ التكليف بالإتمام مرتّب على معصيته الشارع بترك القصر، فقد كلفه بالقصر والإتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر. وسلك هذا الطريق في مسألة الضدّ في تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهمّ^٢.

ويردّه: أنّنا لا نعقل الترتّب في المقامين، وإنّما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقّق معصيته الأوّل، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية، فكلف لضيق الوقت بالتراية.

(١) راجع الصفحة: ١٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) كشف الغطاء: ٢٧٠.

[الأمر] الثالث: [عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية]

أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص.

أما إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية: فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص.

ويدل عليه إطلاق الأخبار - مثل قوله عليه السلام: «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ»^١، وقوله: «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ هَذَا أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^٢، وقوله: «حَتَّى يَجِيشَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ الْمِيتَةَ»^٣ وغير ذلك^٤ - السالم عما يصلح لتقييده.

وإن كانت الشبهة وجوبية: فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل - كبعض كلمات العلماء - عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين.

إلا أنه قد يترأى: أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

[كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال]

قال في المعالم - في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، صدر الحديث ٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) وسائل الشريعة ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٢.

(٤) انظر وسائل الشريعة ١٧: ٩٠ و ٩٢، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ١ و ٧.

التثبت في خبر الفاسق :- «إن وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف، لا بما تقدم العلم به منه، و مقتضى ذلك إرادة الفحص و البحث عن حصوله و عدمه؛ ألا ترى أنّ قول القائل: «أعط كلّ بالغ رشيد من هذه الجماعة - مثلاً - درهماً» يقتضي إرادة السؤال و الفحص عمّن جمع الوصفين، لا الاختصار على من سبق العلم باجتماعها فيه؟^١، انتهى.

و أيد ذلك المحقق القمي في القوانين بـ «أنّ الواجبات المشروطة بوجود شيء إنّما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط. مثل: أنّ من شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ - لعدم علمه بمقدار المال - لا يمكنه أن يقول: إنّني لا أعلم أنّي مستطيع و لا يجب عليّ شيء^٢، بل يجب عليه محاسبة ماله؛ ليعلم أنّه واجدٌ للاستطاعة أو فاقدها. نعم، لو شكّ بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا؟ فالأصل عدم الوجوب حيثي^٣».

ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

و أما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة. فقد أفتى جماعة منهم - كالشيخ^٤ و الفاضلين^٥ و غيرهم^٦ - بأنّه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها و علم بلوغ الخالص نصاباً و شكّ في مقداره و جب التصفية؛ لتحصيل العلم بالمقدار، أو الاحتياط بإخراج ما يتيقن معه البراءة.

نعم، استشكل في التحرير في وجوب ذلك^٧، و صرح غير واحد من هؤلاء^٨ مع

(١) معالم الدين: ٢٠١ مع تفاوت سير.

(٢) القوانين ١: ٤٦٠.

(٣) المبسوط ١: ٢١٠.

(٤) الشرائع ١: ١٥١، و قواعد الأحكام ١: ٣٤٠.

(٥) كالشهيد الثاني في المسالك ١: ٣٨٦، و الفاضل التراقي في مستند الشيعة ٩: ١٥٦.

(٦) تحرير الأحكام ١: ٦٢.

(٧) كالعلامة في قواعد الأحكام ١: ٣٤٠، و الشهيد الثاني في مسالك الافهام ١: ٣٨٦، و الفاضل التراقي

في مستند الشيعة ٩: ١٥٥.

عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنه لا يجب التصفية.
والفرق بين المسألتين مفقود، إلا ما ربما يتوهم: من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه: أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن و دوران الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً؛ ألا ترى: أنه لو علم بالدين وشك في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص.

مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده؛ إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص.

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: «و لو شك في البلوغ، و لا مكيال هنا و لا ميزان، و لم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب»، انتهى.

وظاهره جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم.
وبالجملة: فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع، مشكل.

وأشكل منه فرقههم بين الموارد، مع ما تقرّر عندهم من أصالة نفى الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

[المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم]

وأما ما ذكره صاحب المعالم وتبعه عليه المحقق القمي - من تقريب الاستدلال بآية التثبت على ردّ خبر مجهول الحال، من جهة اقتضاء تعلّق الأمر بالموضوع الواقعي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم -: فلا يخفى ما فيه؛ لأن ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك؛

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٧٣

وإلا لجاز الأخذ به، ولم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله، كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه. بل وجه رده قبل الفحص وبعده أنّ وجوب التبين شرطي، و مرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر، فإذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه، والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول؛ لأنّ عدم العلم بحجّية شيء كافٍ في عدم حجّيته.

[ما يمكن أن يقال في وجوب الفحص]

ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيراً على الفحص - بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً - تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثمّ العمل بالبراءة، كـ بعض الأمثلة المتقدّمة؛ فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلّا بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك - نافعاً لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين - عدّ مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من تمكّن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

و من هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم^١: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقّف غالباً على المحاسبة، فلو بُني الأمر على تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البراءة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكنّ الشأن في صدق هذه الدعوى.

وأما ما استند إليه المحقّق المتقدّم - من أنّ الواجبات المشروطة يتوقّف وجوبها

(١) راجع الصفحة: ١٥٩.

(٢) تقدّم في الصفحة: ١٧١.

على وجود الشرط، لا العلم بوجوده :- ففيه: أنه مسلّم، ولا يُجدي؛ لأنّ الشكّ في وجود الشرط يوجب الشكّ في وجود المشروط وثبوت التكليف، والأصل عدمه.
غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به أنّ مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل، وفي الصورة الاولى يشكّ فيه، فينفي بالأصل.

[٢- مقدار الفحص هو اليأس]

و أما الكلام في مقدار الفحص، فملخصه: أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلّة، و يختلف ذلك باختلاف الأعصار؛ فإنّ في زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث - التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر - على وجه صار مأبوساً، كفى ذلك منه في إجراء البراءة.

أما عدم وجوب الزائد: فللزوم الحرج، وتعطيل استعمال سائر التكاليف؛ لأنّ انتهاء الفحص في واقعة إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع، فيجب فيها إمّا الاحتياط، وهو يؤدّي إلى العسر، وإما لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، وجوازه ممنوع؛ لأنّ هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة.

نعم، لو كان جميع مقدماته ممّا يرتضيها هذا المجتهد، وكان التفاوت بينهما أنّه اطّلع على ما لم يطلع هذا، أمكن أن يكون قوله حجّة في حقه. لكنّ اللازم - حيثئذٍ - أن يتفحص في جميع المسائل إلى حيث يحصل الظنّ بعدم وجود دليل التكليف، ثمّ الرجوع إلى هذا المجتهد، فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنّه من عدم الدليل، وإن كان مذهبه مخالفاً للبراءة كان شاهداً على وجود دليل التكليف.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٧٥

فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية أو العقلية من الأخبار أخذ بقوله في وجود دليل، وجعل فتواه كروايته.

ومن هذا القبيل: ما حكاه غير واحد^١ من أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص.

والتقييد بإعواز النصوص مبني^٢ على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى.

وإن احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل، لم يكن دليل على اعتباره في حقه، وتعين العمل بالبراءة.

تذنيب: [شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراءة]

ذكر الفاضل التوني^٣ لأصل البراءة شروطاً آخر:

[الشرط الأول]: [عدم كون جريانه موجباً لثبوت حكم آخر]

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشبهين: «الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه»، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو «الأصل» عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً، أو «الأصل» عدم تقدم الكرية - حيث يعلم بحدوثها - على ملاقة النجاسة؛ فإن إعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء. أقول: توضيح الكلام في هذا المقام: أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال وافٍ بالحج من الدين، فيصير بضميمة

(١) كالشهيد في الذكرى ١: ٥١، والمحدث البحراني في الحقائق ٧: ١٢٧.

(٢) الرواية: ١٨٦ - ١٨٧ و ١٩٣.

أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحجج؛ فإن الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل، ويحكم بوجوب الحجج بذلك المال. ومنه المثال الثاني؛ فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال.

وإما لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم - عقلاً أو شرعاً أو عادةً و لو في هذه القضية الشخصية - ثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفي وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل؛ لجريان أدلته - من العقل والنقل - من غير مانع. ومجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته، كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية والعرفية.

و مرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة - بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين - فلا مانع من إجراء أصالة الحل وإثبات كونه واجداً للطهور، فيجب عليه الصلاة.

ومثاله العرفي: ما إذا قال المولى لعبده: «إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا»؛ فإن العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني - الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين - فإن أريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه: أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف دون إثباته، وإن كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي؛ فإن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها، ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت، إلّا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٧٧

الذمة عن الدين والحج. وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين^١. وإن أريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات، فهو جارٍ، إلا أنه معارض بجريانه في الآخر، فاللازم إمّا إجراؤه فيها، فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي، لأجل العمل بالأصل؛ وإمّا إهماله فيها، فهو المطلوب؛ وإمّا إعمال أحدهما بالخصوص، فترجيح بلا مرجح.

نعم، لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العمل بهما، كما تقدّم^٢ أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم. وكيف كان، فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة، بل يجري في غيره من الأصول والأدلة. ولعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك، وقد عبّر هو عن هذا الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض^٣.

وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً: فقد عرفت أنّه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي؛ فإنّه نظير أصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج.

وقد فرّق بينهما المحقّق القمي، حيث اعترف بأنّه لا مانع من إجراء البراءة في الدين وإن استلزم وجوب الحج، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرية؛ جمعاً بينهما وبين أصالة طهارة الماء^٤. ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً.

(١) راجع الصفحة: ٤٥٣.

(٢) راجع الصفحة الجزء الأوّل: ٥٣٧.

(٣) الوافية: ٢٠٩.

(٤) راجع الصفحة: ١٧٥.

(٥) القوانين ٢: ٤٦ - ٤٧.

ثم إن مورد الشك في البلوغ كراً الماء المسبوق بعدم الكرية. وأما المسبوق بالكرية: فالشك في نقصانه من الكرية، والأصل هنا بقاؤها.

ولو لم يكن مسبوqاً بحال ففي الرجوع إلى طهارة الماء؛ للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال، فالشك في رافعيتهما للطهارة، أو إلى نجاسته؛ لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة، والكرية مانعة عنها - بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كراً لم ينجسه شيء»^١، ونحوه مما دلّ على سببية الكرية لعدم الانفعال^٢ المستلزمة لكونها مانعة عنه - والشك في المانع في حكم العلم بعدمه، وجهان.

وأما أصالة عدم تقدّم الكرية على الملاقاة: فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوبة بالعدم حتى يجري فيه الأصل.

نعم، نفس الكرية حادثة، فإذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها. وهذا معنى عدم تقدّم الكرية على الملاقاة.

لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية، وهو معنى عدم تقدّم الملاقاة على الكرية، فيتعارضان، ولا وجه لما ذكره من الأصل.

وقد يفصل^٣ فيها بين ما كان تأريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول - بمعنى: عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه، فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة - وقد يجهل التأريخان بالكلية، وقضية الأصل في ذلك التقارن، و مرجعه إلى نفى وقوع كلّ منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه، وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كثر حال الملاقاة، فلا ينجس به^٤، انتهى.

وفيه: أنّ تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء؛ لأن الكرية مانعة

(١) وسائل الشريعة ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ وغيرهما.

(٢) وسائل الشريعة ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ٧ وغيرهما.

(٣) هذا التفصيل ما أفاده صاحب الفصول في الفصول.

(٤) الفصول: ٣٦٥.

خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل / ١٧٩

عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكربة على ما هو مقتضى قوله ﷺ: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينَجِّه شيء»؛ فإنَّ الضمير المنصوب راجع إلى الكرَّ المفروض كرتيه، فإذا حصلت الكربة حال الملاقاة كان المعروض للملاقاة غير كَرَّ، فهو نظير ما إذا حصلت الكربة بنفس الملاقاة فيما إذا تمَّ الماء النجس كَرًّا بطاهر، والحكم فيه النجاسة.

إلا أنَّ ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة، بل ادَّعى المرتضى عليه الإجماع، حيث استدلَّ بالإجماع على طهارة كَرُّ رُئي فيه نجاسة لم يعلم تقدُّم وقوعها على الكربة على كفاية تميم النجس كَرًّا في زوال نجاسته^١.

ورده الفاضلان^٢ وغيرهما^٣ بأنَّ الحكم بالطهارة هنا لأجل الشكِّ في ثبوت التنجيس؛ لأنَّ الشكَّ مرجعه إلى الشكِّ في كون الملاقاة مؤثرة - لوقوعها قبل الكربة - أو غير مؤثرة.

لكنه يشكل؛ بناءً على أنَّ الملاقاة سبب للانفعال، والكربة مانعة، فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبِّب. إلا أنَّ الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل، فتأمل.

[الشرط الثاني: عدم تضرُّر الغير بجريانه]

الثاني: أن لا يتضرَّر بإعمالها مسلمٌ، كما لو فتح إنسان قفص طائرٍ فطار، أو حبس شاةً فهاث ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابَّته؛ فإنَّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرُّر المالك، فيحتمل اندراجُه في قاعدة «الإتلاف»، وعموم قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»؛ فإنَّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، وإلا فالضرر - غير منفي، فلا علم

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٦١-٣٦٢.

(٢) راجع المعتبر ١: ٥٢، والمختلف ١: ١٨١.

(٣) كالسيد العاملي في مدارك الأحكام ١: ٤٢، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ١٢٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣، ٤ و ٥.

حيثئذ - ولا ظنّ - بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ، بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعيّ بالضارّ، ولكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح^١.

ويرد عليه: أنّه إن كانت قاعدة «نفي الضرر» معتبرة في مورد الأصل كانت دليلاً كسائر الأدلّة الاجتهاديّة الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقّف في الواقعة و ترك العمل بالبراءة.

ومجرّد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة «الإتلاف» أو «الضرر» لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

والمعلوم تعلّقه بالضارّ فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح. وبالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلّة الضرر.

كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة^٢، بناءً على أنّ المثبت لأجزاء العبادة هو النصّ؛ فإنّ النصّ قد يصير مجعلاً، وقد لا يكون نصّ في المسألة. فإن قلنا بجريان الأصل و عدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف بالمرّد بين الأقلّ والأكثر فلا مانع منه، وإلا فلا مقتضي له، وقد قدّمنا ما عندنا في المسألة.

(١) الرواية: ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) الرواية: ١٩٥.

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

و حيث جرى ذكر حديث «نفي الضرر و الضرار» ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول:

قد ادعى فخر الدين في الإيضاح - في باب الرهن^١ - تواتر الأخبار على نفي الضرر و الضرار. فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلّا ما هو أصح ما في الباب سنداً و أوضحه دلالةً، و هي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، و هي ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن سمرة بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه في جوف منزل رجلٍ من الأنصار، و كان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري.

فقال الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن.

فقال: لا أستاذن في طريقي إلى عذقي.

فشكاه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فأتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك و زعم أنك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل.

فقال: يا رسول الله، أستاذن في طريقي إلى عذقي؟

فقال له رسول الله ﷺ: خلّ عنه و لك عذق في مكان كذا.

قال: لا.

قال: فلك اثنان. فقال: لا اريد.

فجعل عليه السلام يزيد حتى بلغ عشر أعذق. فقال: لا.

فقال عليه السلام: خلّ عنه و لك عشر أعذق في مكان كذا، فأبى.

فقال: خلّ عنه و لك بها عذق في الجنة. فقال: لا أريد.

فقال له رسول الله ﷺ: إنك رجل مضارّ، و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن.

قال عليه السلام: «ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت، ثم رُمي بها إليه. و قال له رسول

الله ﷺ: انطلق فاغرسها حيث شئت»^١.

و في رواية أخرى موثقة: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من

الأنصار و كان منزل الأنصاريّ بباب البستان....» و في آخرها: «قال رسول

الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلمها و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار»^٢.

[معنى «الضرر» و «الضرار» في اللغة]

و أما معنى اللفظين: فقال في الصحاح: «الضرّ خلاف النفع، و قد ضرّه و ضارّه

بمعنى. و الاسم الضرّ». ثم قال: «و الضّرار المضارّة»^٣.

و عن النهاية الأثيرية - في الحديث: (لا ضرر و لا ضرار في الإسلام) -: «الضرّ

ضدّ النفع، ضرّه يضّره ضرّاً و ضراراً، و أضّره يضّره إضراراً، فمعنى قوله: «لا

ضرر»: لا يضّر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه. و الضّرار فعال من الضرّ، أي:

لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و الضّرر فعل الواحد، و الضّرّار فعل

الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضّرار الجزاء عليه. و قيل: الضرر ما تضرّ به

(١) بحار الأنوار ٢٢: ١٣٥.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٣) الصحاح ٢: ١٧٩ - ٧٢٠.

صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرر أن تضره من غير أن تنتفع. و قيل: هما بمعنى، و التكرار للتأكيد^١، انتهى.

و عن المصباح: «ضَرَّه يَضُرُّه من باب قتل: إذا فعل به مكروهاً و أضَرَّ به. يتعدى بنفسه ثلاثياً و بالباء رباعياً. و الاسم الضرر. و قد يطلق على نقص في الأعيان. و ضارّه مضارّة و ضارراً بمعنى ضَرَّه^٢، انتهى.

و في القاموس: «الضَرَّ ضَدَّ النفع، و ضارّه يضارّه و ضارراً». ثم قال: «و الضرر سوء الحال. ثم قال: و الضرر الضيق^٣»، انتهى.

[معاني «لا ضرر و لا ضرار» في الرواية]

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم:

[١ - عدم تشريع الضرر]

أن المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنى أن الشارع لم يشترع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفاً كان أو وضعياً.

فلزوم البيع مع الغبن حكماً يلزم منه ضررٌ على المغبون، فيُنْفَى بالخبر؛ و كذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك؛ و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّا بيمين كثير؛ و كذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصاري؛ و كذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقّف أخذ الحق عليه.

و منه: براءة ذمّة الضارّ من تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما أن تشريع حكم

(١) النهاية (لابن الأثير) ٣: ٨١ - ٨٢.

(٢) المصباح المنير: ٣٦٠.

(٣) القاموس المحيط ٢: ٧٥.

يحدث معه الضرر منفي بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافي هذا قوله: «لا ضرار»، بناءً على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر. وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين؛ لأن فعل البادئ منها ضررٌ قد نُفي بالفقرة الأولى، فالضرر المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني. وكأن من فسره بالجزاء على الضرر أخذ من هذا المعنى، لا على أنه معنى مستقل.

[٢- حل النفي على النهي]

و يحتمل أن يراد من النفي النهي عن إضرار النفس أو الغير، ابتداءً أو مجازةً. لكن لا بد من أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد و عدم المضي؛ للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط والعقود، فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماضي على من أضره. وهذا المعنى قريب من الأول، بل راجع إليه.

[الأظهر المعنى الأول]

و الأظهر بملاحظة نفس الفقرة و نظائرها و موارد ذكرها في الروايات^١ و فهم العلماء^٢ هو المعنى الأول.

(١) كابن الأثير في النهاية ٣: ٨١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٧: ٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث ١، و الصفحة ٣٣٣، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢، و الصفحة ٣٤١، الباب ١٢ منها، الحديث ٣ و ٤.

(٣) راجع الخلاف ٣: ٤٤٠، و التذكرة ١: ٥٢٢، و عوائد الأيام: ٥١ - ٥٢.

[حكومة هذه القاعدة على عموماً تشريع الأحكام الضرورية]

ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العموماً الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضروري، كأدلة لزوم العقود، وسلطنة الناس على أموالهم، وجوب الوضوء على واجد الماء، وحرمة الترافع إلى حكّام الجور، وغير ذلك.

وما يظهر من غير واحد^١ - من أخذ التعارض بين العموماً المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب وإمّا بالأصول كالبراءة في مقام التكليف وغيرها في غيره - فهو خلاف ما يقتضيه التدبّر في نظائرها من أدلة «رفع الحرج»، و«رفع الخطأ والنسيان»، و«نفي السهو على كثير السهو»، و«نفي السبيل على المحسنين»، و«نفي قدرة العبد على شيء»، ونحوها. مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العموماً.

[المراد من الحكومة]

و المراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

فالأول: مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو بشهادة العدلين، فإنّه حاكم على ما دلّ على أنّه «لا صلاة إلّا بطهور»؛ فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل «لا صلاة إلّا بطهور» وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبيّنة.

و الثاني مثل الأمثلة المذكورة.

و أمّا المتعارضان: فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنّما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر، وبملاحظة تنافيهما و

(١) كالمحقّق القمي في القوانين ٢: ٥٠، والفاضل النراقي في عوائد الأيّام: ٥٣ و ٥٧.

عدم جواز تحققها واقعاً يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة؛ لأن قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر: فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له، بل هو متعين للقرينة بمدلوله. وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى^١.

[فساد توهم تدارك الضرر بمصلحة الحكم الضرريّ المَجْعُول]

ثم إنه يظهر مما ذكرنا - من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان، نظير أدلة نفي الحرج والإكراه -: أن مصلحة الحكم الضرريّ المَجْعُول بالأدلة العامة لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر، حتى يقال: إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر، وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي، بل ليس ضرراً. توضيح الفساد: أن هذه القاعدة تدلّ على عدم جعل الأحكام الضرورية و اختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر. نعم، لو لا الحكومة و مقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

وقد يدفع: بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم و لو في غير مورد الضرر، و هذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في موردّه؛ فإن الأمر بالحجّ و الصلاة - مثلاً - يدلّ على عوض و لو مع عدم الضرر، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

(١) لا يخفى: أن المصنّف لم يذكره في مبحث تعارض الاستصحابين، بل تعرّض له في مبحث شروط الاستصحاب: ٤٠٧ و أوّل مبحث التعادل و التراجع: ٤٧٤ - ٤٧٥.

و هذا الدفع أشنع من أصل التوهم؛ لأنه إذا سلم عموم الأمر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد.

مع أنه يكفي حيثنّ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله عليه السلام: «أفضل الأعمال أحزها»، و ما اشتهر في الألسن و ارتكز في العقول من: «أن الأجر على قدر المشقة».

فالتحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة و الورود في مقام الامتنان.

[القاعدة تامة سنداً و دلالة]

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا: أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً و دلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدّم^١، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد.

و مع ذلك، فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، و عدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

و لعل هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور و إن كان في كفايته نظر، بناءً على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك. غاية الأمر تردد الأمر بين العموم و إرادة ذلك المعنى، و استدلال العلماء لا يصلح معيئاً،

(١) البحار ٦٧: ٢٣٧.

(٢) راجع الصفحة: ١٨٣ - ١٨٤.

خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان و ضرب القاعدة.

إلا أن يقال - مضافاً إلى منع أكثرية الخارج و إن سُلمت كثرته -: إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: «أكرم الناس» و دلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب.

و من هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما في قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»^١، و قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٢، بناءً على إرادة العهود كما في الصحيح^٣.

[الضرر المنفي هو الضرر النوعي لا الشخصي]

ثمّ إنّه يشكل الأمر من حيث إنّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون؛ نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه و إن فرض عدم تضرره في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغب في المبيع و كان بقاؤه ضرراً على البائع؛ لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، و كما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضررٌ على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

و بالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكماً لا يعتبر اطرادها، و في بعض المقامات يعتبرون اطرادها، مع أنّ ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي، إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجباً للضرر غالباً و إن لم يوجبه دائماً، كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ضمن الحديث ٤.

(٢) المائدة: ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٦، الباب ٢٥ من أبواب كتاب النذر و العهد، الحديث ٤.

و لو قلنا بأنّ التسلّط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار أو شفعة ضرراً أيضاً، صار الأمر أشكل.

إلا أن يقال: إنّ الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمل.

[تعارض الضررين]

ثمّ إنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول و القواعد الأخر، كما أنّه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس، فإنّه يرجع إلى قاعدة «نفي الحرج»؛ لأنّ إلزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج، و قد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التوتّي من قبل الجائر من كتاب المكاسب^١.

و مثله: إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره و تركه موجباً لتضرّر نفسه، فإنّه يرجع إلى عموم: «الناس مسلّطون على أموالهم»^٢. و لو عدّ مطلق حجره عن التصرّف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً زائداً على ترك التصرّف فيه، فيرجع إلى عموم التسلّط.

ويمكن الرجوع إلى قاعدة «نفي الحرج»؛ لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه؛ إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، وإمّا لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل.

[تقديم المالك في تعارض تضرّره مع تضرّر الجار]

و لعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة^٣ و تصريح آخرين^٤ بجواز تصرّف المالك

(١) راجع المكاسب ٢: ٨٦.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩.

(٣) منهم: الفاضلي في المهذب ٢: ٣١، و المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٧: ٢٦، و الشهيد الثاني في المسالك ١٢: ١٦٦.

(٤) منهم: الشيخ في المبسوط ٣: ٢٧٢، و ابن إدريس الحلبي في السرائر ٢: ٣٨٢، و العلامة في القواعد ١:

٢٢٠، و الشهيد في الدروس ٣: ٦٠.

في ملكه وإن تضرّر الجار، بأن يبنى داره مذبغة أو حماماً أو بيت القسارة أو الحدادة، بل حكى عن الشيخ^١ والحلي^٢ وابن زهرة^٣ دعوى الوفاق عليه. ولعله أيضاً منشأ ما في التذكرة^٤ من الفرق بين تصرف الإنسان في الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح وبين تصرفه في ملكه، حيث اعتبر في الأول عدم تضرّر الجار بخلاف الثاني؛ فإنّ المنع عن التصرف في المباح لا يعدّ ضرراً بل فوات انتفاع. نعم، ناقش في ذلك صاحب الكفاية - مع الاعتراف بأنّه المعروف بين الأصحاب - بمعارضة عموم التسلّط بعموم نفي الضرر. قال في الكفاية: «ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرّر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بثر الغير، أو جعل حانوته في صفّ العطارين حانوت حدّاد، أو جعل داره مذبغة أو مطبخة»^٥، انتهى.

واعترض عليه^٦ - تبعاً للرياض^٧ - بما حاصله: «آته لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب عليه - نقلاً وتحصيلاً - والخبر المعمول عليه بل المتواتر: من أنّ الناس مسلّطون على أموالهم»^٨. وأخبار الإضرار^٩ - على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلّة - محمولة على ما إذا لم يكن غرض له إلّا الإضرار، بل فيها - كخبر سمرة - إيحاء إلى ذلك. سلّمنا، لكنّ التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، والترجيح

(١) المبسوط ٣: ٢٧٢.

(٢) كذا في جميع النسخ، ولكنّ الصحيح: «الحلي»، راجع السرائر ٢: ٣٨٢.

(٣) الغنية: ٢٩٥.

(٤) تذكرة الفقهاء ١٦: ٤٧ - ٤٨.

(٥) كفاية الأحكام ٢: ٥٥٦.

(٦) هذا الاعتراض ذكره السيّد العامل في مفتاح الكرامة.

(٧) رياض المسائل ١٢: ٣٥٩.

(٨) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩.

(٩) راجع وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم.

للمشهور؛ للأصل، والإجماع^١، انتهى.

ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنه يمنع، كما دل عليه خبر سمرة بن جندب؛ حيث قال له النبي ﷺ: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ».

و أما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر و على جاره ضرر يسير، فإنه جائز قطعاً. و عليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

و أما إذا كان ضرر الجار كثيراً يُتَحَمَّلُ عادةً، فإنه جائز على كراهية شديدة. و عليه بنوا كراهية التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه.

و أما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يُتَحَمَّلُ عادةً لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك. و عليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك. و عليه بنى جماعة - كالفاضل في التحرير^٢ و الشهيد في اللمعة^٣ - الضمان إذا أوجب ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير.

و أما إذا كان ضرره كثيراً و ضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره و إن تضرر جاره أو أخوه المسلم. و عليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر - إلى أن قال -: «و الحاصل: أن أخبار الإضرار فيما يعدّ إضراراً معتدّاً به عرفاً و الحال أنه لا ضرر بذلك على المضرّ؛ لأنّ الضرر لا يزال بالضرر»^٤، انتهى.

أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك؛ لأنّ حجب المالك عن التصرف في ماله ضررٌ يعارض ضررَ الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة «السلطنة» و «نفي الحرج».

(١) كذا في جميع النسخ. و لكن في المصدر: «للخبير المشهور، لاعتضاده بالأصل و الاجماع». راجع مفتاح الكرامة ٧: ٢٢.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٢٢.

(٣) تحرير الأحكام ٢: ١٣٨.

(٤) اللمعة الدمشقية: ٢٣٥.

(٥) مفتاح الكرامة ٧: ٢٢ - ٢٣.

نعم، في الصورة الأولى - التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتد به - لا يعدّ فواته ضرراً.

والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ؛ أمّا لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء، وإما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر؛ فإنّ تحمّل الغير على الضرر - ولو يسيراً - لأجل دفع الضرر عن الغير - ولو كثيراً - حرج و ضيق.

ولذا اتفقوا على أنّه يجوز للمكره الإضرار بها دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقلّ من ضرر الغير.

هذا كلّه في تعارض ضرر المالك و ضرر الغير.

[تعارض ضرر المالكين]

و أمّا في غير ذلك، فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأخر أو بعد الترجيح بقلة الضرر؟ وجهان، بل قولان.

يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكيّة عن التذكرة^١ وبعض مواضع الدروس^٢، و رجّحه غير واحد من المعاصرين^٣.

ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور^٤ من أنّه لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسر القدر و ضمن قيمته صاحب الدابة؛ معللاً بأنّ الكسر لمصلحته.

فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب من أنّ ما يدخل من الضرر على مالك الدابة

(١) تذكرة الفقهاء (ط ق) ٢: ٣٩١.

(٢) الدروس الشرعية ٣: ١١٠.

(٣) كصاحب الجواهر في الجواهر ٣٧: ٢٠٨، والسيد المراغي في العناوين ١: ٣٢٥.

(٤) انظر مفتاح الكرامة ٦: ٢٨٧.

إذا حكم عليه بتلف الدابة و أخذ قيمتها أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه و أخذ قيمته. و بعبارة أخرى: تلف إحدى العينين و تبدلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

و حيثئذ فلا يبقى مجالٌ للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط، و قد يكون المصلحة مشتركة بينهما^١.

و كذلك حكمهم بضمّان صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلّا بهدمها معللاً بأنّه لمصلحة صاحب الدابة؛ فإنّ الغالب أنّ تدارك المهذوم أهون من تدارك الدابة.

المقام الثاني في الاستصحاب

(١) أي: المقام الثاني من الكلام في الأصول الأربعة. وكان المقام الأول في البراءة والاشتغال والتخير.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، و
لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقام الثاني

في الاستصحاب

[تعريف الاستصحاب]

وهو لغةً: أخذ الشيء مصاحباً، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في
الصلاة.

وعند الأصوليين عُرِفَ بتعاريف:

أسدّها وأخصرها: «إبقاء ما كان»^٢. والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخلُ

(١) وهو حكم الشك بملاحظة الحالة السابقة.

(٢) الظاهر أنّ هذا ما استفاده المصنّف من كلام اللغويين، حيث ليس من تعريف الاستصحاب بذلك في كتب أهل اللغة عين ولا أثر. نعم، قال ابن منظور والزيدي: «كُلُّ ما لا زَمَ شيئاً فقد استصحبه»، وقال الفراهيدي والجوهري: «كُلُّ شَيْءٍ لا زَمَ شيئاً فقد استصحبه». راجع لسان العرب ١: ٥٢٠، تاج العروس ١: ٣٣٢، كتاب العين ١٢٤: ٣، الصحاح ١٦٢: ١.

(٣) كما في مناهج الأحكام: ٢٢٣، وضوابط الأصول: ٣٤٦.

الوصف في الموضوع مشعرٌ بعلّيته للحكم، فعلة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله.

و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنّه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل»^١، بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال: «إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه»^٢.

و أضيف التعاريف تعريفه بأنّه: «كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»^٣، إذ لا يخفى أنّ كون حكم أو وصف كذلك هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه. ولذا صرح في المعالم - كما عن غاية المأمول^٤ - ب: «أنّ استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يبيىء وقت آخر، و لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، و هو الاستصحاب»^٥؟ انتهى.

و يمكن توجيه التعريف المذكور: بأنّ المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدّة، و ليس الدليل إلّا ما أفاد العلم أو الظنّ بالحكم، و المفيد للظنّ بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلّا كونه يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق؛ فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلّا بها ذكره.

لكن فيه: أنّ الاستصحاب - كما صرح به هو في أوّل كتابه^٦ - إن أخذ من العقل كان داخليّاً في دليل العقل، و إن أخذ من الأخبار فيدخل في السنّة، و على كلّ تقدير

(١) زبدة الاصول (للبهائي): ١٢٠.

(٢) مشارق الشمس: ٧٦.

(٣) هذا التعريف ذكره المحقّق القمي في القوانين ٢: ٥٣.

(٤) غاية المأمول في شرح زبدة الاصول للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ١٢٨. و حكاه عنه السيّد المجاهد

في مفاتيح الاصول: ٦٣٤.

(٥) معالم الدين: ٢٣١.

(٦) القوانين ١: ٩.

فلا يستقيم تعريفه بما ذكره؛ لأنّ دليل العقل هو حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي، وليس هنا إلّا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان، و المأخوذ من السنّة ليس إلّا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لاحقاً لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

نعم ذكر شارح المختصر: «أنّ معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»^١.

فإن كان الحدّ هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور، وإن جُعِل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور.

وكانّ صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدّمتين، فوافقه في ذلك، فقال: «الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال، فيقال: إنّ الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ»^٢، انتهى. ولا ثمرة مهمّة في ذلك. بقي الكلام في امور:

[الأمر] الأول: [الاستصحاب أصل عملي]

أنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم - نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال - مبنيّ على استفادته من الأخبار. وأمّا بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنيّ اجتهاديّ، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما.

و حيث إنّ المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الاصول العملية المقرّرة

(١) شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣.

(٢) الوافية في اصول الفقه: ٢٠٠.

للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ^١ و السيدين^٢ والفاضلين^٣ والشهيدين^٤ و صاحب المعالم^٥ - كونه حكماً عقلياً؛ ولذا لم يتمسك أحد من هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

نعم، ذكر في العدة^٦ - انتصاراً للقاتل بحجته - ما روي عن النبي ﷺ من: «إنَّ الشيطان ينفخ بين أيتي المصلّي، فلا ينصرفن أحدكم إلّا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»^٧.

و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة - في حديث الأربعمائة - من أبواب العلوم^٨.
و أول من تمسك بهذه الأخبار - فيما وجدته - والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهاسبي^٩، و تبعه صاحب الذخيرة^{١٠} و شارح الدروس^{١١}، و شاع بين

(١) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٥٨.

(٢) أي: السيد المرتضى و السيد ابن زهرة. راجع الذريعة ٢: ٨٢٩ - ٨٣٢، و الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٣) و هما المحقق و العلامة الحليّان. راجع معارج الأصول: ٢٠٦ - ٢٠٨، و المعتبر ١: ٣٢، و مبادئ الوصول: ٢٥٠ و ٢٥١، و تهذيب الوصول: ١٠٥.

(٤) راجع الذكرى ١: ٥٣، و القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و تمهيد القواعد: ٣٧١.

(٥) معالم الدين: ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٦) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٥٧ - ٧٥٨.

(٧) هكذا في جميع النسخ. و لفظ الحديث على ما في العدة هكذا: «إنَّ الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين أيتيه، فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». و روي أيضاً بالفاظ مختلفة في المجامع الفقهية و الحديثية من العامة و الخاصة، فراجع الناصريات: ١٣٩، السرائر ١: ٢٣٥، المعتبر ١: ٤٠٠، عوالي اللآلي ١: ٣٨٠، و فتح العزيز ٢: ٧٩، المبسوط (للسرخسي) ١: ٨٣، مسند أحمد ٢: ٣٣٠، سنن الترمذي ١: ٥٠.

(٨) وسائل الشيعة ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦. و راجع الخصال: ٦٠٩ - ٦٣٧.

(٩) العقد الطهاسبي (مخطوط) الورقة: ٢٨.

(١٠) ذخيرة المعاد: ٤٤ و ١١٥ - ١١٦.

(١١) مشارق الشموس: ٧٦ و ١٤١ - ١٤٢.

من تأخر عنهم^١.

نعم، ربما يظهر من الحلّي في السرائر^٢ الاعتماد على هذه الأخبار؛ حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بـ: «عدم نقض اليقين إلّا باليقين». وهذه العبارة، الظاهر أنّها مأخوذة من الأخبار.

[الأمر الثاني]: الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية

أنّ عدّ الاستصحاب - على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ - من الأدلة العقلية - كما فعله غير واحد منهم - باعتبار أنّه حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إنّ الحكم الشرعيّ الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ، فالصغرى شرعية، والكبرى عقلية ظنيّة، فهو والقياس والاستحسان والاستقراء - نظير المفاهيم والاستلزامات - من العقليّات الغير المستقلّة.

[الأمر الثالث]: الاستصحاب مسألة اصولية بناءً على كونه حكماً عقلياً

أنّ مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعيّ، نظير حجّة القياس والاستقراء.

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقّق القميّ - في القوانين^٣ و حاشيته^٤ - من أنّ

(١) كما في الحدائق الناضرة ١: ١٤٢ - ١٤٣، والفصول الغروية: ٣٧٠، والقوانين ٢: ٥٥.

(٢) السرائر ١: ٦٢.

(٣) لا يخفى: أنّ المحقّق القميّ إنّما عدّ الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول. وأمّا ما نقله المصنّف عنه في المقام فلم نعتز عليه في القوانين.

(٤) الحاشية على القوانين (للطارمي) ٢: ١٧٤.

الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، لا عن دليلية الدليل.

و على ما ذكره، فيكون مسألة الاستصحاب - كمسائل حجّية الأدلة الظنيّة، كظواهر الكتاب و خبر الواحد و نحوهما - من المبادئ التصديقية للمسائل الاصوليّة، و حيث لم تتبيّن في علم آخر احتيج إلى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصوريّة. نعم ذكر بعضهم^١: أنّ موضوع الاصول ذوات الأدلة من حيث يبحث عن دليليتها أو عما يعرض لها بعد الدليلية.

و لعلّه موافق لتعريف الاصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الفرعية من أدلتها»^٢.

و أمّا على القول بكونه من الاصول العمليّة: ففي كونه من المسائل الاصوليّة غموض؛ لأنّ الاستصحاب حيثيّة قاعدة مستفادة من السنّة، و ليس التكلّم فيه تكلّماً في أحوال السنّة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب و السنّة، و المسألة الاصوليّة هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم بشيء: «لا تنقض اليقين بالشك»، و هي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر و عن أحوال الألفاظ الواقعة فيه، فهذه القاعدة - كقاعدة «البراءة» و «الاشتغال» - نظير قاعدة «نفي الضرر و الحرج» من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف. نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألة اصوليّة يجري فيها الاستصحاب، كما تندرج المسألة الاصوليّة أحياناً تحت أدلة نفي الضرر و الحرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتّى يقطع بعدمه بنفي الحرج.

نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بأنّ إجراءها في موردها^٣ -

(١) هو صاحب الفصول في الفصول: ١٢.

(٢) كما في الفصول: ٩، و القوانين ١: ٣٣.

(٣) هكذا في جميع النسخ. والصحيح: «بأنّ إجراءها في مورده».

أعني: صورة الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره - مختصّ بالمجتهد وليس وظيفة للمقلّد، فهي ممّا يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلّد، وهذا من خواصّ المسألة الاصوليّة؛ فإنّ المسائل الاصوليّة لما مهّدت للاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلّة اختصّ التكلّم فيها بالمستنبط، ولا حظّ لغيره فيها.

فإن قلت: إنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد لأجل أنّ موضوعها - وهو الشكّ في الحكم الشرعيّ - وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه - لا يتشخص إلّا للمجتهد، وإلّا فمضمونه - وهو: العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها - مشترك بين المجتهد والمقلّد.

قلت: جميع المسائل الاصوليّة كذلك؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصّاً بالمجتهد. نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد؛ لتمكّنه من ذلك وعجز المقلّد عنه، فكان المجتهد نائباً عنه في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهاديّة وتشخيص مجاري الاصول العمليّة، وإلّا فحكم الله الشرعيّ في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلّد. هذا.

[كلام السيّد بحر العلوم والمناقشة فيه]

وقد جعل بعض السادة الفحول^١ الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده، وجعل قولهم **لا تنقض اليقين بالشكّ** دليلاً على الدليل - نظير آية النّبأ بالنسبة إلى خبر الواحد - حيث قال: «إنّ استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء دليل شرعيّ

رافع لحكم الأصل، ومخصّص لعمومات الحلّ - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله^١ - وليس عموم قولهم **بشيء**: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلا كعموم آية النّبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة^٢، انتهى.

أقول: معنى الاستصحاب الجزئيّ في المورد الخاصّ - كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر - ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي؟! وهل الدليل عليه إلا قولهم **بشيء**: «لا تنقض اليقين بالشك»^٣!

وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب و سائر القواعد المستفادة من العمومات. هنا كلّ في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكليّ. وأمّا الجاري في الشبهة الموضوعية - كعدالة زيد و نجاسة ثوبه و فسق عمرو و طهارة بدنه - فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلّم فيه من باب الظنّ، أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار؛ لأنّ التكلّم فيه على الأوّل نظير التكلّم في اعتبار سائر الأمارات - ك«يد المسلمين» و «سوقهم» و «البينة» و «الغلبة» و نحوها في الشبهات الخارجيّة، و على الثاني من باب أصالة الطهارة و عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، و نحو ذلك.

[الأمر] الرابع: [المناط في اعتبار الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد]

أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب - على القول بكونه من باب التعبد الظاهري - هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة. و أمّا على القول بكونه من باب الظنّ: فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار

(١) سيأتي في الصفحة: ٣٨٠.

(٢) فوائد السيّد بحر العلوم: ١١٦ - ١١٧.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

إفادة الظنّ في خصوص المقام؛ كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كآية مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك بأدنى تتبع في أحكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات.

نعم، ذكر شيخنا البهائي في الحبل المتين - في باب الشكّ في الحدث بعد الطهارة - ما يظهر منه اعتبار الظنّ الشخصي، حيث قال: «لا يخفى أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب في من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدّة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً، كما إذا توضّأ عند الصبح وذهل عن التحفّظ، ثم شكّ عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل: أنّ المدار على الظنّ، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف^١». انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه، حيث قال - بعد حكاية هذا الكلام -: «ولا يخفى أنّ هذا إنّما يصحّ لو بنى المسألة على أنّ ما تيقّن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظنّ طرّو ما يزيله، يحصل الظنّ ببقائه، والشكّ في نقيضه لا يعارضه؛ إذ الضعيف لا يعارض القويّ. لكن، هذا البناء ضعيف جدّاً، بل بناؤه على الروايات مؤيّد بأصالة البراءة في بعض الموارد، وهي تشمل الشكّ والظنّ معاً، فإخراج الظنّ منها ممّا لا وجه له أصلاً^٢»، انتهى كلامه.

ويمكن استظهار ذلك من الشهيد في الذكري، حيث ذكر أنّ: «قولنا: «اليقين لا ينقضه الشكّ»، لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ، بل المراد أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان،

(١) الحبل المتين: ٣٧.

(٢) مشارق الشمس: ١٤٢.

فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطرد في العبادات^١، انتهى كلامه.

و مراده من الشكّ مجرد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ هو الظنّ أيضاً، فتأمل.

[الأمر] الخامس: [تقوم الاستصحاب باليقين بالحدوث، والشكّ الفعليّ في البقاء]

أنّ المستفاد من تعريفنا السابق - الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق - أنّ الاستصحاب يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا. نعم، لا بدّ من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعبر. وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحي، وإن توهم بعضهم^٢ جريان عموم «لا تنقض» فيه، كما سننبّه عليه^٣.

والثاني: الشكّ في وجوده في زمان لاحق عليه؛ فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.

ثمّ المعبر هو الشكّ الفعليّ الموجود حال الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات. فالمتيقّن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشكّ، جرى الاستصحاب في حقّه. فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته؛ لسبق الأمر بالطهارة؛ ولا يجري في حقّه حكم الشكّ في الصحة بعد الفراغ عن العمل؛ لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل.

(١) الذكرى ١: ٢٠٧، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٢) هو المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٤٤.

(٣) في الصفحة: ٤٠٠.

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلى، ثم التفت و شك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً، جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ؛ لحدوث الشك بعد العمل و عدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة و النهي عن الدخول فيه بدونها.

نعم، هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، فافهم^١.

[الأمر السادس: تقسيمات الاستصحاب]

السادس: في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام؛ ليعرف أن الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلِّها أو في بعضها، فنقول:
إنَّ له تقسيماً باعتبار المستصحب، و آخر باعتبار الدليل الدال عليه، و ثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه.

[١ - تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:
الوجه الأول: من حيث إنَّ المستصحب قد يكون أمراً وجودياً - كوجوب شيء أو طهارته أو رطوبته أو نحو ذلك - و قد يكون عديمياً، و هو على قسمين:
أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي، و يسمى عند بعضهم^٢ بالبراءة

(١) في بعض النسخ بدل «لحدوث» إلى «فافهم» ما يلي: «و لا يجري الاستصحاب؛ لأنَّ الاستصحاب قبل دخوله في العمل لم يتعقد؛ لعدم الشك الفعلي و إن كان غير عالم بالحال، و بعد الفراغ غير معتبر؛ لورود قاعدة الصحة عليه، فافهم».

(٢) منهم: المحقق في المعتبر ١: ٣٢، و الشهيد الأول في القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧١، و المحقق الثاني في رسائل المحقق الكركي ٣: ٤٩، ١٢٨، و المحدث البحراني في الدرر النجفية: ٣٤، و الحقائق الناضرة ١: ٥١.

الأصلية» و «أصالة النفي».

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، و عدم القرينة، و عدم موت زيد و رطوبة الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل، و نحو ذلك.

و لا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

و أما العدمي: فقد مال الاستاذ^١ إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن استاذ السید صاحب الرياض من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات. و استشهد على ذلك - بعد نقل الإجماع المذكور - باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية - مثل: أصالة عدم القرينة و النقل و الاشتراك و غير ذلك - و بينائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثّة للإبقاء.

أقول: ما استظهره لا يخلو عن تأمل:

أما دعوى الإجماع: فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمرّ بك من تصرّجات كثير بخلافها، و إن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح؛ حيث قال: «إنّ خلاف الحنفية المتكرين للاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي الأصلي»^٢.

و أما سيرة العلماء: فقد استقرّت في باب الألفاظ على التمسك بالاصول الوجودية و العدمية كليهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية - بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، و إثباته عن بعض، و التفصيل عن بعض آخر - ما هذا لفظه: «لكنّ الذي نجد من الجميع - حتّى من المنكر مطلقاً - أنّهم يستدلّون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً، فكذا لغة؛ لأصالة عدم النقل، و يستدلّون بأصالة بقاء المعنى اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعية، إلى

(١) هو المحقّق شريف العلماء المازندراني، راجع تقارير درسه ضوابط الاصول: ٣٥١.

(٢) حاشية شرح مختصر الاصول ٤: ٢٨٤.

غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع^١، انتهى.

و حينئذٍ، فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات. وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي - فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتي بالعدمي، وبأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع -: يمكن توجيهه بأن الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي. مع أنه يمكن أن يكون الغرض تنميط المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية؛ لأن الموجود إذا لم يحتاج في بقاءه إلى المؤثر فالمعوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة بـ «استصحاب الحال» وتعريفهم له ظاهر^٢ الاختصاص بالوجودي، إلا أن الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام؛ ولذا عنوانه بعضهم - بل الأكثر - بـ «استصحاب حال الشرع»^٣. ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد^٤ على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة: «استصحاب الحال» في الوجودي؛ وإلا لدلّ تقييد كثير منهم العنوان بـ «استصحاب حال الشرع» على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية. وتمن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البههاني فيما تقدّم منه^٥، بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب^٦.

(١) الرسائل الأصولية: ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٢) كذا في جميع النسخ. ولكن الظاهر زيادته.

(٣) راجع الواقية: ٢٠٠، المعتبر ١: ٣٢، الذكرى: ٥.

(٤) كما استشهد به ضوابط الأصول: ٣٥١.

(٥) راجع الصفحة السابقة.

(٦) راجع الرسائل الأصولية: ٤٢٣.

وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة^١ والعامة^٢ بأنه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي؛ لاعتضاده^٣ بالاستصحاب، واستدلال المثبتين - كما في المنية^٤ - بأنه لولم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة؛ لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب.

وتمن أنكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك؛ حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح^٥.

[عدم خروج العدميات عن محل النزاع]

وبالجملة: فالظاهر أن التبّع يشهد بأن العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء - عند بيان أدلة الأقوال - أن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي - بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلاً عن اتفاق النافين عليه؛ إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية. وانتظر لتهام الكلام^٦.

وما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان^٧ تجده شاهد صدق على ما ادّعيته.

(١) راجع نهاية الوصول ٤: ٣٦٤.

(٢) راجع شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٤.

(٣) كذا في النسخ. ولكن الأصح: «لاعتضاده»؛ لرجوع الضمير إلى البينة.

(٤) منية اللبيب (للعبيدي)، المخطوط، الورقة: ١٨١.

(٥) مدارك الأحكام ٢: ٣٨٧.

(٦) في الصفحة: ٢٥٩ - ٢٦٤.

(٧) راجع الزريعة ٢: ٨٢٧، والعدة في أصول الفقه ٢: ٧٥٢، ومعارج الأصول: ٢١٠، ومبادئ

الوصول: ٢٥١.

نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفي المستمى بـ «البراءة الأصلية»؛ فإن المصرح به في كلام جماعة - كالمحقق^١ والعلامة^٢ والفاضل الجواد^٣ - الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ؛ فإن المصرح به في كلام غير واحد - كالمحدث الأسترابادي والمحدث البحراني - عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين^٤، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد^٥.

والتحقيق: أن اعتبار الاستصحاب - بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه - يختلف فيه، من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، كـ «قاعدة قبح التكليف من غير بيان»، أو «عدم الدليل دليل العدم»، أو «ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره أو عمومته أو إطلاقه»، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إننا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، حكى شارح الشرح^٦ هذا التفصيل عن الحنفية.

الوجه الثاني: أن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكربة، والرطوبة، والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل أو في

(١) معارج الاصول: ٢٠٨.

(٢) راجع نهاية الوصول: ٤٤٦.

(٣) غاية المأمول (مخطوط)، الورقة: ١٢٨.

(٤) الفوائد المدنية: ١٤٣.

(٥) راجع الحدائق الناضرة ١: ٥٢، والدرر النجفية: ٣٤.

(٦) أي التفاتاني، وقد تقدّم كلامه في الصفحة: ٢٠٧.

تأريخه.

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين.

نعم، نُسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونُسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمي في القوانين^١.

وفيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من

شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، وأخرى يراد به ما يعمّ الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب و نجاسته؛ فإنّ الحكم بهما - من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته - ليس وظيفة للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة الكلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها.

وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون؛ حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأسترابادي من أغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب و نجاسته^٢ وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجية^٣.

وصرح المحدث الحرّ العاملي بأن أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنّما تدلّ على اعتباره في موضوعاته و متعلقاته^٤.

والأصل في ذلك عندهم أنّ الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا الاحتياط، دون البراءة أو الاستصحاب؛ فإنّهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع.

(١) القوانين ٢: ٥٧.

(٢) الفوائد المدنية: ١٤٣.

(٣) الفوائد المدنية: ١٤٨.

(٤) الفوائد الطوسية: ٢٠٨، و الفصول المهمة في اصول الأنفة: ٢٥٠.

و على الإطلاق الثاني جرى بعض آخر.

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاة بالأحجار: «و ينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار [انقسام] الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره». و مثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن، و للثاني برطوبته، ثم قال: «ذهب بعضهم إلى حجتيه بقسميه، و بعضهم إلى حجتيه القسم الأول فقط»^١، انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر أن عدّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية و الامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي؛ لأن المراد بالحكم الشرعي إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه في غيره؛ فإن ما حكاه المحقق الخوانساري^٢ و استظهره السبزواري^٣ هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول. و إن أريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم، فلم يقل أحدٌ باعتباره في غير الحكم الشرعي و عدمه في الحكم الشرعي؛ لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية.

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً - جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير - و هو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري^٤.

(١) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) مشارق الشموس: ٧٦.

(٣) نفس المصدر.

(٤) ذخيرة المعاد: ١١٥ و ١١٦.

(٥) تقدّم كلامه قبل أسطر.

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكماً جزئياً. وهو الذي حكاها في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين^١.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية. وهو الذي ربما يستظهر مما حكاها السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه^٢.

الوجه الثالث: من حيث إن المستصحاب قد يكون حكماً تكليفاً، وقد يكون وضعياً شرعياً، كالأسباب والشروط والموانع.

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأول دون الثاني^٣.

وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنه تقسيم لأحد قسميه، لأن ظاهر كلام المفضل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع، دون السببية والشرطية والممانعة، وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال^٤.

[٢] - تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحاب

وأمّا بالاعتبار الثاني، فمن وجوه أيضاً:

أحدهما: من حيث إن الدليل المثبت للمستصحاب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره.

(١) الرسائل الأصولية: ٤٢٥.

(٢) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩.

(٣) الوافية: ٢٠٢.

(٤) راجع الصفحة: ٢٧١ - ٢٧٤.

و قد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأول^١.
 وربما يظهر من صاحب الحقائق - فيما حكى عنه في الدرر النجفية - أن محل
 النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع^٢. و سيأتي تفصيل ذلك
 عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

الثاني: من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي، و قد يثبت بالدليل العقلي. و لم
 أجد من فصل بينهما، إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي -
 و هو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي - تأملاً؛ نظراً إلى أن الأحكام العقلية
 كلها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم، و الشك في بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ
 و أن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم؛ لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي
 بالحسن و القبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع.

فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه، و
 الموضوع لا بدّ أن يكون محرزاً معلوماً البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء^٣.

و لا فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، و بين
 أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم؛ لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا
 بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدل العنوان؛ ألا ترى أن العقل إذا
 حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه يرجع إلى أن الضارّ من حيث إنه ضارّ حرام، و
 معلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم
 بتحقيقه سابقاً؛ لأن قولنا: «المضرّ قبيح» حكم دائميّ لا يحتمل ارتفاعه أبداً، و لا
 ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

و لا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه؛ لأن

(١) المستصفى ١: ١٢٨.

(٢) الدرر النجفية: ٣٤.

(٣) في الصفحة: ٣٨٩ - ٣٩٠.

الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضّر، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة؛ فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أنّ المناط الحقيقيّ فيه باقٍ في زمان الشكّ أو مرتفعٌ إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته، فيستصحب الحكم الشرعيّ.

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعيّة تابعة للأحكام العقليّة، فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقليّ بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمة؛ إذ المفروض بقاعدة التطابق أنّ موضوع الحرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلّم، لكنّه مانعٌ عن الفرق بين الحكم الشرعيّ والعقليّ من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه؛ فإنّه تابعٌ لتحقيق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيءٍ في زمان، وشكّ في الزمان الثاني، ولم يعلم أنّ المناط الحقيقي واقعاً - الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل - باقٍ هنا أم لا، فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعيّ الثابت لما هو الموضوع له في الأدلّة الشرعيّة كان موجوداً سابقاً وشكّ في بقاءه، ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناط هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب؛ لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

[عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة أو الشرعيّة المستندة إليها]

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقليّة، ولا في الأحكام الشرعيّة المستندة إليها، سواء كانت وجوديّة أم عدميّة، إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقليّة، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنّه لا يجوز

استصحابه بعد الالتفات، كما صدر من بعض^١ من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة و أمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه. و أما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضي و إن كانت القضية العقلية موجودة أيضاً: فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

و من هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة و النفي، فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها - و هو عدم التكليف - لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال: إن مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، و هي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للاعتراض^٢ على القوم - في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي و البراءة - بأنّ الثابت بالعقل قد يكون عديمياً و قد يكون وجودياً، فلا وجه للتخصيص. و ذلك لما عرفت: من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب، و وجودياً كان أو عديمياً، و ما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها ممّا تقدّم.

الثالث: أنّ دليل المستصحب إمّا أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية، و إمّا أن لا يدلّ.

و قد فصل بين هذين القسمين المحقّق في المعارج و المحقّق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكروا الحجّة في الثاني و اعترفا بها في الأوّل مطلقاً - كما يظهر من المعارج^٣ - أو بشرط كون الشكّ في وجود الغاية، كما يأتي من شارح الدروس^٤.

(١) وهو المحقّق الفتي على ما في أوثق الوسائل: ٤٤٥.

(٢) المعارض هو صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٣٦٦.

(٣) معارج الاصول: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) انظر الصفحة: ٣٠٤.

و تخيل بعضهم^١ - تبعاً لصاحب المعالم^٢ - أن قول المحقق موافق للمنكرين؛ لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لو لا الشك في الرفع. وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد^٣ والشيخ^٤ وابن زهرة^٥ وغيرهم؛ حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملّة ساكنة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرفع، إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم - مثل: إنكار السيد^٦ لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرفع للحكم الشرعي، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل - يقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المبشرين والنافين هو: عموم النزاع لما ذكره المحقق. فما ذكره في المعارج^٧ أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً، بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب، وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

[٣- تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه]

وأما باعتبار الشك في البقاء، فمن وجوه أيضاً:
أحدها: من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي - مثل: الشك في حدوث البول، أو كون الحادث بولاً أو ذياً - ويسمى بـ «الشبهة في الموضوع»، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين، أم

(١) كالفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٣٠.

(٢) المعالم: ٢٣٥.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٣٠.

(٤) العدة في أصول الفقه ٢: ٧٥٦-٧٥٨.

(٥) الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٦) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٣٣.

(٧) معارج الأصول: ٢٠٩-٢١٠.

موضوعاً كالرطوبة والكثرة ونقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك. وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره، وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين؛ حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبني على ساحل البحر، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب.

[اختصاص النزاع بالشبهة الحكمية عند الأخباريين]

ويُحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني. وهو الذي صرح به المحدث البحراني^١، ويظهر من كلام المحدث الأسترآبادي، حيث قال في فوائده: «اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين. إحداهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ناسخه.

الثانية: أننا نستصحب كل أمر من الامور الشرعية - مثل: كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهراً أو نجساً، وكون الليل أو النهار باقياً، وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف - إلى أن يُقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجاج المسلم أو من في حكمه، وقد يكون قول القصار أو من في حكمه، وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشياء ذلك من الامور الحسية^٢، انتهى.

ولو لا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك

(١) راجع الحدائق الناضرة ١: ٥٢ و ١٤٣، والدرر النجفية: ٣٤.

(٢) الفوائد المدنية: ١٤٣.

من حيث المانع وجوداً أو منعاً، إلّا أنّ الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلّا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محلّ الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية - أعني الشك في النسخ - وجميع صور الشبهة الموضوعية.

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محلّ الخلاف بالشبهة الحكمية، ما حكى عنه في الفوائد^١ أنّه قال - في جملة كلام له - : «إنّ صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعيّ في موضوع في حال من حالاته تجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة و حدوث نقيضها فيه. و من المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسرائ حكم لموضوع إلى موضوع آخر متّحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات»^٢، انتهى.

الثاني: من حيث إنّ الشك بالمعنى الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوي الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع. ولا إشكال في دخول الأولين في محلّ النزاع، وأمّا الثالث فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شارح المختصر: «معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان و لم يظنّ عدمه، و كلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، و قد اختلف في صحّة الاستدلال به لإفادته الظنّ، و عدمها لعدم إفادته»^٣، انتهى.

و التحقيق: أنّ محلّ الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد و الطريق الظاهريّ عمّ صورة الظنّ الغير المعتبر بالخلاف. و إن كان من باب إفادة الظنّ - كما صرح به شارح المختصر - فإن كان من باب الظنّ الشخصي، كما يظهر من

(١) أي: الفوائد المكيّة.

(٢) هذا ما حكاه عنه الفاضل التوحي في الوافية: ٢١٢..

(٣) شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣.

كلمات بعضهم - كشيخنا البهائي في الحبل المتين^١ و بعض من تأخر عنه^٢ - كان محلّ الخلاف في غير صورة الظنّ بالخلاف؛ إذ مع وجوده لا يعقل ظنّ البقاء، وإن كان من باب إفادة نوعه الظنّ لو خفي وطبعه - وإن عرض لبعض أفراد ما يسقطه عن إفادة الظنّ - عمّ الخلاف صورة الظنّ بالخلاف أيضاً.

ويمكن أن يجعل كلام العضديّ على إرادة أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، وسيجيء زيادة توضيح لذلك^٣ إن شاء الله.

الثالث: من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي - والمراد به: الشكّ من حيث استعداده وقابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل - وقد يكون من جهة طرؤ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

وهذا^٤ على أقسام، لأنّ الشكّ إمّا في وجود الرافع، كالشكّ في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافيّة الموجود إمّا لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمّة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالذي، أو مصداقاً لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المردّدة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم.

ولا إشكال في كون ما عدا الشكّ في وجود الرافع محلاً للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين - بأنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود^٥ - يوهم الخلاف. وأمّا

(١) الحبل المتين: ٣٧.

(٢) وهو المحقّق الخوانساري في مشارق الشمس: ١٤٢.

(٣) في الصفحة: ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٤) أي: الشكّ في الرافع.

(٥) كما في المعارج: ٢٠٦.

هو: فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه؛ كما يظهر من إنكار السيّد للاستصحاب في البلد المبنيّ على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر^١، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بيّنة النافي أولى؛ لا اعتضاها بالاستصحاب.

و كيف كان، فقد يفصل بين كون الشكّ من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحاب في الأوّل.

وقد يفصل في الرافع بين الشكّ في وجوده والشكّ في رافعيّته، فينكر الثاني مطلقاً، أو إذا لم يكن الشكّ في المصداق الخارجي.

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

و المتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

[الأقوال في حجّية الاستصحاب]

الأوّل: القول بالحجّية مطلقاً^٢.

الثاني: عدمها مطلقاً^٣.

الثالث: التفصيل بين العدميّ والوجوديّ^٤.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعيّ مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل^٥.

(١) الذريعة ٢: ٨٣٢ و ٨٣٣.

(٢) ذهب إليه أكثر العامة على ما في إرشاد الفحول: ٢٣٧.

(٣) هذا ما اختاره أكثر الحنفية و جماعة من المتكلمين - كأبي الحسن البصري - على ما في الإحكام (للامدي) ١٧٢: ٤.

(٤) هذا منقول عن الحنفية على ما في إرشاد الفحول: ٢٣٧. ونسب اليهم التفاضل في حاشية شرح مختصر الأصول ٢: ٢٨٤.

(٥) هذا ما استظهره المحقّق القمي عن كلمات المحقّق السبزواري. راجع القوانين ٢: ٦٣.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و غيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ^١.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي و غيره، فلا يعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس^٢ على ما حكاه السيد في شرح الوافية^٣.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب و الشروط و الموانع - و الأحكام التكليفية التابعة لها، و بين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني^٤.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره، فلا يعتبر في الأول^٥.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، و بين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج^٦.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه^٧.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصادقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري^٨.

(١) هذا ما حكاه الوحيد البهبهاني عن الأخباريين. راجع الرسائل الاصولية: ٤٢٥.

(٢) راجع الصفحة: ٢١٢.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩.

(٤) الوافية: ٢٠٠ - ٢٠٣.

(٥) و هذا مختار الغزالي في المستصفى ١: ٤٢٣ - ٤٢٤.

(٦) معارج الاصول: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٧) سيأتي كلامه في الصفحة: ٣٠١ - ٣٠٢.

(٨) سيأتي كلامه في الصفحة: ٣٠٤ - ٣٠٨.

ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

[أقوى الأقوال هو القول التاسع]

والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق، فإن المحكي عنه في المعارج^١ أنه قال: «إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر ولم يقدّر دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يقدّر دلالة على نفيه؟ أم يفترق الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟ حكي عن المفيد: أنه يحكم ببقائه^٢، وهو المختار. وقال المرتضى: لا يحكم^٣.

ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة. ثم احتج للحجية بوجوه، منها: أن مقتضى للحكم الأول موجود، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها.

ثم قال: «والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كـ: «عقد النكاح»، فإنه يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: «حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده» كان صحيحاً لأن مقتضى التحليل - وهو العقد - اقتضاء مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى.

لا يقال: إن مقتضى هو العقد، ولم يثبت أنه باقي. لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً بوقت، فيلزم دوام الحل نظراً

(١) حكاة عنه في المعالم: ٢٣٤ و ٢٣٥ وراجع معارج الأصول: ٢٠٦.

(٢) حكاة عنه الشيخ الطوسي في العدة ٢: ٧٥٦. وراجع التذكرة باصول الفقه (ضمن مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٤٥.

(٣) راجع الزريعة ٢: ٨٢٩.

إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرافع.^١
ثم قال: «فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه»، انتهى.
و يظهر من صاحب المعالم اختياره، حيث جعل هذا القول من المحقق نفيّاً لحجّة الاستصحاب^٢، فيظهر أنّ الاستصحاب المختلف فيه غيره.

[الاستدلال على القول المختار]

لنا على ذلك وجوه:

[الوجه] الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.

فمنها: ما عن المبادئ، حيث قال: «الاستصحاب حجة؛ لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثم وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولو لا القول بأنّ الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح»^٣، انتهى.

و مراده وإن كان الاستدلال به على حجّة مطلق الاستصحاب، بناءً على ما ادّعاء - من أنّ الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشكّ في طرؤ المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً - لكنّه ممنوع؛ لعدم الملازمة، كما سيجيء^٤.

ونظير هذا ما عن النهاية من: «أنّ الفقهاء بأسرهم - على كثرة اختلافهم - اتفقوا على أنّا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو

(١) معارج الاصول: ٢٠٩ - ٢١٠، مع اختلاف يسير.

(٢) المعالم: ٢٣٥.

(٣) مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ٢٥١.

(٤) انظر الصفحة: ٢٤٤.

عين الاستصحاب؛ لأنهم رجّحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث^١.
و منها: تصريح صاحب المعالم^٢ و الفاضل الجواد^٣ بأن ما ذكره المحقق أخيراً في
المعارج^٤ راجع إلى قول السيّد المرتضى المنكر للاستصحاب^٥؛ فإنّ هذه شهادة منهما
على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع و كونه موضع وفاق. إلّا أنّ في صحّة
هذه الشهادة نظراً؛ لأنّ ما مثل في المعارج من الشكّ في الرافعية من مثال النكاح^٦ هو
بعينه ما أنكره الغزالي و مثل له بالخارج من غير السيلين^٧؛ فإنّ الطهارة كالنكاح في
أنّ سببها مقتضى لتحقيقه^٨ دائماً إلى أن يثبت الرافع.

[الوجه الثاني: الاستقراء]

أنا تتبّعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد
من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا و حكم الشارع فيه بالبقاء، إلّا مع أمارة توجب
الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم
اعتبار الحالة السابقة - و إلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة بقاء
جزء من البول أو المني في المخرج، فرجّح هذا الظاهر على الأصل - كما في غسالة
الحتمّاء عند بعض - و البناء على الصّحة المستند إلى ظهور فعل المسلم.
و الإنصاف: أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، و هو أولى من الاستقراء الذي

(١) نهاية الوصول إلى علم الاصول ٤: ٣٨٠.

(٢) المعالم: ٢٣٥.

(٣) غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٣٠.

(٤) المعارج: ٢١٠.

(٥) الذريعة ٢: ٨٢٩.

(٦) المعارج: ٢٠٩.

(٧) المستصفى ١: ٢٢٤، و ليس فيه مثال الخارج من غير السيلين.

(٨) كذا في جميع النسخ. و الصحيح: «لتحقّقها»؛ لأنّ الضمير يرجع إلى الطهارة.

ذكر غير واحد - كالمحقق البهبهاني^١ وصاحب الرياض^٢ - أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

[الوجه] الثالث: الأخبار المستفيضة

[١ - صحيحة زرارة الاولى]

منها: صحيحة زرارة - ولا يضرّها الإضمار - قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء».

قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بينٌ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر»^٣.
و تقرير الاستدلال: أنّ جواب الشرط في قوله ﷺ: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلة مقامه لدلالاتها عليه، وجعلها نفس الجزء يحتاج إلى تكلف، وإقامة العلة مقام الجزء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِنْ تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَ وَأَخْفَى﴾^٤، و﴿لَنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفِيرٌ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾^٥، و﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ غَرِيمٌ﴾^٦، و﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^٧، و﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا

(١) الرسائل الاصولية: ٤٢٩، والفوائد الحاشية: ٢٧٧.

(٢) رياض المسائل ١١: ١٩٥.

(٣) التهذيب ١: ٨، و وسائل الشيعة ١: ١٧٤، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٤) طه: ٧.

(٥) الزمر: ٧.

(٦) النمل: ٤٠.

(٧) آل عمران: ٩٧.

هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْماً لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿١﴾، و﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَفَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾، ﴿٢﴾، و﴿لَنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ﴾، ^٢، إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين، يكون قوله ﷺ: «و لا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة. هذا.

و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام في «اليقين» للجنس؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى - المنضمّة إلى الصغرى - «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك»، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، وآنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث، و «اللام» وإن كان ظاهراً في الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ. مع احتمال أن لا يكون قوله ﷺ: «فإنه على يقين» علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله ﷺ: «و لا ينقض»، و قوله ﷺ: «فإنه على يقين» توطئة له، والمعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه و لا ينقضه؛ فيخرج قوله: «و لا ينقض» عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف: أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك.

(١) الأنعام: ٨٩.

(٢) يوسف: ٧٧.

(٣) فاطر: ٤.

وربما يورد على إرادة العموم من اليقين: أن النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلّي^١.

وفيه: أن العموم مستفاد من الجنس في حيّز النفي، فالعموم بملاحظة النفي كما في «لا رجل في الدار»، لا في حيّزه كما في «لم آخذ كلّ الدراهم»، ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر - بقرينة المقام والتعليل وقوله: «أبدأ» - هو إرادة عموم النفي، لا نفي العموم.

وقد أورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن.

والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

[٢ - صحيحة زرارة الثانية]

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة - مضمرة أيضاً - قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رُعافٍ أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصببت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت، ثم إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام: «تعبد الصلاة وتغسله».

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتّه ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟ قال عليه السلام: «تغسله وتعبد».

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت، فرأيت فيه؟ قال: «تغسله ولا تعبد الصلاة».

قلت: لم ذلك؟

(١) هذا الإيراد محكي عن العلامة المجلسي. راجع الحاشية على استصحاب القوانين (للمصنّف): ١٥٨، وشرح الوافية (مخطوط): ٣٥٦.

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

قلت: فإنّي قد علّمت أنّه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟

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

قلت: فهل عليّ - إن شككت في أنّه أصابه شيء - أن أنظر فيه؟

قال: «لا، ولكنك إنّما تريد أن تُذهب بالشك الذي وقع في نفسك».

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري، لعلّه شيء أوقع عليك؛ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك...»^١.

والتقريب: كما تقدّم في الصحيحة الأولى. وإرادة الجنس من اليقين لعلّه أظهر هنا.

وأما فقه الحديث، فبيانه: أنّ مورد الاستدلال يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسةً يعلم أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة. وحينئذ فالمراد: اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، والشك حين إرادة الدخول في الصلاة.

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنّما يصلح علّة لمشروعيّة الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأنّ الامتناع عن الدخول فيها نقض لأنّ تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسة - كما صرح به السيّد الشارح للوافية^٢ - إذ الإعادة ليست نقضاً لأنّ الطهارة

(١) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «الشك»، وكلاهما صحيح.

(٢) التهذيب ١: ٤٢١.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦١.

التيقنة بالشك، بل هو نقض باليقين؛ بناءً على أن من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة و لو بعدها وجوبُ إعادتها.

وربما يتخيل^١: حُسنُ التعليل لعدم الإعادة؛ بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للأجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة و كاشفةً عنها.

وفيه: أن ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعني: ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً، كما أن ظاهر قوله ﷺ في الصحيحة الاولى: «لا ينقض اليقين بالشك أبداً» عدم إيجاب إعادة الوضوء، فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقة.

و دعوى: أن من آثار الطهارة السابقة أجزاء الصلاة معها و عدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقضٌ لآثار الطهارة السابقة. مدفوعة: بأن الصحة الواقعية و عدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً من الآثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحققة؛ لعدم معقولية عدم الأجزاء فيها، مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله ﷺ بعد ذلك: «و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت». إلا أن يحمل هذه الفقرة - كما استظهره شارح الوافية^٢ - على ما لو علم الإصابة و شك في موضعها و لم يغسلها نسياناً، و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله ﷺ بعد ذلك: «و إن لم تشك ثم رأيت...».

و الثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها. فالمراد: أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

(١) هذا ما تخيَّله شريف العلماء على ما تقريرات درسه ضوابط الاصول: ٣٥٤.

(٢) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦١.

و هذا الوجه سالم عما يرد على الأول، إلا أنه خلاف ظاهر السؤال.
نعم، مورد قوله عليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك...» هو الشك في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤية، ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي، لا إبطالها ثم البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفرغ عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع بأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

[٣- صحيحة زرارة الثالثة]

و منها: صحيحة ثالثة لزرارة: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شيء عليه. و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين، فيبني عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات»^١.

و قد تمسك بها في الوافية^٢، و قرره الشارح^٣، و تبعه جماعة ممن تأخر عنه^٤.
و فيه تأمل، لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل، فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامة و مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»؛ فإن ظاهرها - بقرينة تعيين الفاتحة - إرادة ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام - بعد التسليم في الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة، كما هو

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوافية: ٢٠٦.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦١.

(٤) منهم: المحدث البحراني في الحقائق ١: ١٤٣، و الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية: ٤٤٢، و

صاحب الفصول في الفصول: ٣٧٠، و المحقق القمي في القوانين ٢: ٥٨.

مذهب الإمامية.

فالمراد بـ«اليقين» - كما في «اليقين» الوارد في الموثقة الآتية^١، على ما صرح به السيد المرتضى^٢، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: «إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت قد أتممت فكذا»^٣ - هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

وقد أريد من «اليقين» و«الاحتياط» في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على اليقين»^٤.

فهذه الأخبار الأمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد، والتسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط؛ ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته^٥ ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت، لم يكن عليك شيء؟»^٦.

وقد تصدى جماعة^٧ - تبعاً للسيد المرتضى - لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامة من البناء على الأقل. ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك، وتسمية ذلك في غيرها^٨ بالبناء على اليقين والاحتياط، يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو

(١) في الصفحة: ٢٣٤.

(٢) راجع الانتصار: ٤٩.

(٣) وسائل الشيعية ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعية ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٥) كذا في النسخ، ولكن في روايتي وسائل الشيعية والتهذيب: «فعله».

(٦) التهذيب ٢: ٣٤٩، ووسائل الشيعية ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٧) منهم: السيد الطباطبائي في رياض المسائل ٤: ٢٤٠، والمحقق التراقي في مستند الشيعية ٧: ١٤٦، و

صاحب الجواهر في الجواهر ١٢: ٣٣٤.

(٨) مثل: موثقة اسحاق بن عمار الآتية.

البناء على الأقلّ و ضمّ الركعة المشكوك.

ثمّ لو سلّم ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل: تعيّن حملها حينئذٍ على التقيّة، وهو مخالف للأصل. ثمّ ارتكاب الحمل على التقيّة في مورد الرواية و حمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع - ليكون التقيّة في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها - مخالفةً أخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه؛ مع أنّ هذا المعنى مخالفٌ لظاهر صدر الرواية الأبّي عن الحمل على التقيّة؛ مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر، إلى غير ذلك ممّا يوهن إرادة البناء على الأقلّ.

و أمّا احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشكّ - كما هو مقتضى الاستصحاب - فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين» يراد به أنّ الركعة المشكوك فيها المبنيّ على عدم وقوعها لا يضمّتها إلى اليقين - أعني القدر المتيقّن من الصلاة - بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصّة. ففيه: من المخالفة لظاهر الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمل؛ فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين:

[١] - إمّا الحمل على التقيّة، و قد عرفت مخالفته للأصول و الظواهر.

[٢] - و إمّا حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، و هذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، و لا أقلّ من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه القاعدة.

و أضعف من هذا، دعوى^١ أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلاة - على ما هو فتوى الخاصّة و صريح أخبارهم الآخر - لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر.

و سيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية^٢ من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه.

[٤ - موثقة إسحاق بن عمار]

و ممّا ذكرنا ظهر عدم صحّة الاستدلال بموثقة عمار^٣ عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين». قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»؛ فإنّ جعل البناء على الأقلّ أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كلّهُ في كلمتين: متى ما شككت فابن على الأكثر»^٤، و قوله عليه السلام فيما تقدّم: «ألا أعلمك شيئاً...»^٥.

فالوجه فيه: إمّا الحمل على التقيّة، و إمّا ما ذكره بعض الأصحاب^٦ في معنى الرواية بإرادة البناء على الأكثر، ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاة على تقدير

(١) هذا ما ادّعه صاحب الفصول في المصدر السابق.

(٢) في الصفحة: ٢٤٠.

(٣) كذا في النسخ. و الصحيح: «إسحاق بن عمار» كما في المصادر الحديثية.

(٤) وسائل الشيعية ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعية ٥: ٣١٧ - ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١، و فيه بدل «فابن على الأكثر»: «فخذ بالأكثر».

(٦) راجع الصفحة: ٢٣٢.

(٧) و هو الشيخ الحرّ العاملي في وسائل الشيعية ٥: ٣١٨، و الفاضل النراقي في مستند الشيعة ٧: ١٤٥.

الحاجة، ولا يضّر بها على تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك الصلاة، فضلاً عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كلّ خرج منه الشك في عدد الركعات، وهو غير قاذح. لكن يرد عليه: عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشك، ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق، فهي أضعف دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق؛ لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

[٥- روايتا محمد بن مسلم]

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه؛ فإن الشك لا ينقض اليقين»^١.

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه؛ فإن اليقين لا يدفع بالشك»^٢. وعدها المجلسي - في البحار - في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية^٣.

أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بدّ من اختلافهما إمّا في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان. وإمّا في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشك - في زمان هذا القطع - بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين - كما عرفت في المثال - فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني.

(١) الخصال: ٦١٩، ووسائل الشيعة ١: ١٧٥ - ١٧٦، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٢) مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨..

(٣) البحار ٢: ٢٧٢.

و حيث إنّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، تعيّن حملها على القاعدة الاولى، و حاصلها: عدم العبرة بطرّو الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

و يؤيده: أنّ النقض حينئذٍ محمولٌ على حقيقته؛ لآنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقّن، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّ المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، و هذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلّا إذا أخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأوّل.

و بالجملة: فمن تأمل في الرواية و أغمض عن ذكر بعضٍ لها في أدلة الاستصحاب جرّم بها ذكرناه في معنى الرواية.

ثمّ لو سلّم أنّ هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع، أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به - كالافتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه أو شهادته - أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكّر لمستند القطع السابق و إخراج صورة تذكّره و التفتّن لفساده و عدم قابليّته لإفادة القطع.

اللهم إلّا أن يقال - بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين -: إنّ الظاهر تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان؛ فإنّ قول القائل: «كنت متيقناً أمس بعدالة زيد» ظاهرٌ في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيّدة بالزمان الماضي، و إن كان ظرفه^٢ في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيها بعد هذا الزمان متعلقاً بنفس ذلك المتيقّن مجرداً عن ذلك التقييد، و ظاهراً في تحقّق

(١) مثل: الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية: ٤٤٠، و المحقّق القمي في القوانين ٢: ٦٢، و الفاضل التراقي في مناهج الأحكام: ٢٢٧.

(٢) كذا في النسخ. والصحيح: «ظرفها»؛ لرجوع الضمير إلى العدالة.

أصل العدالة في زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب، فافهم.

فالإنصاف: أن الرواية - سيّاً بملاحظة قوله عليه السلام: «فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين»، وبملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حيث إنَّ ظاهره مساوقته لها - ظاهرة في الاستصحاب، ويعد حملها على المعنى الذي ذكرنا. هذا.

لكن سند الرواية ضعيف بـ «القاسم بن يحيى»؛ لتضعيف العلامة له في الخلاصة^١، وإن ضُغف ذلك بعض^٢ باستاده إلى تضعيف ابن الغضائري - المعروف عدم قدحه - فتأمل.

[٦ - مكاتبة علي بن محمد القاساني]

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني: قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و افطر للرؤية»^٣؛ فإنَّ تفريع تحديد كلِّ من الصوم والإفطار - برؤية هلالي رمضان وشوّال - على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحماً به.

والإنصاف: أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أن سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها، وعدم صحّة الظاهر منها؛ فلعلَّ الاستدلال بالمجموع باعتبار

(١) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (رجال العلامة الحلي): ٣٨٩.

(٢) هو الوحيد البهبهاني في الحاشية على منهج المقال: ٢٦٤.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

التجابر والتعاقد.

[تأييد المختار ببعض الأخبار الخاصة]

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة:

[١] - مثل: رواية عبد الله بن سنان - الواردة فيمن يعير ثوبه الذمّي، وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير - قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال عليه السلام: «لا؛ لأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه»^١.

وفيها 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.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشكّ في ارتفاعها بالرافع.

[٢] - أو مثل: قوله عليه السلام في موقعة عمار: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»^٢، بناءً على أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغاية - وهي العلم بالقذارة - على الأول غايةٌ للطهارة رافعةٌ لاستمرارها، فكلّ شيءٍ محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير المذكورة ولا مقصودة. وعلى الثاني غايةٌ للحكم بثبوتها، والغاية - وهي العلم بعدم الطهارة - رافعةٌ للحكم، فكلّ شيءٍ يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فلماذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها.

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه: «كلّ شيء نظيف...».

و الأصل في ذلك: أن القضية المغيية - سواء كانت إخباراً عن الواقع و كانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً، أم كانت ظاهرة مغية بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه - قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، و قد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه.

و الأول أعم من الثاني من حيث المورد.

إذا عرفت هذا فنقول: إن معنى الرواية: إما أن يكون خصوص المعنى الثاني، و هو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة. لكنه خلاف الظاهر.

و إما خصوص المعنى الأول الأعم منه، و حيثئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة و إن شمل مورده؛ لأن الحكم فيما علم طهارته و لم يعلم طرق القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثم لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، و بين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

فعلم مما ذكرنا: أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية^١ - أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، و في الشبهة الموضوعية، و استصحاب الطهارة -؛ إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية و الموضوعية.

نعم، إرادة القاعدة و الاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين؛ لما عرفت أنّ المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إيقانها في معلوم الطهارة سابقاً، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. و الفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة و استصحابها، و لا جامع بينهما.

و قد خفي ذلك على بعض المعاصرين^١، فزعم جواز إرادة القاعدة و الاستصحاب معاً، و أنكر ذلك على صاحب القوانين، فقال: «إنّ الرواية تدلّ على أصليين: أحدهما: أنّ الحكم الأوّل للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، و هذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب. الثاني: أنّ هذا الحكم مستمرّ إلى زمان العلم بالنجاسة، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته»^٢، انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلى زمان العلم بالنجاسة»؟ فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأوّل، فليس استمراره ظاهراً و لا واقعاً مغنيّ بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمرّ إلى زمان نسخ هذا الحكم في الشريعة. مع أنّ قوله: «حتّى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأوّل الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني مغنيّ به؟! إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غايةً لحكم و لحكم آخر يكون الحكم الأوّل المغنيّ موضوعاً له. و إن كان هو الحكم الواقعيّ المعلوم - يعني: أنّ الطهارة إذا ثبتت واقعاً في زمان فهو مستمرّ في الظاهر إلى زمان العلم بالنجاسة - فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهريّ فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك؟!

و منشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب،

(١) هو صاحب الفصول.

(٢) الفصول الغروية: ٣٧٣.

فيتخيل أن الرواية تدلّ على الاستصحاب، وقد عرفت^١ أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة، وإلا فقد أشرنا^٢ إلى أن القاعدة تشمل مستصحب النجاسة أيضاً، كما سيجيء.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية؛ حيث ذكر روايات «أصالة الحلّ» الواردة في مشتبّه الحكم أو الموضوع في هذا المقام^٣.

ثم على هذا، كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة؛ لأنها أيضاً متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: أن الاستصحاب - من حيث هو - مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، والحلّ، والطهارة، وإن تصادقت مواردها.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين. و الظاهر إرادة القاعدة - نظير قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»^٤؛ لأنّ حمله على الاستصحاب و حمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: «حتى تعلم» يدلّ على استمرار المغنى، لكن المغنى به الحكم بالطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهري مستمرّ له إلى كذا، لا أن الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهراً إلى زمن العلم.

[٣] - [و منها: قوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنّه نجس»^٥.

و هو وإن كان متحدّاً مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية، إلّا أنّ الاشتباه في

(١) راجع الصفحة: ٢٣٩، حيث قال: «فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى...».

(٢) راجع الصفحة: ٢٣٩، حيث قال: «بل تجري في مسبوق النجاسة...».

(٣) الوافية: ٢٠٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٠٠، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، وفيه: «حتى يعلم».

الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم.... أي: تستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبشر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشك في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه. [٤-] أو منها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً، حتى تستيقن أنك أحدثت»^١.

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

[اختصاص الأخبار بالشك في الرفع]

ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح.
وأما الأخبار العامة: فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد^٢.

و فيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس^٣.
توضيحه: أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الجبل. و الأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت. و قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - و لو لعدم مقتضي له - بعد أن كان آخذاً به. فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الأمر يدور بين أن يراد بـ«النقض» مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر - و هو المعنى الثالث - و يبقى المنقوض عامّاً لكلّ يقين، و بين أن يراد

(١) التهذيب ١: ١٠٢.

(٢) راجع الرسائل الاصولية: ٤٤٣، و القوانين ٢: ٥٢.

(٣) مشارق الشمس: ٧٦.

من النقص ظاهره - وهو المعنى الثاني -، فيختص متعلقه بها من شأنه الاستمرار و الاتصال، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى. ولا يخفى رجحان هذا على الأول؛ لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما في قول القائل: «لا تضرب أحداً»؛ فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء، ولا يكون عمومته للأموال قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا يتوهم الاحتياج حيثئذ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه؛ لأن التصرف لازم على كل حال؛ فإن النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقص ما كان على يقين منه - وهو الطهارة السابقة - أو أحكام اليقين.

و المراد بـ «أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً، كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد، بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع؛ فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

وكيف كان، فالمراد إما نقص المتيقن، والمراد به رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقص أحكام اليقين - أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به - والمراد حيثئذ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث، مثل: قوله ﷺ: «بل ينقض الشك باليقين»؛ وقوله ﷺ: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»؛ وقوله ﷺ: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و أفطر للرؤية»، فإن مورد استصحاب بقاء رمضان، والشك فيه ليس شكاً في الرافع، كما لا يخفى؛ وقوله ﷺ في رواية الأربعمائة: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك»؛ وقوله: «إذا شككت فابن على اليقين»؛ فإن المستفاد من هذه أمثالها أن المراد بعدم النقص عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله ﷺ:

«إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت ليس بشيء»^١. هذا.

ولكن الإنصاف: أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ «النقض» عن ظاهره، لأن قوله: «بل ينقض الشك باليقين» معناه رفع الشك؛ لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع.

وأما قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكك»: فقد عرفت^٢ أنه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب، مع إمكان أن يجعل قوله عليه السلام: «فإن اليقين لا ينقض بالشك، أو لا يدفع به» قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقص، مع أن الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقف إلا لصارف، نظير قوله عليه السلام: «إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك»^٣ ونحوه، فهو أيضاً مختص بما ذكرنا.

وأما قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع.

وبالجملة: فالتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع.

[حجج الأقوال المتقدمة والمناقشة فيها]

[حجة القول الأول]

احتج للقول الأول بوجوه:

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث ١. وفيه بدل «فدخلت»: «ثم دخلت».

(٢) راجع الصفحة: ٢٣٥ - ٢٣٧.

(٣) وسائل الشريعة ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية؛ لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك.

وفيه: أن تلك الاصول قواعد لفظية تجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة، مع أنها اصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إما لكونها مجعاً عليها بالخصوص، وإما لرجوعها إلى الشك في الرفع.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعارج، وهو: أن المقتضي للحكم الأول ثابت، و المعارض لا يصلح رافعاً، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني. أما أن المقتضي ثابت: فلأننا نتكلم على هذا التقدير. وأما أن المعارض لا يصلح رافعاً: فلأن المعارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه، فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع، انتهى.

وفيه: أن المراد بالمقتضي؛ إما العلة التامة للحكم أو للعلم به - أعني الدليل - أو المقتضي بالمعنى الأخص.

و على التقدير الأول: فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول. ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

و على الثاني: فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم. وفيه - مع أنه أخص من المدعى - أن مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضي.

و المراد من معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين فلا معنى له، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع ولا بعدمه، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضي لا ثبوته.

و ربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوت»، بقوله: «فيظنّ ثبوته»^١، و يتخيّل أنّ هذا أبعد عن الإيراد، و مرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي^٢ و غيره^٣، و هو: أنّ ما ثبت في وقت و لم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء. و سيجيء ما فيه^٤.

ثمّ إنّ ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً، و لم يعرف هذه الدعوى من أحد، و اعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين، و صرح بدعوى رجحان البقاء^٥.

و يمكن أن يريد به إثبات البناء على الحالة السابقة و لو مع عدم رجحانه، و هو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في امورهم.

و الظاهر أنّ مرجع هذا الدليل إلى أنّه إذا أحرز المقتضي و شكّ في المانع - بعد تحقّق المقتضي و عدم المانع في السابق - بني على عدمه و وجود المقتضي.

و يمكن أن يستفاد من كلامه السابق - في قوله: «و الذي نختاره» - أنّ مراده بالمقتضي للحكم دليله، و أنّ المراد بالعارض احتمال طرؤ المخصّص لذلك الدليل، فمرجعه إلى أنّ الشكّ في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح و الشكّ في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنّه إذا دلّ الدليل على أنّ عقد النكاح يُحدث علاقة الزوجيّة، و علم من الدليل دوامها، و وجد في الشرع ما ثبت كونه رافعاً لها، و شكّ في شيء آخر أنّه رافعٌ مستقلٌّ أو فردٌ من ذلك الراجع أم لا، و جب العمل بدوام الزوجيّة؛ عملاً بالعموم إلى أن يثبت المخصّص. و هذا حقّ، و عليه عمل العلماء كافة.

(١) غاية المأمول (مخطوط)، الورقة: ١٢٨، و القوانين ٢: ٥٢.

(٢) راجع شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٤.

(٣) كالمحقّق القمي في القوانين ٢: ٥٣.

(٤) راجع الصفحة: ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٥) معارج الاصول: ٢٠٦ - ٢٠٧.

نعم، لو شكّ في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة - كظلمة أو عدم الخبرة - ففي العمل بالعموم حيثيذو وعدمه - كما إذا قيل: «أكرم العلماء إلّا زيدا» فشكّ في إنسان أنّه زيد أو عمرو - قولان في باب العامّ المخصّص، أصحّهما عدم الاعتبار بذلك العامّ. لكن، كلام المحقّق في الشبهة الحكميّة، بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلّة الأحكام فيها، دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجيّة.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكنّ الذي يظهر بالتأمّل عدم استقامته في نفسه، وعدم انطباقه على قوله المتقدّم: «و الذي نختاره»، كما نبّه عليه في المعالم^١ و تبعه غيره^٢، فتأمّل.

ومنها: أنّ الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني - وإلّا لم يُحتمل البقاء - فيثبت بقاءه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم؛ لاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر فالراجع بقاءه، فيجب العمل عليه. وفيه: منع استلزام عدم العلم بالمؤثّر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، مع أنّ مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضديّ وغيره من أنّ ما تحقّق وجوده ولم يظنّ عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مظنون البقاء.

ومحصّل الجواب - عن هذا وأمثاله من أدلّتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظنّ البقاء -: منع كون مجرّد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقاءه؛ كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنّه إن أُريد اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعيّ - يعني: لمجرّد كونه لو خليّ و طبعه يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يفده فعلاً مانع - ففيه: أنّه لا دليل على اعتباره أصلاً. وإن أُريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلاً منه، فهو وإن استقام على ما يظهر

(١) المعالم: ٢٣٥.

(٢) كالفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط)، الورقة: ١٣٠.

من بعض من قارب عصرنا^١ - من أصالة حجّية الظنّ - إلا أنّ القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصيّ منه - حتّى أنّه في الموارد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها - لم يقل به أحد فيما أعلم، عدا ما يظهر من شيخنا البهائي في عبارته المتقدمة^٢، وما ذكره مخالف للإجماع ظاهراً؛ لأنّ بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكليّة والموضوعات - خصوصاً العدميّات - على عدم مراعاة الظنّ الفعلّي.

ثمّ إنّ ظاهر كلام العضدي^٣ - حيث أخذ في إفادته الظنّ بالبقاء عدم الظنّ بالارتفاع - أنّ الاستصحاب أمارّة حيث لا أمارّة، وليس في الأمارات ما يكون كذلك. نعم، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك.

و كيف كان، فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظنّ ببقائه. وقد استظهر بعض تبعاً لبعض^٤ - بعد الاعتراف بذلك - أنّ المنشأ في حصول الظنّ غلبة البقاء في الامور القارّة.

قال السيّد الشارح للوافية - بعد دعوى رجحان البقاء -: «إنّ الرجحان لا بدّ له من موجب؛ لأنّ وجود كلّ معلول يدلّ على وجود علّة له إجمالاً، وليست هي اليقين المتقدّم بنفسه؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القارّ أن يستمرّ وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ للإلحاق بالأعمّ الأغلب. هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيّداً بعادة أو أمارّة، وإلا فيقوى بهما. وقس على الوجود حال العدم إذا

(١) كالمحقّق القميّ في القوانين: ٤٩٣، والوحيد البهائي في الرسائل الاصوليّة: ٤٢٩ - ٤٣٥.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ٢٠٤.

(٣) شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٤.

(٤) وهو صاحب القوانين تبعاً للسيّد الشارح للوافية. راجع القوانين ٢: ٥٣ - ٥٤، وشرح الوافية (مخطوط): ٣٢٥.

كان يقينياً^١. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وفيه: أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء أبد الأباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان، ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحابات، والقدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق في موارد الاستصحاب، وإنما الشك في الزائد.

وإن أُريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك، فلإن أُريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق، ففيه: أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك. وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك؛ للعلم بعدم الرابط بينها، وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع - كما لا يخفى - بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك في مناط البقاء.

وبالجملة: فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود - من الجواهر والأعراض - في زمان الشك في النجاسة؛ لذهاب التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسة، لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها. وهكذا الكلام في كل ما شك في بقاءه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

وإن أُريد به^٢ ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين - بعد ما تبعه في الاعتراف بأن هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق؛ لأن ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم - قال: «بل لأننا لما فتننا الأمور الخارجية من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها و تفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بها وجدناه في الغالب؛ إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

(١) شرح الوافية (مخطوط): ٣٢٥.

(٢) في بعض النسخ بدل «وإن أُريد به» و «من هنا يظهر ضعف».

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع؛ فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه، ولفرس مقداراً آخر، وللحشرات مقداراً آخر، ولدود القزّ و البقّ و الذباب مقداراً آخر، وكذلك الرطوبة في الصيف و الشتاء.

فهنا مرحلتان:

الاولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

و الثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها، و ظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها.

فالحكم الشرعي - مثلاً - نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن، و قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، و قد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية. فإذا أردنا التكلم في إثبات الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعية؛ لأنه الأنسب به و الأقرب إليه، و إن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي و عزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من جهة الغلبة في الأحكام الشرعية، محصله: أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بسبب دليله الأول، بمعنى أنها ليست أحكاماً آتية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجي عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار. فإذا رأينا منه في مواضع عديدة أنه اكتفى - حين إبداء الحكم - بالأمر المطلق القابل للاستمرار و عدمه، ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار، نحكم فيما لم يظهر مراده

بالاستمرار؛ إلحاقاً بالأغلب، فقد حصل الظنّ بالدليل - وهو قول الشارع - بالاستمرار. وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الأمور الخارجية؛ فإنّ غلبة البقاء يورث الظنّ القويّ ببقاء ما هو مجهول الحال^١، انتهى.

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه أيضاً ممّا أشرنا إليه^٢.

توضيحه: أنّ الشكّ في الحكم الشرعي، قد يكون من جهة الشكّ في مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشكّ في تحقق الرافع.

أمّا الأول: فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلاً: إذا شككنا في مدخلية التغيّر في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها، فهل ينفع في حصول الظنّ بعدم المدخلية تتبّع الأحكام الشرعية الأخر، مثل: أحكام الطهارات والنجاسات، فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلاً عن أحكام الموالى إلى العبيد؟

وبالجملة: فكلّ حكم شرعيّ أو غيره تابعٌ لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، ومتعلّق بما هو موضوع له وله دخل في تحقيقه، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شكّ واحدٌ من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً وارتفاعاً، فتتبّع - لأجل الظنّ بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء - أحكاماً سائر الموالى، بل أحكاماً هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً وحمولاً، عدّ من أسفه السفهاء.

وأما الثاني - وهو الشكّ في الرافع -: فإن كان الشكّ في رافعية الشيء للحكم، فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام؛ ألا ترى أنّ الشكّ في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبّع موارد الشكّ في الرافعية، مثل: ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كزراً، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر.

(١) القوانين ٢: ٥٣ - ٥٤.

(٢) راجع الصفحة: ٢٤٩.

وأما الشك في وجود الرافع وعدمه: فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجية. ومحصّله: أنه إن أريد أنه يحصل الظنّ بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراده البقاء، فلا ننكره؛ ولذا يظنّ عدم النسخ عند الشك فيه. لكنّه يحتاج إلى ملاحظة الصنف أو النوع حتّى لا يحصل التغير؛ فإنّ المتطهر في الصبح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تتبّع الموجودات الخارجية، مثل: بياض ثوبه و طهارته و حياة زيد و قعوده و عدم ولادة الحمل الفلاني، ونحو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة، و وجد الأغلب متطهراً في هذا الزمان، حصل الظنّ ببقاء طهارته.

و بالجملة: فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظنّ به حقٌّ، إلّا أنّ البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد.

و إن بني على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد أو الأبعد - وهو الممكن القار - كما هو ظاهر كلام السيّد المتقدّم، ففيه: ما تقدّم من القطع بعدم جامع بين مورد الشكّ و موارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه، و في مثله لا يحصل الظنّ بالإلحاق؛ لأنّه لا بدّ في الظنّ بلحوق المشكوك بالأغلب من الظنّ أوّلاً بشبوت الحكم أو الوصف للجامع، ليحصل الظنّ بشبوته في الفرد المشكوك.

و ممّا يشهد بعدم حصول الظنّ بالبقاء اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع؛ فإنّ المتطهر ببائع شكّ في كونه بولاً أو ماء، يحكم باستصحاب طهارة بدنه و بقاء حدثه، مع أنّ الظنّ بهما محال. و كذا الحوض الواحد إذا صُبّ فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شكّ في بلوغ مائه كراً، فإنّه يحكم حيثنّذ ببقاء قلته، فإذا امتلأ و اخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع، فيشكّ حيثنّذ في نقصه عن الكرّ، فيحكم ببقاء كربيته، مع أنّ الظنّ بالقلة في الأوّل و بالكربة في الثاني محال. ثمّ إنّ إثبات حجّة الظنّ المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خرط الفتاد،

خصوصاً في الشبهة الخارجية التي لا تعتبر فيها الغلبة اتفاقاً؛ فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظنّ الحاصل من الغلبة، و عدم اعتبار الظنّ بنجاسته من غلبة أخرى - كطين الطريق مثلاً - ممّا لا يجتمعان. وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظنّ بصدق المدّعي لأجل الغلبة.

ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع امورهم، كما ادّعاه العلّامة في النهاية^١ و أكثر من تأخر عنه. وزاد بعضهم^٢: أنّه لو لا ذلك لاختلّ نظام العالم و أساس عيش بني آدم. وزاد آخر^٣: أنّ العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتّى الحيوانات؛ ألا ترى أنّ الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء و الكلأ، و الطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، و لو لا البناء على إبقاء ما كان على ما كان، لم يكن وجه لذلك.

والجواب: أنّ بناء العقلاء إنّما يسلم في موضع يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبة، فإنّهم في امورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفها؛ ألا ترى أنّهم لا يكتابون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة، فضلاً عن المهالك - إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة - و لا يرسلون إليه البضائع للتجارة، و لا يجعلونه وصيّاً في الأموال أو قيماً على الأطفال، و لا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال، و تراهم لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعيّ يبنون على عدمه، و لو شكّوا في رافعيّة المذي شرعاً للطهارة فلا يبنون على عدمها.

و بالجملة: فالذي أظنّ أنّهم غير بانين في الشكّ في الحكم الشرعيّ من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

(١) نهاية الوصول ٤: ٣٦٦.

(٢) كالمحقّق القميّ في القوانين ٢: ٧٥، و شريف العلماء في ضوابط الاصول: ٣٥٤.

(٣) كما حكاه في الفصول: ٣٦٩.

نعم، الإنصاف: أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على عدم، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص؛ فلأنها أماراة على عدم؛ لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود.

والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده - من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم - في باب أصل البراءة^١.

قال في العدة - بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيقن الداخلة في الصلاة -: «والذي يمكن أن يتصر به طريقة استصحاب الحال ما أو مانا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه دليل، وإذا تبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى، دل على أن حكم الحالة الاولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر، وذلك خارج عن استصحاب الحال. قيل: إن الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به^٢، انتهى.

[حجة القول الثاني]

احتج النافون بوجوه:

منها: ما عن الذريعة^٣ وفي الغنية^٤، من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل.

(١) راجع الجزء الأول (مبحث البراءة): ٤٥٤.

(٢) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٥٨.

(٣) الذريعة ٢: ٨٢٩ - ٨٣٠،

(٤) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

توضيح ذلك: أنهم يقولون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بالتيّم وجوبُ المضيّ فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمعٌ بين الحالتين في حكمٍ من غير دليلٍ يقتضى الجمع بينهما؛ لأنّ اختلاف الحالتين لا شبهة فيه؛ لأنّ المصليّ غير واجد للماء في إحداها وواجد له في الاخرى، فلا تجوز التسوية بينهما من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلّا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه، لم يجوز أن يثبت فيها مثل الحكم، انتهى^١.

أقول: إن كان محلّ الكلام فيما كان الشكّ لتخلّف وصفٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ متحقّقٍ سابقاً يشكّ في مدخليته في أصل الحكم أو بقاءه، فالاستدلال المذكور متين جدّاً؛ لأنّ الفرض عدم دلالة دليل الحكم الأوّل، وفقد دليل عام يدلّ على انسحاب كلّ حكم ثبت في الحالة الاولى في الحالة الثانية؛ لأنّ عمدة ما ذكره من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقّق معنى النقص، وهو الشكّ من جهة الرفع.

نعم، قد يتخيّل: كونُ مثال التيمّم من قبيل الشكّ من جهة الرفع؛ لأنّ الشكّ في انتقاض التيمّم بوجودان الماء في الصلاة كانتقاضه بوجودانه قبلها، سواء قلنا بأنّ التيمّم رافع للحدث، أم قلنا إنّه مبيح؛ لأنّ الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن ينتقض بالحدث أو يوجد الماء.

ولكنّه فاسدٌ: من حيث إنّ وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض، بل فقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمّم حدوداً وبقاءً في الجملة، كان الوجدان رافعاً لو وصف الموضوع الذي هو المكلف، فهو نظير التغيّر الذي يشكّ في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله **لَشَيْءٍ** - حين سئل عن جواز الصلوات المتعدّدة بتيمّم واحد -: «نعم، ما لم يحدث أو يجد ماء»؛ لأنّ المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طرؤ الرفع.

(١) مرّ تحريمه في الصفحة السابقة.

(٢) مستلرك الوسائل ٢: ٥٤٤.

و كيف كان، فإن كان محلّ الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحقّ مع المنكرين؛ لما ذكروه.

و إن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر - وهو الشكّ في ناقضية الخارج من غير السبيلين - قلنا: إنّ إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقّق في المعارج، لكن عرفت ما فيه من التأمل^١.

ثمّ إنّه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور بأنّ قوله: (عمل بغير دليل) غير مسلم؛ لأنّ الدليل دلّ على أنّ الثابت لا يرتفع إلّا برفع، فلماذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجح لازم^٢، انتهى.

و كأنّ مراده بتقدير عدم الرفع عدم العلم به، و قد عرفت^٣ ما في دعوى حصول الظنّ بالبقاء بمجرد ذلك، إلّا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظنّ بالعدم.

و منها: أنّه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار و لم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها، و كذا كان يلزم إذا علم بأنّه حيّ ثمّ انقضت مدّة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، و هو باطل.

و قال في محكميّ الذريعة: «قد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيدا في الدار ثمّ غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلّا بدليل متجدّد، و لا يجوز استصحاب الحال الاولى و قد صار كونه في الدار في الزمان الثاني و قد زالت الرؤية، بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية»^٤.

(١) راجع الصفحة: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) معارج الاصول: ٢٠٩.

(٣) في الصفحة: ٢٤٥.

(٤) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢: ٨٣٢.

و أجاب في المعارج عن ذلك: بأننا لا ندعي القطع، لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به^١.

أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلىة، ومنع حجتيته^٢.

ومنها: أنه لو كان حجة لزم التناقض؛ إذ كما يقال: «كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته فكذا بعد الوجدان»، كذلك يقال: «إن وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيمم فكذا بعد الدخول»، أو يقال: «الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب».

قال في المعتبر: استصحاب الحال ليس حجة؛ لأن شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثم إن مثل هذا لا يسلم عن المعارض؛ لأنك تقول: الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده^٣، انتهى.

و أجاب عن ذلك في المعارج: بمنع وجود المعارض في كل مقام، ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض^٤.

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض؛ إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقاءه، فيقال: الأصل عدم ذلك الأثر.

والأولى في الجواب: أننا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له أو جزءاً أخيراً له، فلا يعقل الظن ببقائه؛ فإن ظن بقاء طهارة ماء غُسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث، مستلزم عقلاً للظن بطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته

(١) معارج الاصول: ٢٠٩.

(٢) راجع الصفحة: ٢٤٧.

(٣) انتهى ملخص كلامه في المعتبر ١: ٣٢.

(٤) معارج الاصول: ٢٠٩.

بالصلاة بعد تلك الطهارة. وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

و توهم إمكان العكس، مدفوع بما سيحيى توضيحه من عدم إمكانه^١.

وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب أو عدمه؛ لما ستعرف من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشك السبي^٢. ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء.

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجةً لكان بينة النفي أولى وأرجح من بينة الإثبات؛ لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجواب عنه:

أولاً: باشتراك هذا الإيراد، بناءً على ما صرح به جماعة^٣ من كون استصحاب النفي المسمى بـ: «البراءة الأصلية» معتبراً إجماعاً.

اللهم إلا أن يقال: إن اعتبارها ليس لأجل الظن. أو يقال: إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية - فلو كان أحد الدليلين معترضاً بالاستصحاب أخذ به - لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس؛ فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب.

و ثانياً: بما ذكره جماعة^٤ من أن تقديم بينة الإثبات لقوتها على بينة النفي وإن اعتضده بالاستصحاب؛ إذ رب دليل أقوى من دليلين.

نعم، لو تكافأ دليلان رُجِّح موافق الأصل به، لكن بينة النفي لا تكافئ بينة

(١) في الصفحة: ٤٥٦ - ٤٥٧.

(٢) في الصفحة: ٤٥٥.

(٣) منهم: المحقق في المعارج: ٢٠٨، والعلامة في النهاية ٤: ٤٤٦.

(٤) راجع نهاية الوصول ٤: ٣٦٤، والإحكام (للأمدي) ٤: ١٤١، وشرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٤.

(٥) كذا في النسخ. والصحيح: «اعتضدت» لرجوع الضمير إلى «بينة».

الإثبات، إلّا أن يرجع أيضاً إلى نوع من الإثبات، فيتكافئان. وحيثئذ فالوجه: تقديم بيّنة النفي لو كان الترجيح في البيّنات - كالترجيح في الأدلّة - منوطاً بقوة الظنّ مطلقاً، أو في غير الموارد المنصوصة على الخلاف، كتقديم بيّنة الخارج. وربما تمسكوا بوجوه آخر^١، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلتهم. هذا ملخص الكلام في أدلّة المثبتين و النافين مطلقاً.

[حجّة القول الثالث]

بقي الكلام في حجج المفصلين. فنقول: أمّا التفصيل بين العدميّ والوجوديّ بالاعتبار في الأول و عدمه في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضدي^٢ في نقل الخلاف أنّ خلاف منكري الاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي^٣.

و ما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل. مع أنّ هنا إشكالاً آخر - قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب و تحرير محلّ الخلاف^٤ - و هو: أنّ القول باعتبار الاستصحاب في العدميّات يغني عن التكلّم في اعتباره في الوجوديّات؛ إذ ما من مستصحب وجوديّ إلّا و في مورده استصحاب عدميّ يلزم من الظنّ ببقائه الظنّ ببقاء المستصحب الوجودي، و أقلّ ما يكون عدم

(١) وإن شئت فراجع الفوائد المدنيّة: ١٤١ - ١٤٣، والقوانين ٢: ٦٦، و شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣ -

٤٥٤، و الدرر النجفيّة: ٣٦ و ٣٧.

(٢) شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣.

(٣) حاشية شرح مختصر الاصول ٢: ٢٨٤.

(٤) راجع الصفحة: ٢٠٩.

ضدّه؛ فإنّ الطهارة لا تنفكّ عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفكّ عن عدم الموت، و
الوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفكّ عن عدم ما عداه من أصداده، والظنّ ببقاء
هذه الأعدام لا ينفكّ عن الظنّ ببقاء تلك الوجودات، فلا بدّ من القول باعتباره،
خصوصاً بناءً على ما هو الظاهر المصرّح به في كلام العضدي وغيره^١ من أنّ إنكار
الاستصحاب لعدم إفادته الظنّ بالبقاء، وإن كان ظاهر بعض النافين - كالسيد^٢ و
غيره^٣ - استنادهم إلى عدم إفادته للعلم؛ بناءً على أنّ عدم اعتبار الظنّ عندهم مفروغ
عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظنّ الاستصحابي.

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا
يستقيم، بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ.

نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد - من جهة الأخبار - صحّ أن يقال: إنّ ثبوت
العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم
أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أنّ عدم ما عدا زيد من
أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحاب ثبوت زيد فيها، كما سيجيء تفصيله إن
شاء الله تعالى^٤.

لكنّ المتكلّم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار - بين العلماء - في غاية
القلّة إلى زمان متأخري المتأخرين، مع أنّ بعض هؤلاء^٥ وجدناهم لا يفرّقون في
مقارنات المستصحب بين أفرادها، ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفكّ عن

(١) راجع شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣، ونهاية الوصول ٤: ٣٦٧.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٨٣٢.

(٣) كالمحدّث البحراني في الدرر النجفية: ٣٦.

(٤) في مبحث الأصل المثبت، الصفحة: ٣٤٩.

(٥) كالوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: ٢٧٥، والرسائل الاصولية: ٤٢٣، وشريف العلماء في ضوابط
الاصول: ٣٧٤.

المستصحب، على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية إن شاء الله تعالى^١.
و دعوى: أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعلّه ليس لأجل الظنّ حتّى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلّتهم. مدفوعة: بأنّ عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظنّ بمقاصدهم والمضّي في امورهم - بمحض الشكّ و التردّد - في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاصر العقلاء.

و أضعف من ذلك أن يدعى: أنّ المتبرّ عند العقلاء من الظنّ الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحقّقه السابق، لا الظنّ الساري من هذا الظنّ إلى شيء آخر. و حينئذ فنقول: العدم المحقّق سابقاً يظنّ بتحقيقه لاحقاً ما لم يعلم أو يظنّ تبدّله بالوجود، بخلاف الوجود المحقّق سابقاً، فإنّه لا يحصل الظنّ ببقائه لمجرّد تحقّقه السابق، و الظنّ الحاصل ببقائه من الظنّ الاستصحابي المتعلّق بالعدميّ المقارن له غير معتبر، إمّا مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجوديّ من آثار العدميّ المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

و لعلّه المراد بها حكاه التفتازاني عن الحنفية من: «أنّ حياة الغائب بالاستصحاب إنّما يصلح عندهم - من جهة الاستصحاب - لعدم انتقال إرثه إلى وارثه، لا انتقال إرث مورثه إليه»^٢، فإنّ معنى ذلك أنّهم يعتبرون ظنّ عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه، لا انتقال مال مورثه إليه، و إن كان أحد الظنّين لا ينفك عن الآخر.

[معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي]

ثمّ إنّ معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجوديّ إمّا عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجوديّ و إن كان لترتب أمرٍ عديميّ عليه، كترتب عدم جواز تزويج

(١) في مبحث الأصل المثبت، الصفحة: ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) حاشية شرح مختصر الأصول ٢: ٢٨٥.

المرأة المفقود زوجها المترتب على حياته. وإما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عدمياً، فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان مترتباً على استصحاب عدم موته. ولعل هذا هو المراد بها حكاة التفتازاني عن الحنفية من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات^١.

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم، قد أشرنا فيما مضى^٢ إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد، لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي، بناءً على ما سنحققه^٣ من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعاً.

لكن يرد على هذا: أن هذا التفصيل مساوٍ للتفصيل المختار المتقدم^٤ ولا يفرقان فيغني أحدهما عن الآخر؛ إذ الشك في بقاء الأعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع لها - وهي علة الوجود - والشك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع، فيستصحب عدمه، و يترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي.

وتحجّل: أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع، فلا يغني العدمي عن الوجودي. مدفوع: بأن الشك إذا فرض من جهة الرافع فيكون الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرافع، فإذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعاً جميع تلك الأحكام، فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

(١) حاشية شرح المختصر ٤ : ٢٨٤.

(٢) راجع الصفحة: ٢٠٩ و ٢٥٩.

(٣) في مبحث الأصل المثبت، الصفحة: ٣٤٩.

(٤) راجع الصفحة: ٢٢٣.

[ما يمكن أن يحتج به لهذا القول و المناقشة فيه]

و حيثئذ، فيمكن أن يحتج لهذا القول:

أما على عدم الحجية في الوجوديات: فيما تقدم في أدلة النافين^١.

و أما على الحجية في العدميات: فيما تقدم في أدلة المختار^٢ من الإجماع، والاستقراء، والأخبار؛ بناءً على أن الشيء المشكوك في بقاءه من جهة الرفع إنما يحكم ببقائه لترتبته على استصحاب عدم وجود الرفع، لا لاستصحابه في نفسه؛ فإن الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرفع يحكم بعدم الرفع، فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

و حيثئذ، فقوله عليه السلام: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك»، و قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين»، و غيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض أو لا يدفع بالشك، يراد منه أن احتمال طرو الرفع لا يعتنى به، و لا يترتب عليه أثر النقص، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابها.

و الأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر، فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض» - سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيها أم تعاضداً - بل الداخل هو الشك السببي، و معنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، و سيجيء توضيح ذلك^٣. هذا.

و لكن يرد عليه: أنه قد يكون الأمر الوجودي أمراً خارجياً - كالرطوبة - يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرفع لها لم يجر أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب

(١) راجع الصفحة: ٢٥٤ - ٢٥٩.

(٢) راجع الصفحة: ٢٢٤ - ٢٤٢.

(٣) راجع الصفحة: ٤٥٤ و ما بعدها.

عليها أحكامها؛ لما سيجي^١ من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، فيتعين حيثئذ استصحاب نفس الرطوبة.

و أصالة عدم الرفع: إن أريد بها أصالة عدم ذات الرفع - كالريح المجفف للرطوبة مثلاً - لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة؛ بناءً على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجي^٢. وإن أريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية - و مرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة - فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعية للرطوبة، لكنّها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف: افتراق القولين في هذا القسم.

[حجة القول الرابع]

حجة من أنكر الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس في^٣ حاشية له عند كلام الشهيد: «و يحرم استعمال الماء النجس و المشبه» - على ما حكاه شارح الوافية^٤ - و استظهره المحقق القمي من السبزواري، من أن الأخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية - مثل رطوبة الثوب و نحوها - إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكماً شرعياً، وإن كان يمكن أن يصير منشأً لحكم شرعي، و هذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به^٥، انتهى.

وفيه:

(١) في مباحث الأصل المثبت، الصفحة: ٣٤٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) في جميع النسخ «و ما حكاه في...» و لكن الصحيح ما أثبتناه.

(٤) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩.

(٥) القوانين ٢: ٦٣. و راجع ذخيرة المعاد: ١١٥ - ١١٦.

أما أولاً: فبالنقض بالأحكام الجزئية، مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة، ونجاسته من حيث ملاقاته لها؛ فإنَّ بيانها أيضاً ليس من وظيفة الإمام عليه السلام، كما أنه ليس وظيفة المجتهد، ولا يجوز التقليد فيها، وإنَّها وظيفته - من حيث كونه مبيّناً للشرع - بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

و أما ثانياً: فبالحلّ. توضيحه: أنّ بيان الحكم الجزئيّ في الشبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله. نعم، حكم المشتبه حكمه الجزئيّ - كمشكوك النجاسة أو الحرمة - حكم شرعيّ كليّ ليس بيانه وظيفة إلّا للشارع.

وكذلك الموضوع الخارجيّ كرطوبة الثوب، فإنَّ بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم، حكم الموضوع المشتبه في الخارج - كالمائع المردّد بين الحلّ والخمر - حكم كليّ ليس بيانه وظيفة إلّا للشارع، وقد قال الصادق عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام... و ذلك مثل الثوب يكون عليك...»، وقوله في خبر آخر: «سأخبرك عن الجُبْن وغيره»^١.

ولعلّ التوهم نشأ من تخيّل أنّ ظاهر «لا تنقض» إبقاء نفس المتيقّن السابق، و ليس إبقاء الرطوبة ممّا يقبل حكم الشارع بوجوبه.

و يدفعه - بعد النقض بالطهارة المتيقّنة سابقاً؛ فإنَّ إبقاءها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للإيجاب -: أنّ المراد من الإبقاء و عدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقّن، فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشكّ، نظير استصحاب الطهارة، فطهارة الثوب و رطوبته سيّان في عدم قابليّة الحكم بإبقائهما عند الشكّ، و في قابليّة الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشكّ، فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب و كونه من قبيل

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

طهارته - لعدم شمول أدلة «لا تنقض» للأول - في غاية الضعف.

نعم، يبقى في المقام: أن استصحاب الامور الخارجية - إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية - لا يظهر له فائدة؛ لأن تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق، فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن استصحاب حرمة مال زيد الغائب و زوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر، كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق، مثل: توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب، فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب؛ لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه. و بعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه، و لم يعلم انتفاء الملازمة، فيستصحب.

و بالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به، و منها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتب فعلاً في ذلك الزمان - مع فرض كونه من آثاره شرعاً - ليس إلاً لمانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنه لو لا ذلك المانع أو عدم الشرط لترتب الآثار، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود و شك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي، حُكِمَ باستصحاب ذلك الترتب الثاني.

و سيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية^١. هذا.

و لكن التحقيق: أن في مورد جريان الاستصحاب في الأمر الخارجي لا يجري استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار

الشرعية المترتبة على الشخص الحي، ولا يغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار، بأن يقال: إن حرمة ماله و زوجته كانت متيقنة، فيحرم نقض اليقين بالشك؛ لأن حرمة المال و الزوجة إنهما تترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف أنه حي، فالحياة داخل في موضوع المستصحب - ولا أقل من الشك في ذلك - فالموضوع مشكوك في الزمان اللاحق، و سيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب^١. و استصحاب الحياة لإحراز الموضوع في استصحاب الآثار غلط؛ لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية.

فنتحقق: أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح؛ لعدم إحراز الموضوع، و استصحاب الموضوع كافٍ في إثبات الآثار. و قد مر في مستند التفصيل السابق^٢، و سيجيء في اشتراط بقاء الموضوع^٣، و في تعارض الاستصحابين^٤ أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض»، بل الداخل هو الشك السببي، و معنى عدم الاعتناء به و عدم جعله ناقضاً لليقين زوال الشك المسبب به، فافهم.

[حجة القول الخامس]

و أما القول الخامس - و هو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و بين غيره، فلا يعتبر في الأول -: فهو المصرح به في كلام المحدث الأسترابادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع بل الضرورة على اعتباره. قال في محكي فوائده المكية^٥ - بعد ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه:

(١) انظر الصفحة: ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٢) راجع الصفحة: ٢٦٣.

(٣) في الصفحة: ٣٩١.

(٤) في الصفحة: ٤٥٥.

(٥) حكاة الفاضل الترنبي في الوافية: ٢١٢ - ٢١٣، و الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية: ٢٨٠.

«لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى - كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا، والشافعية قاطبة - و تقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأننا نقول: هذه شبهة عَجَزَ عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء. و قد أجبنا عنها في الفوائد المدنية:

تارةً بما ملخصه: أن صور الاستصحاب المختلف فيها - عند النظر الدقيق و التحقيق - راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته، نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة و حدوث نقيضها فيه. و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي ستموه استصحاباً راجعٌ في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحدٍ معه في الذات مختلفٍ معه في الصفات، و من المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً و أن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له.

و تارةً بأن استصحاب الحكم الشرعي و كذا الأصل - أي الحالة التي إذا خلب الشيء و نفسه كان عليها - إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما، و قد ظهر في محل النزاع؛ لتواتر الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطابٌ و حكمٌ حتى أرش الخدش^١، و كثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام، فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، و تواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاث: يتن رشده، و بين غية - أي مقطوع فيه ذلك، لا ريب فيه - و ما ليس هذا و لا ذاك، و بوجوب التوقف في الثالث^٢، انتهى.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أولاً قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٧٢، الباب ٤٨ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١١.

(٢) انتهى كلامه على مافي الرواية والفوائد الخاتمة.

أصحابنا، وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح، كما يظهر لمن راجع الذريعة^١ والعدة^٢ والغنية^٣ وغيرها، إلا أنهم منعوا من إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً، كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما، وأهملوا قاعدة «البناء على اليقين السابق»؛ لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناءً على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة؛ لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً^٤، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالات عن ساحة من هو دونهم في الفضل. وهذا المحدث قد سلّم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع، إلا أنه ادّعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوك، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناءً على اليقين السابق، وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادّعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها - كما حكيناها عنه سابقاً^٥ - فإنّ منها: استصحاب الليل والنهار؛ فإنّ كون الزمان المشكوك ليلاً أو نهاراً أشدّ تغايراً واختلافاً - مع كون الزمان السابق كذلك - من ثبوت خيار الغبن أو الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتها في الزمان السابق. ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان، كان

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢: ٨٣٠.

(٢) العدة في اصول الفقه ٢: ٧٥٧.

(٣) الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦.

(٤) راجع المعتبر ١: ٣٢.

(٥) وهو ضعف سندها. راجع الصفحة: ٢٣٧.

(٦) راجع الصفحة: ٢١٨.

الأمر كذلك، وإن كان دون الأول في الظهور، لأن مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً.

ولو أريد استصحاب أحكامهما، مثل: جواز الأكل والشرب وحرمتها، ففيه: أن ثبوتها في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الأمثلة، فأني فرق بين الشك في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة - الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين - وبين الشك في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة؟ فإن الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرافع، وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق، فكيف يسري حكم حالة وجود المناط إليه؟

وثانياً: بالحل، بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة - الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه - أمرٌ راجعٌ إلى العرف؛ لأنه المحكم في باب الألفاظ، ومن المعلوم أن الخيار أو الشفعة إذا ثبت في الزمان الأول وشك في ثبوتها في الزمان الثاني يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم، قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه. فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأما ما ذكره ثانياً - من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دلّ على التوقف - ففيه - مضافاً إلى ما حققناه في أصل البراءة من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط^١، وإنها تدلّ على وجوب التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية أو الأخروية، و

الأخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات :- أن أخبار الاستصحاب حاكمة على أدلة الاحتياط - على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً - كما سيجيء^١ في مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكره من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول، مما لا يخفى ما فيه؛ إذ أي أصولي أو فقيه تعرض لهذه الأخبار و ورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟ مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية.

[حجة القول السادس]

حجة القول السادس - على تقدير وجود القائل به، على ما سبق من التأمل فيه^٢ - تظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين.

[حجة القول السابع]

حجة القول السابع - الذي نسب الفاضل التوني إلى نفسه، وإن لم يلزم مما حققه في كلامه - ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة، قال: «و لتحقيق المقام لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

(١) في الصفحة: ٤٥٢ - ٤٥٣.

(٢) راجع الصفحة: ٢١٢.

و الثالث و الرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك، وهي الحرم و المكروه.
و الخامس: الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة.
و السادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. و المضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، مما لا يضر فيما نحن بصدد.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إما أن يكون موقّناً أم لا.
و على الأول، يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كلّ جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً، و هو ظاهر.
و على الثاني، أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، و إلّا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان. و نسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كلّ جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.
و التوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل.

فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء.
و لا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، و لا يجوز إجماعاً.
و كذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه؛ لأنّ مطلقه يفيد التكرار.

و التخيري أيضاً كذلك.

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الأحكام الوضعية: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة

- كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أم الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك - فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب، هل هي على الإطلاق - كما في الإيجاب والقبول؛ فإن سببيته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق المزبل، وكذا الزلزلة - أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر؛ فلما أسباب للحكم في أوقات معينة؟.

و جميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء؛ فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم، ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة. وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر مما ذكرناه: أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية - أعني: الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك - ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها، كما يقال - في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه - ب: «أنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة؛ لوجوبه قبل زوال تغيره»، فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره، فكذلك تكون بعده. ويقال - في المتيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة - : «إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتمامه قبله، فكذا بعده»، فإن مرجعه إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده. والطهارة من الشروط.

فالحق - مع قطع النظر عن الروايات - عدم حجية الاستصحاب؛ لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟! فالذي يقتضيه النظر - بدون ملاحظة الروايات - : أنه إذا علم تحقق العلامة

الوضعية تعلق الحكم بالكلّف، وإذا زال ذلك العلم بطرّو الشكّ - بل الظنّ أيضاً - يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولاً، إلّا أنّ الظاهر من الأخبار أنّه إذا علم وجود شيء، فإنّه يحكم به حتّى يعلم زواله^١. انتهى كلامه، رفع مقامه.

و في كلامه أنظاراً يتوقف بيانها على ذكر كلّ فقرة هي مورد للنظر، ثمّ توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر، فنقول:

قوله أولاً: «و المضايقة بمنع أنّ الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعيّ، لا يضرّ فيما نحن بصدده».

فيه: أنّ المنع المذكور لا يضرّ فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره، وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية - أعني: نفس السبب والشرط والمانع - وإنّما يضرّ في التفصيل بين الأحكام الوضعية - أعني: سببية السبب و شرطية الشرط - و الأحكام التكليفية.

و كيف لا يضرّ في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً، و تسليم أنّه أمر اعتباري متزعّج من التكليف تابع له حدوداً و بقاء؟! و هل يعقل التفصيل مع هذا المنع؟!

[تذكّرة: في بيان حقيقة الأحكام الوضعية]

ثمّ إنّّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أنّ الحكم الوضعي حكم مستقلّ مجعول - كما اشتهر في السنة جماعة^٢ - أو لا و إنّما مرجعه إلى الحكم التكليفي؟

(١) الوافية: ٢٠٠ - ٢٠٣.

(٢) منهم: العلامة في النهاية: ١: ١٠٧، و الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٣٧، و الشيخ البهائي في الزبدة: ٣٠، و الفاضل التوني في الوافية: ٢٠٢، و الوحيد البهبائي في الفوائد الحائرية: ٩٥، و السيّد بحر العلوم في فوائده: ٣. و كذا يظهر من القوانين ٢: ٥٤ و ١: ١٠٠، و هداية المسترشدين: ٣، و اشارات الاصول: ٦، و الفصول: ٢.

فنقول: المشهور^١ - كما في شرح الزبدة^٢ - بل الذي استقرّ عليه رأي المحققين - كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين^٣ - أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: «إتلاف الصبي سببٌ لضمانه» أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «اغرم ما أتلّفته في حال صغرك» انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإتلاف للضمان، ويقال: إنّه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف.

و لم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص، حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين^٤ من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب؛ فإنّ شرطية الطهارة للصلاة ليست بمجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلّا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالركب.

والعجب ممّن ادّعى^٥ بداهة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنّه المشهور والذي استقرّ عليه رأي المحققين. فقال في شرحه على الوافية - تعريضاً على السيد

(١) منهم: الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٤٠، والقواعد والفوائد ١: ٣٠، والمحقّق الخوانساري في مشارق

الشمس: ٧٦، وشريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الأصول: ٦.

(٢) غاية المأمول في شرح زبدة الأصول؛ للفاضل الجواد (مخطوط)، الورقة: ٥٩.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٥٠.

(٤) هو المحقّق الكلّباسي في إشارات الأصول: ٧.

(٥) والمدّعي هو المحقّق الكاظمي المعروف بالسيد الأعرجي.

الصدر :- « وأما من زعم أن الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي - على ما هو ظاهر قولهم: «إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء» :- فبطلانه غني عن البيان؛ إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكة، والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع، والكلام إنها هو في نفس الوضع والجعل والتقدير.

و بالجملة: فقول الشارع: «لذلك الشمس سببٌ لوجوب الصلاة» و «الحيض مانعٌ منها» خطابٌ وضعي، وإن استتبع تكليفاً، وهو إيجاب الصلاة عند الزوال و تحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذَلِكَ الشَّمْسِ ﴾، و قوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أفرائك»^١ خطاب تكليفي، وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً والإقراء مانعاً.

و الحاصل: أن هناك أمرين متباينين، كلٌّ منهما فردٌ للحكم، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام^٢. انتهى كلامه، رفع مقامه. أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي و وضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا؛ فإنه إذا قال لعبده: «أكرم زيداً إن جاءك» فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءين و جعل أمرين: أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، و الآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله و لا إلى بيان مخالف لبيانه؛ ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء «سببية الدلوك» و «مانعية الحيض»، و لم يرد من الشارع إلّا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، و طلب تركها عند الثاني؟

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) وسائل الشريعة ٢: ٥٤٦، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٣) الوافي في شرح الوافية (مخطوط)، الورقة: ٢٤٣.

فإن أراد تباينها مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى، كيف! و هما محمولان مختلفا الموضوع.

و إن أراد كونها مجعولين بجعلين، فالحوالة على الوجدان لا البرهان.
و كذا لو أراد كونها مجعولين بجعل واحد؛ فإن الوجدان شاهدٌ على أن السببية و
المانعية في المثالين اعتباران متزعان، كالمسببية و المشروطة و المنوعية، مع أن قول
الشارع: «دلك الشمس سببٌ لوجوب الصلاة» ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً - كما
ذكره - بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك.

هذا كله، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولةً فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه
بجعل مستقل أو لا؛ فإننا لا نعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب - خصوصاً عند
من لا يرى (كالأشاعرة) الأحكام منوطةً بالمصالح و المفاصد الموجودة في الأفعال -
إلا إنشاء الوجوب عند الدلوك، و إلا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم
ذاته، بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله، و لو كانت لم تكن
مجعولة من الشارع، و لا نعقلها أيضاً صفةً أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول
المنوعة و لا الخصوصيات المصنفة و المشخصة.

هذا كله في السبب و الشرط و المانع و الجزء.

و أما الصحة و الفساد: فهما - في العبادات - موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور
به و مخالفته له، و من المعلوم أن هاتين - الموافقة و المخالفة - ليستا بجعل جاعل.
و أما في المعاملات: فهما ترتب الأثر عليها و عدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه
المعاملة لأثرها و عدم سببية تلك.

فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي - كالبيع لإباحة التصرفات، و النكاح
لإباحة الاستمتاع - فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية و أخواتها. و إن
لوحظت سبباً لأمر آخر - كسببية البيع للملكية، و النكاح للزوجية، و العتق

للحرية، و سبب الغسل للطهارة - فهذه الامور بنفسها ليست أحكاماً شرعية. نعم، الحكم بثبوتها شرعي. و حقائقها إما امور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية - كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه، و الطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل و الشرب و الصلاة، نقيض النجاسة - وإما امور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول - في الحقيقة - أسباب للتكاليف، فتصير سبب تلك الأسباب كمسبباتها اموراً انتزاعية. و على الثاني، يكون أسبابها كنفس المسببات اموراً واقعية مكشوفة عنها ببيان الشارع. و على التقديرين فلا جعل في سبب هذه الأسباب. و مما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الامور، كسبب الغليان في العصير للنجاسة، و كالملافة لها، و السبي للرقية، و التكيل للحرية، و الرضاع لانفساخ الزوجية، و غير ذلك. فافهم و تأمل في المقام؛ فإنه من مزال الأقدام.

[رجوع إلى كلام الفاضل التوني]

قوله: «و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً».

أقول: فيه: أن الموقت قد يتردد وقته بين زمانين و ما بعده، فيجري الاستصحاب. و أورد عليه: تارة: بأن الشك قد يكون في النسخ^١؛ و أخرى: بأن الشك قد يحصل في التكليف، كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار^٢؛ و ثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت و آخره معلوماً و لكنه يشك في

(١) هذا ما أورد عليه المحقق الكاظمي في الوافي (مخطوط): ٢٤٤.

(٢) هذا الإيراد للمحقق القمي في القوانين ٢: ٥٣.

حدوث الآخر والغاية، فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي أو نقلي غير ذلك الأمر^١. هذا. ولكن الإنصاف: عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أما الشك في النسخ: فهو خارج عما نحن فيه؛ لأن كلامه في الوقت من حيث الشك في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: «اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر»، وهو الذي ادعى أن وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

وأما الشك في ثبوت هذا الحكم الوقت لكل يوم أو نسخه في هذا اليوم: فهو شك لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ الوقت.

فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه؛ لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني؛ لعموم الأمر الأول للأزمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع، بل كل شارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة، لا من عموم لفظي زمني.

وكيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص في الأزمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصص في الأفراد واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيّد من المطلق.

والظاهر أن مثل هذا لا مجال لإنكاره، وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأول، بل لعموم دليله الأول، كما لا يخفى.

وبالجملة: فقد صرح هذا الفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفات، ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع بل الضرورة، كما تقدّم في كلام المحدث الأسترابادي^٢.

(١) هذا الإيراد أورده السيد الصدر في شرح الوافية (مخطوط): ٣٥١.

(٢) تقدّم كلامه في الصفحة: ٢١٨. وراجع الفوائد المدنية: ١٤٣.

و لو فرض الشك في نسخ حكم لم يثبت له من دليله و لا من الخارج عموم زماني، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي، داخل فيما ذكره من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار يكفي فيه المرة، و لا وجه للنقض به في مسألة الوقت، فتأمل.

و أما الشك في تحقق المانع - كالمرض المبيح للإفطار، و السفر الموجب له و للقصر، و الضرر المبيح لتناول المحرمات -: فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي؛ فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه، و كذا الحضر، و كذا الأمن من الضرر في ترك المحرم، فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحاب الحالة السابقة له وجوداً أو عدماً، و يتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل قد عرفت فيما مرّ عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، و هو الحكم الوضعي في المقام. مثلاً: إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها و حدوث المرض المذكور و أحرز الشرط أو عدم المانع بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له؛ لأن معنى استصحاب الشرط و عدم المانع ترتيب آثار وجوده، و هو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة، و حيثئذ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

و بعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط، و الاستصحاب في الشرط وجوداً أو عدماً مبيّن لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا يجري فيه الاستصحاب، لا معارضاً لاستصحاب الشرط؛ لأنه مزيل له، و لا معاضداً، كما فيما نحن فيه.

و سيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية^١، وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالى^٢.

و بما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه - بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي - ؛ فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي - كما عرفت في الشرط - ؛ فإن الوقت شرط أو سبب، وإلا لم يجر استصحاب الحكم التكليفي؛ لأنه كان متحققاً بقيد ذلك الوقت. فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار، وأصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سيجيء توضيحه في نفي الاصول المثبتة إن شاء الله^٣.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً وإن كان لتعليقه على أمر حاصل، فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج: «إن الوجوب ارتفع». فإذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنتجز وبقائه، وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه؛ لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية، إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كافٍ في عدم جريان الاستصحاب المذكور، فإنه حاكم عليه، كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت، كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين - كذهاب الحمرة واستتار القرص - انحصر الأمر حيثئذ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.

والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك بقاؤه من جهة الشك في سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه؛ لأن مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولاً و

(١) لا يخفى: أنه لم يذكر هذه المسألة في المباحث الآتية. نعم، تقدم الكلام عنها في الصفحة: ٢٦٤ - ٢٦٧.

(٢) انظر الصفحة: ٣٨٩ - ٣٩١.

(٣) في الصفحة: ٣٤٩.

بالذات هو نفس السبب والشرط والمنع، ويتبعه بقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداءً، إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

قوله: «و على الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار ...».

ربما يورد عليه: أنه قد يكون التكرار مردداً بين وجهين، كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار الدائمي، لكنّ العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد والناقص.

و هذا الإيراد لا يندفع بما ذكره: من أنّ الحكم في التكرار كالأمر الموقت، كما لا يخفى.

فالعصايب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار؛ لتردده بين الزائد والناقص، ولا يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّ كلّ واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل، وحكمه النفسي بأصالة البراءة، لا الإثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى.

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءاً من المأمور به - بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مرتّب واحد - فمرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، ولا يجري فيه أيضاً الاستصحاب؛ لأنّ ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءة أو قاعدة الاحتياط.

قوله: «و إلّا فذمة المكلف مشغولة حتّى يأتي به في أيّ زمان كان».

قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله في العبارة الاولى.

ثمّ إنّه لو شك في كون الأمر للتكرار أو المرة كان الحكم بها ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص.

وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة - كالجلوس في المسجد - ولم يعلم مقدار

استمراره، فإنّ الشكّ بين الزائد والناقص يرجع - مع فرض كون الزائد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه - إلى أصالة البراءة، و مع فرض كونه جزءاً يرجع إلى مسألة الشكّ في الجزئية وعدمها، فإنّ فيها البراءة أو وجوب الاحتياط.

قوله: «و توهم أنّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفيّ على المتأمل».

الظاهر أنّه دفع اعتراضٍ على تسويته في ثبوت الوجوب في كلّ جزءٍ من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه، ولا دخل له بمطلبه، وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري؛ لأنّ كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ الفور المنزّل عند التوهم منزلة الموقت المضيق إمّا أن يراد به المسارعة في أوّل أزمنة الإمكان، وإن لم يسارع ففي ثانيها وهكذا، وإمّا أن يراد به خصوص الزمان الأوّل، فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا متراخياً، وإمّا أن يراد به ثبوته في الآن الثاني متراخياً. وعلى الأوّل، فهو في كلّ جزءٍ من الوقت من قبيل الموقت المضيق. وعلى الثاني، فلا معنى للاستصحاب، بناءً على ما سيذكره من أنّ الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت. وعلى الثالث، يكون في الوقت الأوّل كالمضيق وفيما بعده كالأمر المطلق.

وقد ذكر بعض شراح الوافية^١: أنّ دفع هذا التوهم لأجل استلزامه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأوّل.

ولم أعرف له وجهاً.

قوله: «وكذا النهي».

لا يخفى: أنّه لم يستوف أقسام الأمر؛ لأنّ منها ما يتردّد الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت، كما إذا شككنا

(١) هو المحقق الكاظمي في الوافي في شرح الوافية (مخطوط)، الورقة: ٢٤٤.

في أنّ الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلقٌ - فيجوز الإتيان به في كلّ جزء من النهار - أو موقّتٌ إلى الزوال؟ وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد، فإنّ الظاهر أنّه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفيّ هنا ابتداءً.

قوله: «بل هو أولى لأنّ مطلقه...».

كأنّه لم يلاحظ إلّا الأمر والنواهي اللفظيّة البيّنة المدلول، وإلاّ فإذا قام الإجماع أو دليل لفظيّ مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم بقاؤها بعده - كحرمة الوطء للحائض المردّدة بين اختصاصها بأيّام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلّا بالاغتسال، وحرمة العصير العنبيّ بعد ذهاب ثلثيه بغير النار، وحلّة عصير الزبيب والتمر بعد غليانها، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى - فلا مانع في ذلك كلّ من الاستصحاب.

قوله: «فينبغي أن ينظر إلى كيفيّة سببيّة السبب هل هي على الإطلاق...».

الظاهر أنّ مراده من سببيّة السبب تأثيره، لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم الوضعي؛ لأنّ هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام، لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن ينسخ.

فإن أراد من النظر في كيفيّة سببيّة السبب تحصيل مورد يشكّ في كيفيّة السببيّة ليكون مورداً للاستصحاب في المسبّب، فهو منافي لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في التكليفات إلّا تبعاً للوضعيات.

وإن أراد من ذلك نفى مورد يشكّ في كيفيّة سببيّة السبب ليجري الاستصحاب في المسبّب، فأنت خير بأنّ موارد الشكّ كثيرة؛ فإنّ السببيّة قد تتردّد بين الدائم والموقّت - كالحقار المسبّب عن الغبن المتردّد بين كونه دائماً لو لا المسقط وبين كونه فورياً، وكالشفعة المردّدة بين كونه مستمراً إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا والموقّت قد يتردّد بين وقتين، كالكسوف الذي هو سببٌ لوجوب الصلاة المردّد وقتها بين الأخذ في الانجلاء وتمامه.

قوله: «و كذا الكلام في الشرط و المانع...».

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط و المانع بالسبب؛ فإن شيئاً من الأقسام المذكورة للسبب لا يجري في المانع، وإن جرى كلها أو بعضها في المانع إن لوحظ كونه سبباً للعدم؛ لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب، و كذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.

و كذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: «فإن ثبوت الحكم...»؛ فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيءٍ على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، و من الأكبر للمكث في المساجد، و من الحيض للوطء و وجوب العبادة. و قد يكون شرطاً في حالٍ دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه. و قد يكون حدوثه في زمان ما شرطاً للشيء فيبقى المشروط و لو بعد ارتفاع الشرط، كالاستطاعة للحج. و قد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعلٍ دون آخر، كالوضوء العذري المؤثر فيما يؤتى به حال العذر.

فإذا شككنا في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه. و كذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط - كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت -؛ فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب. و كذا لو شككنا في أن الشرط في إباحة الوطء الطهارة، بمعنى: النقاء من الحيض أو ارتفاع حدث الحيض. و كذا لو شككنا في بقاء إباحة الصلاة أو المس بعد الوضوء العذري إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر.

و بالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن جريان الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه.

قوله: «فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلا في الأحكام الوضعية، أعني: الأسباب و الشروط و الموانع».

لا يخفى ما في هذا التقييد؛ فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع، ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم، علم من كلامه عدم الجريان في المسببات أيضاً؛ لزمه انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم.

فبقي أمران:

أحدهما: نفس الحكم الوضعي، وهو جعل الشيء سبباً لشيء أو شرطاً. واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها؛ لعين ما ذكره في الأحكام التكليفية.

والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعي، فظاهر كلامه - حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الأمور الشرعية - خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه. وإن كان أمراً شرعياً - كالطهارة والنجاسة - فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعية مسببة عن أسباب، فإن النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير، والطهارة التي مثل بها في مسألة التيمم مسببة عن التيمم؛ فالشك في بقائهما لا يكون إلا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لإجراء الاستصحاب في المسبب - أعني النجاسة والطهارة - وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

ودعوى: أن الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب إلا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب. مدفوعة: بأن النجاسة - كما حكاه المفصل عن الشهيد - ليست إلا عبارة عن وجوب الاجتناب، والطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضى فيها بعد الدخول، فهما اعتباران متزعلان من الحكم التكليفي.

قوله: «و وقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها...».

قد عرفت و ستعرف^١ أيضاً أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها - أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب - فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي، لا ابتداءً و لا تبعاً، و هذا كاستصحاب حياة زيد؛ فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته و التصرف في ماله، و ليس هذا استصحاباً لهذا التحريم.

بل التحقيق - كما سيجيء^٢ - عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها؛ لأن استصحاب وجوب الاجتناب - مثلاً - إن كان بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب؛ لما عرفت^٣ من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة. و إن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب؛ فإن وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجساً؛ لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب، فما لم يبرز الموضوع في حال الشك لم يبرر الاستصحاب، كما سيجيء^٤ في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

[شبهة في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية و الجواب عنها]

ثم اعلم: أنه بقي هنا شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقاً، و هي: أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا فعل المكلف، و لا ريب أن الشارع - بل كل حاكم - إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها

(١) قد عرفت في الصفحة: ٢٦٥ - ٢٦٧، و ستعرف في الصفحة: ٣٩١ - ٣٩٢.

(٢) انظر الصفحة: ٣٩٢.

(٣) في الصفحة: ٢٦٥ - ٢٦٧.

(٤) في الصفحة: ٣٨٩ - ٣٩٠.

دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

و حينئذٍ، فإذا أمر الشارع بفعل - كالجلوس في المسجد مثلاً - فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغيرُ المقيّد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلّا بالإتيان به؛ إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرفع من قيود الفعل، وكان الفعل المطلوب مقيّداً بعدم هذا القيد من أوّل الأمر، والمفروض خلافه.

و إن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيّد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوباً من أوّل الأمر.

و حينئذٍ فإذا شكّ في الزمان المتأخّر في وجوب الجلوس، يرجع الشكّ إلى الشكّ في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيّد، أو الفعل المعرّى عن هذا القيد.

و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا؛ لأنّ معناه إثبات حكم كان متيقّناً لموضوع معيّن عند الشكّ في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقّق فيما نحن فيه.

و كذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخرى؛ لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته، خصوصاً إذا كان حكماً، و خصوصاً عند القائل بالتحسين و التقبيح؛ لمدخلية الشخصيات في الحسن و القبح حتّى الزمان.

و به يندفع ما يقال: إنّ كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل، بأن يقال: «إنّ التبريد في زمان الصيف مطلوب» فلا يجري الاستصحاب إذا شكّ في مطلوبيته في زمان آخر، أمكن أن يقال: «إنّ التبريد مطلوب في الصيف» على أن يكون الموضوع نفس التبريد و الزمان قيداً للطلب، و حينئذٍ فيجوز استصحاب الطلب إذا شكّ في بقائه بعد الصيف؛ إذا الموضوع باقٍ على حاله.

توضيح الاندفاع: أنّ القيد في الحقيقة راجعٌ إلى الموضوع، و تقييد الطلب به أحياناً في الكلام مساعداً في التعبير - كما لا يخفى -، فافهم.

و بالجملة: فينحصر - مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في

موضوع، و للارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه، كالطهارة و الحدث و النجاسة و الملكية و الزوجية و الرطوبة و اليوسة و نحو ذلك.

و من ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص. هذا.

و الجواب عن ذلك: أن مبنى الاستصحاب - خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار - على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي يتزعمها العرف من الأدلة الشرعية، فإتهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقاءه بعده أن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها، وإن كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيداً للفعل. و كذلك الإباحة و الكراهة و الاستحباب.

نعم، قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار، مثلاً: إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال، ثم شكنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال، فلا يحكمون باستصحاب ذلك، و لا يبنون على كونه مما شك في استمراره و ارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أما لو ثبت ذلك مراراً، ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً و شك في ارتفاعه، فيستصحب.

و من هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، و باستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض، لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر، و عدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة - حتى يحكم بوجوب التمام؛ لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر، و بوجوب العبادة؛ لأنه من آثار عدم الحيض - بل من جهة كون التكليف بالتمام و بالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً عندهم و إن كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً، فهو في كل يوم مسبوق بالعدم، فينبغي أن يرجع إلى استصحاب

عدمه، لا إلى استصحاب وجوده.

والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمراً فارتفع و انقطع و أنه مشكوك الانقطاع. و لو لا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو لمثله؛ فإن عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف، لا رفع.

و نظير ذلك - في غير الأحكام الشرعية - ما سيجيء من إجراء الاستصحاب في مثل الكرية و عدمها^١، و في الامور التدريجية المتجددة شيئاً فشيئاً^٢، و في مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيها لا يكون الموضوع فيه باقياً إلا بالمساحة العرفية، كما سيجيء إن شاء الله تعالى^٣.

[حجة القول الثامن]

حجة القول الثامن و جوابها يظهر بعد بيانه و توضيح القول فيه. فنقول: قد نسب جماعة^٤ إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب و إنكارها في استصحاب حال الإجماع، و ظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

[نسبة هذا القول إلى الغزالي]

و قد ذكر في النهاية^٥ مسألة الاستصحاب و نسب إلى جماعة - منهم الغزالي -

(١) راجع الصفحة: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) راجع الصفحة: ٣٣١.

(٣) في الصفحة: ٣٨٢

(٤) منهم: التفتازاني في حاشية شرح مختصر الاصول: ٢٨٥، و السيد الصدر في شرح الوافية (مخطوط): ٣٤١، و المحقق القمي في القوانين ٢: ٥١، و العلامة في النهاية ٤: ٣٦٣ و ٣٨٥.

(٥) نهاية الوصول ٤: ٣٦٣ - ٣٨٤.

حجّيته، ثم أطال الكلام في أدلة النافين و المثبتين.

ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الإجماع، و مثل له بالمثبتم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، و بالخارج من غير السيلين من المتطهر، و نسب إلى الأكثر - و منهم الغزالي - عدم حجّيته^١.

إلا أنّ الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً و إن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني؛ فإنّه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف في كلام الشهيد، و إنّما المسلّم عنده استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه الخارج عن محلّ النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة.

[منشأ نسبة هذا القول إلى الغزالي]

فمنشأ نسبة التفصيل لإطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه، و تخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع، و إن صرح في أثناء كلامه بالخارج غيره - ممّا يشبه في اختصاص مدلوله بالحالة الاولى - به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت.

قال في الذكرى - بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمسة أقسام: ما يستقلّ به العقل كحسن العدل، و التمسك بأصل البراءة، و عدم الدليل دليل العدم، و الأخذ بالأقلّ عند فقد دليل على الأكثر :- «الخامس: أصالة بقاء ما كان، و يسمى استصحاب حال الشرع و حال الإجماع في محلّ الخلاف، مثاله: المثبتم، و اختلف الأصحاب في حجّيته، و هو مقرّر في الأصول»^٢. انتهى.

و نحوه ما حكى عن الشهيد الثاني في مسألة أنّ الخارج من غير السيلين ناقض أم

(١) نهاية الوصول ٤: ٣٨٥.

(٢) الذكرى ١: ٥٣.

لا؟ وفي مسألة المتيمم...^١، وصاحب الحقائق في الدرر النجفية^٢. بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتيمم، كالمعتبر^٣ والمعال^٤ وغيرهما^٥.
و لا بد من نقل عبارة الغزالي - المحكية في النهاية - حتى يتضح حقيقة الحال.
قال الغزالي - على ما حكاه في النهاية^٦ -: «المستصحب إن أقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة، بل قال: أنا نافي ولا دليل على النافي، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي، وإن ظن إقامة الدليل فقد أخطأ؛ فإننا نقول: إننا يستدام الحكم الذي دلّ الدليل على دوامه، وهو إن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه، فلعله يدلّ على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده^٧. وإن دلّ بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص. وإن كان بالإجماع فالإجماع إننا انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود، ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود كان المخالف له خارقاً للإجماع، كما أنّ المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح و طلوع الشمس خارق للإجماع؛ لأنّ الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب و انعقد مشروطاً بعدم الخروج و عدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلّة جامعة، فأما أن يُستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. وهذا كما أنّ العقل دلّ على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع،

(١) تمهيد القواعد: ٢٧١.

(٢) الدرر النجفية: ٣٤.

(٣) المعتبر ١: ٣٢.

(٤) المعال: ١٣١.

(٥) كالغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٨٦، والذريعة ٢: ٨٣٠.

(٦) نهاية الوصول ٤: ٣٧٦.

(٧) وفي المستصفي بدل «عدم الخروج - إلى - وجوده»: «العدم لا عند الوجود».

فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهذه دقيقة: وهو أن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف؛ إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنصر و دليل العقل، فإنّ الخلاف لا يضاده؛ فإنّ المخالف مقرّ بأنّ العموم بصيغته شاملٌ لمحلّ الخلاف؛ فإنّ قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لا يبيت الصّيام من اللّيل»^١ شاملٌ بصيغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فيه، فيقول: «أُسِّمَ شمول الصيغة، لكنّي أخصّصه^٢ بدليل» فعليه الدليل. وهنا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحلّ الخلاف؛ لاستحالة الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل. فهذه دقيقة يجب التنبّه لها.

ثم قال: «[قال]: فإن قيل: الإجماع يحرم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟» وأجاب بأنّ «هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، ولم يكن المخالف خارقاً للإجماع؛ لأنّ الإجماع إنّما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن الحقّ الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال: دليل صحّة الشروع دالّ على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأنّا نقول: ذلك الدليل ليس هو الإجماع؛ لأنّه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند الوجود^٣، وإن كان نصّاً فبيّنه حتى ننظر هل يتناول حالّ الوجود أم لا؟

لا يقال: لم ينكروا على من يقول: الأصل أنّ ما ثبت دام إلى وجود قاطع؛ فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأنّا نقول: هذا وهمّ باطل؛ لأنّ كلّ ما ثبت جاز دوامه و عدمه، فلا بدّ لدوامه

(١) مستدرک الوسائل ٧: ٣١٦، سنن النسائي ٤: ١٩٧، السنن الكبرى (للبیهقي) ٤: ٢٠٢.

(٢) في جميع النسخ بل في النهاية: «أخصّه». وما أثبتناه هو الصحيح الموافق للمصدر، أي: المستصفي.

(٣) في النسخ والنهاية: «عند العدم». ولكن الصحيح ما أثبتناه، وهو الموافق للمصدر.

من سبب و دليل سوى دليل الثبوت. و لو لا دليل العادة على أنّ الميّت لا يحمي و الدار لا ينهدم إلّا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوائمه بمجرد ثبوته، كما لو أخبر عن قعود الأمير و أكله و دخوله الدار و لم يدلّ العادة على دوام هذه الأحوال، فإنّا لا نقضي بدوامها.

و كذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر^١، انتهى.

و لا يخفى: أنّ كثيراً من كلماته - خصوصاً قوله أخيراً: «خبر الشارع عن دوامها» - صريح في أنّ هذا الحكم غير مختصّ بالإجماع، بل يشمل كلّ دليل يدلّ على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان الأوّل.

و العجب من شارح المختصر؛ حيث إنّه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزاليّ، ثمّ قال: «و لا فرق عند من يرى صحّة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيّاً أصليّاً، كما يقال فيها اختلف كونه نصاباً: لم تكن الزكاة واجبة عليه و الأصل بقاؤه، أو حكماً شرعيّاً، مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين: إنّه كان قبل خروج الخارج متطهراً، و الأصل البقاء حتّى يثبت معارض، و الأصل عدمه»^٢، انتهى.

و لا يخفى: أنّ المثال الثاني ممّا نسب إلى الغزاليّ إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت^٣ من النهاية و من عبارته المحكيّة فيها.

[كلام السيّد الصدر في الجمع بين قولي الغزاليّ والمناقشة فيه]

ثمّ إنّ السيّد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزاليّ: تارة: بأنّ قوله

(١) المستنصفى ١: ٢٢٤ - ٢٢٩، مع تفاوت يسير عمّا حكاه في النهاية.

(٢) شرح مختصر الاصول: ٤٥٤.

(٣) راجع الصفحة: ٢٩٠ - ٢٩١.

بحجّة الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظنّ، بل هو مبنيّ على دلالة الروايات عليها، و الروايات لاتدلّ على حجّة استصحاب حال الإجماع. وأخرى: بأنّ غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو عُلم أو ظُنّ وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحالة الثانية لأجل موجبٍ لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً، و الإجماع ليس كذلك؛ لأنّه يضادّ الخلاف، فكيف يدلّ على كون المختلف فيه مجمعاً عليه؟ كما يرشد إليه قوله: «و الإجماع يضادّه نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف النصّ و العموم و دليل العقل، فإنّ الخلاف لا يضادّه». و يكون غرضه من قوله: «فلا بدّ له من سبب» الردّ على من ادّعى أنّ علّة الدوام هو مجرد تحقّق الشيء في الواقع، و أنّ الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقّق، فردّ عليه: بأنّه ليس الأمر كذلك، و أنّ الإذعان و الظنّ بالبقاء لا بدّ له من أمر أيضاً، كعادة أو أمارة أو غيرهما، انتهى.

أقول:

أما الوجه الأوّل: فهو كما ترى؛ فإنّ التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصّة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم، فضلاً عن العامة.

و أما الوجه الثاني: ففيه: أنّ منشأ العجب من تناقض قوله؛ حيث إنّ ما ذكره في استصحاب حال الإجماع - من اختصاص دليل الحكم بالحالة الاولى - بعينه موجودٌ في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع، فإنّه إذا ورد النصّ على وجه يكون ساكناً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الاولى - كما إذا ورد أنّ الماء ينجس بالتغيّر، مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغيّر - فإنّ وجود هذا الدليل - بوصف كونه دليلاً - مقطوعٌ بعدم في الحالة الثانية، كما في الإجماع.

و أما قوله: «و غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو عُلم أو ظُنّ

بوجود المدلول في الآن الثاني ...»: ففيه: أنه إذا علم لدليل أو ظنّ لأمانة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت - أعني النجاسة في المثال المذكور - فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام إن أُريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام، فهو ممنوع؛ لامتناع دلالة على ذلك، لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ له من سبب واقتضاء، والمفروض عدمه. وإن أُريد إمكان كونه مراداً في الواقع من الدليل وإن لم يكن الدليل مفيداً له، ففيه - مع اختصاصه بالإجماع عند العامة الذي هو نفس مستند الحكم، لا كاشف عن مستنده الراجع إلى النصّ؛ وجرىان مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير، فإنّه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام -: أنّ هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الإجماع؛ لأنّ مناط نفيه لذلك - كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء دار - احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل أو أمانة. هذا.

و على كلّ حال، فلو فرض كون الغزاليّ مفصّلاً في المسألة بين ثبوت المستصحب بالإجماع و ثبوته بغيره، فيظهر ردّه ممّا ظهر من تضاعيف ما تقدّم من أنّ أدلّة الإثبات لا يفرّق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير الإجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل و التقرير، و أدلّة النفي كذلك لا يفرّق فيها بينهما أيضاً.

و قد يفرّق بينهما: بأنّ الموضوع في النصّ مبين يمكن العلم بتحقيقه و عدم تحقّقه في الآن اللاحق، كما إذا قال: «الماء إذا تغيّر نجس»، فإنّ الماء موضوع و التغيّر قيدٌ للنجاسة، فإذا زال التغيّر أمكن استصحاب النجاسة للماء. و إذا قال: «الماء المتغيّر نجس»، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبّس بالتغيّر، فإذا زال التغيّر لم يمكن الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع هو المتلبّس بالتغيّر و هو غير موجود، كما إذا قال: «الكلب نجس»، فإنّه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالة ملحق.

فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالإجماع أمرٌ لبيّ ليس فيه تعرّض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيداً للنجاسة، أو أنّ الموضوع هو المتلبّس بوصف التغير.

و كذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنّه لا يتعيّن الموضوع حتّى يحرز عند إرادة الاستصحاب.
لكن هذا الكلام جارٍ في جميع الأدلّة الغير اللفظيّة.

مع أنّ ما سيجيء^١ و تقدّم^٢ - من أنّ تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقّة و لا بمراجعة الأدلّة الشرعيّة - يكفي في دفع الفرق المذكور، فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق، كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله^٣.

[حجّة القول التاسع]

حجّة القول التاسع - وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب و احتياجه في الارتفاع إلى الراجع، و بين غيره - ما يظهر من آخر كلام المحقّق في المعارج - كما تقدّم في نقل الأقوال^٤ - حيث قال: «و الذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كمقد النكاح، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: «حلّ الوطء ثابتٌ قبلّ النطق بها فكذا بعده» كان

(١) في الصفحة: ٣٩٤.

(٢) راجع الصفحة: ٢٨٩.

(٣) في الصفحة: ٣٨٩.

(٤) راجع الصفحة: ٢٢٢.

صحيحاً؛ فإنَّ المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاء مطلقاً، ولا يعلم أنَّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إنَّ المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باقٍ، فلم يثبت الحكم. لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حلَّ الوطء لا مقيداً، فيلزم دوام الحلِّ؛ نظراً إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلُّ حتَّى يثبت الرفع. فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه^١، انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرفع لوجود المقتضي.

وفيه: أنَّ الحكم بوجود الشيء لا يكون إلّا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرفع، فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقيق العلة التامة، إلّا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به، وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

والأولى الاستدلال له بما استظهرناه^٢ من الروايات السابقة - بعد نقلها -: من أنَّ النقض رفع الأمر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك، فلا بدّ أن يكون متعلّقة ما يكون له استمرار واتصال، وليس ذلك نفس اليقين؛ لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع في حيّز التحريم، ولا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف؛ لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد به - بدلالة الاقتضاء - الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين؛ لأنَّ نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا، فحيثُ لا بدّ أن يكون أحكام المتيقّن كنفسه ممّا يكون مستمراً لو لا الناقض.

(١) معارج الاصول: ٢٠٩ و ٢١٠.

(٢) راجع الصفحة: ٢٤٢ - ٢٤٣.

هذا، و لكن لا بدّ من التأمل في أنّ هذا المعنى جارٍ في المستصحب العدميّ أم لا؟ ولا يبعد تحقّقه، فتأمل.

ثم إنّ نسبة القول المذكور إلى المحقق مبنيّ على أنّ مراده من دليل الحكم في كلامه - بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور - هو المقتضي، و على أن يكون حكم الشكّ في وجود الرافع حكم الشكّ في رافعيّة الشيء؛ إمّا لدلالة دليله المذكور على ذلك، و إمّا لعدم القول بالإثبات في الشكّ في الرافعيّة و الإنكار في الشكّ في وجود الرافع، و إن كان العكس موجوداً، كما سيّجيء من المحقّق السبزواري^١.

لكن في كلا الوجهين نظرٌ:

أما الأول: فلا إمكان الفرق في الدليل الذي ذكره؛ لأنّ مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي و الرافع من قبيل العامّ و المخصّص، فإذا ثبت عموم المقتضي - و هو عقد النكاح - لحلّ الوطء في جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشكّ في كونها مزيلةً لقيد النكاح؛ إذ من المعلوم أنّ العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشكّ في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العامّ - و هو المقتضي لحلّ الوطء، أعني: عقد النكاح - بمخصّص، و هو اللفظ الذي اتّفق على كونه مزيلةً لقيد النكاح، فإذا شكّ في تحقّقه و عدمه فيمكن منع التمسكّ بالعموم حينئذٍ؛ إذ الشكّ ليس في طروّ التخصيص على العامّ، بل في وجود ما خصّص العامّ به يقيناً، فيحتاج إثبات عدمه المتّمّ للتمسكّ بالعامّ إلى إجراء الاستصحاب، بخلاف ما لو شكّ في أصل التخصيص، فإنّ العامّ يكفي لإثبات حكمه في مورد الشكّ.

و بالجملة: فالفرق بينهما، أنّ الشكّ في الرافعيّة - في ما نحن فيه - من قبيل الشكّ في تخصيص العامّ زائداً على ما علم تخصيصه، نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في

«أكرم العلماء» بمرتكي الكبائر، و شك في تخصيصه بمرتكب الصفائر، فإنه يجب التمسك بالعموم.

والشك في وجود الرفع - فيما نحن فيه - شك في وجود ما خصص العام به يقيناً، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه في عالم، فإنه لو لا إحراز عدم الارتكاب بأصالة العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك. هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إن مبنى كلام المحقق لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي، فلا فرق في كون الشك في وجود الرفع أو رافعية الموجود.

والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة إحراز المقتضي للحكم بالعموم ظاهراً في المثال الأول - من جهة أصالة الحقيقة - وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل، لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم - وهو وجوب الإكرام - في الأول دون الثاني، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

وأما دعوى عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور: فهو مما لم يثبت. نعم، يمكن أن يقال: إن المحقق لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرفع؛ لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلّا النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي بل ضروري، كما تقدم^١. وأما الشبهة الموضوعية: فقد تقدم^٢ خروجها في كلام القدماء عن مسألة الاستصحاب المعلوم في أدلة الأحكام، فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية، ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه

(١) راجع الصفحة: ٢١٠.

(٢) راجع الصفحة: ٢١٨ - ٢١٩.

بالاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة، فترى المنكرين^١ يمثلون بها إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنّه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله، والمثبتين^٢ بها إذا غاب زيد عن أهله وماله فإنّه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إنّ ظاهر عبارة المحقّق وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تأييد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم مؤقتاً - حتّى جعل بعض^٣ هذا من وجوه الفرق بين قول المحقّق والمختار، بعد ما ذكر وجوهاً آخر ضعيفة غير فارقة - لكن مقتضى دليله شموله لذلك إذا كان الشكّ في رافعيّة شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

[حجّة القول العاشر]

حجّة القول العاشر ما حكى عن المحقّق السبزواري في الذخيرة^٤، فإنّه استدلّ على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق - بممازجته مع المضاف النجس - بالاستصحاب. ثمّ رده: بأنّ استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل، والإجماع إنّما دلّ على النجاسة قبل الممازجة.

ثمّ قال: «لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر) يدلّ على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الراجع.

لأنّنا نقول: التحقيق أنّ الحكم الشرعيّ الذي تعلّق به اليقين: إمّا أن يكون مستمراً - بمعنى أنّ له دليلاً دالّاً على الاستمرار بظاهره - أم لا، وعلى الأوّل فالشكّ في رفعه يكون على أقسام».

(١) كالسيد المرتضى في الذريعة الى اصول الشريعة ٢: ٨٣٣.

(٢) كالمحقّق الحليّ في معارج الاصول: ٢٠٧.

(٣) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٩.

(٤) حكاه عنه المحقّق القمي في القوانين ٢: ٥٢.

ثم ذكر الشك في وجود الرافع، والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء، والشك في كون الشيء مصداقاً للرافع المبيّن مفهوماً، والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً. ثم قال: «إن الخبر المذكور إنّما يدلّ على النهي عن نقض اليقين بالشك، وذلك إنّما يعقل في القسم الأوّل من تلك الأقسام الأربعة دون غيره؛ لأنّ في غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شكّ في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك، بل إنّما يحصل النقض باليقين بوجود ما شكّ في كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه، لا بالشك؛ فإنّ الشكّ في تلك الصور كان حاصلًا من قبل ولم يكن بسببه نقض، وإنّما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً للحكم بسببه؛ لأنّ الشيء إنّما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك، وإنّما يكون ذلك في صورة خاصّة دون غيرها». انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشكّ في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأوّل أيضاً، وإنّما المانع عدم صدق النقض بالشكّ فيها.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الشكّ واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة مقيّدةً بكونها قبل حدوث ما يشكّ في كونه رافعاً، ومقيّدةً بكونها بعده، فيتعلّق اليقين بالاولى والشكّ بالثانية، واليقين والشكّ بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد - سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء أو بعده - فهذا الشكّ كان حاصلًا من قبل، كما أنّ اليقين باقٍ من بعد. وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة، وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشكّ متأخّر عن اليقين.

ولا ريب أنّ المراد باليقين والشكّ في قوله عليه السلام في صدر الصحيحة المذكورة:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و غيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد - أعني الطهارة المطلقة - و حيثئذ فالنقض المنهني عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

و أما وجود الشيء المشكوك الرافعية: فهو بوصف الشك في كونه رافعاً الحاصل من قبل سبب لهذا الشك؛ فإن كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الرافع، فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير للعلة الناقصة للشك المتأخر الناقض، لا للنقض.

و ثانياً: أن رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشك في بقاءه و ارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسبباً عن نفس الشك؛ لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالاصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك، غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأً للشك.

و الفرق بين الوجهين: أن الأول ناظرٌ إلى عدم الوقوع، و الثاني إلى عدم الإمكان. و ثالثاً: سلمنا أن النقض في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف. و لا يخفى: أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حصرُ الناقض لليقين السابق في اليقين بخلافه، و حرمةُ النقض بغيره - شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً - أ لا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع: «أن النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه» لا يُسمع؟

و بالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه.

و قد يتوهم^١: أن مورد صحيحة زرارة الاولى مما أنكر المحقق المذكور

(١) هو ما توثقه شريف العلماء، في ضوابط الاصول: ٣٥١، و صاحب الفصول في الفصول: ٣٧٢، و الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٣١.

الاستصحاب فيه؛ لأن السؤال فيها عن الخففة والخفتين من نقضهما للوضوء. وفيه: ما لا يخفى؛ فإنَّ حكم الخففة والخفتين قد علم من قوله عليه السلام: «قد تنام العين، ولا ينام القلب والاذن»، وإنَّما سُئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمانة على النوم، مثل: تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام: «لا، حتَّى يستيقن أنه قد نام، حتَّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين...».

نعم، يمكن أن يُلْزَمُ المحقّق المذكور - كما ذكرنا سابقاً - بأنَّ الشكَّ في أصل النوم في مورد الرواية مسبَّب عن وجود ما يوجب الشكَّ في تحقّق النوم، فالتنقض به، لا بالشك، فتأمل.

[حجّة القول الحادي عشر]

حجّة القول الحادي عشر ما ذكره المحقّق الخوانساري في شرح الدروس - عند قول الشهيد: «ويجزّي ذو الجهات الثلاث» - ما لفظه: «حجّة القول بعدم الإجزاء: الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار - والحجر الواحد لا يسمّى بذلك - واستصحاب حكم النجاسة حتّى يعلم لها مطهر شرعيّ، وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعيّ».

وحسنة ابن المغيرة^١ وموثقة ابن يعقوب^٢ لا يُخْرِجان عن الأصل؛ لعدم صحّة سندهما، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار. وأصل البراءة - بعد ثبوت النجاسة وجوب إزالتها - لا يبقى بحاله. إلى أن قال - بعد منع حجّة الاستصحاب -: «اعلم أنّ القوم ذكروا أنّ

(١) راجع الصفحة السابقة.

(٢) وسائل الشريعة ١: ٢٢٧، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ١: ٢٢٣، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

الاستصحاب إثبات حكم في زمانٍ لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه. وهو ينقسم إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعيٍّ وغيره.

فالأول، مثل: ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن في زمان، فيقولون: إنَّ بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

والثاني، مثل: ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان، ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجَّيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجَّية القسم الأول. واستدلَّ كلٌّ من الفريقين بدلائلٍ مذكورة في محلِّها، كلّها قاصرة عن إفادة المرام، كما يظهر بالتأمل فيها. ولم نتعرَّض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب.

فنقول: إنَّ الاستصحاب بهذا المعنى لا حجَّية فيه أصلاً بكلا قسميه؛ إذ لا دليل عليه تامّاً، لا عقلاً ولا نقلاً. نعم، الظاهر حجَّية الاستصحاب بمعنى آخر، وهو: أن يكون دليل شرعيٍّ على أنَّ الحكم الفلاني بعد تحقُّقه ثابتٌ إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا - مثلاً - معيَّن في الواقع، بلا اشتراطه بشيءٍ أصلاً، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يحكم بنفيه بمجرد الشكِّ في وجوده.

والدليل على حجَّيته أمران:

الأول: أنَّ هذا الحكم إمّا وضعيٍّ، أو اقتضائيٍّ، أو تحييريٍّ، ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الأخيرين. وعلى التقديرين فيثبت ما رماه:

أما على الأول: فلأنه إذا كان أمراً أو نهياً بفعل إلى غاية معينة - مثلاً - فعند الشكِّ في حدوث تلك الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظنُّ بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظنُّ لم يحصل الامتثال، فلا بدَّ من بقاء ذلك التكليف حال الشكِّ أيضاً، وهو المطلوب.

و أما على الثاني: فالأمر أظهر، كما لا يخفى.

و الثاني: ما ورد في الروايات: من أن «اليقين لا ينقض بالشك».

فإن قلت: هذا كما يدل على [حجية] المعنى الذي ذكرته، كذلك يدل على [حجية] المعنى الذي ذكره القوم؛ لأنه إذا حصل اليقين في زمانٍ فلا ينبغي أن ينقض في زمانٍ آخر بالشك، نظراً إلى الروايات، وهو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض به، و المراد بالتعارض أن يكون شيءٌ يوجب اليقين لو لا الشك. و فيما ذكره ليس كذلك؛ لأن اليقين بحكمٍ في زمانٍ ليس مما يوجب حصوله في زمانٍ آخر لو لا عروض الشك، و هو ظاهر.

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل؛ لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمرٌ إلى غايةٍ معينةٍ في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيءٍ، و شككنا في صدقها على شيءٍ آخر، فحينئذٍ لا ينقض اليقين بالشك. و أما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أن ذلك الحكم مستمرٌ في الجملة، و مزيله الشيء الغلاتي، و شككنا في أن الشيء الآخر أيضاً يزيله أم لا؟ فحينئذٍ لا ظهور في عدم نقض الحكم و ثبوت استمراره؛ إذ الدليل الأول غير جارٍ فيه؛ لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة، خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذه بما لا يعلم.

و الدليل الثاني، الحق أنه لا يخلو من إجمال، و غاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما، و إن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن

(١) ما بين المعقوفتين من المصدر.

(٢) ما بين المعقوفتين من المصدر.

تأييد للدليل الأول، فتأمل.

فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه و أنت منعتَه، الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به؛ لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهرٌ شرعيٌّ إجماعاً، و هنا لم يحصل الظنّ المعتر شرعاً بوجود المطهر؛ لأن حسنة ابن المغيرة و موثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة، فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر، و هو لا ينقض اليقين.

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع؛ إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما لم يحصل مطهرٌ شرعيٌّ. و ما ذكر من الإجماع غير معلوم؛ لأن غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء و التمسح رأساً - لا بالثلاثة و لا بشعب الحجر الواحد - فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معينٌ في الواقع مجهولٌ عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً، فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلاً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع، و هو مردّد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه و من المسح بجهاز حجر واحد، فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتنال و الخروج عن العهدة، فيكون الإتيان به واجباً.

قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف، بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركهما.

و الحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين - مثلاً - معلوم عندنا، أو ثبت حكم إلى غاية معينة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقّق الامتنال، و لا يكفي الشك في وجوده. و كذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومه، و لا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

و كذا إذا ورد نصٌّ أو إجماعٌ على وجوب شيءٍ معيّنٍ في الواقع مردّدٍ في نظرنا بين أمور، ويُعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيءٍ من العلم بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكمٍ إلى غايةٍ معيّنةٍ في الواقع مردّدةٍ عندنا بين أشياء، ويُعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً، يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردّدة في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيءٍ واحدٍ منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيءٍ واحدٍ في ارتفاع الحكم. و سواءً في ذلك كون الواجب شيئاً معيّناً في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك، أو غايةً معيّنةً في الواقع مجهولةً عندنا أو غايات كذلك، و سواءً أيضاً تحقّق قدرٍ مشتركٍ بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكليّة.

و أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نصٌّ - مثلاً - على أنّ الواجب الشيء الفلانيّ ونصٌّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيءٌ آخر، أو ذهب بعض الأئمة إلى وجوب شيءٍ و بعض آخر إلى وجوب شيءٍ آخر، و ظهر - بالنصّ والإجماع في الصورتين - أنّ ترك ذينك الشيئين معاً سببٌ لاستحقاق العقاب، فحينئذٍ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمرٍ أم تباينا كليّةً. و كذلك الحكم في ثبوت الحكم الكليّ إلى الغاية.

هذا مجمل القول في هذا المقام. و عليك بالتأمّل في خصوصيّات الموارد، و استنباط أحكامها عن هذا الأصل، و رعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات. و الله الهادي إلى سواء الطريق^١. انتهى كلامه، رفع مقامه.

و حكى السيّد الصدر في شرح الوافية عنه حاشيةً أخرى له^٢ - عند قول الشهيد: «و يحرم استعمال الماء النجس والمشتبه...» - ما لفظه: «و توضيحه: أنّ الاستصحاب لا دليل على حجّيته عقلاً، و ما تمسّكوا به ضعيف. و غاية ما تمسّكوا

(١) مشارق الشمس: ٧٥-٧٦.

(٢) لم نقف على هذه الحاشية في الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة مشارق الشمس.

فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة: «إنّ اليقين لا ينقض بالشك»، وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل^١ وعدم منعها - بناءً على أنّ هذا الحكم الظاهر آتٍ من الاصول، ويشكل التمسك بخبر الواحد في الاصول، إن سلّم التمسك به في الفروع - نقول:

أولاً: أنّه لا يظهر شموله للامور الخارجيّة، مثل رطوبة الثوب ونحوها؛ إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست أحكاماً شرعيّة، وإن أمكن أن يصير منشأً لحكم شرعيّ، وهذا ما يقال: إنّ الاستصحاب في الامور الخارجيّة لا عبرة به.

ثمّ بعد تخصيصه بالأحكام الشرعيّة، فنقول: الأمر على وجهين: أحدهما: أن يثبت حكم شرعيّ في موردٍ خاصّ باعتبار حالٍ يُعلم من الخارج أنّ زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم.

والآخر: أن يثبت باعتبار حالٍ لا يُعلم فيه ذلك.

مثال الأول: إذا ثبت نجاسة ثوب خاصّ باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدلّ عليها: بأنّ هذا شيءٌ لاقاه البول، وكلُّ ما لاقاه البول نجسٌ، فهذا نجسٌ. والحكم الشرعي النجاسة، وثبوته باعتبار حالٍ هو ملاقة البول، وقد عُلم من خارج - ضرورةً أو إجماعاً أو غير ذلك - بأنّه لا يزول النجاسة بزوال الملاقة فقط.

ومثال الثاني: ما نحن بصددّه، فإنّه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنّه شيءٌ يُعلم وقوع النجاسة فيه بعينه، وكلُّ شيءٍ كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يُعلم بدليلٍ من الخارج أنّ زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلوميّة بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا نقول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهرٌ، فيمكن التمسك

(١) كذا في النسخ. وفي المصدر بدل «الأصل»: «الحكم».

بالاستصحاب فيه. و أما القسم الثاني: فالتمسك فيه مشكّل.

فإن قلت: بعد ما علم في القسم الأول أنّه لا يزول الحكم بزوال الوصف، فأبي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب؟ وأي فائدة فيها ورد في الأخبار من أنّ اليقين لا ينقض بالشك؟

قلت: القسم الأول على وجهين:

أحدهما: أن يثبت أنّ الحكم - مثل النجاسة بعد الملاقاة - حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعبر في الشرع، و حينئذ فائدته أنّ عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة.

والآخر: أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف، لكن لم يعلم أنّه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة معدودة، أم لا؟ و فائدته أنّ إذا ثبت الحكم في الجملة فيُستصحب إلى أن يُعلم المزيل.

ثم لا يخفى: أنّ الفرق الذي ذكرنا - من أنّ إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكّل، مع انضمام أنّ الظهور^٢ في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول، و أنّ اليقين لا ينقض بالشك - قد يقال: إنّ ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا - لو لا الشك - باعتبار دليل دالّ على الحكم في غير صورة ما شك فيه؛ إذ لو فرض عدم دليل لكان نقض اليقين - حقيقةً - باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم، لا الشك، كأنه يصير قريباً. و مع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كلّ من القسمين، بل في الأمور الخارجيّة أيضاً^٤. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، و جاء بما فوق المراد، إلّا أنّ في كلامه مواقع للتأمل،

(١) هكذا في النسخ، و في المصدر: «عليها».

(٢) هكذا في النسخ، و في المصدر زيادة: «حينئذ».

(٣) هكذا في النسخ، و في المصدر بدل «الظهور»: «اليقين».

(٤) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩ - ٣٤١.

فلنذكر مواقعه ونشير إلى وجهه، فنقول:

قوله: «و ذهب بعضهم إلى حجّيته في القسم الأول» ظاهره - كصريح ما تقدّم منه في حاشيته الأخرى - وجودُ القائل بحجّية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية - كطهارة هذا الثوب - والكلية، كنجاسة المتغير بعد زوال التغير، وعدم الحجّية في الأمور الخارجية، كروطوبة الثوب و حياة زيد.

و فيه نظرٌ، يُعرف بالتبّع في كلمات القائلين بحجّية الاستصحاب و عدمها، و النظر في أدلّتهم، مع أنّ ما ذكره في الحاشية الأخيرة - دليلاً لعدم الجريان في الموضوع - جارٍ في الحكم الجزئيّ أيضاً؛ فإنّ بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاصّ واقعاً و عدم وصولها، و بيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول و عديمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أنّ بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً و بيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً - الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً - ليس إلّا شأن الشارع، كما نبهنا عليه فيما تقدّم^١.

قوله: «الظاهر حجّية الاستصحاب بمعنى آخر ...».

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور هو أنّ الاعتداد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق - كما هو ظاهر قوله: «لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه»، و صريح قول شيخنا البهائي: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول»^٢ - و ليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس.

قوله: «إنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ثابتٌ إلى حدوث حالٍ كذا أو وقتٍ كذا...».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمانٍ كذا موضوعاً واحداً تعلّق به الحكم الواحد،

(١) راجع الصفحة: ٢٦٥.

(٢) الزبدة: ٧٢ - ٧٣.

كان يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة، ومن أمثلته: الإمساك المستمر إلى الليل؛ حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغنياً موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة، ومن أمثلته: وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال؛ فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول: فالحكم التكليفي إما أمر، وإما نهي، وإما تخيير:

فإن كان أمراً، كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية، كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال، ووجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب؛ فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارضٌ بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط، مثل: أصالة عدم الزوال، أو عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس، أو عدم حدوث التكليف بالخروج، أو غير ذلك.

وإن كان نهيًا، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة أو الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال - كما هو الظاهر - كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور، وإلا فالأصل الإباحة في صورة الشك. وإن قلنا: إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الإمساك والجلوس المذكورين، فيرجع إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية، ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

و إن كان تخييراً، فالأصل فيه و إن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلّا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجّز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه؛ فإنّ الظاهر لزوم الكف من الأكل عند الشك. هذا كلّه إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

و أمّا الثاني - وهو ما لوحظ فيه الفعل اموراً متعدّدة كلّ واحد منها متصفّ بذلك الحكم غير مربوط بالآخر -: فإن كان أمراً أو نهيّاً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب و الحرمة في زمان الشك، وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري، إلّا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط. فعلم ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره من الوجه الأوّل الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلّا في قليل من الصور المتصورة في المسألة. و مع ذلك فلا يخفى أنّ إثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي أو قاعدة الإباحة والبراءة كما في الحكم التخييري، ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدلّ عليه و لو كان أصالة الاحتياط أو البراءة، و هذا عين إنكار الاستصحاب؛ لأنّ المنكر يرجع إلى اصول آخر، فلا حاجة إلى تطويل الكلام و تغيير اسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

[توجيه كلام المحقّق الخوانساري في الحكم التخييري]

بقي الكلام في توجيه ما ذكره من أنّ الأمر في الحكم التخييري أظهر. و لعلّ الوجه فيه: أنّ الحكم بالتخيير في زمان الشك في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل و النقل، كما أنّ الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل و النقل.

وقد وجّه المحقّق القمي إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بأن مقتضى التخيير إلى غاية وجوب الاعتقاد بشبوته في كلّ جزء مما قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند الشكّ في حدوث الغاية، إلّا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً^١.

وفيه: أنّه إن أُريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية المعيّنة، فهذا الاعتقاد موجودٌ ولو بعد القطع بتحقّق الغاية فضلاً عن صورة الشكّ فيه؛ فإنّ هذا اعتقادٌ بالحكم الشرعيّ الكلّي، وجوبه غير مغنّى بغاية؛ فإنّ الغاية غايةٌ للمعتقد، لا لوجوب الاعتقاد.

وإن أُريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييريّ في كلّ جزء من الزمان الذي يكون في الواقع ممّا قبل الغاية وإن لم يكن معلوماً عندنا، ففيه: أنّ وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأوّل أو غيره ممنوعٌ جدّاً، بل الكلام في جوازه؛ لأنّه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعاً وإن لم يكن معلوماً، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشكّ في الموضوع، كما لا يخفى.

ولعلّ هذا الموجّه قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخه - كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية - هكذا: «وأمّا على الثاني فالأمر كذلك، كما لا يخفى، لكنني راجعتُ بعض نسخ شرح الدروس فوجدتُ لفظ «أظهر» بدل «كذلك»، وحيث إنّ فظايره مقابلةٌ وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء، فلا وجه لإرجاع أحدهما إلى الآخر.

و العجب من بعض المعاصرين^٢ حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه

(١) القوانين ٢: ٦٧.

(٢) هو صاحب النصول في الفصول: ٣٧٥.

إلى المحقق الخوانساري، فقال: «حجة المحقق الخوانساري أمران: الأخبار، وأصالة الاشتغال». ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم التخيري بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه.

وأنت خبير: بأن الطعن في التوجيه، لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً؛ لأن غلط النسخة أُلْجِأَ إليه. هذا.

[إيراد السيّد الصدر على المحقق الخوانساري]

وقد أورد عليه السيّد الشارح بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامثال في استصحاب القوم، قال: «بيان: أنا كما نجزم - في الصورة التي فرضها - بتحقيق الحكم في قطعة من الزمان، ونشكّ أيضاً - حين القطع - في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه و عدمه متساويين عندنا، فكَذلك نجزم بتحقيق الحكم في زمان لا يمكن تحققه إلّا فيه، ونشكّ - حين القطع - في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان؛ لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علّة الوجود، وكما أنّ في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه وجود الحكم في زمان الشكّ وأن يراد عدم وجوده، فكَذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحينئذ فنقول: لو لم يمثل المكلف لم يحصل الظنّ بالامثال...»، انتهى.

أقول: وهذا الإيراد ساقط عن المحقق؛ لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق، مثلاً: إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشككنا في أنّ غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقية، فاللازم حينئذ - على ما صرح به المحقق المذكور في عدّة مواضع من كلماته - الرجوع في نفي الزائد - وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص - إلى أصالة البراءة؛ لعدم ثبوت التكليف بإمساكٍ أزيد

من المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشك في الجزئية، فلا يمكن أن يقال: «إنه لو لم يمثل التكليف لم يحصل الظنّ بالامثال»؛ لأنه إن أُريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، وإن أُريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

وهذا بخلاف فرض المحقق؛ فإنّ التكليف بالإمساك - إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر - معلومٌ مبينٌ، وإنّما الشك في الإتيان به عند الشك في حدوث الغاية. فالفرق بين مورد استصحابه و مورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية و الشك في جزئية شيء، وقد تقرر في محله جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني^١.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أنّ للحكم غايةً وشكنا في كون شيء آخر أيضاً غايةً له، فإنّ المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غايةً عند المحقق الخوانساري هي أصالة البراءة دون الاحتياط.

[رجوعٌ إلى كلام المحقق الخوانساري]

قوله: «الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنّه عند التعارض لا ينقض، ومعنى التعارض أن يكون شيءٌ يوجب اليقين لو لا الشك».

أقول: ظاهر هذا الكلام جعلُ تعارض اليقين و الشك باعتبار تعارضِ المقتضي لليقين و نفسِ الشك، على أن يكون الشك مانعاً عن اليقين، فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء و المانع عنه. و الظاهر أنّ المراد بالموجب في كلامه دليلُ اليقين السابق، و هو الدالّ على استمرار حكمٍ إلى غايةٍ معيّنة.

و حينئذٍ فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ التعارض الذي استظهره من لفظ «النقض» لا بدّ أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض و نفس المنقوض، لا مقتضيه الموجب له لو لا

الناقض :- أن نقض اليقين بالشك - بعد صرفه عن ظاهره، و هو نقض صفة اليقين أو أحكامه الثابتة له من حيث هي صفة من الصفات؛ لارتفاع اليقين و أحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعاً - ظاهرٌ في نقض أحكام اليقين، يعني: الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن - أعني المستصحب - فيلاحظ التعارض حيثشذ بين المنقوض و الناقض، و اللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن و أحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لو لا الرفع، فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك في الرفع، سواء كان الشك في وجود الرفع أو في رافعية الوجود. و بين هذا و ما ذكره المحقق 'تباين جزئي'.

ثم إن تعارض المقتضي لليقين و نفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه؛ لأن اليقين بالمستصحب - كوجوب الإمساك في الزمان السابق - كان حاصلًا من اليقين بمقدمتين: صغرى وجدائية - وهي «أن هذا الآن لم يدخل الليل» - و كبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة، وهي «وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل». و المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى، و هو ليس من قبيل المانع عن اليقين، و [ليس] الكبرى من قبيل المقتضي له، حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء، كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

و الحاصل: أن ملاحظة النقص بالنسبة إلى الشك و أحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك و دليل اليقين.

و أما توجيه كلام المحقق - بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب و هو عموم الحكم المغيّا، و من الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص :- فمدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل التخصيص، و معه يتمسك

بعموم الدليل لا بالاستصحاب. وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصّص المتيقّن - كما في ما نحن فيه - : فلا مقتضي - للحكم العام حتى يتصوّر نقضه؛ لأنّ العام المخصّص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصّص، خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية.

والحاصل: أنّ المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصّص، فإذا أحرز المقتضي وشك في وجود المخصّص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، وإذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصّص على شيء، فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كلّه، مع أنّ ما ذكره في معنى «النقض» لا يستقيم في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة^١: «و لكن ينقضه ييقن آخر»، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة^٢ الواردة في الشك بين الثلاث والأربع: «و لكن ينقض الشك باليقين»، بل ولا في صدرها المصرّح بعدم نقض اليقين بالشك؛ فإنّ المستصحب في موردها إمّا عدم فعل الزائد، وإمّا عدم براءة الذمة من الصلاة - كما تقدّم^٣ - ومن المعلوم أنّه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لو لا الشك.

قوله - في جواب السؤال - : «قلت: فيه تفصيل ...».

أقول: إنّ النجاسة فيما ذكره من الفرض - أعني موضع الغائط - مستمرة، وثبت أنّ التمسّح بثلاثة أحجار مزيل لها، وشك أنّ التمسّح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضاً أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسّح بالحجر الواحد ذي الجهات، فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل

(١) أي: صحيحة زرارة الأولى المتقدمة في الصفحة: ٢٢٦.

(٢) أي: صحيحة زرارة الثالثة المتقدمة في الصفحة: ٢٣١.

(٣) راجع الصفحة: ٢٣١ - ٢٣٢.

اليقين أو الظنّ المعتر بالزوال. وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها؛ لعدم وجود القدر المتيقّن في المأمور به - وهو الإزالة - وإن كان ما يتحقّق به مردداً بين الأقلّ والأكثر، لكن هذا التردد ليس في نفس المأمور به، كما لا يخفى. نعم، لو فرض أنّه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإنّما ثبت بالتمسّح بثلاثة أحجار أو بالأعمّ منه ومن التمسّح بذوي الجهات، أمكن - بل لم يبعد - إجراء أصالة البراءة عمّا عدا الأعمّ.

والحاصل: أنّه فرق بين الأمر بإزالة النجاسة من الثوب المرددة بين غسلة مرّة أو مرّتين وبين الأمر بنفس الغسل المردّد بين المرّة والمرّتين. والذي يعيّن كون مسألة التمسّح من قبيل الأوّل دون الثاني هو ما استفيد من أدلّة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَلَّيْتُمْ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَلَا حُلَّةَ عَلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، وقوله ﷺ في صحیحته زارة: «لا صلاة إلّا بطهور»^١، بناءً على شمول الطهور - ولو بقرينة ذيله الدالّ على كفاية الأحجار من الاستنجاء - للطهارة الخبيثة، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدلّ عليه دليلٌ صحيحٌ السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقّق المذكور، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلّا أنّ الإنصاف وجود الدليل على وجوب نفس الإزالة، وأنّ الأمر بالغسل في الأخبار ليس لاعتباره بنفسه في الصلاة، وإنّما هو أمرٌ مقدّمٌ لإزالة النجاسة، مع أنّ كلام المحقّق المذكور لا يختصّ بالمثال الذي ذكره حتّى يناقش فيه.

وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني - بأنّ مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه - ما لفظه: «غاية ما أجمعوا عليه: أنّ التغوّط متى حصل لا يصحّ

(١) المذتّر: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٥٦، الباب الأول من أبواب الوضوء، الحديث ١.

الصلاة بدون الماء و التمسح رأساً - لا بالثلاث و لا بشعب الحجر الواحد - و هذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً... ».

و يظهر ما في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «لأنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب... ».

و ما في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد: «و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه... ».

و أنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في أدلة الأقوال علمت أن الأقوى منها القول التاسع، و بعده القول المشهور، و الله العالم بحقائق الامور.

[تنبيهات الاستصحاب]

وينبغي التنبيه على امور:

و هي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، و ما يتعلّق بدليله الدالّ عليه، و ما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقاءه.

[الأمر الأول]

[أقسام استصحاب الكلّي]

أنّ المتيقّن السابق إذا كان كليّاً في ضمن فرد و شكّ في بقاءه فلما أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، و إمّا أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد و تردّد بين ما هو باقي جزماً و بين ما هو مرتفع كذلك، و إمّا أن يكون من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

[القسم الأول: الشكّ في الكلّي من جهة الشكّ في بقاء الفرد]

أما الأول: فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي و نفس الفرد و ترتيب أحكام كلّ منهما عليه.

[القسم الثاني: الشك في الكلّي من جهة الشك في تعيين الفرد]

و أما الثاني: فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور. نعم، لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقي. سواء كان الشك من جهة الرفع - كما إذا علم بحدوث البول أو المنّي ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما وشك في رفع الحدث فالأصل بقاءه، وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة، فيجوز له ما يحرم على الجنب - أم كان الشك من جهة المقتضي، كما لو تردّد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلّا سنةً و كونه حيواناً يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلّي المشترك بين الحيوانين، و يترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كلّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة.

و توهم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك؛ من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، و ما هو مشكوك الحدوث، و هو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل. مدفوع: بأنّه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه و ارتفاعه، إمّا لعدم استعداده، و إمّا لوجود الرفع.

كاندفاع توهم كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره؛ فإنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، و بينهما فرق واضح. و لذا ذكرنا أنّه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم.

[ظاهر المحقق القمي عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني]

و يظهر من المحقق القمي في القوانين - مع قوله بحجّة الاستصحاب على

الإطلاق - عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقق وجهه. قال: «إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه، فلا بد من التأمل في أنه كليٌّ أو جزئيٌّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلياً مردداً بين أمور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً، وبذلك يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره، فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد».

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيه بالاستصحاب، ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي، ثم رده بما ادعى ابتناءه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية.

ثم أوضح ذلك بمثال، وهو: أنا إذا علمنا أن في الدار حيواناً، لكن لا نعلم أنه أي نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان؟ ثم غبنا عن ذلك مدة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً أو فأرة أو دود قز، فكيف يحكم - بسبب العلم بالقدر المشترك - باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمراً؟! قال: «وبذلك بطل تمسك الكتابي»^١، انتهى.

أقول: إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب - مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الراجع - موجب لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامة إرادة استعدادده من حيث شخصه، ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعيين المتوسط، والإحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً، مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا

(١) كذا في النسخ، ولكن الصحيح: «باستصحابه» لرجوع الضمير إلى الحيوان.

(٢) القوانين ٢: ٦٩ - ٧٣.

(٣) راجع الصفحة: ٢٤٨.

يختص دليله بالظن، كما اعترف به سابقاً، فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.
ثم إن ما ذكره - من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره - سيجيء ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

[القسم الثالث: الشك في الكلّي من جهة الشك في حدوث الفرد الآخر]

وأما الثالث - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه -: فهو على قسمين؛ لأن الفرد الآخر: إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله. وإما أن يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدله إليه، وإما بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد.

وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين - نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه؛ لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني - أو عدم جريانه فيهما - لأن بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني؛ حيث إن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً - أو التفصيل بين القسمين - فيجري في الأول؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردّد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّي - وجوه:

(١) راجع القوانين ٢: ٦٦.

(٢) راجع ذيل التنبيه التاسع، الصفحة: ٣٧١.

أقواها الأخير.

و يستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيَعُدُّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمّر الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محلٍّ و شكٍّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد. وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشكّ، ثمّ شكّ - من جهة اشتباه المفهوم أو المصادق - في زوالها أو تبدّلها إلى مرتبة دونها؛ أو علم إضافة المانع، ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلى فردٍ آخر من المضاف.

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدُّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق، و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق؛ ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتّى على القول فيها بتجدّد الأمثال^١. و سيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقّة العقلية^٢.

[كلام الفاضل التوفّي تأييداً لبعض ما ذكرنا]

ثمّ إنّ للفاضل التوفّي كلاماً يناسب المقام - مؤيداً لبعض ما ذكرناه - وإن لم يخل بعضه عن النظر، بل المنع. قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية: «إنّ عدم المذبوحية لازمٌ لأمرين: الحياة، و الموت حتف الأنف. و الموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني - أعني: الموت حتف الأنف - فعدم المذبوحية لازمٌ أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم^٣ للحياة مغايرٌ لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. و المعلوم ثبوته في

(١) هو قول الأشاعرة: بأنّ شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين. راجع أنوار الملكوت في شرح الباقوت للعلامة الحلّي: ٢٧، وشرح المواقيت ٥: ٣٧.

(٢) انظر الصفحة: ٣٩٤.

(٣) هكذا في النسخ. و في المصدر بدل «اللازم»: «العارض».

الزمان السابق هو الأول لا الثاني، و ظاهرٌ أنه غير باقٍ في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، و عدمه هنا معلوم. قال: «و ليس ممثِّل المتمسك بهذا الاستصحاب إلّا ممثِّل من تمسك على وجود عمرو في الدار [في الوقت الثاني] باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول. و فساده غنيٌّ عن البيان»^١، انتهى.

أقول: و لقد أجاد فيما أفاد - من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور و نظيره - إلّا أنّ نظر المشهور - في تمسكهم على النجاسة - إلى أنّ النجاسة إنّما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يُرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^٢ الظاهر في أنّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعيّ و لو كان أصلاً، و قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^٣، و قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^٤، و قوله ﷺ في ذيل موثقة ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه الذابح»^٥، و بعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد - الذي أرسل إليه كلاب و لم يعلم أنّه مات بأخذ المعلم - بالشك في استناد موته إلى المعلم^٦، إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، و النهي عن الأكل مع الشك.

و لا ينافي ذلك ما دلّ^٧ على كون حكم النجاسة مرتباً على موضوع «الميتة»؛ لأنّ

(١) ما بين المعقوفتين موجودٌ في المصدر.

(٢) الوافية في اصول الفقه: ٢١٠.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) الأنعام: ١٢١.

(٥) الأنعام: ١١٨.

(٦) هكذا في جميع النسخ. ولكن الموجود في جميع المصادر الحديثية هكذا: «إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكاه

الذبح» راجع وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٧) راجع وسائل الشيعة ١٦: ٢١٥، الباب ٥ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

(٨) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٢ - ٤٦٣، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة و الأشرية.

«الميتة» عبارة عن كل ما لم يُذَكَّ؛ لأنَّ التذكية أمر شرعيٌ توقيفيٌّ، فما عدا المذَكَّى ميتةٌ. والحاصل: أنَّ التذكية سببٌ للحلِّ والطهارة، فكلَّما شكَّ فيه أو في مدخلية شيء فيه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمةٌ على أصالة الحلِّ والطهارة. ثمَّ إنَّ الموضوع للحلِّ والطهارة ومقابليهما هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

لكنَّ الإنصاف: أنَّه لو علّقَ حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف - لكون الميتة عبارةً عن هذا المعنى، كما يراه بعضٌ^١ - أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة؛ لأنَّ عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يُثبت كونَ الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم - وهو الموت حتف الأنف - سليمةً عن المعارض، وإن لم يُثبت به التذكية، كما زعمه السيّد الشارح للوافية، فذكر: «أنَّ أصالة عدم التذكية تُثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم الموت حتف الأنف تُثبت التذكية»^٢.

فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية - مع أنَّ الإباحة والطهارة لا تتوقّفان عليه، بل يكفي استصحابهما - أنَّ استصحاب عدم التذكية حاكمٌ على استصحابهما، فلو لا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستندٌ للإباحة والطهارة.

وكان السيّد ذكر هذا لزعمه أنَّ مبنى تمسُّك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذٍ معارضتهم بما ذكره السيّد، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدتي «الحلِّ» و«الطهارة» واستصحابهما.

لكن هذا كله مبنيٌّ على ما فرضناه من تعلّق الحكم على الميتة، والقول بأنّها ما زهق روحه بحتف الأنف.

(١) راجع مفاتيح الشرائع ١: ٧٠، المفتاح ٧٨.

(٢) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦٥.

أما إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يُذكَ حيوانه أو لم يُذكَر اسمُ الله عليه، أو تعلق الحل على ذبيحة المسلم وما ذُكِرَ اسمُ الله عليه المستلزم لانتفاء بانتفاء أحد الأمرين و لو بحكم الأصل - ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الأدلة الأخر بالميتة، ولا ما عُلّق فيه الحل على ما لم يكن ميتة، كما في آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ...﴾ - أو قلنا: إن الميتة هي ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذُكِيَ، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التوفّي - من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقّق في ضمن زيد - صحيح، وقد عرفت أنّ عدم جواز استصحاب نفس الكلّي - وإن لم يثبت به خصوصيّة - لا يخلو عن وجه، وإن كان الحقّ فيه التفصيل، كما عرفت^١.

إلا أنّ كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محلّ نظير؛ من حيث إنّ العدم الأزليّ مستمرٌّ مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف، فلا مانع من استصحابه و ترتيب أحكامه عليه عند الشكّ، وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلّيّ كان الاستصحاب في الأمر العدميّ المقارن للوجودات خالياً عن الإشكال إذا لم يُردّ به إثبات الوجود المتأخّر المقارن له - نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية - أو ارتباط الوجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنّ كلّ ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة، فإنّ استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم و صدقه عليه، حتّى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم، فيحكم عليه بالاستحاضة؛ إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) راجع الصفحة: ٣٢٥.

الدم المنفّي عنه الحيضية.

و سيجيء^١ نظير هذا الاستصحاب الوجودي و العدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكرّ و بين الماء المتّصف بالكرّة.

و المعيار عدم الخلط بين المتّصف بوصف عنواني و بين قيام ذلك الوصف بمحلّ؛ فإنّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا يُثبت كونَ المحلّ مورداً لذلك الوصف العنوانيّ، فافهم.

الأمر الثاني

[جريان الاستصحاب في الزمانيّات دون الزمان والمقيّد به]

أنّه قد علم من تعريف الاستصحاب و أدلّته أنّ مورده الشكّ في البقاء، و هو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. و يترتّب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، و لا في الزمانيّ الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدرّج، و كذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيّداً له. إلّا أنّه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان^٢، فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى، بل تقدّم من بعض الأخباريين: أنّ استصحاب الليل و النهار من الضروريّات^٣. و التحقيق: أنّ هنا أقساماً ثلاثة:

(١) راجع الصفحة: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) حيث يستدلّون في كتاب الصوم باستصحاب الليل و النهار. راجع للعبة: ٥٦، و تمهيد القواعد: ٢٧٣، و الحدائق الناضرة: ١٣: ٩٦، و مشارق الشومس: ٤٠٦، و الجواهر: ١٦: ٢٧٦.

(٣) الفوائد المدنية: ١٤٣. و راجع الصفحة: ٢١٨.

[١ - استصحاب نفس الزمان]

أمّا نفس الزمان: فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار؛ لأنّ نفس الجزء لم يتحقّق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

نعم، لو أخذ المستصحب بمجموع الليل أو النهار، و لوحظ كونه أمراً خارجياً واحداً، و جُعِلَ بقاؤه و ارتفاعه عبارةً عن عدم تحقّق جزئه الأخير و تحقّقه أو عن عدم تجدّد جزء مقابله و تجدّده، أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً؛ لأنّ بقاء كلّ شيء في العرف بحسب ما يتصوّره العرف له من الوجود، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من وجود الليل فشكّ فيه، فالعبرة بالشكّ في وجوده و العلم بتحقيقه قبل زمان الشكّ و إن كان تحقّقه بنفس تحقّق زمان الشكّ. و إنّما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحةً.

إلا أنّ هذا المعنى - على تقدير صحته و الإغماض عمّا فيه - لا يكاد يُجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقعٌ في الليل أو النهار، إلّا على القول بالأصل المثبت مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية^١. و لو بنينا على ذلك أغنانا عمّا ذُكر من توجيه استصحاباتٍ أُخر في أمور متلازمة مع الزمان، كطلوع الفجر، و غروب الشمس، و ذهاب الحمرة، و عدم وصول القمر إلى درجةٍ يمكن رؤيته فيها.

فالأولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقّق حكم الصوم و الإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو سؤال. و لعلّه

المراد بقوله ﷺ في المكاتب المتقدمة^١ في أدلة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك»، صم للرؤية وأفطر للرؤية، إلا أن جواز الإفطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلا بناءً على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة؛ لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً.

[٢- استصحاب الامور التدريجية غير القارة]

و أما القسم الثاني - أعني: الامور التدريجية الغير القارة، كالتكلم والكتابة و المشي و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم :- فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، فيفرض التكلم - مثلاً - مجموع أجزائه أمراً واحداً، و الشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج و كثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء و كثيرها.

و دعوى: أن الشك في بقاء القدر المشترك ناشٍ عن حدوث جزء آخر من الكلام، و الأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام المذكورة في الأمر السابق.

مدفوعة: بأن الظاهر كونه من قبيل الأول من تلك الأقسام الثلاثة؛ لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموعاً ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدّها شيئاً واحداً و فرداً من الطبيعة، لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفرادها، غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود جزء منه و وجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه. و الحاصل: أن المفروض

كون كل قطعة جزءاً من الكل، لا جزئياً من الكلّ.

هذا، مع ما عرفت - في الأمر السابق^١ - من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يُعَدَّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القويّ. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

ثم إنَّ الرابطة الموجبة لعدّ المجموع أمراً واحداً موكولةً إلى العرف، فإنَّ المشتغل بقراءة القرآن لداعٍ، يُعَدَّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شكَّ في بقاء اشتغاله بها في زمانٍ - لأجل الشكِّ في حدوث الصارف أو لأجل الشكِّ في مقدار اقتضاء الداعي - فالأصل بقاؤه. أمّا لو تكلم لداعٍ أو لدواعٍ ثم شكَّ في بقاءه على صفة التكلم لداعٍ آخر: فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

و كذا لو شكَّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب؛ نظراً إلى أنَّ الشكَّ في اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم في أي مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شكَّ في اليأس، فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض؛ نظراً إلى كون الشكَّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشكِّ في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد، و إذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن و عدم حدوث سببه.

و منشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً أو حوادث متعدّدة.

و الإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد، و عدمها في بعض، و التباس الأمر

في ثالث. والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

[٣- استصحاب الامور المقيّدة بالزمان]

وأما القسم الثالث - وهو ما كان مقيّداً بالزمان -: فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أنّ الشيء المقيّد بزمانٍ خاصٍّ لا يعقل فيه البقاء؛ لأنّ البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني، وقد تقدّم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية^١؛ لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخّصة بالمشخصات التي لها دخلٌ وجوداً وعدمًا في تعلق الحكم، ومن جملتها الزمان.

[مقالة الفاضل التراقي وما يناقش فيها]

وتمّا ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين^٢ من تحيّل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقّن سابقاً، ومعارضته مع استصحاب وجوده؛ بزعم أنّ المتيقّن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه - عند الشكّ - على العدم الأزليّ الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلّا في القطعة السابقة من الزمان. قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين: «إنّه إذا عُلِمَ أنّ الشارع أمرَ بالجلوس يوم الجمعة، وعُلِمَ أنّه واجبٌ إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه فيها بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعُلِمَ بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعُلِمَ ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشكّ، فهنا شكٌّ و يقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر. فإن قلت: يُحكم ببقاء اليقين المتصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس.

(١) تقدّم في الصفحة: ٢٨٧ - ٢٩٠.

(٢) هو الفاضل التراقي في مناهج الأحكام.

قلنا: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصلٌ قبل مجيء يوم الجمعة وقتَ ملاحظة أمر الشارع، فشكّ في يوم الخميس - مثلاً، حال ورود الأمر - في أنّ الجلوس غداً هل هو المكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمرّ ذلك إلى وقت الزوال^١، انتهى.

ثمّ أجرى ما ذكره - من تعارض استحبابي الوجود والعدم - في مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرضٌ يشكّ في بقاء وجوب الصوم معه، وفي الطهارة إذا حصل الشكّ فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرّةً. فحكّم في الأوّل بتعارض استحباب وجوب الصوم قبل عروض الحثمي واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم؛ وفي الثاني بتعارض استحباب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي؛ وفي الثالث بتعارض استحباب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّةً، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلّا أن يرجع إلى استحباب آخر حاكم على استحباب العدم، وهو عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً.

قال: «و لو لم يعلم أنّ الطهارة ممّا لا يرتفع إلّا برفع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود».

ثمّ قال: «هذا في الامور الشرعية. وأمّا الامور الخارجية - كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها ممّا لا دخل لجعل الشارع في وجودها - فاستصحاب^٢ الوجود فيها حجةٌ بلا معارض؛ لعدم تحقق استحباب حال عقلي معارضٍ باستصحاب وجودها»^٣، انتهى.

(١) مناهج الأحكام: ٢٣٧.

(٢) هكذا في جميع النسخ. وفي المصدر: «فاستصحاب حال الشرع فيها، أي: استحباب وجودها».

(٣) مناهج الأحكام: ٢٣٨.

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

أما أولاً: فلأنَّ الأمر الوجوديَّ المجعول، إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلقه - بأن لوحظ وجوبُ الجلوس المقيدُ بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيدُ بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عده؛ ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صُم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة. وإن لوحظ الزمان ظرفاً للوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه في قطعةٍ خاصّةٍ من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليمُ حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمانٍ لا بدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره - من أنّ الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس - مدفوعٌ بأنّ ذلك أيضاً - حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهملٌ بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادثٍ لا يعلم مدّة بقاءه، كما لو شكّ قبل حدوث حادثٍ في مدّة بقاءه.

والحاصل: أنّ الموجود في الزمان الأوّل، إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الموجود؛ إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته. وإن لوحظ متحدّاً مع الثاني لا مغايراً له إلّا من حيث ظرفه الزمانيّ، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنه انقلب إلى الوجود.

وكانّ التوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كلّ واحدٍ منها بملاحظة تحقّقه في زمانٍ مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

و ملخص الكلام في دفعه: أنّ الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلّا

استصحاب وجوده؛ لأنّ عدم انتقاض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب. وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلّا استصحاب عدم؛ لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره - من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرفع - غير مستقيم؛ لأنّا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّة تامّة لوجود الطهارة، وشككنا في أنّ المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلّقاً بمقدار سببية السبب. وكذا الكلام في سببية ملاقة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرّة.

فإن قلت: إنّنا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجفولة أصلاً، و علمنا بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بدّ من أن يلاحظ حيثيّة أنّ منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر - وهو الوضوء - وأنّ المتيقّن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو أنّنا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمرّ لو لا ما جعله الشارع رافعاً. فعلى الأوّل، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً؛ لأنّ المتيقّن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء، والأصل عدم التأثير مع وجوده، إلّا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبّب، فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح - كوضوء التقيّة بعد زوالها - لا من قبيل الشك في ناقضية المذي. وعلى الثاني، لا معنى لاستصحاب عدم؛ إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتّى يؤخذ بالمتيقّن.

وأمّا ثالثاً: فلو سلّم جريان استصحاب عدم حيثيّة، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد، وهو: أنّ المجعول في حقّ

المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة. نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي - أعني وجود الزيل وعدمه -؛ لأن الشك في كون المكلف حال الشك معمولاً في حقه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع، إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي يجعل أحد الأمرين في حق المكلف غير جارٍ.

الأمر الثالث

[عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية]

أن المتيقن السابق إذا كان عما يستقل به العقل - كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية - فلا يجوز استصحابه؛ لأن الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطعاً بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأما الشك في بقاء الموضوع: فإن كان لاشتباه خارجي - كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارج عما نحن فيه، وسيأتي الكلام فيه^١. وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلة موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية؛ لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع ومعرفة تفصيلاً؛ لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من

قيوده، وإما نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل. مع أنك ستعرف - في مسألة اشتراط بقاء الموضوع^١ - أن الشك في الموضوع - خصوصاً لأجل مدخلية شيء - مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل؟ فإنه إذا ثبت حكم العقل برذ الوديعة، وحكم الشارع طبقه بوجوب الرد، ثم عرض ما يوجب الشك - مثل الاضطراب والخوف - فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعاً للحكم العقلي.

قلت: أما الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، فعاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب. نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل، وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه مما يحتمل مدخلية وجوداً أو عدماً في الحكم، جرى الاستصحاب وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل؛ ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه، لكن^٢ عدم الأزي ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورداً للقبح. هذا حال نفس الحكم العقلي.

و أما موضوعه - كالضرر المشكوك بقاءه في المثال المتقدم -: فالذي ينبغي أن يقال فيه: إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا؛ لأنه يظن الضرر بالاستصحاب، فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع والظن، كما في مثال الضرر.

و إن اعتبر من باب التعبد - لأجل الأخبار - فلا يجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع. مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر

(١) راجع الصفحة: ٣٩٠ - ٣٩١.

(٢) كذا في النسخ. و الظاهر أنه سهو من النساخ. و الصواب: «لأن».

في السّم في المثال المتقدّم بالاستصحاب، فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك؛ وأما الحكم العقلي بالقبح والحرمة: فلا يثبت إلّا مع إحراز الضرر. نعم، يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي؛ لأنّ عدم حكم العقل مع الشك إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

ومّا ذكرنا - من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي - يظهر ما في تمسك بعضهم^١ لاجزاء ما فعّله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

وما في اعتراض بعض المعاصرين^٢ على من خصّ - من القدماء والمتأخرين - استصحاب حال العقل باستصحاب عدم، بأنّه لا وجه للتخصيص؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفاً، كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير وجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها - كالاضطراب والخوف - أو وضعياً، كشرطيّة العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها. ويظهر حال المثالين الأوّلين ممّا ذكرنا سابقاً.

وأما المثال الثالث: فلم يتصوّر فيه الشك في بقاء شرطيّة العلم للتكليف في زمان. نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثمّ اشتبه و صار معلوماً بالإجمال، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبّه عليه^٣.

(١) وهو المحقّق القميّ على ما في أوثق الوسائل: ٤٤٥. ولكن لم نعر عليه في كتبه.

(٢) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٦.

(٣) من عدم إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي.

(٤) في الصفحة اللاحقة عند قوله: «لكنّه لا يقضي».

و يظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة و الاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة و الاشتغال.

مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة و الدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه، فإن مجرد الشك في حصول الاشتغال كافٍ في حكم العقل بالبراءة، و لا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة و الحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً، فلا فرق بين الحالة السابقة و اللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما؛ لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم، لو أُريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكن المقصود من استصحابه ليس إلّا ترتيب آثار عدم الحكم، و ليس إلّا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك، فهو من آثار الشك لا المشكوك.

و مثال الثاني: ما إذا حكم العقل - عند اشتباه المكلف به - بوجوب السورة في الصلاة، و وجوب الصلاة إلى أربع جهات، و وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي و سقوطه - كأن صلى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما - فربما يتمسك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

و فيه: أنّ الحكم السابق لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان، و هو بعينه موجودٌ في هذا الزمان.

نعم، الفرق بين هذا الزمان و الزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق و عدم العلم به في هذا الزمان، و هذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور؛ إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنأ ما.

نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي و عدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة و الصلاة إلى الجهة الباقية و اجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة، إلّا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة

حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين، و الأول لا نقول به، و الثاني بعينه موجودٌ في محلّ الشك من دون الاستصحاب.

الأمر الرابع

[جريان الاستصحاب التعليقي]

قد يطلق على بعض الاستصحابات «الاستصحاب التقديرّي» تارةً، و «التعليقي» أخرى باعتبار كون القضية المستصحة قضيةً تعلقيّةً حُكِمَ فيها بوجود حكمٍ على تقدير وجود آخر. فربما يتوهم^١ - لأجل ذلك - الإشكال في اعتباره، بل منعه و الرجوع فيه إلى استصحابٍ مخالفٍ له.

توضيح ذلك: أنّ المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل - كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبيّ بالفعل في زمان، ثم شك في بقاءه و ارتفاعه - و هذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه. و قد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمرٍ، فالمستصحب هو وجوده التعليقيّ، مثل: أنّ العنب كان حرمةً مائه معلقةً على غليانه، فالحرمة ثابتةٌ على تقدير الغليان، فإذا جفّ و صار زيباً فهل يبقى بالاستصحاب حرمةً مائه المعلقةً على الغليان، فيحرم عند تحقق الغليان أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان؟

ظاهر سيّد مشايخنا^٢ في المناهل - وفاقاً لما حكاه عن والده^٣ في الدرس - عدم

(١) كما تورّمه صاحب المناهل.

(٢) هو السيّد محمّد الطباطبائي، الملقّب بالمجاهد.

(٣) هو السيّد علي الطباطبائي، صاحب الرياض.

اعتبار الاستصحاب الأوّل، والرجوع إلى الاستصحاب الثاني.

قال في المناهل - في ردّ تمسك السيّد العلّامة الطباطبائيّ^١ على حرمة العصير من الزبيب إذا غلا بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة -: «إنّه يشترط في حجّة الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعيّ أو تكليفيّ في زمان من الأزمنة قطعاً، ثمّ يحصل الشكّ في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابليّة الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديريّ باطل، وقد صرح بذلك الوالد العلّامة في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة^٢. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لا إشكال في أنّه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق. ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك. ومن المعلوم أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه، فإذا قلنا: «العنب يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان» فهناك لازمٌ وملزومٌ وملازمةٌ.

أما الملازمة - وبعبارة أخرى: سببيّة الغليان لتحريم ماء العصير -: فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق.

وأما اللازم - وهي الحرمة -: فله وجودٌ مقيّدٌ بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديريّ أمرٌ متحقّقٌ في نفسه في مقابل عدمه، وحيث إنّنا إذا شككنا في أنّ وصف العنبيّة له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصورته زبيباً، فأيّ فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شكّ في بقائها بعد صيرورته زبيباً؟

نعم، ربّما يُناقش في الاستصحاب المذكور: قارّةً بانتفاء الموضوع وهو العنب، و

(١) الملقّب ببحر العلوم صاحب كتاب مصابيح الأحكام.

(٢) كتاب المناهل: ٦٥٢.

أخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات^١.

لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد؛ لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره - من حيث الأخبار أو من حيث العقل - بين أنحاء تحقق المستصحب، فكل نحو من التحقق بُت للمستصحب و شك في ارتفاعه فالأصل بقاؤه، مع أنك عرفت: أن الملازمة و سببية الملزوم للآزم موجود بالفعل، وُجد الملزوم أم لم يوجد؛ لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم. نعم، لو أريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه؛ ليرتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق؛ لعدم تعينه و احتمال مدخلية شيء في تأثير ما يُترأى أنه ملزوم.

الأمر الخامس

[استصحاب أحكام الشرائع السابقة]

أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة؛ إذ مقتضي موجود - وهو جريان دليل الاستصحاب - و عدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

(١) هاتان المناقشتان من صاحب المناهل، راجع كتاب المناهل: ٦٥٢ و ٦٥٣.

منها: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق آخرين؛ لتغاير الموضوع؛ فإن ما ثبت في حقهم مثله، لا نفسه؛ و لذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة، لا بالاستصحاب.

وفيه: أولاً: أننا نفرض الشخص الواحد مُدركاً للشريعتين، فإذا حُرِّمَ في حقّه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً؛ فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى. وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

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

وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً، غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع.

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين: فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به؛ لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان، ولعلّه سهوٌ من قلمه.

وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين: فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء^١. وفيه: أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع. وإن أريد نسخ البعض فالتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إننا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت: لو سلم ذلك، لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات؛ لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل - سواء كانت من موارد النسخ أم لا - فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض؛ لما تقرّر في الشبهة المحصورة - من أن الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً أو لم يُحتج إليه، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر^٢ - ولأجل ما ذكرنا استمرّ بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطّلعوا على الخلاف.

إلا أن يقال: إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبي ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً؛ لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

ولكن يدفعه: أن المفروض حصول الظنّ المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظنّ بكونه كما جاء به النبي ﷺ. ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضح؛ لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين، من أن جريان الاستصحاب مبنيٌّ على القول بكون

(١) هذا المانع ذكره صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٣١٥.

(٢) راجع (مبحث الاشتغال)، الصفحة: ٣١.

حسن الأشياء ذاتياً، وهو ممنوع، بل التحقيق: أنه بالوجوه والاعتبارات^١. وفيه: أنه إن أُريد به «الذاتي» المعنى الذي ينافيه النسخ - وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ - فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب، بل هو مانع عنه؛ للقطع بعدم النسخ حيثئذ، فلا يحتمل الارتفاع. وإن أُريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات؛ فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

[الثمرات المذكورة لهذه المسألة والمناقشة فيها]

ثم إن جماعة^٢ رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك - تبعاً لتمهيد القواعد^٣ - ثمرات.

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى - حكاية عن تكليف أهل الكتاب -: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾^٤.

ويرد عليه - بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كل واجب، وإثبات تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك، وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه^٥ -: أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص في واجباتهم، لا على وجوب الإخلاص عليهم في كل واجب. و فرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد

(١) القوانين ١: ٤٩٥.

(٢) كالمحقق القمي في القوانين ١: ٤٩٥، وصاحب الفصول في الفصول: ٣١٥.

(٣) تمهيد القواعد: ٢٣٩ - ٢٤١.

(٤) البينة: ٥.

(٥) كتاب الطهارة للمصنف (ضمن تراث الشيخ الأعظم) ١١: ١٣.

الإخلاص عليهم في كل واجب. و ظاهر الآية هو الأول، و مقتضاه: أن تشريع الواجبات لأجل تحقق العبادة على وجه الإخلاص، و مرجع ذلك إلى كونها لطفاً. و لا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد القرية. و مقتضى الثاني كون الإخلاص واجباً شرطياً في كل واجب، و هو المطلوب.

هذا كله، مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ﴾، بناءً على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.

و منها: قوله تعالى - حكايةً عن مؤذن يوسف عليه السلام -: ﴿وَلَمِنْ جَلَاءِ بِهٖ جَمَلٌ بِمِيزَانٍ﴾. فدلّ على جواز الجهالة في مال الجعالة، و على جواز ضمان ما لم يجب. و فيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة، مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن؛ لأنه غير حجة، و لم يثبت إذن يوسف - على نبينا و آله و عليه السلام - في ذلك و لا تقريره.

و منه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور، خصوصاً مع كون كل من الجعالة و الضمان صورياً قُصِدَ بهما تلييس الأمر على إخوة يوسف عليه السلام، و لا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض. مع احتمال إرادة أن الحمل في ماله و أنه الملتزم به؛ فإنّ الزعيم هو الكفيل و الضامن، و هما لغةً: مطلق الالتزام، و لم يثبت كونها في ذلك الزمان حقيقةً في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى، و دفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

و منها: قوله تعالى - حكايةً عن أحوال يحيى عليه السلام -: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾^١؛ فإنّ ظاهره يدلّ على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصوراً متمتعاً عن مباشرة النسوان، فيمكن أن يرجّح في شريعتنا التعفّف على التزويج.

(١) يوسف: ٧٢.

(٢) آل عمران: ٣٩.

وفيه: أَنَّ الآية لا تدلّ إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب عليه، ولا دليل فيها على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأخروية؛ فإنّ مدح زيد بكونه صائم النهار متهجداً لا يدلّ على رجحان هاتين الصفتين على الإنطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بها هو أهمّ منهما.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَخُذْ يَدَكَ مِنْهُ فَاتْرِبْ بِهِ... ﴾^١. دلّ على جواز برّ اليمين على ضرب المستحقّ مائة بالضرب بالضغث.
وفيه: ما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ... ﴾^٢. استدلّ بها في حكم من قلّع عين ذي العين الواحدة^٣.

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن شعيب عليه السلام -: ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي جَمِيعٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ﴾^٤.

وفيه: أَنَّ حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها، فلا ثمرة في الاستصحاب. نعم، في بعض تلك الأخبار إشعارٌ بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لو لا المنع عنه، فراجع و تأمل.

(١) ص: ٤٤.

(٢) المائدة: ٤٥.

(٣) راجع الشرائع ٤: ٢٣٦.

(٤) القصص: ٢٧.

(٥) راجع وسائل الشيعة ١: ١٥ و ٣٣، الباب ١ و ٢٢ من أبواب المهور، وغيرهما من الأبواب.

الأمر السادس

[عدم حجية الأصل المثبت]

[المراد من الأصل المثبت]

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء؛ لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية. فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته؛ لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

نعم، لو وقع نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن - كسائر التنزيلات - إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية؛ لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار؛ لأنها ليست آثاراً لنفس المتيقن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة - كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها - وإما أن يكون من غير

(١) كذا في جميع النسخ. والصواب أن يقول: «فيه»؛ لرجوع الضمير إلى تنزيل الشارع.

المجموعات، كالموضوعات الخارجيّة واللغويّة.

فإن كان من الأحكام الشرعيّة فالمجموع في زمان الشكّ حكمٌ ظاهريٌّ مساوٍ للمتيقّن السابق في جميع ما يترتب عليه؛ لآته مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن السابق وجوب المضى عليه والعمل به. وإن كان من غيرها فالمجموع في زمان الشكّ هي لوازمه الشرعيّة، دون العقليّة والعاديّة، ودون ملزومه - شرعيّاً كان أو غيره - ودون ما هو ملازم معه للملزوم ثالث.

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر^١ من نفي الاصول المثبّته، فيريدون به أنّ الأصل لا يُثبت أمراً في الخارج حتّى يترتب عليه حكمه الشرعيّ، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن، بأن يفرض نفسه متيقّناً ويعمل كلّ عمل ينشأ من تيقّنه بذلك المشكوك، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمرٍ عاديٍّ أو عقليٍّ مترتبٍ على ذلك المتيقّن.

قلت: الواجب على الشاكّ عمل المتيقّن بالمستصحّب من حيث تيقّنه به. وأمّا ما يجب عليه من حيث تيقّنه بأمرٍ يلازم ذلك المتيقّن عقلاً أو عادةً، فلا يجب عليه؛ لأنّ وجوبه عليه يتوقّف على وجود واقعيٍّ لذلك الأمر العقليّ أو العاديّ، أو وجود جعليٍّ بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتّى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيّة، وحيث فرض عدم الوجود الواقعيّ والجعليّ لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتّب آثاره.

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من أنّه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازمٍ لعنوان محرّم من المحرّمات لم يوجب التحريم؛ لأنّ الحكم تابعٌ لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتب على غيره المتحدّ معه وجوداً.

(١) راجع منهاج الأحكام: ٢٣٣، و سياقي التصريح به في كلمات صاحب الفصول و كاشف الغطاء.

و من هنا يعلم: أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلّا مفهوماً - كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كربة الماء الباقي فيه - وبين تغايرهما في الوجود، كما لو علم بوجود مقتضي لحادث على وجهه لو لا المانع لحادث، وشكّ في وجود المانع.

و كذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها^١ وبين المستصحب كلياً لعلاقة، وبين أن يكون اتفاقاً في قضية جزئية، كما إذا علم - لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو - أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، و كذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقاً من دون ملازمة.

و كذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي - كالمثالين - أو قيد له عديمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت به القتل الذي هو إزهاق الحياة، و كاستصحاب عدم الاستحاضة الميث لكون الدم الموجود حياً - بناءً على أن كلّ دم ليس باستحاضة حيض شرعاً - و كاستصحاب عدم الفصل الطويل الميث لاتصاف الأجزاء المتفصلة - بما لا يعلم معه فوات الموالاة - بالتوالي.

[ضعف استدلال صاحب الفصول على عدم حجّة الأصل الميث]

و قد استدلّ بعض^٢ - تبعاً لكاشف الغطاء^٣ - على نفي الأصل الميث، بتعارض الأصل في جانب الثابت و الميث، فكما أنّ الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثاني. قال: «و ليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجّته بالنسبة إلى ذلك؛ لأنّها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية، دون العادية و إن استبعت أحكاماً شرعية^٤، انتهى.

(١) كذا في النسخ، و لكن الصحيح: «بينه»، لرجوع الضمير إلى الأمر العادي.

(٢) هو صاحب الفصول.

(٣) راجع كشف الغطاء: ٣٥.

(٤) الفصول: ٣٧٨.

أقول: لا ريب في أنه لو بُني على أن الأصل في الملزوم قابلٌ لإثبات اللازم العادي لم يكن وجهٌ لإجراء أصالة عدم اللازم؛ لأنه حاكمٌ عليها، فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ واعترف به هذا المستدلّ^١ - من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم - فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية. فلو بُني على المعارضة لم يكن فرقٌ بين اللوازم الشرعية والعادية؛ لأنّ الكلّ أحكامٌ للمستصحب مسبوقٌ بالعدم.

وأمّا قوله: «ليس في أخبار الباب ...»: إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم الغير الشرعية، فهو منافٍ لما ذكره من التعارض؛ إذ يبقى حينئذٍ أصالة عدم اللازم الغير الشرعيّ سليماً عن المعارض. وإن أراد تتميم الدليل الأوّل - بأن يقال: إنّ دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها - ففيه: أنّ الأصل إذا كان مدرّكه غير الأخبار - وهو الظنّ النوعيّ الحاصل ببقاء ما كان على ما كان - لم يكن إشكال في أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللازم ولو كان عادياً، ولا يمكن حصول الظنّ بعدم اللازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، كيف! ولو حصل الظنّ بعدم اللازم اقتضى الظنّ بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتّب اللوازم الشرعية أيضاً.

و من هنا يعلم أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناصٌّ عن الالتزام بالأصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللازم، شرعياً كان أو غيره.

إلا أن يقال: إنّ الظنّ الحاصل من الحالة السابقة حجةٌ في لوازمه الشرعية دون غيرها. لكنّه إنّما يتمّ إذا كان دليل اعتبار الظنّ مقتصرّاً فيه على ترتّب بعض اللوازم دون آخر - كما إذا دلّ الدليل على أنّه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم - أو كان بعض

(١) راجع الفصول: ٣٧٧.

(٢) كذا في النسخ، والأصح: «أصالة».

(٣) كذا في النسخ، والصحيح: «ولو».

الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن، إمّا مطلقاً - كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظنٌ بمسألة اصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن؛ بناءً على عدم العمل بالظن في الاصول - وإمّا في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذر العلم بها، فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت.

[الوجه في عمل جماعة بالأصول المثبتة]

و لعلّ ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء و المتأخّرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد:

منها: ما ذكره جماعة - منهم: المحقّق في الشرائع^١ و جماعة ممّن تقدّم عليه^٢ و تأخّر عنه^٣ - من أنّه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أوّل شعبان و الآخر في غرة رمضان، و اختلفا، فادّعى أحدهما موتَ المورث في شعبان و الآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين؛ لأصالة بقاء حياة المورث.

و لا يخفى: أنّ الإرث مترتب على موت المورث عن وارثٍ مسلم، و بقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موتَ المورث في حال إسلام الوارث. نعم، لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفكّ بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

إلا أن يوجّه بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه - كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع^٤ - و يكفي ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة في تحقّق سبب الإرث و حدوث علاقة الوارثية بين الولد و والده

(١) الشرائع ٤: ١٢٠.

(٢) راجع البسيط ٨: ٢٧٣، و الوسيلة: ٢٢٥.

(٣) راجع مسالك الافهام ١٤: ١٤١ - ١٤٢، و كشف اللثام ٢: ٣٦١.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١٢٠.

في حال الحياة.

ومنها: ما ذكره جماعة^١ - تبعاً للمحقق^٢ - في كُرُّ وُجْد فيه نجاسة لا يعلم سببها على الكُرَّةية وتأخرها، فإتهم حكموا بأن استصحاب عدم الكُرَّةية قبل الملاقاة - الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له - معارضٌ باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكُرَّةية.

ولا يخفى: أن الملاقاة معلومة، فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلة - وإلا فالأصل عدم التأثير - لم يكن وجهً لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول؛ لأن أصالة عدم الكُرَّةية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكُرَّةية وفي زمان القلة، حتى يثبت النجاسة، إلا من باب عدم انفكاك عدم الكُرَّةية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

ومنها: ما في الشرائع^٣ والتحريم^٤ - تبعاً للمحكي عن المبسوط^٥ - من أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سماً فمات بالسم، وادعى الولي أنه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء. وكذا الملفوف في الكساء إذا قذّه بنصفين، فادعى الولي أنه كان حيّاً، والجاني أنه كان ميتاً، فالاحتمالان متساويان.

ثم حكى عن المبسوط التردد^٦.

وفي الشرائع: «يرجع قول الجاني؛ لأن الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف»^٧.

(١) منهم: العلامة في التحرير ٦: ١، والشهيد في الذكرى ٨١: ١، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٢٧٦: ١.

(٢) الاعتبار ٥١: ١ - ٥٢.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٢٤١.

(٤) التحرير ٢: ٢٦١.

(٥) المبسوط ٧: ١٠٦ - ١٠٧.

(٦) حكى عنه الشهيد في المسالك ١٥: ٣٠٦.

(٧) شرائع الإسلام ٤: ٢٤١.

و في التحرير: «أن الأصل عدم الضمان من جانبه»^١ واستمرار الحياة من جانب المفلوف، فيرجح قول الجاني. وفيه نظر»^٢. والظاهر أن مراده النظر في عدم الضمان؛ من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القَدْ سبب في الضمان، فلا يجري أصالة عدمه. وهو الذي ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشيه^٣.

و الاستفادة من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان، لكنّه مقدّم على ما عده عند العلامة^٤ وبعض من تأخر عنه^٥، ومكافئ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط، ويرجح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقق والشهيد في المسالك^٦.

ومنها: ما في التحرير - بعد هذا الفرع -: «و لو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمل تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة. هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً. وأما لو ادعى زوالها طارئاً، فالأقرب أن القول قول المجني عليه»^٧، انتهى.

و لا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة. والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ في الخلاف^٨ في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

(١) وفي المصدر - بعد ما ادعى أن الأصل عدم الضمان - «الأصل عدم القصاص من جنايته....»

(٢) التحرير ٢: ٢٦١.

(٣) لم نعر عليه.

(٤) راجع قواعد الأحكام ٣: ٦٤٦.

(٥) كفخر المحققين في إيضاح الفوائد ٤: ٦٥٢، والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة ١٤: ١٢٦-١٢٨.

(٦) مسالك الافهام ١٥: ٣٠٥-٣٠٦.

(٧) التحرير ٢: ٢٦١.

(٨) الخلاف ٥: ٢٠٣.

ومنها: ما ذكره جماعة^١ - تبعاً للمبسوط^٢ و الشرائع^٣ - في اختلاف الجاني والوئي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله.
إلى غير ذلك مما يقف عليه المتبّع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ و الفاضلين و الشهيدين.

[عدم عمل الأصحاب بكلّ أصل مثبت]

لكنّ المعلوم منهم و من غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت.
فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللّفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملقوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلّا أنّهما اختلفا في بقاء ملفوفاً أو خروجه عن اللّف، فهل تجب من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لّفه، فيثبت القتل إلّا أن يثبت الآخر خروجه؟! أو تجب فرقاً بين بقاء زيد على اللّف و بقاءه على الحياة؛ لتوقّف تحقّق عنوان القتل عليهما؟!
و كذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثمّ سُكّ في بقاءه فيه، فهل يحكم أحدٌ بطهارة الثوب بثبوت انفساله بأصالة بقاء الماء؟!
و كذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟!
إلى غير ذلك ممّا لا يحصى من الأمثلة التي تقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيّة التي يترتّب عليها الأحكام الشرعيّة.
و كيف كان، فالمتبّع هو الدليل.
و قد عرفت^٤ أنّ الاستصحاب إن قلنا به من باب الظنّ النوعي - كما هو ظاهر

(١) المسالك ١٥: ٣٠٧-٣٠٨، و كشف اللثام ٢: ٤٨٠، و الجواهر ٤٢: ٤١٦ و ٤١٧.

(٢) المبسوط ٧: ١٠٦.

(٣) الشرائع ٤: ٢٤٠.

(٤) في الصفحة: ٣٥٢.

أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كلُّ موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي.
و أما على المختار - من اعتباره من باب الأخبار -: فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

[حجية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة]

نعم هنا شيء: وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية، بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها، فهو أشبه مثالي بمسألة بقاء الماء في الحوض، الميث لا تنفسال الثوب به.

و حكي في الذكرى عن المحقق^١ تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، و ارتضاء. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، و يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض، كما يظهر من المحقق^٢؛ حيث عارض استصحاب طهارة

(١) راجع الذكرى ١: ٨٣.

(٢) المعبر ١: ٣٢.

الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكيم بكونه أول الشهر الآخر.

و كيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك، مثل: إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها بالمأمور بهما في الوضوء والغسل. وفيه نظر.

الأمر السابع

[أصالة تأخر الحادث]

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء. فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق، فلا يقدح في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه. وهذا هو الذي يعبر عنه بـ«أصالة تأخر الحادث»، يريدون به: أنه إذا علم بوجود

حادث في زمانٍ و شُكَّ في وجوده قبل ذلك الزمان، فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث. فإذا شُكَّ في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً، فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

و حيث تقدّم في الأمر السابق^١ أنه لا يثبت بالاستصحاب - بناءً على العمل به من باب الأخبار - لوازمه العقلية، فلو ترتّب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة - لا على مجرد حياته قبل الجمعة - حكمٌ شرعيٌّ لم يترتب على ذلك.

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو كان اللازم العقليّ من اللوازم الخفية، جرى فيه ما تقدّم ذكره^٢.

و تحقيق المقام و توضيحه: أنّ تأخّر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان - كالمثال المتقدّم - فيقال: «الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة»، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم، لا أحكام حدوثه يوم الجمعة؛ إذ المتيقّن بالوجدان تحقّق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

إلا أن يقال: إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، و إذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً، و علم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضَمَّ إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقّق مفهوم الحدوث.

و قد عرفت^٣ حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل. و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لو كان الحادث ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخّر أيضاً؛ لأنّ وجوده مساوٍ لحدوثه. نعم، يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمانٍ من الزمانين، كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كراً قبل

(١) راجع الصفحة: ٣٤٩.

(٢) في الصفحة: ٢٥٣ و ٢٥٧.

(٣) راجع الصفحة: ٣٥١ عند قوله: «لا فرق بين أن يثبت بالاستصحاب...».

الخميس، فعلم أنه صار كراً بعده وارتفع كرتيه بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كرتيه في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك كرتيه يوم الجمعة، فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين؛ لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه. نعم، لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انفسال الثوب بماءين مشتبهيين.

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين و شك في تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يجهل تأريخهما أو يعلم تأريخ أحدهما: فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر؛ لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب؛ لعدم مسبوقيته باليقين.

وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر: فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى.^١ و هل يحكم بتقارنهما في مقام تصوّر التقارن؛ لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:

[١] - من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كل منهما قبل الآخر.

[٢] - ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود.

و إن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخيراً وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تأريخ ملاقة الثوب للحوض و جهل تأريخ صيرورته كراً، فيقال: الأصل بقاء قلته و عدم كرتيه في زمان الملاقاة. وإذا علم تأريخ الكرتية حكم أيضاً بأصالة عدم تقدم الملاقاة في زمان الكرتية، وهكذا.

وربما يتوهم^١: جريان الأصل في طرف المعلوم، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان^٢. وأما وجوده في زمان الآخر: فليس مسبوقاً بالعدم.

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك. وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ^٣ وابن حمزة^٤ والمحقق^٥ والعلامة^٥ والشهيدان^٦ وغيرهم^٧ في بعض الموارد، منها: مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها، فإثبات حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت.

نعم، ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات - من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما - عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث، ومسألة اشتباه الجمعيتين، واشتباه موت المتوارثين، ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه، وغير ذلك.

لكن الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إما محمول على صورة الجهل بتاريخهما - وأحالوا صورة العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر - أو

(١) هذا ما توهمه صاحب الجواهر في الجواهر ٢٥: ٢٦٩.

(٢) المبسوط ٨: ٢٧٣.

(٣) الوصلة: ٢٢٥.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١١١.

(٥) قواعد الأحكام ٣: ٦٤٦.

(٦) الدروس الشرعية ٢: ١٠٨، ومالك الافهام ١٤: ١٤١.

(٧) مثل الفاضل الهندي في كشف اللثام ٢: ٣٦١.

على محامل أخر.

و كيف كان، فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدّم الموت على الإسلام وتأخّره - مع إطلاقهم في تلك الموارد - من قبيل النصّ و الظاهر.

مع أنّ جماعة منهم نصّوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس^١ و المسالك^٢ في مسألة الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخّره، و العلّامة الطباطبائي^٣ في مسألة اشتباه السابق من الحدث و الطهارة.

هذا، مع أنّه لا يخفى - على متبّع موارد هذه المسائل و شبهها ممّا يرجع في حكمها إلى الاصول - أنّ غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجاري الاصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

الثاني: عدم العمل بالأصل و إلحاق صورة جهل تأريخ أحدهما بصورة جهل تأريخها. و قد صرح به بعض المعاصرين^٤ - تبعاً لبعض الأساطين^٥ - مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعيتين و الطهارة و الحدث و موت المتوارثين، مستدلاً على ذلك بأنّ التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

و ظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر و كون المجهول متحقّقاً بعد المعلوم.

لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم

(١) الدروس الشرعية ٣: ٤٠٩.

(٢) المسالك ٤: ٧٨.

(٣) في منظومته في الفقه المسماة بـ«الدرّة النجفة» ٢٦، حيث قال:

فان يكن يعلم كلّ منهما مشتبهاً عليه ما تقدّم ما
فهو على الأظهر مثل المحدث إلّا إذا عيّن وقت الحدث

(٤) و هو صاحب الجواهر في الجواهر ٢: ٣٥٣ و ٣٥٤، و ٢٥٩: ٢٦٩.

(٥) و هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ١٠٢.

ثمرة مرتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً. فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة، و شككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده، فيحكم له بإرث أبيه، و ظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك، و كون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

و كيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث - كما هو ظاهر المشهور - فإنكاره في محله.

و إن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث و وجود ضده و ترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك، فلا وجه لإنكاره؛ إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان و ما لم يعلم.

و أما ما ذكره - من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين و أخواتها -: فقد عرفت ما فيه^١.

فالخلاصة: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر. فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار و شك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى، كما تخيله بعض الفحول^٢. و إن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، و سيجيء توضيحه^٣.

(١) راجع الصفحة السابقة وما قبلها.

(٢) وفي بعض شروح الكتاب: أن المراد من بعض الفحول هو السيد بحر العلوم. راجع الوسائل الى شرح الرسائل ١٣: ١٣٥.

(٣) في باب تعارض الاستصحابين، الصفحة: ٤٦٤.

[صحة الاستصحاب القهقرى بناءً على الأصل المثبت]

واعلم أنه قد يوجد شيء في زمانٍ ويُشكّ في مبدئه ويُحكم بتقدمه؛ لأن تأخره لازمٌ لحدوث حادثٍ آخر قبله، والأصل عدمه. وقد يسمّى ذلك بـ«الاستصحاب القهقرى». مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشكّ في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقةً فيه في ذلك الزمان، بل قبله؛ إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقةً في غيره لزم النقل وتعدّد الوضع، والأصل عدمه.

وهذا إنّا يصحّ بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً^١ أنه متفقٌ عليه في الاصول اللفظية، ومورده صورة الشكّ في وحدة المعنى وتعدّده. أمّا إذا علم التعدّد وشكّ في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم؛ ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

الأمر الثامن

[استصحاب صحة العبادة عند الشكّ في طرّ مفسد]

قد يستصحب صحة العبادة عند الشكّ في طرّ مفسدٍ، كفقْد ما يشكّ في اعتباره وجوده في العبادة، أو وجود ما يشكّ في اعتباره عدمه.

(١) والتذكير باعتبار المضاف إليه، حيث أنّ الضمير يرجع إلى صيغة الأمر. فالأصحّ أن يقول: «كانت».

(٢) راجع الصفحة: ٢٠٧ عند قوله: «وأما سيرة العلماء...».

و قد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ^١ والحلي^٢ والمحقق^٣ والعلامة^٤ وغيرهم^٥.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصحة ليس صحة مجموع العمل؛ لأن الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء. وأما صحة الأجزاء السابقة: فالمراد بها إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها.

أما موافقتها للأمر المتعلق بها: فالمفروض أنها متيقنة، سواء فسد العمل أم لا؛ لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك؛ ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

و أما ترتب الأثر: فليس الثابت منه للجزء - من حيث إنه جزء - إلا كونه بحيث لو ضُم إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لاتّام الكل، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضُم باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكل.

و من المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء دائماً، سواء قطع بضم الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شك في ذلك. فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف هذا الشك، فضلاً عن استصحاب الصحة. مع ما عرفت من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء، بأي معنى اعتبر من معاني الصحة.

(١) الخلاف ٣: ١٥٠، والمبسوط ٢: ١٤٧.

(٢) السرائر ١: ٢٢٠.

(٣) المعتبر ١: ٥٤.

(٤) نهاية الأحكام ١: ٥٣٨، وتذكرة الفقهاء ١: ٢٤.

(٥) كالشهيد الثاني في تهذيب القواعد: ٢٧٣.

ومن هنا، ردّ هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين^١ بمن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً.

لكن التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك. بيانه: أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة؛ لما عرفت^٢ من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقة لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة. وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة، فلما استكشفنا - من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع - أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً أو صفه جري استصحاب صحة الأجزاء - بمعنى بقائها على القابلية المذكورة - فيتفرع على ذلك عدم وجوب استثنائها أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام، إلا أن الأظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام.

وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع وجوب المضى. وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحاب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك في الصحة.

وربما يتمسك^٣ في إثبات الصحة في محل الشك، بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَطْلُوا أَنْعَلَكُمْ﴾^٤.

(١) كصاحب الفصول في الفصول الغروية: ٥٠.

(٢) في الصفحة: المتقدمة

(٣) قد نسب المصنف في الصفحة: ١٢٦ إلى غير واحد تبعاً للشيخ. لكن لم نعر على الاستدلال بهذه الآية في كتب الشيخ مطلقاً، ولا على الاستدلال بها في كتب غيره لإثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع. نعم، استدلل بها جماعة لإثبات حرمة قطع الصلاة لغير حاجة. راجع التذكرة ٣: ٢٩٩، و الروض: ٣٣٨، و الرياض ٣: ٥١٦.

(٤) محمد بن عبد الله: ٣٣.

وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية^١، وكذلك التمسك بها عداها من العمومات المقتضية للصحة.

الأمر التاسع

[عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية]

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية أو اللغوية أو الأحكام الشرعية العملية، اصولية كانت أو فرعية.

وأما الشرعية الاعتقادية: فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين، و المفروض أن وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف.

وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في اصول الدين، بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي؛ لأن الشك إنما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في المستصحب. نعم، لو شك في نسخة أمكن دعوى الظن، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة، لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة: فلا يحصل الظن بعده؛ لأن نسخ الشرائع شائع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة؛ فإن الغالب بقاء الأحكام. ومما ذكرنا يظهر أنه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يميز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها، مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجتيته حيثئذ؛ لعدم

(١) لا يخفى: أنه قد ذكر عدم دلالتها عليه في تنبيهات الأقل والأكثر، فراجع الصفحة: ١٢٥ - ١٢٨.

مساعدة العقل عليه وإن انسَدَّ باب العلم؛ لإمكان الاحتياط إلّا فيما لا يمكن. و
الدليل النقليّ الدالّ عليه لا يجدي؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقة و لا اللاحقة.

[تَمَسُّكُ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ بِاسْتِصْحَابِ شَرْعِهِ]

فَعَلِمَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ مَا يَحْكِي مِنْ تَمَسُّكِ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ - فِي مَنَازِرَةِ بَعْضِ
الْفُضَلَاءِ السَّادَةِ^١ - بِاسْتِصْحَابِ شَرْعِهِ، مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ، إلّا أَنْ يُرِيدَ جَعْلَ الْبَيِّنَةِ عَلَى
الْمُسْلِمِينَ فِي دَعْوَى الشَّرِيعَةِ النَّاسِخَةِ، إمّا لِدَفْعِ كَلْفَةِ الِاسْتِدْلَالِ عَنْ نَفْسِهِ، وَ إمّا لِإِبْطَالِ
دَعْوَى الْمُدَّعِي؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ مُدَّعِيَ الدِّينِ الْجَدِيدِ كَمُدَّعِي النَّبَوَةِ يَحْتَاجُ إِلَى بَرْهَانٍ قَاطِعٍ،
فَعَدَمُ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ لِلْعُذْرِ عَلَى الدِّينِ الْجَدِيدِ - كَالنَّبِيِّ الْجَدِيدِ - دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ عَلَى عَدَمِهِ
بِحَكْمِ الْعَادَةِ، بَلِ الْعَقْلِ، فَغَرَضُ الْكِتَابِيِّ إِثْبَاتَ حَقِّيَّةِ دِينِهِ بِأَسْهَلِ الْوُجْهِينِ.

[جَوَابُ الْعُلَمَاءِ عَنْ اسْتِصْحَابِ الْكِتَابِيِّ]

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ أَجِيبَ عَنْ اسْتِصْحَابِ الْكِتَابِيِّ الْمَذْكُورِ بِأَجُوبَةٍ:
مِنْهَا: مَا حَكِي^٢ عَنْ بَعْضِ الْفُضَلَاءِ الْمَنَاطِرِينَ لَهُ. وَهُوَ أَنَا نُوْمن وَ نَعْتَرِفُ بِنَبَوَةِ
كُلِّ مُوسَى وَ عِيسَى أَقَرَّ بِنَبَوَةِ نَبِيِّنَا ﷺ، وَ كَافِرٌ^٣ بِنَبَوَةِ كُلِّ مَنْ لَمْ يَقَرَّ بِذَلِكَ. وَ هَذَا
مُضْمُونُ مَا ذَكَرَهُ مَوْلَانَا الرِّضَا ﷺ فِي جَوَابِ الْجَائِلِيْقِ^٤.
وَ هَذَا الْجَوَابُ بظَاهِرِهِ مَخْدُوشٌ بِمَا عَنِ الْكِتَابِيِّ مِنْ أَنَّ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ أَوْ عِيسَى

(١) هُوَ السَّيِّدُ بَاقِرُ الْقَزْوِينِي عَلَى مَا نَقَلَهُ الْأَشْتِيَانِي - فِي بَحْرِ الْفَوَائِدِ ٣: ١٥٠ - عَنِ الْمُصَنِّفِ. وَ قِيلَ: إِنَّهُ السَّيِّدُ
حُسَيْنُ الْقَزْوِينِي. وَ قِيلَ: إِنَّهُ السَّيِّدُ عَمْسَنُ الْكَاطَمِي. وَ فِي أَوْتَنِ الْوَسَائِلِ: ٥١٦ عَنْ رِسَالَةٍ لِبَعْضِ تَلَامِذَةِ
الْعَلَمَةِ بَحْرِ الْعُلُومِ: «أَنَّ الْمَنَازِرَةَ جَرَتْ بَيْنَ السَّيِّدِ بَحْرِ الْعُلُومِ وَ بَيْنَ عَالِمِ يَهُودِي حِينَ سَافَرَ إِلَى زِيَارَةِ أَبِي عَبْدِ
اللَّهِ الْحُسَيْنِ ﷺ فِي بَلَدَةِ ذِي الْكُفْلِ، وَ كَانَتْ عَمَلُ تَجَمُّعِ الْيَهُودِ آنَ ذَاكَ، كَمَا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ تَعَدُّدَ الْوَاقِعَةِ».

(٢) حِكَاةُ الْمُحَقِّقِ الْقُمِّي فِي الْقَوَانِينِ ٢: ٧٠.

(٣) كَذَا فِي النِّسْخِ، وَلَكِنْ الْأَوَّلَى: «نَكْفَرُ».

(٤) عَيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا ﷺ ١: ١٥٧، وَ الْاِحْتِجَاجُ ٢: ٢٠٢.

بن مريم شخص واحد و جزئي حقيقي اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته، فعل المسلمون نسخها.

و أما ما ذكره الإمام عليه السلام: فلعله أراد به غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه و بين الجاثليق. و سيأتي ما يمكن أن يؤول به.

و منها: ما ذكره بعض المعاصرين^١ من أن استصحاب النبوة معارضة باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة؛ بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه^٢، و هو: أن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن، و بعده يتعارض استصحاب وجوده و استصحاب عدمه.

و قد أوضحنا فسادها بما لا مزيد عليه^٣.

و منها: ما ذكره في القوانين - بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأول من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المرتد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعداداً - قال: «إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، و لم يتعين هنا إلا النبوة في الجملة، و هي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد - بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام: «أنت نبيي و صاحب ديني إلى آخر الأبد» - و لأن يكون إلى زمان محمد عليه السلام - بأن يقول له: «أنت نبيي و دينك باق إلى زمان محمد عليه السلام» - و لأن يكون غير مغنياً بغاية، بأن يقول: «أنت نبيي» بدون أحد القيد. فعلى الخصم أن يثبت إما التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. و لا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب. و لا إلى الثاني؛ لأن الإطلاق في معنى القيد، فلا بد من إثباته. و من المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة، و

(١) هو الفاضل الزراقي، راجع مناهج الأحكام: ٢٣٧.

(٢) تقدم حكايته عنه في الصفحة: ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٣) راجع الصفحة: ٣٣٥ - ٣٣٧.

الذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول؛ إذ الكلّي لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقلّ أفرادهِ، انتهى موضع الحاجة.

وفيه: أولاً: ما تقدّم من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب.

وثانياً: أنّ ما ذكره - من أنّ الإطلاق غير ثابت، لأنّه في معنى القيد - غير صحيح؛ لأنّ عدم التقييد مطابق للأصل. نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أنّ هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد، ونبوة مغتية إلى وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوة المطلقة - بمعنى غير المقيّدة - ومطلق النبوة سيان في التردّد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر، إلّا أن يريد - بقرينة ما ذكره بعد ذلك، من أنّ المراد من مطلقات كلّ شريعة بحكم الاستقرار الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرفع - أنّ المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرفع، بخلاف مطلق النبوة؛ فإنّ استعداده غير محرّز عند الشك، فهو من قبيل الحيوان المرتد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أنّ ما ذكره منقوَّض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية؛ لجريان ما ذكره في كثير منها، بل في أكثرها.

وقد تفتّن لورود هذا عليه، ودفعه بما لا يندفع به، فقال: «إنّ التّبع والاستقراء يحكمان بأنّ غالب الأحكام الشرعية - في غير ما ثبت في الشرع له حدّ - ليست بآنيّة، ولا محدودة إلى حدّ معيّن، وأنّ الشارع اكتفى فيها فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، ويظهر من الخارج أنّه أراد منه الاستمرار؛ فإنّ [من] تتّبع أكثر الموارد واستقرانها

(١) القوانين ٢: ٧٠.

(٢) راجع الصفحة: ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٣) ما بين المعقوفتين ليس في المصدر.

يحصل الظنُّ القويُّ بأنَّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الراجع من دليل عقليٍّ أو نقليٍّ، انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

أما أولاً: فلأنَّ مورد النقض لا يختصُّ بها شكٌّ في رفع الحكم الشرعيِّ الكلِّيِّ، بل قد يكون الشكُّ لتبدُّل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغيُّر الماء للنجاسة.

و أما ثانياً: فلأنَّ الشكَّ في رفع الحكم الشرعيِّ إنَّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار - بنفسه أو بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات - لكنَّ الحكم الشرعيِّ الكلِّيَّ في الحقيقة إنَّما يرتفع بتمام استعداده، حتَّى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردَّد بين كونه على الفور أو التراخي، والنسخُ أيضاً رفعٌ صوريٌّ، و حقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشكُّ في بقاء الحكم الشرعيِّ لا يكون إلَّا من جهة الشكِّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

و أما ثالثاً: فلأنَّ ما ذكره - من حصول الظنِّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق - لو تمَّ، يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب؛ فإنَّ التحقيق: أنَّ الشكَّ في نسخ الحكم المدلول عليه بدليلٍ ظاهرٍ - في نفسه أو بمعونة دليل خارجيٍّ - في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب؛ لوجود الدليل الاجتهاديِّ في مورد الشكِّ، و هو ظنُّ الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العامِّ إلى أن يرد المخصَّص، و هو ليس استصحاباً في حكمٍ شرعيٍّ، كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه أورد على ما ذكره - من قضاء التبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق -: بأنَّ النبوةَ أيضاً من تلك الأحكام.

ثمَّ أجاب: بأنَّ غالب النبوات محدودة، و الذي ثبت علينا استمراره نبوة

و لا يخفى ما في هذا الجواب:

أما أولاً: فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعي ظهور أدلتها - في أنفسها أو بمعونة الاستقراء - في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نُسخ و بقي ما لم يثبت نسخه.

و أما ثانياً: فلأن غلبة التحديد في النبوات غير مجدية؛ للقطع بكون إحداها مستمرة، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب و إلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقاً بالغالب.

و الحاصل: أن هنا أفراداً غالبية و فرداً نادراً، و ليس هنا مشكوك قابل للتحقق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثم أورد على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

و أجاب: بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببيشارة مجيء نبينا ﷺ لا ينفعهم^١.

و ربما يورد عليه: أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب أو لا ينفعه.

و يمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهمة غير دالة إلا على مطلق النبوة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة؛ فإنها تصبح أيضاً حيثئذ مهمة.

(١) نفس المصدر.

(٢) القوانين ٢ : ٧٤.

[الجواب عن الكتابي بوجوه أخرى]

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:

الأول: أن المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكمي عنه من قوله: «فعلیکم کذا وکذا»؛ فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات والإلزام - فاسدٌ جدًّا؛ لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص والبحث، وحيث يحصل العلم بأحد الطرفين، بناءً على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدلُّ عليه النصُّ الدالُّ على تعذيب الكفار^١، والإجماع المدعى^٢ على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات والإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً؛ لأنه فرع الشك، وهو أمرٌ وجدائيٌّ - كالقطع - لا يلزم به أحدٌ.

وإن أراد بيان أن مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلطٌ؛ لأن مدعي البقاء في مثل المسألة - أيضاً - يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الثاني: أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسك به؛ لأن ثبوته في شرعنا مانعٌ عن استصحاب النبوة، وثبوته في شرعهم غيرٌ معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به؛ لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به.

وإن كان من باب الظن، فقد عرفت - في صدر المبحث - أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوعٌ جدًّا، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع.

(١) فضلت: ٦.

(٢) راجع مفتاح الكرامة ٣: ٢٨٣.

وإرجاعُ الظنِّ بها إلى الظنِّ بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يُجدي؛ لمنع الدليل على العمل بالظنِّ، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل. ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً بالنسبة إلى قليلٍ من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى: قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظنِّ؛ بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين^١ من أن شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنّها في الظاهر لم تكن محدودة بزمانٍ معيّن، بل بمجيء النبيّ اللاحق، ولا ريب أنّها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق، ولو لا ذلك لاختلَّ على الامم السابقة نظام شرائعهم؛ من حيث تجويزهم في كلّ زمان ظهورَ نبيٍّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقرّ لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة: بأن استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعاً؛ وإلا لزم كونهم شاكّين في حقيقة شريعتهم ونبوة نبيّهم في أكثر الأوقات، لما تقدّم^٢ من أن الاستصحاب - بناءً على كونه من باب الظنِّ - لا يفيد الظنَّ الشخصي في كلّ مورد. وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقيقة دينهم ونبوة نبيّهم التي هي من اصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقيقة دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبيّ السابق. نعم، بعد ظهور النبيّ الجديد الظاهر كونهم شاكّين في دينهم مع بقائهم على الأعمال، وحيث إنّهم لمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقيقة دينهم؛ لعدم الدليل لهم عليها وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر.

الثالث: أنا لم نعزم بالمستصحب - وهي نبوة موسى أو عيسى عليه السلام - إلا بإخبار

(١) هو صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٣٨٠.

(٢) راجع الصفحة: ٢٤٨.

نبيّنا ﷺ ونصّ القرآن؛ وحيثيذ فلا معنى للاستصحاب.

ودعوى: أنّ النبوة موقوفة على صدق نبيّنا ﷺ لا على نبوته، مدفوعة: بأنّ الم يعرف صدقه إلّا من حيث نبوته.

والحاصل: أنّ الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النصّ عليه في هذه الشريعة. وهو مشكّل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام؛ لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود.

الرابع: أنّ مرجع النبوة المستصحة ليس إلّا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبيّ، وإلّا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبيّ ﷺ، لا معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليّته للارتفاع أبداً. ولا ريب أنّا قاطعون بأنّ من أعظم ما جاء به النبيّ السابق الإخبار بنبوة نبيّنا ﷺ، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى - حكاية عن عيسى -: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَتَمُّهُ أَمْعَدُ﴾، فكلّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغنياً بمجيء نبيّنا ﷺ، فدين عيسى عليه السلام المختصّ به عبارة عن مجموع أحكام مغياة إجمالاً بمجيء نبيّنا ﷺ، ومن المعلوم أنّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضّر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابيّ ديناً غير هذه الجملة المغياة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغياة لا رفع حقيقة، ومعنى النسخ انتهاء مدّة الحكم المعلومة إجمالاً. فإن قلت: لعلّ مناظرة الكتابيّ في تحقّق الغاية المعلومة، وأنّ الشخص الجاني هو المبشّر به أم لا، فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب.

قلت: المسلّم هو الدين المغيا بمجيء هذا الشخص الخاصّ، لا بمجيء موصوف

كلّيّ حتّى يتكلّم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسك بالاستصحاب.
 الخامس: أن يقال: إنّنا - معاشر المسلمين - لما علمنا أنّ النبيّ السالف أخبر بمجيء نبيّنا ﷺ، وأنّ ذلك كان واجباً عليه، وجوب الإقرار به والإيمان به متوقّف على تبليغ ذلك إلى رعيّته، صحّ لنا أن نقول: إنّ المسلم نبوة النبيّ السالف على تقدير تبليغ نبوة نبيّنا ﷺ، والنبوة التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.
 ولعلّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجائليّ، حيث قال له عليه السلام: ما تقول في نبوة عيسى وكتابه، هل تنكر منها شيئاً؟

قال عليه السلام: «أنا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقرت به الحواريون، وكافر بنبوة كلّ عيسى لم يقر بنبوة محمد ﷺ وكتابه ولم يبشر به أمته». ثمّ قال الجائليّ: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟ قال عليه السلام: «بلى».

قال الجائليّ: فأقم شاهدين [عدلين] - من غير أهل ملّتك - على نبوة محمد ﷺ ممن لا تُنكره النصرانيّة، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا. قال عليه السلام: «الآن جئت بالنّصفه يا نصرانيّ».

ثمّ ذكر عليه السلام إخبار خواصّ عيسى عليه السلام بنبوة محمد ﷺ.^١
 ولا يخفى: أنّ الإقرار بنبوة عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجائليّ، إلّا إذا أريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة.

و يشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: «كافر بنبوة كلّ عيسى لم يقر ولم يبشر...» فإنّ

(١) ما بين المعقوفين ليس في المصدر.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٥٦ و ١٥٧، والاحتجاج ٢: ٢٠٢.

هذا في قوّة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق.
و أمّا التزامه ﷺ بالبيّنة على دعواه: فلا يدلّ على تسليمه الاستصحاب و
صيرورته مثبّتاً بمجرد ذلك، بل لآته ﷺ من أوّل المناظرة ملتزمٌ بالإثبات، و إلاّ
فالظاهر المؤيّد بقول الجائليق: «و سلنا مثل ذلك» كونُ كلّ منهما مدّعياً، إلاّ أن يريد
الجائليق بيّنته نفس الإمام و غيره من المسلمين المعترفين بنبوّة عيسى ﷺ؛ إذ لا بيّنة
له ممّن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

الأمر العاشر

[دوران الأمر بين التمسك بالعامّ أو استصحاب حكم المخصّص]

[أنحاء الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق]

أنّ الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق:

[١] - إمّا أن يكون مبيّناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان»، و كقوله: «لا تنهن فقيراً»؛ حيث إنّ النهي للدوام.
[٢] - و إمّا أن يكون مبيّناً لعدمه، نحو: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»؛ بناءً على مفهوم الغاية.

[٣] - و إمّا أن يكون غير مبيّن لحال الحكم في الزمان الثاني - نفيّاً و إثباتاً - إمّا
لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردّد الليل بين استتار القرص و ذهاب
الحمرة، و إمّا لقصور دلّالته، كما إذا قال: «إذا تغيّر الماء نجس»؛ فإنّه لا يدلّ على
أزيد من حدوث النجاسة في الماء، و مثل الإجماع المنعقد على حكمٍ في زمانٍ؛ فإنّ
الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

و لا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث.

و أما القسم الثاني: فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني. وكذلك القسم الأول؛ لأنّ عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومغني عن الاستصحاب، بل مانع عنه؛ إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل و لو على طبق الحالة السابقة.

ثمّ إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم، فشكّ فيما بعد ذلك الزمان المخرج، بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله؟

الحقّ: هو التفصيل في المقام، بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً - بأن أخذ كلّ زمانٍ موضوعاً مستقلاًّ لحكم مستقلّ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بتعدّد الأزمان، كقوله: «أكرم العلماء كلّ يوم» فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة. ومثله ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» إذا فرض الاستثناء قرينةً على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ - فحيثُ يُعمل عند الشكّ بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الاصول؛ لعدم قابليّة المورد للاستصحاب.

و إن أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، ثمّ خرج فرداً في زمان، وشكّ 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؛ لأنّ مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الاصول الأخر.

و لا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس» - بناءً على استفادة الاستمرار منه -، فإنّه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلّم كلّ زمان فرداً مستقلاًّ لمتعلّق الحكم، استصحب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

[المخالفة لما ذكرنا في موضعين]

وقد صدر خلاف ما ذكرنا - من أن مثل هذا من موارد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به - في موضعين:

أحدهما: ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من أنه فوري؛ لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان^١. واصله: منع جريان الاستصحاب؛ لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي.

و ظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار^٢. وهو الأقوى، بناءً على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء ألا يكون الحكم مستمراً، لا أن الوفاء في كل زمانٍ موضوعٌ مستقلٌّ محكومٌ بوجوب مستقل، حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عمومٌ لا ينتقض بجواز نقضه في زمانٍ بالإضافة إلى غيره من الأزمنة، صح ما ادّعه المحقق. لكنّه بعيدٌ؛ ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين^٣ تبعاً للمسالك^٤.

إلا أن بعضهم^٥ قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الإجماع، لا أدلة نفى الضرر؛ لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمان الأول.

ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل؛ لأن نفى الضرر إنما نفى لزوم العقد، ولم يحدد زمان الجواز، فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٨.

(٢) مسالك الافهام ٣: ٢٠٤.

(٣) كالمحدث البحراني في الحقائق ١٩: ٤٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٤٧٦، و ٢٣: ٤٣.

(٤) مسالك الافهام ٣: ١٩٠ و ٢٠٤.

(٥) هو العلامة السيد علي الطباطبائي في رياض المسائل ٨: ١٩٠.

به الضرر ويُرجع في الزائد إلى العموم، فالإجماع كذلك يُقتصر فيه على معقده.
و الثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول^١ من أن الاستصحاب
المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات، ولا ينافيه عموم أدلة حجتيته من
أخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين؛ إذ ليس العبرة في العموم
والخصوص بدليل الدليل، وإلا لم يتحقق لنا في الأدلة دليل خاص؛ لانتهاء كل
دليل إلى أدلة عامة، بل العبرة بنفس الدليل.

و لا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص به لا يتعداه إلى غيره، فيقدم
على العام، كما يقدم غيره من الأدلة عليه؛ ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل و
النجاسة و التحريم بالاستصحاب، في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية و طهارة
الأشياء و حليتها. و من ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة و التحريم في صورة
الشك في ذهاب ثلثي العصير، و في كون التحديد تحقيقاً أو تقريباً، و في صيرورته قبل
ذهاب الثلثين دساً، إلى غير ذلك. انتهى كلامه، على ما لحظه بعض المعاصرين^٢.

و لا يخفى ما في ظاهره؛ لما عرفت من أن مورد جريان العموم لا يجري
الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم، و مورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى
العموم و لو لم يكن استصحاباً.

ثم ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات؛ لأن
الاصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى
الخاص، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول^٣. نعم، لو
فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم «حلّ الطيبات» و «حلّ الانتفاع بما في
الأرض» كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الأخيرين مثلاً لمطلبه، دون المثال

(١) هو السيد بحر العلوم في فوائده: ١١٦ - ١١٧.

(٢) هو صاحب الفصول، فراجع الفصول الغروية: ٢١٤.

(٣) راجع الصفحة: ٤٥٠ - ٤٥٣.

الأول؛ لأنه من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي، لا في نفسه. ففي الأول يستصحب عنوان الخاص، وفي الثاني يستصحب حكمه، وهو الذي يُتوَقَّم كونه مخصّصاً للعموم دون الأول.

ويمكن توجيه كلامه: بأن مراده من العمومات - بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف - هي عمومات الاصول، و مراده بالتخصيص للعمومات ما يعمّ الحكومة - كما ذكرنا في أول أصالة البراءة^١ - . و غرضه: أن مؤدّى الاستصحاب في كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك، فلمّا كان دليل المستصحب أخصّ من الاصول سُمّي تقدّمه عليها تخصيصاً، فالاستصحاب في ذلك متممّ لحكم ذلك الدليل و مجريه في الزمان اللاحق. وكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية؛ فإنّه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله - و المفروض أن الاستصحاب مجرّ لحكم ذلك الدليل في اللاحق - فكانه أيضاً مخصّص، يعني: موجب للخروج عن حكم العام، فافهم.

الأمر الحادي عشر

[استصحاب وجوب الباقي لو تعلّز بعض أجزاء المركّب]

قد أجرى بعضهم^٢ الاستصحاب في ما إذا تعلّز بعض أجزاء المركّب، فيُستصحب وجوب الباقي الممكن.

و هو بظاهره - كما صرّح به بعض المحقّقين^٣ - غير صحيح؛ لأنّ الثابت سابقاً -

(١) راجع الجزء الأول (مبحث البراءة): ٤١٧.

(٢) كالسيد العاملي في مدارك الأحكام ١: ٢٠٥، و صاحب الجواهر في الجواهر ٢: ١٦٣.

(٣) منهم: المحلّث البحراني في المحلّثات ٢: ٢٤٥، و المحقّق الخوئساري في مشارق الشموس: ١١٠، و الفاضل النراقي في مستند الشيعة ٢: ١٠٣ و عوائد الأيام: ٢٦٧، و شريف العلماء في ضوابط الاصول: ٣٧٤.

قبل تعذر بعض الأجزاء - وجوب هذه الأجزاء الباقية، تبعاً لوجوب الكلّ ومن باب المقدمة، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراود ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

[توجيه استصحاب وجوب الباقي بوجوه ثلاثة]

ويمكن توجيهه - بناءً على ما عرفت^١ من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً: - بأن المستصحب هو مطلق المطلوبة المتحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبة الكلّ، إلا أن العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبة الجزء في نفسه.

ويمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب معه الوجوب النفسي، بأن يقال: إن معروض الوجوب سابقاً والمشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجباً» هو الباقي، إلا أنه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي، وجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها. وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدار فشك في بقاءه على الكرية، فيقال: «هذا الماء كان كزراً، والأصل بقاء كريته»، مع أن هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته. وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث، وهو: استصحاب الوجوب النفسي المردّد بين تعلّقه سابقاً بالمرتب على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذّره، وبين تعلّقه بالمرتب على أن يكون الجزء جزءاً اختياريّاً يبقى التكليف بعد تعذّره، والأصل بقاؤه، فيثبت به تعلّقه بالمرتب على الوجه الثاني. وهذا نظير إجراء استصحاب

وجود الكثر في هذا الإناء لإثبات كثرية الباقي فيه.

و يظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما إذا لم يبق إلّا قليل من أجزاء المركّب، فإنّه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني؛ لأنّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكلّ ولو مساعمة؛ لأنّ هذه المساعمة مختصةٌ بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح في إثبات الاسم والحكم له. وفيما لو كان المفقود شرطاً، فإنّه لا يجري الاستصحاب على الأول ويجري على الأخيرين.

و حيث^١ إنّ بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط، كشف عن فساد التوجيه الأول. و حيث إنّ بناءهم على استصحاب نفس الكثرية دون الذات المتّصف بها، كشف عن صحة الأول من الأخيرين. وقد عرفت أنّه لولا المساعمة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتمّ شيء من الوجهين.

لكنّ الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المساعمة العرفية المذكورة، إلّا أنّ الظاهر أنّ استصحاب الكثرية من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق.

[عدم الفرق بين تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف أو قبله]

ثمّ إنّ لا فرق - بناءً على جريان الاستصحاب - بين تعذّر الجزء بعد تنجّز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكناً من جميع الأجزاء فقدّ بعضها، وبين ما إذا فقدّه قبل الزوال؛ لأنّ المستصحب هو الوجوب النوعي المنجّز على تقدير اجتماع شرائطه، لا الشخصي المتوقّف على تحقّق الشرائط فعلاً. نعم، هنا أوضح.

وكذا لا فرق - بناءً على عدم الجريان - بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل

(١) وفي بعض النسخ: «وحيث إنّ بناء العرف - على الظاهر - على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء، وعلى إلحاق فاقد الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم، أمكن جملة كاشفاً عن عدم استقامة التوجيه الأول».

الاجتهادي، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

[تخيّل ودفع]

وربما يتخيّل: أنّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني؛ لأنّ وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن إلّا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضى لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذّر الجزء.

وفيه: ما تقدّم من أنّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنّما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلّا بناءً على الأصل المثبت. ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل؛ لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف، وإن كان بينهما فرق؛ من حيث إنّ استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمن فردٍ معيّن بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن المرّدّد بين المرتفع والباقي، وقد عرفت^١ عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى، إلّا في بعض مواردّها بمساعدة العرف.

[نفى صحّة نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين]

ثمّ اعلم: أنّه يُسبب إلى الفاضلين^٢ التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة في مسألة الأقطع.

والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق بأنّ غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا

(١) راجع الصفحة: ٣٤٠.

(٢) راجع الصفحة: ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٣) والناسب هو الفاضل التراقي في عوائد الأيام: ٢٦٧، والسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٥٢٢.

زال البعض لم يسقط الآخر^١، انتهى.

و هذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة «الميسور لا يَسْقُطُ بالمعسور»؛ و لذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة^٢. و يحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد منه أنّ هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمانٍ سابقٍ واجبٍ، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، و الأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب. و يحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخصص له بصورة التمكن من الجميع، لكنّه ضعيفٌ احتمالاً و محتملاً.

الأمر الثاني عشر

[جريان الاستصحاب حتى مع الظنّ بالخلاف]

آته لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقاءه، أو راجحاً عليه بأمانة غير معتبرة. و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: الإجماع القطعيّ على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثاني: أنّ المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغويّ، و هو خلاف اليقين، كما في الصحاح^٣. و لا خلاف فيه ظاهراً^٤.

و دعوى: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخصّ، و هو الاحتمال المساوي، لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها - مضافاً إلى تعارُف إطلاق الشكّ في

(١) المعتبر ١: ١٤٤، و المنتهى ٢: ٣٧.

(٢) الذكرى ٢: ١٣٣.

(٣) الصحاح ٤: ١٥٩٤، مادة شكك.

(٤) هو الظاهر من كلام الفيومي في المصباح المنير: ٣٢٠، حيث نسب ذلك إلى أئمة أهل اللغة.

الأخبار على المعنى الأعمّ - موارد من الأخبار:

منها: مقابلة الشكّ باليقين في جميع الأخبار.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حُرِّك إلى جنبه شيءٌ وهو لا يعلم به»؛ فإنّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن»؛ حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمرٍ يبيّن عنه.

ومنها: قوله عليه السلام: «و لكن ينقضه ييقن آخر»؛ فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فعلعه شيءٌ أوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»؛ فإنّ كلمة «لعلّ» ظاهرة في مجرد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ»^١.

الثالث: أنّ الظنّ الغير المعتر إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كلّ ما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده. وإن كان ممّا شكّ في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلّي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشكّ، فتأمل جدّاً.

هذا كلّ على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد المستنبط من الأخبار.

و أمّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدح فيه أيضاً وجود الأمانة الغير المعترّة، فيكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعيّ وإن كان الظنّ الشخصي على خلافه؛ ولذا تمسّكوا به في

(١) راجع وسائل الشيعة ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢، ٤، ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

مقامات غير محصورة على الوجه الكلّي، من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد.

تنبيه: [كلام الشهيد في الذكرى]

واعلم: أنّ الشهيد في الذكرى - بعد ما ذكر مسألة الشكّ في تقدّم الحدث على الطهارة - قال: «قولنا: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد؛ لامتناع ذلك، ضرورة أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أنّ اليقين الذي كان في الزمان الأوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات»، انتهى.

و مراده من الشكّ معناه اللغوي، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يرد ما أورد عليه^٢ من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ.

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه: أنّ الشهيد في مقام دفع ما يُتوهم من التناقض المتوهم في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكّ». ولا ريب أنّ الشكّ الذي حُكِمَ بأنّه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم؛ لأنّه إنّما يصير موهوماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان، نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنّه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة. وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم - كما ذكره المدقّق الخوانساري^٣ - فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأوّل للثاني. وإرادة اليقين السابق والشكّ اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشكّ. وكيف

(١) الذكرى ٢: ٢٠٧.

(٢) هذا الإيراد من المحقّق الخوانساري في مشارق الشمس: ١٤٢.

(٣) نفس المصدر.

كان، فما ذكره المُرَدّ - من اشتراك الظنّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ مطلقاً - في محله.

فالأولى أن يقال: إن قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكّ» لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمانٍ واحدٍ، إلّا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع. ولا ريب أنّ هذا ليس إخباراً عن الواقع؛ لأنّه كذبٌ، وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً؛ لأنّه غير معقول، وإنّما هو حكمٌ شرعيٌّ بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشكّ اللاحق، سواء كان احتيالاً مساوياً أو مرجوحاً.

خاتمة

[شروط جريان الاستصحاب]

ذكر بعضهم^١ للعمل بالاستصحاب شروطاً، بقاء الموضوع، و عدم المعارض، و وجوب الفحص.

و التحقيق: رجوع الكلّ إلى شروط جريان الاستصحاب.

و توضيح ذلك: أنك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقاءه، و هذا لا يتحقّق إلّا مع الشكّ في بقاء القضية المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

و الشكّ على هذا الوجه لا يتحقّق إلّا بأمر:

الأمر الأوّل

بقاء الموضوع في الزمان اللاحق

و المراد به معروض المستصحب. فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا

(١) راجع الوافية: ٢٠٨ و ٢٠٩، و الفصول: ٣٧٧ و ٣٨١، و مناهج الأحكام: ٢٣٢ و ٢٣٣، و ضوابط الأصول: ٣٨٠ و ٣٨٨.

بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجياً، فزيدٌ معروضٌ للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، و للوجود بوصف تقرّره ذهنياً، لا وجوده الخارجي. وهذا اندفع ما استشكله بعضٌ في كَلْيَةِ اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها؛ زعماً منه أنّ المراد ببقائه وجوده الخارجي الثاني، وغفلةً عن أنّ المراد وجوده الثانويّ على نحو وجوده الأوّل الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب و بنقيضه، وإلا لم يميز أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق. فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياة تارةً و بالموت أخرى، وهذا المعنى لا شكّ في تحقّقه عند الشكّ في بقاء حياته.

[الدليل على اشتراط بقاء الموضوع]

ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنه لو لم يُعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإمّا أن يبقى في غير محلّ و موضوع، و هو محال. وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أنّ هذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض، و إنّما هو حكمٌ بحدوث عارضٍ مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

و بعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محالّ، و كذا في موضوع آخر؛ إمّا لاستحالة انتقال العَرَض، و إمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق.

و مما ذكرنا يعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، و لا يكفي احتمال البقاء؛ إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً، و الحكم بعدمه نقضاً.
فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور، إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أن الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه إما أن يكون مسبباً عن سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء - مثل أن يشك في عدالة مجتهده مع الشك في حياته - وإما أن يكون مسبباً عنه.

فإن كان الأول، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشك، لكن استصحاب الحكم كالعدالة - مثلاً - لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد؛ لأن موضوع العدالة زيدٌ على تقدير الحياة؛ إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة. وبالجملة: فهنا مستصحبان، لكل منهما موضوع على حدة: حياة زيد، و عدالته على تقدير الحياة. و لا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

و على الثاني، فالموضوع إما أن يكون معلوماً معيناً شك في بقاءه، كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير، و للمطهرية هو الماء بوصف الكثرة و الإطلاق، ثم شك في بقاء تغير الماء الأول و كثرية الماء الثاني أو إطلاقه. وإما أن يكون غير معين، بل مردداً بين أمر معلوم البقاء و آخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير أنا ماء، أو الماء المتلبس فعلاً بالتغير؛ و كما إذا شكنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب و بين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أما الأول: فلا إشكال في استصحاب الموضوع، و قد عرفت - في مسألة

الاستصحاب في الامور الخارجيّة^١ - أنّ استصحاب الموضوع حقيقته ترتيب الأحكام الشرعيّة المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقة استصحاب التغير والكثرة والإطلاق في الماء ترتب أحكامها المحمولة عليها، كالنجاسة في الأول، والمطهرية في الأخيرين. فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال لاستصحاب الأحكام حيث؛ لارتفاع الشك، بل لو أريد استصحابها لم يجر؛ لأنّ صحّة استصحاب النجاسة - مثلاً - ليس من أحكام التغير الواقعيّ ليثبت باستصحابه؛ لأنّ أثر التغير الواقعيّ هي النجاسة الواقعيّة، لا استصحابها؛ إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة.

مع أنّ قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، حكم العقل باشتراط بقاءه فيه، فالمتغير الواقعيّ إنّما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم - أعني: ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع - ليس أمراً جعليّاً حتّى يترتب على وجوده الاستصحابيّ، فتأمل.

و على الثاني، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

أما الأول: فلأنّ أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية، إلّا بناء على القول بالأصل المثبت، كما تقدّم^٢ في أصالة بقاء الكرّ المثبتة لكثرة المشكوك بقاءه على الكثرة، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول. وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً: فهو في معنى استصحاب الحكم؛ لأنّ صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

و أما استصحاب الحكم: فلأنّه كان ثابتاً لأمّر لا يعلم بقاءه، وبقاؤه قائماً بهذا الوجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً، حتّى يكون إثباته إبقاءً ونفيه نقضاً.

(١) راجع الصفحة: ٢٢٦.

(٢) راجع الصفحة: ٣٨٢.

[الميزان في تمييز القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها]

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه ومحلّه هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي، والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه، فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير، موضوعه نفس الماء، والتغير علة محدثة للحكم، فيشك في عليته للبقاء.

فلا بد من ميزان يُميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أمور: الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد يجمعها؛ وذلك لأن كل قضية - وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها - راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيداً للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب؛ لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم، لو شك بسبب تغير الزمان المجموع ظرفاً للحكم - كالخيار - لم يقدح في جريان الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول.

فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع ذاتاً أو وصفاً، وفيما كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها. ثم لو لم يُعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصلاً.

الثاني: أن يُرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة، ويفرق بين قوله: «الماء المتغير نجس»، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغير»، فيجعل الموضوع في الأول الماء

المتلبس بالتغير، فيزول الحكم بزواله، و في الثاني نفس الماء، فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقائها، وهكذا. و على هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرفع إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع؛ لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف، فكل مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه. مثلاً: قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر و الكلب نجس، فإذا ماتا و أطلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت، فيحكمون بارتفاع طهارة الأول و بقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع و البقاء فيها بحسب التدقيق؛ لأن الطهارة و النجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، و قد ارتفعت الحيوانية، فلا معنى لصدق ارتفاع الأول و بقاء الثاني بعد صيرورته جماداً. و نحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين، و قد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً، و وجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها، و استصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه و يشك في تبدله بالبياض أو بسواد خفيف، إلى غير ذلك.

و بهذا الوجه يصح للفاضلين - في المعتبر و المنتهى - الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة بدأن النجاسة قائمة بالأعيان النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلها، و تلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية؛ لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها، انتهى كلام المعتبر^١.

و احتج فخر الدين للنجاسة بأصالة بقائها، و بأن الاسم أمانة و معرف، فلا

(١) في الصفحة: ٣٨٢.

(٢) المعتبر ١: ٤٥١، وراجع متهى المطلب ٣: ٢٨٧.

يزول الحكم بزواله^١، انتهى.

وهذه الكلمات وإن كانت محلّ الإيراد؛ لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجناد، بل ظهور عدمه؛ لأنّ ظاهر الأدلّة تبعيّة الأحكام للأسماء - كما اعترف به في المنتهى في استحالة الأعيان النجسة^٢ - إلا أنّها شاهدة على إمكان اعتبار موضوعيّة الذات المشتركة بين واجد الوصف العنوائيّ وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إنّ أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان، إلى غير ذلك ممّا يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنوائيّ والفاقد.

[كلام بعض المتأخّرين في الفرق بين استحالة النجس واستحالة المتنجّس]

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين^٣ فرق بين استحالة نجس العين والمتنجّس، فحكم بطهارة الأوّل لزوال الموضوع، دون الثاني؛ لأنّ موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل - أعني: الخشب، مثلاً - وإنّما هو الجسم ولم يُزل بالاستحالة.

وهو حسنٌ في بادئ النظر، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافاً؛ إذ لم يُعلم أنّ النجاسة في المتنجّسات محمولة على الصورة الجنسيّة وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات أنّ كلّ جسم لاقي نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلّا أنّه لا يخفى على المتأمل أنّ التعبير بالجسم لبيان عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببّة الملاقاة للمتنجّس، لا لبيان إناطة الحكم بالجسميّة. وبتقرير آخر: الحكم ثابتٌ لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكلّ واحدٍ منها من حيث نوعه أو صفته المتقرّرة به

(١) إيضاح الفوائد ١: ٣١.

(٢) منتهى المطلب ٣: ٢٨٨.

(٣) وهو الفاضل الهندي على ما نسب إليه في أوثق الوسائل: ٥٣٥. و تبعه في ذلك المحقّق القمي في

القوانين ٢: ٧٤، والفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢٣٣، ومستند الشيعة ١: ٣٢٦

عند الملاقاة. فقولهم: «كل جسم لاقي نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إن كل جسم له خاصية وتأثير» مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع.

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوّم النجاسة بالجسم، فنقول: لا شك في أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة - مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك - فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة، لا ما يتقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل موردٍ بالعنوان المذكور في دليله.

ودعوى: أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوّم النجاسة بالجسم.

نعم، الفرق بين المنتجس والنجس أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المنتجس محتمل البقاء. لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين أن العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب. أرايت أنه لو حكم على الحنطة أو العنب بالحلية أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزيب؟ كما لا يتأملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المنتجس بولاً لما كوال اللحم، خصوصاً إذا أطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة. كما أن العلماء أيضاً لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس والمنتجس، كما لا يخفى على المتبّع^١، بل جعل بعضهم^٢ الاستحالة مطهرةً للمنتجس بالأولوية القطعية، حتى تمسك بها في المقام من لا يقول

(١) فإن إطلاق كلامهم في تطهير النار ما أحالته يقضي بعدم تفريقهم بينها. راجع مفتاح الكرامة ٢: ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) وهو صاحب الجواهر في الجواهر ٦: ٢٧٠.

بحجّة مطلق الظن^١.

و بما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة^٢ - تبعاً للفاضل الهندي^٣ - من أنّ الحكم في المتنّجات ليس دائراً مدار الاسم حتى يظهر بالاستحالة، بل لأنّه جسم لا قى نجساً، وهذا المعنى لم يزل.

[اختلاف حكم العرف باختلاف مراتب التغيّر]

فالتحقيق: أنّ مراتب تغيّر الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة، ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك و يثبتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً من غير فرق - في حكم النجاسة - بين النجس والمتنجس.

فمن الأوّل: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحليّة أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهر جريان عموم أدلّة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعمّ ممّا جفّ منهما فصار تمرّاً أو زبيباً، مع أنّ الظاهر تغايّر الاسمين؛ ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر. والظاهر أنّهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكولٍ وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلّاً، وصيرورة الكلب أو الإنسان جماداً بالموت، إلّا أنّ الشارع حكّم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنصّ، كما في الخمر المستحيل

(١) هو صاحب المعالم في فقه المعالم: ٤٠٣، في مسألة مطهّرية النار لما أحالته رماداً.

(٢) كالمحقّق القمي في القوانين ٢: ٧٤، والفاضل التراقي في مناهج الأحكام: ٢٣٣، ومستند الشيعة ١:

٣٢٦.

(٣) نسب إليه في أوثق الوسائل: ٥٣٥.

خلاً، وإما لعموم ما دلّ على حكم المتقلّ إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحلّ إليه إذا كان بولاً لمأكولٍ ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير مأكول.

ومن الثالث: استحالة العذرة أو الدّهن المتنجّس دخاناً، والمنّي حيواناً. ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيزٍ على المتبحر المتأمل.

[معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»]

وما ذكرنا يظهر أنّ معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء» أنّها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها. فإذا قال الشارع: «العنب حلال»، فإنّ ثبت كون الموضوع هو مسمّى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فيتنفى عند صيرورته زيبياً. أمّا إذا علم من العرف أو غيره أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب أو بينهما وبين العصير، دار الحكم مداره أيضاً.

نعم، يبقى دعوى أنّ ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان، وتقوّم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه. لكنك عرفت أنّ العناوين مختلفة والأحكام أيضاً مختلفة؛ وقد تقدّم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم^٢، واختيار الفاضلين له^٣.

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجيّة، وإلاّ فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنوائيّ، لا تفرّنا فيما نحن بصدده؛ لأنّ المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما

(١) راجع وسائل الشيعة ٢: ١٠٩٨، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات.

(٢) لم تتقدّم حكاية ذلك عن أكثر أهل العلم.

(٣) تقدّم استدلالها على بقاء نجاسة الأعيان النجسة في الصفحة: ٣٩٤.

يقتضيه العقل على وجه الدقة، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه.

و حيثئذ، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إن الأحكام تدور مدار الأسماء» أن مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي عُلّق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصلٍ قد يُعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم.

[الأمر الثاني]

[الشك في البقاء]

الأمر الثاني - مما يعتبر في تحقق الاستصحاب -: أن يكون في حال الشك متيقناً بوجود المستصحب في السابق، حتى يكون شكّه في البقاء.

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقّنه سابقاً - كأن تيقّن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلاً، ثم شكّ في نفس هذا المتيقّن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشكّ في مطابقته للواقع، أو كونه جهلاً مركّباً - لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغةً، ولا اصطلاحاً.

أما الأول: فلأن الاستصحاب - لغةً - أخذ الشيء مصاحباً، فلا بدّ من إحراز ذلك الشيء حتى يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب.

و أما اصطلاحاً: فلاهم اتفقوا على أخذ الشك في البقاء - أو ما يؤدي هذا المعنى - في معنى الاستصحاب.

نعم، لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى مبينة للاستصحاب، ستتكلّم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها، وأن مدلولها لا يختصّ بالشك في البقاء، بل الشك بعد اليقين

ملنى مطلقاً، سواء تعلق بنفس ما يتقنه سابقاً، أم ببقائه.

[توهمٌ دلالة أدلة الاستصحاب على قاعدة «اليقين» و دفعه]

و أول من صرح بذلك الفاضل السبزواري - في الذخيرة - في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء، حيث قال: «و التحقيق: أنه إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال، ثم عَرَّض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء؛ لصحيحة زرارة: و لا تنقض اليقين أبداً بالشك^١»، انتهى.

و لعلّه تفتّن له من كلام الحلّي في السرائر، حيث استدّل على المسألة المذكورة بأنّه لا يخرج عن حال الطهارة إلّا على يقين من كمالها، و ليس ينقض الشكُّ اليقين^٢، انتهى. لكن هذا التعبير من الحلّي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك. و يقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء^٣.

لكنّ التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين^٤، و إن اختلفوا بين مدّعٍ لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب^٥، و بين منكرٍ له عاملٍ بعمومها^٦.

و توضيح دفعه: أنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد؛ فإنّ مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ و اليقين مع قطع النظر عن الزمان؛ لتعلّق الشكّ ببقاء ما يتقن سابقاً، و لازمه كون القضية المتيقّنة - أعني: عدالة زيد

(١) الذخيرة: ٤٤.

(٢) السرائر ١: ١٠٤.

(٣) راجع المقننة: ٤٩، و النهاية: ١٧، و الغنية: ٦١.

(٤) منهم: شريف العلماء على ما في تقريرات درسه ضوابط الاصول: ٣٧١، و السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٥٧، و الفاضل الدريندي في خزائن الاحكام ٢: ٦١.

(٥) كشريف العلماء و السيّد المجاهد.

(٦) كالفاضل الدريندي و كذا المحقق السبزواري.

يوم الجمعة - متيقنة حين الشك أيضاً من غير جهة الزمان. و مناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيها من جهة الزمان، و معناه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما تيقنه سابقاً بوصف وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء التيقن سابقاً - حيث إنه متيقن - من غير تعرض لحال حدوثه، و في القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاءه معلوماً أو معلوم العدم أو مشكوكاً.

و اختلاف مؤدى القاعدتين و إن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد - بأن يقول الشارع: إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق بذلك الشيء فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه، و احكم بالبقاء في الأول، و بالحدوث في الثاني - إلا أنه مانع عن إرادتهما من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»؛ فإن المضي على اليقين السابق - المفروض تحققه في القاعدتين - أعني: عدالة زيد يوم الجمعة، بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده - كما هو مفاد القاعدة الثانية - يغير المضي عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة - كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب - فلا يصح إرادة المعنيين منه.

فإن قلت: إن معنى المضي على اليقين عدم التوقف من أجل الشك العارض و قرئ الشك كعدمه، و هذا يختلف باختلاف متعلق الشك، فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، و مع الشك في البقاء بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك و اليقين و كون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، و المفروض أنه ليس في السابق إلا يقين واحد، و هو اليقين بعدالة زيد، و الشك فيها ليس له هنا فردان يتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء.

و بعبارة أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الامور الواقعية، كعدالة زيد و فسق

عمرو، لا باعتبار تعدّد ملاحظة اليقين بشيء واحد، حتّى ينحلّ اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلّق بكلّ منهما شكّ.

وحينئذٍ، فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشكّ في هذا المتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضّي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقّن، وإن اعتبر الشكّ فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضّي على ذلك المتيقّن الذي تعلّق به الشكّ عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرّض للبقاء، كأنه قال: «من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها، فليمض على يقينه السابق».

[عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضاً]

وقس على هذا سائر الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الظاهر أنّما متعلّق الشكّ واليقين، فلا بدّ أن يلاحظ المتيقّن والمشكوك غير مقيدتين بالزمان، وإلا لم يميز استصحابه، كما تقدّم في ردّ شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد^١.

والمفروض في القاعدة الثانية كون الشكّ متعلّقاً بالمتيقّن السابق بوصف وجوده في الزمان السابق. ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشكّ في تلك الأخبار.

ودعوى: أنّ اليقين بكلّ من الاعتبارين فردّ من اليقين، وكذلك الشكّ المتعلّق فردّ من الشكّ، فكلّ فردّ لا ينقض بشكّه. مدفوعة: بما تقدّم^٢ من أنّ تعدّد اللحاظ والاعتبار في المتيقّن السابق - بأخذه تارة مقيداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً - لا يوجب تعدّد أفراد اليقين. وليس اليقين بتحقّق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر

(١) راجع الصفحة: ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) في صدر الصفحة، حيث قال: «ولا باعتبار تعدّد...».

بمثابة أن يقال: «من كان على يقين من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته فشك فيه، فليمض على يقينه بذلك»، فافهم.

[اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب]

ثم إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين، فلا بد أن يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب؛ لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشك في الطهارة من الحدث و الخبث، و دخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هذا كله، لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقن عند الشك، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أما لو أريد منها إثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة إلى زمان الشك و ما بعده إلى اليقين بطروء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتى لو أريد منه القاعدة الثانية فقط، كما لا يخفى؛ لأن الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق. و قد تقدّم نظير ذلك في قوله ﷺ: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين، لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية؛ لأنه إذا شك في ما تيقن سابقاً - أعني: عدالة زيد في يوم الجمعة - فهذا الشك معارض لفردين من اليقين: أحدهما: اليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة؛ الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة. فتدلّ بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، و بمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة، فكل من طرفي

الشك معارضٌ لفردٍ من اليقين.

ودعوى: أنَّ اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق. مدفوعة: بأنَّ الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها، عينُ الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق. واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه.

ثم إنَّ هذا من باب التنزل والمهاشة، وإلا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم، مضافاً إلى ما ربما يُدعى من ظهور الأخبار في الشك في البقاء^٢.

[عدم وجود المدرك لقاعدة اليقين]

بقي الكلام في وجود مدركٍ للقاعدة الثانية غير عموم هذه الأخبار، فنقول: إنَّ المطلوب من تلك القاعدة إما أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمراً إلى اليقين بارتفاعه؛ وإما أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده، بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط؛ وإما أن يراد مجرد إمضاء الأثار التي ترتبت عليها^٣ سابقاً وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليه، فإذا تيقن الطهارة سابقاً وصلّى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضية.

فإن أُريد الأول، فالظاهر عدم دليل يدل عليه؛ إذ قد عرفت أنه لو سلم اختصاص الأخبار المعتمدة لليقين السابق بهذه القاعدة، لم يمكن أن يراد منها إثبات حدوث العدالة وبقائها؛ لأنَّ لكلٍّ من الحدوث والبقاء شكّاً مستقلاً. نعم، لو

(١) راجع الصفحة: ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) هذا ما ادّعه شريف العلماء في ضوابط الاصول: ٣٧١، والسيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٥٧.

(٣) كذا في جميع النسخ، ولكن الصحيح: «عليه»، لرجوع الضمير إلى اليقين.

(٤) راجع الصفحة: ٤٠١ - ٤٠٢.

فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث، أمكن أن يقال: إنه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقاؤها؛ للعلم ببقائها على تقدير الحدوث. لكنّه لا يتمّ إلّا على الأصل المثبت، فهو تقديرٌ على تقديرٍ.

وربما يتوهم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محله. لكنّه فاسد؛ لأنّه على تقدير الدلالة لا يدلّ على استمرار المشكوك؛ لأنّ الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز المحلّ.

وأضعف منه: الاستدلال له بما سيجيء^١، من دعوى أصالة الصحة في اعتقاد المسلم، مع أنّه كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار.

وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

وربما فصل بعض الأساطين^٢ بين ما إذا علّم مدرك الاعتقاد بعد زواله و أنّه غير قابلٍ للاستناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا علّم أنّه اعتقد في زمانٍ بطهارة ثوبه أو نجاسته، ثمّ غاب المستند وغفل زماناً، فشكّ في طهارته ونجاسته فينبني على معتقده هنا، لا في الصورة الأولى.

وهو وإن كان أجود من الإطلاق، لكن إتمامه بالدليل مشكل.

وإن أُريد بها الثاني، فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب، إلّا ما تقدّم من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ. لكنّها لو تمّت فإنّما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلّا صحّة ما ترتّب عليها^٣. وأمّا إثبات نفس ما اعتقده سابقاً - حتّى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة و طهارة ثوبه في الوقت السابق - فلا، فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعيّة، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

(١) في الصفحة: ٤٤٨.

(٢) هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ١٠٢.

(٣) كذا في النسخ، ولكن الصواب: «عليه»، لرجوع الضمير إلى اليقين.

وإن أُريد بها الثالث، فله وجه؛ بناءً على تمامية قاعدة الشك بعد الفراغ وتجاوز المحل. فإذا صلى بالطهارة المعتقدة، ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان، بنى على صحة الصلاة، لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق؛ ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقد بشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة أيضاً؛ من جهة أن الشك في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الأصحاب، خلافاً للجماعة من متأخري المتأخرين، كصاحب المدارك^١ وكاشف اللثام^٢، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر - كما يظهر من الأخير - أنهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل.

ولعل بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في الأفعال^٣، إن شاء الله. وحاصل الكلام في هذا المقام، هو أنه: إذا اعتقد المكلف قصوراً أو تقصيراً بشيء في زمان - موضوعاً كان أو حكماً، اجتهدياً أو تقليدياً - ثم زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبة إلى نفس المعتقد، وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً.

[الأمر الثالث]

[عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع]

الثالث: أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوده سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب. وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح. وإنها

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٤١.

(٢) كشف اللثام ٥: ٤١١.

(٣) سيجيء في الصفحة: ٤٤٣.

الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع؛ فإنّ الشكّ الواقعيّ في البقاء و الارتفاع لا يزول معه، و لا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

[حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب]

لكنّ الشأن في أنّ العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب، أو من باب التخصّص؟ الظاهر أنّه من باب حكومة أدلة تلك الامور على أدلة الاستصحاب. و ليس تخصيصاً، بمعنى: رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض موارد، كما ترفع اليد عنها في مسألة الشكّ بين الثلاث و الأربع و نحوها بما دلّ على وجوب البناء على الأكثر. و لا تخصّصاً، بمعنى: خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب؛ لأنّ هذا مخصّص بالدليل العلميّ المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

و معنى الحكومة - على ما سيجيء في باب التعادل و التراجع - أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في موردٍ بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم، و سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

ففي ما نحن فيه، إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك» - و المفروض أنّ الشكّ موجود 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.

و ربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص، بناءً على أنّ المراد من «الشكّ» عدم الدليل و الطريق و التحير في العمل، و مع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة. و إن شئت قلت: إنّ المفروض دليلاً قطعيّاً الاعتبار، فنقضّ الحالة السابقة به نقضّ باليقين.

وفيه: أنه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعياً الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلّا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، وإلّا أمكن أن يقال: إنّ مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة الفلانية أم لا، ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه^١، خالف الحالة السابقة أم لا. ولا يندفع مغالطة هذا الكلام، إلّا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

[المساحة فيما جعله الفاضل التوني من شرائط الاستصحاب]

و كيف كان، فجعل بعضهم^٢ عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب، لا يخلو عن مساهمة؛ لأنّ مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم «لا تنقض»، كما في مسألة البناء على الأكثر، لكنّه ليس مراد هذا المشترك قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

[إيراد المحقق القمي على الفاضل التوني والمناقشة فيه]

ولعلّ ما أورده عليه المحقق القمي - من أنّ الاستصحاب أيضاً أحد الأدلة، فقد يُرجّح عليه الدليل، وقد يُرجّح على الدليل، وقد لا يرجّح أحدهما على الآخر، قال: «ولذا ذكر بعضهم^٣ في مال المفقود: أنّه في حكم ماله حتّى يحصل العلم العادي بموته، استصحاباً لحياته^٤، مع وجود الروايات المعتبرة^٥ - المعمول بها عند

(١) كذا في النسخ، ولكن الصواب: «بمؤداه»، لرجوع الضمير إلى «الأمانة».

(٢) هو الفاضل التوني في الوافية: ٢٠٨.

(٣) في المصدر: «جمهور المتأخرين».

(٤) راجع مفتاح الكرامة ٨: ٩٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٧: ٥٨٣ و ٥٨٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الخش، الحديث ٥ و ٩.

بعضهم، بل عند جمع من المحققين^١ - الدالة على وجوب الفحص أربع سنين^٢ - مبنية على ظاهر كلامه من إرادة العمل بعموم «لا تنقض».

وأما على ما جزمنا به - من أن مراده عدم ما يدلّ علماً أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة - فلا وجه لورود ذلك؛ لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد، فقد عرفت^٣ حكومة أدلة جميع الإمارات الاجتهادية على دليله، وإن أخذ من باب الظن، فالظاهر أنه لا تأمل لأحد في أن المأخوذ في إفادته للظن عدم وجود أماره في مورده على خلافه؛ ولذا ذكر العسدي في دليله: أن ما كان سابقاً ولم يُظنّ عدمه فهو مظنون البقاء^٤.

ولما ذكرنا لم نَر أحدًا من العلماء قدّم الاستصحاب على أماره مخالفة له مع اعترافه بحجّيتها لو لا الاستصحاب، لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وأما ما استشهد به - من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود، وطرح ما دلّ على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده - فلا دخل له بما نحن فيه؛ لأن تلك الأخبار ليست أدلة في مقابل استصحاب حياة المفقود، وإنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته، وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصّصة لعموم أدلة الاستصحاب، دالة على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص، نظير ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر مع الشك في عدد الركعات، فمن عمل بها خصّص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها - لقصور فيها - بقي أدلة الاستصحاب عنده على عمومها.

[المراد من «الدلة الاجتهادية» و «الاصول»]

ثم المراد بالدليل الاجتهادي كلّ أماره اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكي عن

(١) راجع مفتاح الكرامة ٨: ٩٢.

(٢) انتهى محصل كلام المحقق القمي في القوانين ٢: ٧٥.

(٣) راجع الصفحة: ٤٠٧.

(٤) شرح مختصر الاصول ٢: ٤٥٣.

الواقع و تكشف عنه بالقوة، و تسمى في نفس الأحكام: «أدلة اجتهادية»، و في الموضوعات: «أمارات معتبرة». فما كان مما نصّب الشارع غير ناظرٍ إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فُرِضَ أَنَّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهادياً، بل هو من الاصول، وإن كان مقدماً على بعض الأصول الأخر. و الظاهر أَنَّ الاستصحاب و القرعة من هذا القبيل.

و مصاديق الأدلة و الامارات في الأحكام و الموضوعات واضحة غالباً. و قد يختفي، فيتردّد الشيء بين كونه دليلاً و بين كونه أصلاً؛ لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع أو من حيث هو، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، و كذلك أصالة الصحة عند الشكّ في عمل نفسه بعد الفراغ، و أصالة الصحة في عمل الغير.

و قد يُعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع و كاشفاً عنه و أنّه من القواعد التعبدية، لكن يختفي حكمته مع ذلك على الاستصحاب؛ لأننا قد ذكرنا: أنّه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع، إلّا أنّ الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر و حكمته عليه.

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات و الاصول]

ثم إنه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخير. إلا أنه قد يختفي وجهه على المبتدي، فلا بد من التكلّم هنا في مقامات: الأول: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يُترأى كونها من الاصول، كاليد و نحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة و نحوها.
الثالث: في عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب.

[المقام الأول]

[عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات]

أما الكلام في المقام الأول فيقع في مسائل:

[المسألة الاولى: تقدّم «اليد» على الاستصحاب]

الاولى: أنّ اليد عمّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاکمة عليه.
بيان ذلك: أنّ اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية من حيث كون الغالب في موارد كون صاحب اليد مالکاً أو نائباً عنه، و أنّ اليد

المستقلة الغير المالكية قليلة بالنسبة إليها، وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهلاً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة أدلة الأمارات على دليل الاستصحاب^١.

و إن قلنا بأنها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محل الشك تعبدًا؛ لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها - نظير أصالة الطهارة - كما يشير إليه قوله عليه السلام - في ذيل رواية حفص بن غياث، الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين - : «ولو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»^٢، فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب؛ إذ لو لا هذا لم يميز التمسك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق؛ إذ الغالب العلم يكون ما في اليد مسبوقاً بكونه ملكاً للغير، كما لا يخفى.

و أما حكم المشهور بأنه «لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعي، انتزع منه العين، إلا أن يقيم البينة على انتقالها إليه»: فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه^٣ قبل ذلك للمدعي، ترجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدعياً، والمدعي منكرًا؛ ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته، أو كان في مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعي: «اشتريته من عمرو».

بل يظهر مما ورد في محاجة علي عليه السلام مع أبي بكر في أمر فندك - المروية في الاحتجاج^٤ - أنه لم يقدح في تشبث فاطمة عليها السلام باليد، دعواها^٥ تلقى الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله، مع أنه قد يقال: إنها حينئذٍ صارت مدعية لا تنفعها اليد.

(١) راجع الصفحة: ٤٠٧.

(٢) هذا مضمون الحديث. وإن شئت نضف فراجع وسائل الشريعة ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

(٣) هكذا في جميع النسخ. لكن الأصح: «بكونها»، لرجوع الضمير إلى «العين».

(٤) الاحتجاج ١: ١٢١، و وسائل الشريعة ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٣.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤١٣

و كيف كان، فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات الظنية؛ لأن الشارع نصّبها في مورد الاستصحاب. وإن شئت قلت: إن دليلها أخص من عمومات الاستصحاب.

هذا، مع أن الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد - مثل رواية حفص بن غياث^١ - أن اعتبار اليد أمرٌ كان مبنى عمل الناس في أمورهم، وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أن عمل العرف عليها من باب الأمانة، لا من باب الأصل التعبدية. وأما تقديم اليانة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلاً: فلا يكشف عن كونها من الاصول؛ لأن اليد إنما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها، واليانة مبنية لسببها.

والسر في ذلك: أن مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، فإذا كان في مورد الشك أمانة معتبرة تُزيل الشك، فلا يبقى موردٌ للإلحاق؛ ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة. وحال اليد مع اليانة حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد^٢ مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنص، فافهم.

[المسألة الثانية: تقدّم قاعدة «الفراغ والتجاوز» على الاستصحاب]

المسألة الثانية: في أن أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب. إما لكونها من الأمارات؛ كما يشعر به قوله عليه السلام - في بعض روايات ذلك الأصل -: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^٣. وإما لأنها وإن كانت من الاصول إلا أن الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه، فهي

(١) المتقدمة في الصفحة السابقة.

(٢) راجع الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ١٣.

(٣) وسائل الشريعة ١: ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

خاصةً بالنسبة إليه، يَنْصَصُ بأدلتها أدلته، و لا إشكال في شيء من ذلك.

إنما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى «الفراغ» و «التجاوز» المعتبر في الحكم بالصحة، و أنه هل يكتفى به أو يعتبر الدخول في غيره؟ و أن المراد بالغير ما هو؟
الثاني: من جهة أن الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل الشيء أم لا؟

[الأخبار الدالة على القاعدة]

و توضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة، ليزول ببركة تلك الأخبار كل شبهة حدثت أو تحدث في هذا المضمار، فنقول مستعيناً بالله:

روى زرارة - في الصحيح - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^١.

و روى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه»^٢.

و هاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

و في الموثقة: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^٣. و هذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.

و في موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٣) هذه: موثقة محمد بن مسلم. راجع وسائل الشيعة ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

فشكك ليس بشيء^١، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه^٢. و ظاهر صدر هذه الموثقة كالأولين، و ظاهر عجزها كالثالثة.

هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

و ربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة، مثل: قوله عليه السلام - في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت -: «و إن كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة»^٣، و قوله عليه السلام -: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكر»^٤ فأمضه كما هو^٥، و قوله عليه السلام -: في من شك في الوضوء بعد ما فرغ -: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^٦.

و لعل المتبّع يعثر على أزيد من ذلك^٧.

[تنقيح مضامين الأخبار الدالة على قاعدة الفراغ و التجاوز]

و حيث إن مضمونها لا يختص بالطهارة و الصلاة، بل يجري في غيرها - كالخج - فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها و دفع ما يترأى من التعارض بينها - فنقول مستعيناً بالله، فإنه وليّ التوفيق:

إن الكلام يقع في مواضع:

الموضع الأول: أن الشك في الشيء ظاهر - لغةً و عرفاً - في الشك في وجوده، إلا أن تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه و مضيه و التجاوز عنه ربما يصير قرينة على

(١) هكذا في النسخ. وفي وسائل الشيعة: «فليس شكك بشيء».

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) هذا مفاد الحديث، و إن شئت نصّه فراجع الوسائل ٣: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦، و ليس فيه: «كما هو».

(٥) تقدّم الحديث في الصفحة: ٤١٣.

(٦) راجع وسائل الشيعة ١: ٣٣٠ و ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٥.

إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً.

نعم لو أريد الخروج والتجاوز عن محله، أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء. وهذا هو المتعين؛ لأن إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح. وكذا إرادة خصوص الثاني؛ لأن مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول. لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم؛ من جهة قوله: «فأفضه كما هو»، بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور، كما لا يخفى.

لكن الإنصاف: إمكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات. وأما هذه الموثقة: فسيأتي توجيهها على وجه لا تعارض الروايات إن شاء الله تعالى^١.

الموضع الثاني: أن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر. وبعبارة أخرى: محل الشيء هي مرتبته المقررة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره ولو كان نفس المكلف؛ من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل. فمحل تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحل كلمة «أكبر» قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام، ومحل الرأى من «أكبر» قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل، ومحل غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه قبل تخلل فصل يُخلّ بها اعتاده من الموالاة.

هذا كله مما لا إشكال فيه، إلّا الأخير؛ فإنه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤١٧

مع أن فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة. فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها أو مع الجماعة، فشك في فعلها بعد ذلك، فلا يجب عليه الفعل. وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة. وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشك بعد ذلك في الوضوء. إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير، كالعلامة^١ ولده^٢ والشهيد^٣ والمحقق الثاني^٤ وغيرهم^٥. واستدل فخر الدين على مختاره في المسألة - بعد صحيحة زرارة المتقدمة - بأن خرق العادة على خلاف الأصل^٦. ولكن لا يحضرنى كلام منهم في غير هذا المقام، فلا بد من التبع والتأمل.

والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشك، وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» أن هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة. لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكلاً، فتأمل. والأحوط ما ذكرنا.

الموضع الثالث: الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحل، فلا إشكال في اعتباره، وإلا فظاهر الصحيحتين الأوليتين اعتباره، وظاهر إطلاق

(١) قواعد الأحكام ١: ٢٠٦، والتذكرة ١: ٢١٢.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٤٢.

(٣) لم نمر عليه في كتبها. وإنما حكاه المحقق الثاني في جامع المقاصد ١: ٢٣٨ عن بعض فوائد الشهيد الأول.

(٤) جامع المقاصد ١: ٢٣٧.

(٥) كشف اللثام ١: ٥٨٨، وجواهر الكلام ٢: ٣٦٣.

(٦) إيضاح الفوائد ١: ٤٣.

موثقة ابن مسلم عدم اعتباره.

ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة؛ فإن الخروج من أفعالها يتحقق غالباً بالدخول في الغير، وحينئذ فيلغو القيد.

و يحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق.

و يؤيد الأول ظاهرُ التعليل المستفاد من قوله ﷺ: «هو حين يتوضأ أذكرُ منه حين يشك»، وقوله ﷺ: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه» بناءً على ما سيجيء من التقريب، وقوله ﷺ: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك...».

لكن الذي يُبعده أن الظاهر من «الغير» في صحيحة إسماعيل ابن جابر: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، [كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه]» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله ﷺ بعد ذلك: «كل شيء شك فيه...» كون السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من الأول بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود؛ إذ لو كان الهويُّ للسجود كافياً عند الشك في الركوع، والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود، قُبِحَ في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام، ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائماً.

ومما ذكرنا يظهر: أن ما ارتكبه بعض من تأخر من التزام عموم «الغير» وإخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية، ضعيف جداً؛ لأن الظاهر أن القيد وارد في مقام التحديد.

(١) في الصفحة: ٤٢٠.

(٢) ما بين المعقوفتين ليس في النسخ.

(٣) كما في مفتاح الكرامة ٣: ٣٠٥.

(٤) كصاحبي الذخيرة والجواهر، انظر ذخيرة المعاد: ٣٧٦، وجواهر الكلام ١٢: ٣١٦-٣٢١.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤١٩

و الظاهر أنّ التحديد بذلك توطئة للقاعدة، وهي بمنزلة ضابطة كلية، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام، فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم القيد عن عموم القاعدة؟! عن عموم القاعدة؟

فالأولى: أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدمات أفعال الصلاة عن عموم «الغير»، فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول و لو في فعل غير أصلي، فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

والأقوى: اعتبار الدخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ، إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء؛ فإن حالة عدم الاشتغال بهما يُعدّ مغايرة لحالهما و إن لم يشتغل بفعل و جوديّ، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما.

و أما التفصيل بين الصلاة و الوضوء - بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشك في الجزء الأخير منه :- فیردّه اتحاد الدليل في البابين؛ لأن ما ورد - من قوله ﷺ في من شك في الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» - عامٌ بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً؛ و لذا استفيد منه حكم الغسل و الصلاة أيضاً. و كذلك موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة^١ صدرها دالٌّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، و ذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرها يأبى عن التقييد. و كذلك روايتا زرارة و أبي بصير المتقدمتان^٢ آيتان عن التقييد.

و أصرح من جميع ذلك في الإبراء عن التفصيل بين الوضوء و الصلاة قوله ﷺ في

(١) في الصفحة: ٤١٤.

(٢) لا يخفى: أنه تقدّمت رواية زرارة في الصفحة ٤١٤. و أما رواية أبي بصير فلم تتقدّم. نعم، تقدّمت في تلك الصفحة رواية إسحاق بن جابر التي رواها الفيض عن التهذيب بإسناده عن أبي بصير في الرواقي: ٨: ٩٤٩. و لعله عدّ رواية أبي بصير من الروايات المتقدمة.

الرواية المتقدمة^١: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه».

الموضع الرابع: قد خرج من الكلّية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث؛ فلما تمّ أجمعوا^٢ على أنّ الشكّ في فعلٍ من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعلٍ آخر. وأما الغسل والتميم: فقد صرح بذلك فيهما بعضهم^٣ على وجه يظهر منه كونه من المسلّمات.

وقد نصّ على الحكم في الغسل جمعٌ ممن تأخّر عن المحقق، كالعلامة^٤ و الشهيدين^٥ و المحقق الثاني^٦. ونصّ غير واحدٍ من هؤلاء^٧ على كون التيمم كذلك. وكيف كان، فمستند الخروج - قبل الإجماع - الأخبار الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدمة، إلّا أنّه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدمة^٨ - وهي قوله عليه السلام: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيءٍ، إنّما الشكّ إذا كنت في شيءٍ لم تجزئه» - أنّ حكم الوضوء من باب القاعدة، لا خارجٌ عنها، بناءً على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء؛ لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء. وحينئذٍ فقوله عليه السلام: «إنّما الشكّ» مسوقٌ لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجزءٍ من أجزاء العمل، و أنّه إنّما يعتبر إذا كان مشتغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه. هذا.

ولكنّ الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكّل؛ من جهة أنّه يقتضي بظاهر الحصر

(١) في الصفحة: ٤١٥.

(٢) كما في مشارق الشمس ٢: ٣٠٠، والجواهر ٢: ٣٥٤.

(٣) صرح صاحب الرياض بذلك في الغسل. راجع رياض المسائل ١: ٢٧٧.

(٤) التذكرة ١: ٢١٢.

(٥) راجع عن كلام الشهيد الأوّل تمهيد القواعد: ٣٠٥ وأما كلام الشهيد الثاني فلم نعر عليه.

(٦) جامع المقاصد ١: ٢٣٧.

(٧) راجع التذكرة ١: ٢١٢، و جامع المقاصد ١: ٢٣٨.

(٨) تقدّمت في الصفحة: ٤١٤.

أنَّ الشكَّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يُعتنى به إذا جاوز غسل اليد، مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شكَّ في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه؛ لأنَّه باعتبار أنَّه شكٌّ في وجود شيء بعد تجاوز محلِّه يدخل في الأخبار السابقة، و من حيث إنَّه شكٌّ في أجزاء عملٍ قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن يقال - لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال -: إنَّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعلٌ واحدٌ باعتبار وحدة مسبِّبه - وهي الطهارة - فلا يلاحظ كلُّ فعلٍ منه بحاله حتَّى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه - كفصل اليد مثلاً - شيئاً مستقلاً يشكُّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: فإذا فُرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع أجزائه أفعالاً مستقلةً يجري فيها حكم الشكِّ بعد تجاوز المحلِّ، لم يتوجَّه شيءٌ من الإشكاليين في الاعتداد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشكُّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطةً لحكم الشكِّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده.

ثم إنَّ فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشكِّ بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً؛ فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة؛ حيث لم يجرؤوا حكم الشكِّ بعد التجاوز في كلِّ جزء من أجزاء القراءة حتَّى الكلمات والحروف، بل أظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً، وقد عرفت النصَّ في الروايات على عدم اعتبار الهويِّ للسجود والنهوض للقيام^١.

(١) الجاعل هو الشهيد الثاني في روض الجنان: ٣٥٠، والمحقّق السبزواري في الذخيرة: ٣٧٦.

(٢) راجع الصفحة: ٤١٨.

و مما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل و التيمّم بالوضوء في هذا الحكم؛ إذ لا وجه له ظاهراً إلّا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب منه أمرٌ واحدٌ غير قابل للتبعض، أعني: «الطهارة».

الموضع الخامس: ذكر بعض الأساطين^١: أن حكم الشك في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن الشروط - بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل - حكم الأجزاء في عدم الالتفات. فلا اعتبار بالشك في الوقت و القبلة و اللباس و الطهارة - بأقسامها - و الاستقرار و نحوها بعد الدخول في الغاية. و لا فرق بين الوضوء و غيره، انتهى. و تبعه بعض من تأخر عنه^٢.

و استقر - في مقام آخر - إلغاء الشك في الشرط بالنسبة إلى غير ما دخل فيه من الغايات^٣. و ما أبعد ما بينه و بين ما ذكره بعض الأصحاب^٤ من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن الشروط، فأوجب إعادة الشروط.

و الأقوى: التفصيل بين الفراغ عن الشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة إليه؛ لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه. و أمّا 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، فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

و ربما بنى بعضهم^٥ ذلك على أن معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول مطلقاً و لو لمشروط آخر، أو يختص بالمدخل.

(١) هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ٢٧٨.

(٢) كصاحب الجواهر في جواهر الكلام ٢: ٣٦٣.

(٣) كشف الغطاء: ١٠٢.

(٤) كصاحب المدارك و كاشف اللثام. راجع مدارك الأحكام ٨: ١٤١، و كشف اللثام ٥: ١١١.

(٥) هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ١٠٢.

أقول: لا إشكال في أن معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل، لا مطلقاً. فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنه شرطٌ للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا على تحققه مطلقاً، حتى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيها نحن فيه إنما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

و من هنا يظهر أن الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط، بل لا بد من الفراغ عنه؛ لأن نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، و تجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبلية. نعم، ربما يدعى في مثل الوضوء أن محل إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء.

و من هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل إحرازه قبل الدخول في العبادة، وبين غيره مما ليس كذلك، كالاستقبال والستر، فإن إحرازهما ممكن في كل جزء، وليس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء. و حيثئذ فلو شك في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلية.

و المسألة لا تخلو عن إشكال، إلا أنه ربما يشهد لما ذكرنا - من التفصيل بين الشك في الوضوء في أثناء الصلاة، وفيه بعده^١ - صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألت عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك، على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف [و توضأ]^٢ وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه

(١) هكذا في جميع النسخ. ولكن الصحيح: «بعدها»؛ لرجوع الضمير إلى الصلاة.

(٢) ما بين المعقوفين من وسائل الشريعة.

ذلك^١، بناءً على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك. الموضوع السادس: أن الشك في صحة الشيء المأني به حكمه حكم الشك في الإتيان، بل هو هو؛ لأن مرجعه إلى الشك في وجود الشيء الصحيح. ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك إلى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة، كما لو شك في تحقق المواالة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية. لكن الإنصاف: أن الإلحاق لا يخلو عن إشكال؛ لأن الظاهر من أخبار الشك في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة، إلا أن يدعى تنقيح المناط، أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور^٢، أو يجعل أصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للصحيح أصلاً برأسه، ومدركه ظهور حال المسلم. قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: «إن الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح، وهو يعلم الكيفية والكمية، الصحة^٣، انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^٤؛ فإنه بمنزلة صغرى لقوله: «فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته»؛ لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر، وعمداً خلاف إرادة الإبراء.

الموضع السابع: الظاهر أن المراد بالشك في موضوع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل.

فلو علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارئاً منها في الماء، لكن شك في أن ما تحت

(١) وسائل الشريعة ١: ٣٣٣، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ٤١٤.

(٣) إيضاح الفوائد ١: ٤٣.

(٤) تقدّم الحديث في الصفحة: ٤١٣.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤٢٥

خاتمه ينفصل بالارتماس أم لا، ففي الحكم بعدم الالتفات، وجهان: من إطلاق بعض الأخبار، ومن التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكرُ منه حين يشك»، فإنَّ التعليل يدلُّ على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدلُّ على نفيه عن غير مورد العلة.

نعم، لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمداً، والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة^١ يدلُّ على نفي الاحتمالين.

ولو كان الشكُّ من جهة احتمال وجود الحائل على البدن، ففي شمول الأخبار له، الوجهان.

نعم، قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتّى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنّه من الاصول المثبتة. وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدمة^٢.

المسألة الثالثة: في أصالة الصحة في فعل الغير

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك، إلّا أنّ معرفة مواردّها، ومقدار ما يترتب عليها من الآثار، ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول، يتوقّف على بيان مدرّكها من الأدلة الأربعة.

[مدرّك أصالة الصحة]

ولا بدّ من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة.

(١) تقدّم الحديث في الصفحة: ٤١٣.

(٢) تقدّمت في الصفحة السابقة.

(٣) راجع الصفحة: ٣٥٨.

أما الكتاب: فمنه آيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^١، بناءً على تفسيره بها في الكافي، من قوله ﷺ: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو»^٢، ولعلّ مبناه على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول.

و منها: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^٣، فإنّ ظنّ السوء إثم، وإلا لم يكن شيء من الظنّ إثماً.

و منها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ﴾^٤، بناءً على أنّ الخارج من عموميه ليس إلا ما عُلم فسادُهُ؛ لأنّه المتيقن. وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْتَ كُنتَ بِحُكْمِكَ عَنْ تُرَاضٍ﴾^٥. والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني، حيث تمسك - في مسألة بيع الراهن مدّعياً لسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن سبق - بأنّ الأصل صحّة البيع ولزومه وجوبُ الوفاء بالعقد^٦.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف. وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الاوليتين. وأما السنّة:

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين ﷺ: «صَحَّ أَمْرُ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مَا يَقْلِبُكَ عَنْهُ، وَ لَا تَنْظَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجْتَ مِنْ أَخِيكَ سَوْءاً وَأَنْتَ تَجِدُهَا فِي الْخَيْرِ سَبِيلاً»^٧.

(١) البقرة: ٨٣.

(٢) الكافي ٢: ١٦٤.

(٣) الحجرات: ١٢.

(٤) المائدة: ١.

(٥) النساء: ٢٩.

(٦) جامع المقاصد ٥: ١٦٢.

(٧) وسائل الشيعة ٨: ٦١٤، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبهم»^١.

ومنها: ما ورد مستفيضاً من أن «المؤمن لا يتهم أخاه»^٢، وأنه «إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه، كما ينماث الملح في الماء»^٣، وأن «من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما»^٤، وأن «من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون»^٥، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين، أو ما يقرب منها^٦. هذا.

ولكن الإنصاف: عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بدّ من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده، وهذا غير ما نحن بصدد؛ فإنه إذا فرض دورانُ العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقّه مباحاً، كييع الراهن بعد رجوع المرتن عن الإذن واقعاً أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر على البيع - مثلاً - لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الأمرة بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسّن ترتيب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب - كالمعاملة المرددة بين الربوّة وغيرها - لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار؛ لأنّ مفادها الحكم بصفة الحسّن في فعل المؤمن، بمعنى

(١) وسائل الشيعة ٨: ٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤. وفيه بدل «أنه قال وقال لم أقل»: «وقال لك قولاً».

(٢) بحار الأنوار ١٠: ١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٦١٣، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٦١٤، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٨: ٥٦٣، الباب ١٣٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٦) راجع وسائل الشيعة ٨: ٥٤٤، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨١٧: ٦١١، الباب

١٥٩ منها، الحديث ٢.

عدم الجرح في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاماً أو تحيةً أو شتماً، لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام؟.

ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامة - أعني البيّنة العادلة - و تصديق الأخ المؤمن، فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع، المستلزم لتكذيب القسامة - بمعنى المخالفة للواقع - مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم؛ لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد. فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يظن أنه مجلس الشرب.

وكيف كان، فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتى المرسل الأول بقريئة ذكر الأخ، وقوله عليه السلام: «ولا تظننّ...».

ومما يؤيد ما ذكرنا أيضاً، ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كلّ الوثوق، مثل:

رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تثقنّ بأخيك كلّ الثقة؛ فإنّ صرعة الاسترسال لا تستقال»^١.

وما في نهج البلاغة عنه عليه السلام: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثم أساء رجل الظنّ برجلٍ لم يظهر منه خزيةٌ، فقد ظلم. وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، ثم أحسن رجل الظنّ برجلٍ، فقد غرر»^٢.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٥٠١، الباب ١٠٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٢) هكذا في النسخ. ولكن في المصدر: «لم تظهر».

(٣) هكذا في النسخ. ولكن في المصدر: «حوبة».

(٤) نهج البلاغة: ٤٨٩، الحكمة ١١٤.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤٢٩

و في معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحق، لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً، حتى يعرف ذلك منه»^١.
إلى غير ذلك مما يجده المستمع^٢.

فإن الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة، والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن، والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

ويشهد له ما ورد من «أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثة: الظن والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطيرت فامض»^٣.

الثالث: الإجماع القوي والعملي

أما القوي: فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة، فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل، وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول، كما ستعرف^٤.

وأما العملي: فلا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصا، على حمل الأعمال على الصحيح، وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظن أحداً ينكر ذلك إلا مكابرة.

الرابع: العقل المستقل

الحاكم بآته لو لم يُبين على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٢٣٣، الباب ٩ من أحكام الوديعة، الحديث ٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١١: ١٣٧، الباب ١٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٣) بحار الأنوار ٥٨: ٣٢٠. وفيه: «ثلاث لا يسلم منها أحد...».

(٤) راجع عوائد الأيام: ٢٢١ و ٢٢٢.

(٥) راجع الصفحة: ٤٤٣.

الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل به - يد المسلم .

مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث - بعد الحكم بأن اليد دليل الملك، ويموز الشهادة بالملك بمجرد اليد - : «إنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»^١، فبدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين. مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ؛ حيث إن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق؛ لأن الاختلال باطل، والمستلزم للباطل باطل، فنقيضه حق، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير.

و يشير إليه أيضاً ما ورد من نفي الحرج^٢، وتوسعة الدين^٣، وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهاالتهم^٤.

(١) هذا مضمون الحديث. وأما نصّه فهكذا: «لو لم يُجز هذا لم يبق للمسلمين سوق». راجع وسائل الشيعة ١٨: ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

(٢) المائدة: ٦، والحج: ٧٨.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٣٣٢، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

ولا يخفى: أنه في بعض النسخ زيادة، وهي ما يلي: «ويمكن الاستدلال بموقفة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، مثل الثوب يكون عليك قد اشترته وهو سرقة، أو مملوك عندك وهو حر قد باع نفسه، أو خلع فيبع، أو قهر فيبع، أو امرأة تمكك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستين لك غير ذلك، أو تقوم به اليقينة»؛ فإن الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الأشياء لا يجمعها إلا أصالة الحل في تصرفات الناس وعدم وجوب الاجتناب عنها إلا مع العلم أو قيام اليقينة؛ وذلك لأن حل الثوب الذي اشتراه مع أصالة عدم تملكه له المقتضية لحرمة التصرف فيه لا وجه له إلا أصالة الصحة في تصرف البائع المقتضية للملك. فالحكم بالحل وعدم الحرمة ليسمن جهة مجرد الشك في حل لبس الثوب وحرمة نظير المشتبه بين الحل والحرم، وإلا لكان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين زوجته والاجنية، بل من حيث الاشتباه والشك في معاملة الثوب، وترددها بين الصحيحة المملوكة وغيرها، فموضوع هذا الحكم الظاهري هي المعاملة الواقعة على الثوب، وإلا فلبس الثوب حلال من حيث كونه تصرفاً في ملكه بعد الحكم الظاهري بكون المعاملة مملوكة لا من حيث الشك في كونه حلالاً وحراماً.

وكذا الكلام في العبد المشتري، وكذا الحكم بحل المرأة المشتبهة بالأخت والرضيعة ليس من حيث مجرد

[تنبيهات]

و ينبغي التنبيه على أمور:

[الأمر الأول: بيان المراد من الصحة في أصالة الصحة]

أن المحمول عليه فعل المسلم، هل الصحة باعتقاد الفاعل أو الصحة الواقعية؟

التردد بين الحلال والحرام وإلا لكان الأصل عدم تحقق الزوجية بينهما، بل من حيث الشك في العقد الواقع وأنه كان صحيحاً أم فاسداً.

والحاصل: أن ظاهر الرواية بقريئة الأمثلة إرادة ما يعم الحكم بالحل من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصرف.

فإن قلت: لعل الحكم بحل التصرف في الثوب والعبد من جهة اليد وفي المرأة من حيث أصالة عدم النسب والرضاع، فلا يدل على أصالة الحل في التصرف من حيث هو.

قلت: ظاهر الرواية الحكم بثبوت الحل ظاهراً من جهة مجرد التردد بين الجائز والمنع، لا من حيث قيام أمانة على الملك وعدم النسب.

فإن قلت: إن الرواية كما يشمل ما إذا شك في حل أكل خبز للشك في صحة شرائه الرافع لحرمة أكله قبل الشراء، أو شك في حل الصلاة في الثوب المتنجس الذي غسله الغير للشك في صحة غسله، كذلك يشمل حل وطئ امرأة تردت بين الزوجة والأجنبية وحل التصرف في أمة تردت بين أمة وأمة الغير. ولو بني على حكومة أصالة عدم الزوجية والملكية على مفاد هذه الرواية في هذين المثالين فليسن على أصالة عدمهما في مورد الرواية، فلا بد أن يكون منشأ الحكم بالحل في الرواية أمانة حاکمة على أصالة عدم، وهي اليد في الثوب والعبد، وأصالة عدم النسب والرضاع في المرأة، لا بمجرد الشك في حل المعاملة الواقعة عليها وعدمه.

قلت: فرق واضح بين مورد الحكم بالحل في المثالين ومورده في أمثلة الرواية وسائر التصرفات المرددة بين الجائز والمحظور؛ فإن الشك في المحل في المثالين مسبق بالحرمة المثبته سابقاً فيستصحب، كما هو شأن تعارض أصل الإباحة مع استصحاب الحرمة، بخلاف الشك في حل المعاملة الواقعة على الثوب والعبد والمرأة؛ فإنه غير مسبق بالحرمة، فالحكم بالرواية بجوازه ونفي الحظر عنه يرفع حرمة التصرف فيها المثبته سابقاً قبل المعاملة.

والحاصل: أن أصالة الحرمة في مثالي المعارض حاكم على مودى الرواية، والأمر في مولد الرواية على العكس. هذا ما يقتضيه النظر عاجلاً إلى أن يقع التأمل.

فلو علم أن معتقد الفاعل - اعتماداً يُعذَّر فيه - صحة البيع أو النكاح بالفارسي^١ في العقد، فشكل فيما صدر عنه، مع اعتقاد الشاك اعتبار العربي، فهل يحمل على كونه واقعاً بالعربي، حتى إذا ادّعى عليه أنه أوقعه بالفارسي، وادّعى هو أنه أوقعه بالعربية، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسية بوقوعه بالعربية أم لا؟ وجهان، بل قولان:

[١] - ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية^٢، فإذا شك المأموم في أن الإمام المعتقد بعدم وجوب السورة قرأها أم لا؟ جاز له الاتهام به، وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

[٢] - ويظهر من بعض المتأخرين خلافه. قال في المدارك - في شرح قول المحقق: «و لو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر، فالقول قول من يدعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحة» - قال^٣: «إن الحمل على الصحة إنما يتم إذا كان المدعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك. أما مع اعترافهما بالجهل: فلا وجه للحمل على الصحة^٤»، انتهى.

ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه^٥ - في أصوله وفروعه - حيث تمسك لهذا الأصل بالغلبة.

بل ويمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم، كالعلامة^٦ و جماعة ممن تأخر عنه^٧، فإنه لا يشمل لإصورة اعتقاد الصحة،

(١) لا يخفى: أن الصحيح هنا وفيما يلي «الفارسية»، كما أن الصحيح في ما يلي «العربية». ولكن جاء اللفظان في جميع النسخ «بالفارسي» و «بالعربي».

(٢) انظر عوائد الأيام: ٢٣٦.

(٣) هكذا في النسخ. لكن قوله: «قال» زائد.

(٤) المدارك ٧: ٣١٥.

(٥) هو المحقق القمي في القوانين ١: ٥١، و جامع الشتات ٤: ٣٧١ و ٣٧٢.

(٦) تذكرة الفقهاء ٢: ٢١٨ و ٤٨٣.

(٧) راجع الدروس ١: ٣٢٠، والقواعد والفوائد ١: ١٣٨، و تمهيد القواعد: ٣١٢، و المسالك ١: ٢٣٩ و

١٧٤: ٦، جامع المقاصد ٥: ١١٩ و ١٣٥: ١٠، و ٤٦٣: ١٢.

خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينة أو غير ذلك.
و المسألة محل إشكال: من إطلاق الأصحاب، و من عدم مساعدة أدلتهم؛ فإن
العمدة الإجماع و لزوم الاختلال، و الإجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكّل، و العملي
في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة أيضاً مشكّل، و الاختلال يندفع بالحمل على
الصحة في غير المورد المذكور.

و تفصيل المسألة: أنّ الشاكّ في الفعل الصادر من غيره: إمّا أن يكون عالماً بعلم
الفاعل بصحيح الفعل و فاسده، و إمّا أن يكون عالماً بجهله و عدم علمه، و إمّا أن
يكون جاهلاً بحاله. فإن علم بعلمه بالصحيح و الفاسد: فإمّا أن يعلم بمطابقة
اعتقاده لاعتقاد الشاكّ، أو يعلم بخالفته، أو يجهل الحال.

لا إشكال في الحمل في الصورة الاولى.

و أمّا الثانية: فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل - كأن اعتقد أحدهما
وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة، و الآخر وجوب الإخفات - فلا إشكال في
وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل.

و إن تصادق - كمثال العقد بالعربية و الفارسية - فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسيّ منه
سبب لترتب الآثار عليه من كلّ أحد حتّى المعتقد بفساده، فلا ثمره في الحمل على
معتقد الحامل أو الفاعل. و إن قلنا بالعدم - كما هو الأقوى - ففيه الإشكال المتقدّم
من تعميم الأصحاب في فتاويهم و في بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدّعي
الصحة، و من اختصاص الأدلّة بغير هذه الصورة.

و إن جهل الحال، فالظاهر الحمل؛ لجريان الأدلّة، بل يمكن جريان الحمل على
الصحة في اعتقاده، فيحمل على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل؛ لأنّه الصحيح، و
سيجيء الكلام فيه^١.

وإن كان عالماً بجهله بالحال و عدم علمه بالصحيح و الفاسد، ففيه أيضاً الاشكال المتقدم، خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً لتكليفه بالاجتناب، كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس. وكذا إن كان جاهلاً بحاله. إلا أن الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلا بد من التتبع والتأمل.

[الأمر] الثاني: [عدم اعتبار استكمال أركان العقد في جريان أصالة الصحة في العقود]

أن الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة إنما تجري في العقود بعد استكمال العقد للأركان.

قال في جامع المقاصد، فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمنتُ وأنا صبيّ - بعد ما رجّح تقديم قول الضامن - ما هذا لفظه: «فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، و ظاهر حال العاقد الآخر أنه لا يتصرف باطلاً. قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد، حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً»، انتهى.

و قال في باب الإجارة، ما هذا لفظه: «لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المتبرة في العقد - من حصول الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانها على العوضين المعترين - و وقع الاختلاف في شرط مفسد، فالقول قول مدعي الصحة بيمينه؛ لأنه الموافق للأصل؛ لأن الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحة. أما إذا حصل الشك^٢ في الصحة والفساد في بعض الأمور

(١) جامع المقاصد ٥: ٣١٥.

(٢) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «حصل الاختلاف».

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤٣٥

المعتبرة و عدمه، فإن الأصل^١ لا يثمر هنا؛ فإن الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادعى آني اشتريت العبد، فقال: بعثك الحر^٢، انتهى.

ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة. قال في القواعد: «لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا قُدّم قول الضامن؛ لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ، وليس لمدعي الصحة^٣ أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه. بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً؛ لأن الظاهر أنهما لا يتصرّفان باطلاً، وكذا البحث في من عرف له حالة جنون^٤، انتهى.

وقال في التذكرة: «لو ادعى المضمون له: أن الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمنّت لك قبله. فإن عيّنا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه قُدّم قول الصبي... وإن لم يعيّنا وقتاً، فالقول قول الضامن بيمينه، وبه قال الشافعي؛ لأصالة عدم البلوغ. وقال أحمد: القول قول المضمون له؛ لأن الأصل صحة الفعل^٥ وسلامته، كما لو اختلفا في شرط مبطل. والفرق أن المختلفين في الشرط المفسد يُقَدّم فيه قول مدعي الصحة؛ لاتفاقهما على أهلية التصرف؛ إذ من له أهلية التصرف لا يتصرّف إلا تصرّفاً صحيحاً، فكان القول قول مدعي الصحة؛ لأنه مدّع للظاهر، وهنا اختلفا في أهلية التصرف، فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه. وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد^٦، انتهى موضع الحاجة.

لكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إيّاه، حيث

(١) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «فإن هذا الاستدلال».

(٢) جامع المقاصد ٣٠٧: ٣٠٨.

(٣) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «لمدعي الأهلية».

(٤) قواعد الأحكام ١٥٦: ٢.

(٥) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «صحة العقد».

(٦) تذكرة الفقهاء (ط ج) ١٤: ٢٩٤ - ٢٩٥.

صرّح العلامة و المحقق الثاني بجريان أصالة الصحة، و إن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ^١، و بين من ضعف هذه المعارضة^٢.

و قد حكى عن قطب الدين^٣ أنّه اعترض على شيخه العلامة في مسألة الضمان بأصالة الصحة، فعارضها بأصالة عدم البلوغ، و بقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

أقول: و الأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة - من السيرة و لزوم الاختلال - هو التعميم. و لذا لو شكّ المكلف أنّ هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره؟ بنى على الصحة. و لو قيل: «إنّ ذلك من حيث الشكّ في تملك البائع البالغ، و أنّه كان في محله أم كان فاسداً»، جرى مثله في مسألة التداعي أيضاً.

ثمّ إنّ ما ذكره جامع المقاصد - من أنّه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه - إن أراد الوجود الشرعيّ فهو عين الصحة، و إن أراد الوجود العرفيّ فهو متحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بالعدم.

و أمّا ما ذكره - من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد^٤ - فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء و المتأخّرين، و هي ما لو قال: «بعتك بعبد»، فقال: «بل بحرّ». فراجع كتب الفاضلين^٥ و الشهيدين^٦.

(١) كما ذهب إليه العلامة في قواعد الأحكام ٢: ٩٧.

(٢) كما ذهب إليه المحقق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٥٥٢.

(٣) حكاية الشهيد عن القطب على ما في مفتاح الكرامة ٥: ٣٦١.

(٤) وفي بعض النسخ زيادة ما يلي: «فإن أراد به حرّاً معيّناً كزيد و عبداً معيّناً كسعيد، فإن كان الدعوى على محرّر تملك أحدهما، بأن قال أحدهما لمولى العبد: ملكتني عبدك، و قال المولى: ملكتك زيداً الحرّ، فلا إشكال في كون القول قول منكر تملك العبد؛ لأنّ صاحبه يدّعي تملك عبده، فيحلف على عدمه، و أمّا هو فلا يدّعي على صاحبه شيئاً؛ لأنّ دعوى تملك الحرّ لا يتضمّن مطالبة المدّعي بشيء. و إن أراد به التداعي في كون أحد العوضين للأخر المملوك حرّاً أو عبداً.

(٥) راجع شرائع الإسلام ٢: ٣٣، و قواعد الأحكام ٢: ٩٦.

(٦) راجع غاية المراد ٢: ١٤٨، و مسالك الافهام ٣: ٢٦٧.

و أما ما ذكره - من أن الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً :- فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل، و لم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحته فعله صحة فعل هذا الفاعل، كما لو شك في أن الإبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله؟ أما إذا كان الشك في ركن آخر من العقد - كأحد العوضين، أو في أهلية أحد طرفي العقد - فيمكن أن يقال: إن الظاهر من الفاعل في الأول و من الطرف الآخر في الثاني أنه لا يتصرف فاسداً.

نعم، مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأول، إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون، و لا قبول من الغريم؛ فإن الضمان حينئذ فعل واحد شك في صدوره من بالغ أو غيره، و ليس له طرف آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرفه فاسداً. لكن الظاهر أن المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلامه صورتين الأخيرتين، فراجع. نعم، يحتمل ذلك في عبارة التذكرة.

ثم إن تقديم قول منكر الشرط للمفسد ليس لتقديم قول مدعي الصحة، بل لأن القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان أو فاسداً؛ لأصالة عدم الاشتراط، و لا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة و إن كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسداً. هذا، و لا بد من التأمل و التتبع.

[الأمر] الثالث: [صحة كل شيء بحسبه و باعتبار آثار نفسه]

أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعاً في صحته، بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شيء بحسبه. مثلاً: صحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد، في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، كالإيجاب بالفارسية بناءً على القول باعتبار العريية. فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع، فلا يقضي أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول؛ لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

و كذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الإيجاب والقبول، لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحة العقد.

و كذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي، لم يصح إحرازها بأصالة الصحة. و أولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خُلّي و طبعه مبنياً على الفساد، بحيث يكون المصحح طارئاً عليه، كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له، و كذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن و المالك.

و مما يتفرع على ذلك أيضاً: أنه لو اختلف المرتهن الأذن في بيع الرهن و الراهن البائع له - بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه - في تقدم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخره فيصح، فلا يمكن أن يقال - كما قيل^١ -: أن أصالة صحة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً، و لا أن أصالة صحة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً؛ لأن الإذن و الرجوع كليهما قد فُرِضَ وقوعهما على الوجه الصحيح، و هو صدوره عمن له أهلية ذلك و التسلّط عليه. فمعنى ترتّب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن و قبل الرجوع ترتّب عليه الأثر، و لو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً؛ أمّا لو لم يقع عقيب الإذن فعل، بل وقع في زمان ارتفاعه، ففساد هذا الواقع لا يخلّ بصحة الإذن. و كذا لو فُرِضَ عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً، فليس هذا من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفى.

نعم، أصالة بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحته، و كذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال: إنها تقضي بفساده. لكنهما لو تما لم يكونا من أصالة صحة الإذن - بناءً على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته - و لا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بها تبعاً لبعض المعاصرين^٢.

(١) والقائل هو صاحب الجواهر، كما سيأتي.

(٢) هو صاحب الجواهر في الجواهر ٢٥: ٢٦٧.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤٣٩

والحق في المسألة ما هو المشهور^١ من الحكم بفساد البيع، وعدم جريان أصالة الصحة في المقام، لا في البيع - كما استظهره الكركي^٢ - ولا في الإذن، ولا في الرجوع.

أما في البيع: فلأن الشك إنما وقع في رضا من له الحق، وهو المرتين، وقد تقدّم^٣ أن صحة الإيجاب والقبول لا يقضي بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه، سواء كان مالكا - كما في بيع الفضولي - أم كان له حق في المبيع، كالمترن.

و أما في الإذن: فلما عرفت من أن صحته تقضي بصحة البيع إذا فرض وقوعه عقيب لا بوقوعه عقيب، كما أن صحة الرجوع تقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أن البيع وقع بعده.

و المسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبع في كلمات الأصحاب.

[الأمر الرابع: اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة]

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده. فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وإن شك في شروط الغسل - من إطلاق الماء، ووروده على النجاسة - لا إن علم بمجرد غسله؛ فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح و فاسد؛ ولذا لو شوه من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نكح حج، ولم يعلم قصده تحقق هذه العبادات، لم يحمل على ذلك.

نعم، لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر عادل، أو من حيثية أخرى.

(١) كما في مفتاح الكرامة ٥: ٢١٦.

(٢) راجع جامع المقاصد ٥: ١٦٢.

(٣) في الصفحة ٤٣٧، حيث قال: «فلذا شك في تحقق القبول...».

[وجه الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرّعاً أو بالإجارة]

و قد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح، وبين الصلاة عن الميت تبرّعاً أو بالإجارة، فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها إلّا أن يكون عادلاً.

و لو فُرق بينهما بأننا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام إبراء الذمّة وإتيان الصلاة على أنّها صلاة، لاحتمال تركه لها بالمرّة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكال بها إذا عُلِمَ من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمّة الميت، إلّا أنّه يحتمل عدم مبالاته بها بخُلّ بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلّا أن يلتزم بالحمل على الصحّة في هذه الصورة.

و قد حكم بعضهم^١ باشتراط العدالة فيمن يوضّئ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن الموضّئ صحيحاً؛ ولعلّه لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمّة العاجز، لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال - فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولاً وبالذات، كالعاجز عن الحج -: إنّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما: من حيث أنّه فعلٌ من أفعال النائب، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر. وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل: استحقاق الاجرة، وجواز استيجاره ثانياً، بناءً على اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استيجاره ثانياً.

والثاني: من حيث أنّه فعلٌ للمنوب عنه، حيث أنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، و كان الفعل بعد قصد النيابة والبدليّة قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر

و الإتمام في الصلاة، و التمتع و القران في الحج، و الترتيب في الفرائض.

و الصحة من الحيثية الاولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية، بل لا بد من

إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسيب.

وبعارة أخرى: إن كان فعل الغير يُسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير، كفت

أصالة الصحة في السقوط، كما في الصلاة على الميت. و إن كان إنمّا يُسقط التكليف عنه من

حيث اعتبار كونه فعلاً له و لو على وجه التسيب - كما إذا كُلف بتحصيل فعلٍ بنفسه أو

يبدن غيره، كما في استنابة العاجز للحج - لم تنفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب

التفكيك بين أثرَي الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق الفاعل الأجرة و عدم براءة ذمة

المنوب عنه من الفعل. و كما في استيجار الويّ للعمل عن الميت.

لكن يبقى الإشكال في استيجار الويّ للعمل عن الميت؛ إذ لا يعتبر فيه قصد

النيابة عن الويّ. و براءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله، لا

من حيث اعتباره فعلاً للويّ، فلا بد أن يُكتفى فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد

إبراء ذمة الميت، و يُحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.

و لا بد من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التبع التام في كلمات الأعلام.

[الأمر] الخامس: [عدم ترتّب لوازم الصحة في موارد جريان أصالة الصحة]

أنّ الثابت من القاعدة المذكورة الحكمُ بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار

الشرعية المترتبة على العمل الصحيح.

أما ما يلزم الصحة من الامور الخارجة عن حقيقة الصحيح: فلا دليل على

ترتبها عليه. فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر و

الخنزير - أو بعين من أعيان ماله، فلا يُحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يُحكم

بصحة الشراء و عدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه.

و هذا نظير ما ذكرنا سابقاً من أنه لو شك في صلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا، يُحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إتيانه ثانياً.

قال العلامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة: «لو قال: (آجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين)، فقال: (بل سنة بدينار)، ففي تقديم قول المستأجر نظراً، فإن قدّمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً، وأنكر المالك التعيين فيها. والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى»^٢، انتهى.

[الأمور السادس: وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد]

السادس: في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب، فنقول: أما تقديمه على استصحاب الفساد وما في معناه: فواضح؛ لأنّ الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك أو ارتفاعها ناشٍ عن الشك في سببية هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتمدة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصالة بقاء الطهارة^٣.

و أما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد - كأصالة عدم

(١) راجع الصفحة: ٤٢٣.

(٢) قواعد الأحكام ٢: ٣١٠.

(٣) وفي بعض النسخ ورد بدل «لأنّ الشك» - إلى - بقاء الطهارة» قوله: «لأنّ هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتمدة فهو كالدليل اجتهادي لا يقاومه الاستصحاب، وإن كان أصلاً تعبدياً فهو حاكم على أصالة الفساد؛ لأنّ مرجعها إلى استصحاب عدم تحقق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره فإذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك العدم السابق».

البلوغ، و عدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن :- فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة^١ وبعض من تأخر عنه^٢.

و التحقيق: أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة، بل الأكثر^٣ - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات.

و إن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحة في قولهم: «إن الأصل الصحة» نفس ترتب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها؛ لأنه مزيل بالنسبة إليها.

و إن أريد بها كون الفعل بحيث يترتب عليه الأثر - بأن يكون الأصل مشخصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحة له، لا مطلقاً - ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر:

[١] - من أن أصالة عدم بلوغ البائع تُثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدمية المأخوذة في الموضوعات الوجودية.

[٢] - و أصالة الحمل على الصحيح تُثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ، فيترتب عليه الصحة، فتعارضان.

لكن التحقيق: أن أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد، لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقدٍ من بالغ، فإن بقاء

(١) فإنه صرح في مسألة الاختلاف في البيع بالحرز أو العبد بالرجوع إلى أصالة الصحة، و صرح بالتوقف في مسألة ما لو ادعى الصغر أو الجنون، و صرح في باب الضمان بتقديم أصالة عدم البلوغ على أصالة الصحة. راجع عن كلماته في قواعد الأحكام ٢: ٩٦، و تذكرة الفقهاء (ط ج) ١٤: ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢) لعله المحقق الثاني، فإنه حكم بأصالة الصحة في مسألتي الاختلاف في البيع بالحرز أو العبد و ما لو ادعى الصغر أو الجنون، و بالتفصيل بين استكمال الأركان و عدمه في باب الضمان و الإجارة، و بالتوقف في باب الإقرار في مسألة الاختلاف في البلوغ. راجع عن كلماته إلى جامع المقاصد ٤: ٤٥٢، و ٥: ٣١٥، و ٧: ٣٠٧، و ٩: ٢٠٢ و ٢٠٣.

(٣) لأنهم استندوا في أصل الصحة إلى ظاهر حال المسلم، فراجع الهامش (٧) من الصفحة: ٤٣٢.

الآثار السابقة للعوضين مستندٌ إلى عدم السبب الشرعي، فالحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر عن بالغ، وهو سببٌ شرعيٌّ في ارتفاع الحالة السابقة على العقد، وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث إحراز البيع الصادر عن غير بالغ بحكم الاستصحاب؛ لأنه لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد؛ فإنه ليس ممَّا يترتب عليه وإن فرضنا أنه يترتب عليه آثارٌ أخرى؛ لأنَّ عدم المسبب من آثار عدم السبب لا من آثار ضده، فنقول حيثنذ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدلَّ دليل شرعيٌّ على وجوده.

وبالجملة: البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستندٌ إلى عدم السبب الشرعي؛ فإذا شكَّ فيه بُني على البقاء وعدم وجود المسبب، ما لم يدلَّ دليل على كون الموجود المراد بين السبب وغيره هو السبب، فإذا لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن غير بالغ، وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ؛ لأنَّ الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع، والأول لا يقتضيه، لأنَّه يقتضي عدمه.

(١) في بعض النسخ ورد بدل قوله: «فإن أريد بالصحة في قولهم.... يقتضي عدمه» ما يلي: «وإن جعلناه من الأصول التعبدية، فإن استغنا من أدلتها إثبات مجرد صفة الصحة للفعل المشكوك، فهي معارضة لأصالة الفساد؛ لأنها تحقق عدم ترتب الأثر. لكن الشك في الفساد لما كان مسبباً دائماً عن الشك في تحقق سبب الصحة، أو أمر خارجيٍّ له دخلٌ فيها، كان أصالة عدم السبب أو عدم ذلك الأمر حاكمة على أصالة الصحة؛ لأنها مزيلة للشك في مجراها.

هذا بحسب ملاحظة أصالتي الصحة و الفساد، إلا أنَّ دليل أصالة الصحة لما كان أخصَّ من دليل أصالة الفساد - أعني الاستصحاب - و كان اللازم من العمل بعموم الاستصحاب مع الشك في الفساد إلغاء دليل أصالة الصحة رأساً تعيّن تخصيص عموم الاستصحاب بدليل أصالة الصحة.

وإن استغنا من أدلتها إثبات الفصل الموصوف بالصحة، بأن جعلناها من الأصول الموضوعية و من مشخصات الفعل المشكوك في وقوعه على وجه يحكم عليه بالصحة، فهي بالنسبة إلى أصالة الفساد - إذا كان الشك من جهة الشك في تحقق سبب الصحة - حاكمةً مزيلةً، كما إذا شكنا في كون العقد الواقع عربياً أو فارسياً أو بصيغة الماضي أو العقد الواقع على التقدين من دون تقابض يبعاً حتى يفسد أو صلحاً حتى يصح؛ فإنَّ مقتضى للحكم بعدم تحقق الأثر و هو أصالة عدم تحقق سبب الصحة و هو العقد العربي بصيغة الماضي

أو الصلح، والشك في ذلك كله مسبب عن الشك في كون السبب الواقع سبباً أو لا، فإذا حكم الشارع بكونه سبباً فقد ارتفع الشك في تحقق الأثر وتحقق سببه، وأصالة عدم تحقق سببه وأصالة عدم تحقق السبب لا يقتضي عدم كون هذا العقد سبباً ولا كونه واقعاً على وجه الفساد.

وأما إذا كان الشك في شرط من شروط صحة العمل - كبلوغ العاقد ورؤية المبيع ونحو ذلك - فقد يتوهم: حكومة أصالة عدم الشرط على أصالة الحمل على الصحيح؛ لأن الشك في كون الواقع هو الفرد الصحيح مسبب عن الشك في تحقق الشرط، فإذا احرز عدمه بالأصل ترتب عليه كون الفعل فاسداً.

ويندفع: بأن أصالة عدم البلوغ لا يثبت كون الواقع هو الفرد الفاسد، حتى يتبين مجرى أصالة الصحة - أعني: الشك في كون الواقع هو الفرد الصحيح أو الفاسد - وإنما يثبت كون الواقع فاسداً، وهذا ليس مجرى أصالة الصحة، وإنما هو الأثر المترتب على حكم الشارع في مجراها، لوجوب حمل الفعل المشكوك على فرد الصحيح، فكل منها أصل موضوعي مجراه الموضوع الخارجي، وهو بلوغ العاقد أو عدمه، والمترتب على الأول كون العقد فاسداً، والمترتب على الثاني كون العقد صحيحاً، فيتعارضان. والموضوع الخارجي الثاني وإن كان الشك فيه مسبباً عن الشك في الموضوع الأول، إلا أن خلافه ليس مما يترتب بنفسه على إجراء الأصل في الأول نظير نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة المترتب خلافها على استصحاب طهارة الماء، إلا أن إجراء الأصل في السبب لا يبين مجرى الأصل الثاني؛ لأنه من الموضوعات الخارجية الغير المترتبة بأنفسها على استصحاب أسبابها. والأصل في السبب إنما يقدم على الأصل الخارجي في المسبب إذا كان المسبب بنفسه من مجعولات الشارع، كنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة؛ فإن استعمال طهارة الماء مبيّن لعدم نجاسة الثوب المستصبة في نفسها.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت كانت أصالة عدم البلوغ مبيّنة لكون العقد هو الفرد الفاسد.

وبالجملة: ففي المقام أصلاً موضوعاً رتب الشارع عليها أثرين متنافيين، وهما: كون العقد الواقع صحيحاً فاسداً، وسترعف أن مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين المتبدين التساقط، فاللازم في المقام الرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر، فحينئذ يختص أصالة الصحة بها إذا كان الشك في تحقق أصل السبب من جهة دوران الفعل الواقع بين السبب وغيره، كما تقدم، إلا أن يثبت إجماع مرتب بين الشك في نفس السبب والشك في الشرط، أو يقال تخصيص القاعدة بها عدا الشك في الشروط يوجب قلة فائدتها، أو يقال إن المثبت مقدّم على الثاني.

وكيف كان، فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال. والله العالم. وفي بعض آخر من النسخ قد وردت زيادة بعد قوله: «يقتضي عدمه»، وهي ما يلي: «لأنه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك في كون البيع صادراً من بالغ أو غيره، هذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع. فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً من بالغ الذي هو مجرى أصالة الصحة، والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى

[أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات]

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات

أما الأقوال: فالصحة فيها تكون من وجهين:

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف، فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية.

الاستصحاب، مرجعها إلى أمر واحد، وليس الأول مسبباً عن الثاني؛ فإن الشك في المقيّد باعتبار القيد شك في القيد. فمقتضى الاستصحاب ترتّب أحكام العقد الصادر من غير بالغ، ومقتضى هذا الأصل ترتّب حكم الصادر من بالغ، فكما أنّ الأصل معيّن ظاهري للموضوع وطريق جعلي إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع؛ فإنّ أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا يترتب عند الشك في البلوغ إلا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب.

نعم، لو قيل بتقديم الميثب على النافي عند تعارض الأصلين تعيّن ترجيح أصالة الصحة لكنّه عمل تأمل. ويمكن أن يقال هنا: إنّ أصالة عدم البلوغ توجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدر العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ؛ فإنّ بقاء الآثار السابقة مستند إلى عدم السبب الشرعي لا إلى عدم السببية شرعاً فيها وقع.

نعم، لما كان المفروض انحصار الواقع فيها حكم شرعاً بعدم سببية تحقّق البقاء، فعدم سببية هذا العقد للآثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الآثر، وإنّما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور حتى يعارض أصالة الصحة المقتضية لسببيته، وأصالة الصحة تثبت تحقّق العقد الصادر من بالغ، ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب، وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة؛ لأنّ وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببية شيء وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث إنّ الصادر شيء واحد.

لكن يدفع هذا: أنّ مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح. فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي. وإن قيل: إنّ الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية؛ لأنّ السببية ليست من المجعولات بل يثبت بقاء الآثار السابقة.

قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وإنّما تثبت حدوث آثار السبب. وكيف كان، فدفع الثاني بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال.

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.

والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى، أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى؟ ولا إشكال في أصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد بمؤدى ما يقوله، أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده؟ ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً. فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه، ولا يُسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله. وكذا إذا قال: «افعل كذا» جاز أن يُسند إليه أنه طالبه في الواقع، لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين، أو لمفسدة. وهذان الأصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية، مع إمكان إجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام. لكن المستند فيه ليس تلك الأدلة.

الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهذا معنى حجّة خبر المسلم لغيره، فمعنى حجّة خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى، والظاهر عدم الخلاف في ذلك؛ إذ لم يقل أحدٌ بحجّة كل خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعمومه عليه، حتى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل.

وربما يُتوهم: وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمة 'الأمره بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دلّ على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً، وخصوصي قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المسلمون فصّدهم»^(١)، وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجّة خبر الواحد.

(١) تقدّمت في الصفحة: ٤٢٦ - ٤٢٧.

(٢) هكذا في جميع النسخ، ولكن الصحيح: «فإذا شهد عندك المؤمنون فصّدهم». راجع الكافي ٥: ٢٩٩.

و ذكرنا عدم دلالتها^١.

مع أنه لو فرض دليل عام على حجّية خبر كلّ مسلم، كان الخارج منه أكثر من الداخل؛ لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلا مع شروط خاصّة، ولا في الحدسيّات والنظريّات إلا في موارد خاصّة، مثل الفتوى وشبهها. نعم يمكن أن يدعى: أنّ الأصل في خبر العدل الحجّية؛ لجملة مما ذكرناه في أخبار الأحاد، و ذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع^٢.

وأما الاعتقادات: فنقول: إذا كان الشكّ في أنّ اعتقاده ناشئ عن مدرّك صحيح من دون تقصير عنه في مقدّماته، أو من مدرّك فاسد لتقصير منه في مقدّماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح؛ لظاهر بعض ما مرّ من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح. و أما إذا شكّ في صحّته - بمعنى المطابقة للواقع -: فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك. و لو ثبت ذلك أوجب حجّية كلّ خبر أخبر به المسلم؛ لما عرفت^٣ من أنّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر.

أما لو ثبت حجّية خبره: فقد يُعلم أنّ العبرة باعتقاده بالمخبر به، كما في المفتي وغيره. ثمّ يعتبر نظره في المطلب، فيكون خبره كاشفاً عن الحجّة لا نفسها. وقد يُعلم من الدليل حجّية خصوص إخباره بالواقع، حتّى لا يقبل منه قوله: «اعتقد بكذا». و قد يدلّ الدليل على حجّية خصوص شهادته المتحققة تارةً بالإخبار عن الواقع، و أخرى بالإخبار بعلمه.

و المتّبع في كلّ مورد ما دلّ عليه الدليل، و قد يشتهه مقدار دلالة الدليل. و يترتّب على ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم، و صحّة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين.

(١) راجع الجزء الأوّل (مبحث الظن): ٢٠٧ - ٢١٠. و راجع الصفحة: ٤٢٧ من هذا الجزء.

(٢) راجع الجزء الأوّل (مبحث الظن): ١٧٦ - ١٨٢.

(٣) في الصفحة السابقة.

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

[تقدّم الاستصحاب على القرعة]

و تفصيل القول فيها يحتاج إلى بسطٍ لا يسعه الوقت.
و مجمل القول فيها: أنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب؛ فلا بدّ
من تخصيصها بها، فيختصّ القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب.
نعم، القرعة واردة على أصالة التخيير، وأصالتي الإباحة و الاحتياط إذا كان
مدركهما العقل، وإن كان مدركهما تعبّد الشارع بهما في موارد هما فدلّل القرعة حاكمٌ
عليهما، كما لا يخفى.
لكن ذكّر في محله^١ أنّ أدلّة القرعة لا يُعمل بها بدون جبر عمومها بعمل
الأصحاب أو جماعة منهم، والله العالم.

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العمليّة

أعني: أصالة البراءة و أصالة الاشتغال و أصالة التخيير.

(١) راجع مطارح الأنظار ٣: ٤٦٦.

[الأول: تعارض الاستصحاب مع البراءة]

أما أصالة البراءة: فلا تعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والأدلة، سواء كان مدرکها العقل أو النقل.

أما العقل: فواضح؛ لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب إلا مع عدم الدليل على التكليف واقعاً أو ظاهراً.

وأما النقل: فما كان منه مساوفاً لحكم العقل فقد اتضح أمره، والاستصحاب واردٌ عليه.

وأما مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^١: فقد يقال: إن مورد الاستصحاب خارجٌ منه؛ لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق.

وفيه: أن الشيء المشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان، فلا بد من أن يكون مرخصاً فيه. فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي. وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده، كما أن وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفرادهِ لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية لدل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض أفرادهِ.

والفرق في الأفراد بين ما كان تغايرها بتبدل الأحوال والزمان دون غيرها، شطط من الكلام. ولهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

ويتلوه في الضعف ما يقال: من أن النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي واردٌ في رفع الرخصة.

وجه الضعف: أن الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث إنه مشكوك الحكم، وإلا فيمكن العكس بأن

يقال: إنَّ النهي عن النقص في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة، فيختص الاستصحاب بها لا يجري فيه أصالة البراءة، فتأمل.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنَّ دليل الاستصحاب بمنزلة معممٍ للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، فقلوه: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلُّ على أنَّ النهي الوارد لا بدَّ من إبقائه وفرض عمومهِ للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضاً. فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتَّى يرد فيه شيءٌ، وكلُّ شيءٍ ورد في شيءٍ فلا بدَّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغنياً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان. فكان مفاد الاستصحاب نهي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشكِّ لو لا النهي، وهذا معنى الحكومة، كما سيبيح في باب التعارض^١.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح؛ لأنَّ الاستصحاب الجاري فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة. مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشكِّ في بقاء حرمة لأجل الشكِّ في الذهاب، يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة، فيخرج عن قوله: «كلُّ شيءٍ حلالٌ حتَّى تعلم أنه حرام».

نعم، هنا إشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قوله عليه السلام في الموقفة: «كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتَّى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك^٢ ولعله سرقة، والمملوك عندك ولعله حرٌّ قد باع نفسه أو قهرَ فبيع^٣، أو امرأةٌ تحتك وهي اختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على

(١) راجع الصفحة: ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٢) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته».

(٣) هكذا في النسخ. وفي المصدر: «أو خدع فبيع قهراً».

هذا حتى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنة^١.

فإنه قد استدّل بها جماعة - كالعلامة في التذكرة^٢، وغيره^٣ - على أصالة الإباحة، مع أنّ أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية، كأصالة عدم التملك في الثوب، والحرية في المملوك، وعدم تأثير العقد في المرأة. ولو أُريد من الحلّة في الرواية ما يترتب على أصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك، وأصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة، كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية. وقد ذكرنا في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية، فراجع^٤، والله الهادي.

هذا كلّ حال قاعدة البراءة.

وأما استصحابها: فهو لا يجمع استصحاب التكليف؛ لأنّ الحالة السابقة إمّا وجود التكليف أو عدمه، إلّا على ما عرفت سابقاً^٥ من ذهاب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد، وتمثيله لذلك بمثل: صم يوم الخميس.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

و لا إشكال - بعد التأمل - في ورود الاستصحاب عليها؛ لأنّ المأخوذ في موردها بحكم العقل الشكّ في براءة الذمة بدون الاحتياط، فلذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة. كما لو أجرينا استصحاب وجوب التهام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتهام، فإنّ

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٤.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٨.

(٣) كالوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية: ٣٩٩، والفاضل التراقي في المناهج: ٢١١ و ٢١٦.

(٤) راجع الجزء الأول (مبحث البراءة): ٤٩٧.

(٥) راجع الصفحة: ٣٣٣.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤٥٣

استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبررٌ قطعيٌّ لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجوب.
هذا حال القاعدة.

وأما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة - على تقدير الإغماض عما ذكرنا سابقاً من أنه غير مجدٍ في مورد القاعدة لإثبات ما يثبتته القاعدة -: فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين. وحاصله: أن الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكمٌ على استصحابه.

الثالث: [تعارض الاستصحاب مع قاعدة] التخيير

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه؛ إذ لا يبقى معه التخيير الموجب للتخيير. فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شؤال مع استصحاب عدم الهلال، ولذا قرع الإمام عليه السلام قوله: «صم للرؤية و أفطر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك»^١.

[تعارض الاستصحابين]

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين، وهي المسألة المهمة في باب تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الأصول والفروع، كما يظهر بالتبّع.

[أقسام الاستصحابين المتعارضين]

فاعلم: أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونها

(١) راجع الصفحة: ٣٤٠.

(٢) وسائل الشريعة ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

موضوعين أو حكميين أو مختلفين، وجوديين أو عدميين أو مختلفين، وكونها في موضوع واحد أو موضوعين، وكون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج، إلى غير ذلك.

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة، وهي: أن الشك في أحد الاستصحابين إما أن يكون مسبباً عن الشك في الآخر من غير عكس، وإما أن يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث. وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول.

وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه، وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر. من دفع: بأن الشك في الأصلين مسبب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما.

وكيف كان، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

[القسم الأول]

[إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر]

[تقدم الاستصحاب السببي على المسببي]

القسم الأول: ما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، واللازم تقديم الشك السببي وإجراء الاستصحاب فيه، ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر.

مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيُستصحب طهارته، ويُحكم بارتفاع نجاسة الثوب.
خلافاً لجماعة^١؛ لوجوه:

[الوجه الأول: الإجماع على ذلك في موارد لا تحصى، فإنه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية - كالطهارة من الحدث والخبث، وكرية الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج، ونحو ذلك - على استصحاب عدم لوازمها الشرعية، كما لا يخفى على الفطن المتبحر.

نعم، بعض العلماء في بعض المقامات يُعارض أحدهما بالآخر، كما سيجيء^٢.
و يؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفية.

[الوجه الثاني: أن قوله **لا تنقض**: «لا تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي، يعني: أن نقض اليقين به يصير نقضاً بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في «لا تنقض».

و اللازم من شمول «لا تنقض» للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم «لا تنقض» من غير تخصيص، وهو باطل. و اللازم من إهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

(١) منهم: الشيخ الطوسي في المبسوط ١: ٢٣٩، والمحقق الحلّي في المعتمد ٢: ٥٩٨.

(٢) في الصفحة: ٤٦٠.

و بيان ذلك: أنّ معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور 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 بطرو النجاسة، وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصص. أما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب.

والحاصل: أنّ مقتضى عموم «لا تنقض» للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي.

ودعوى: أنّ اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العام، فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء.

مدفوعة: أولاً: بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة الحاصلة للملاقية وغيرها، فيعود المحذور، إلا أن نلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقية، وسيجيء فسادها.

و ثانياً: أنّ نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر. و فائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به. بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة. بيان ذلك: أنّه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنّا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته؛ لأنّ بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء، بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء؛ فإنّه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ على أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل على طهارته. هذا.

وقد يشكل: بأنّ اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقينٌ سابقٌ شكٌّ في بقاءه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حدٍّ سواء؛ لأنّ نسبة حكم العام إلى أفرادهِ على حدٍّ سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنّه مدلوله ومقتضاه؟!

والحاصل: أنّ جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع - كما في ما نحن فيه - فاسدٌ، بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

ويُدفع: بأنّ فردية أحد الشئيين إذا توقّف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم، وجب الحكم بعدم فرديته، ولم يجز رفع اليد عن العموم؛ لأنّ رفع اليد حيثنّذ عنه يتوقّف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقّف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دورٌ محال.

وإن شئت قلت: إنّ حكم العام من قبيل لازم الوجود للشكّ السببيّ، كما هو شأن الحكم الشرعيّ وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً، والمفروض أنّ الشكّ السببيّ أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العام وهذا الشكّ لازمين للزوم ثالث في مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ لتقدّم الموضوع طبعاً.

(١) وفي بعض النسخ ورد بدل «و يدفع» إلى - طبعاً ما يلي: «قلنا: مقتضى شمول العام للشكّ السببيّ موجود؛ لوجود الموضوع - وهو كون القضية نقضاً لليقين لغبر دليل - والشكّ المسبّب لا يصلح للمنع؛ لأنّ وجود المقتضي لدخوله - وهو كونه نقضاً لليقين لغبر دليل - موقوف على عدم ثبوت حكم النقض للشكّ السببيّ، والمقتضي للأوّل موجود والمانع عنه موقوف على عدم ثبوت الحكم الأوّل، والمفروض أنّه لا مانع سوى ما ذكر؛ فيثبت المقتضى - بالفتح - ولو لا حكم العقل بهذا لم يكن وجه لتقديم الدليل على الأصل، فدفع توهم التعارض بين دليليهما. والحاصل: أنّ العام إذا توقّف فردية شيء له على عدم ثبوت حكمه لبعض أفرادهِ المعلوم الفردية، لم يصلح للدخول تحت العام؛ لأنّ الشيء إذا توقّف منعه على عدم ثبوت المقتضى للمقتضى - بالكسر - لم يصلح أن يكون مانعاً عنه للزوم الدور».

[الوجه] الثالث: أنه لو لم يُبَيَّنْ على تقديم الاستصحاب في الشكّ السببيّ كان الاستصحاب قليل الفائدة جداً؛ لأنّ المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب، وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فتتحصّر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فُرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها - على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين^١ - لغى الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق.

و يرد عليه: منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة؛ بناءً على أنّ إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوفٌ على إحراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه، فلا بدّ من استصحاب الموضوع، إمّا ليرتّب عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقّفة على بقاء الموضوع يقيناً، كما حقّقنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع^٢، وإمّا لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار، كما توقّفه بعض^٣ فيما قدّمناه سابقاً من أنّ بعضهم تخيّل أنّ موضوع المستصحب يُحرّز بالاستصحاب فيُستصحب.

و الحاصل: أنّ الاستصحاب في الملزومات محتاجٌ إليه على كلّ تقدير.

[الوجه] الرابع: أنّ الاستفادة من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشكّ المسبّب. بيان ذلك: أنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بجمود كونه متيقناً سابقاً غير متيقّن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة

(١) في الصفحة: ٤٦٤.

(٢) راجع الصفحة: ٣٩٠.

(٣) وهو صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٣٨١.

(٤) راجع الصفحة: ٣٩١.

أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب. ومن المعلوم أنّ مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة، حتّى أنّ بعضهم^١ جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلو لا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضيّ على الطهارة بنفس الاستصحاب؛ لأنّ تعليل تقديم أحد الشئيين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر؛ ولذا لا يتأمل العامي - بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك - في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوبة بالعدم عليه.

هذا كلّه إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

وأما لو عملنا به من باب الظنّ: فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا؛ لأنّ الظنّ بعدم اللازم مع فرض الظنّ بالملزوم محالّ عقلاً. فإذا فُرِض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ، فيلزّمه عقلاً بزوال النجاسة عن الثوب. والشكّ في طهارة الماء و نجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلّا أنّ الأوّل لما كان سبباً للثاني، كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأوّل، فلا بدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في المثال، فاختصّ الاستصحاب المفيد للظنّ بما كان الشكّ فيه غير تابع لشكّ آخر يوجب الظنّ، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ويشهد لما ذكرنا: أنّ العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً، ولو نسبهم أحدٌ لم يعتنوا، فيعزلون حصّة الغائب من الميراث، ويصحّحون معاملة وكلائه، ويؤدّون

عنه فطرته إذا كان عيالهم، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

[ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة]

ثم إنه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم: الشيخ، والمحقق، والعلامة في بعض أقواله، وجماعة من متأخري المتأخرين.

فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره^١. واستحسنه المحقق في المعتبر^٢ مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنها معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الأصل تارة، والفرق بينهما أخرى.

وقد صرح في أصول المعتبر^٣ بأن استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارضٌ باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المستصحية. وقد عرفت^٤ أن المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال.

وحكي عن العلامة^٥ - في بعض كتبه^٦ - الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي^٧ لم يعلم استناد موته إلى الرمي، لكنه اختار في غير واحد من كتبه^٨ الحكم

(١) المبسوط ١: ٢٣٩.

(٢) المعتبر ٢: ٥٩٨.

(٣) نفس المصدر ١: ٣٢.

(٤) راجع الصفحة: ٢٢٧.

(٥) حكاه عنه في مفتاح الكرامة ١: ١٣٣.

(٦) راجع تحرير الأحكام: ٦.

(٧) قواعد الأحكام ١: ١٩٠، ونهاية الأحكام ١: ٢٥٦، ومنتهى المطلب ١: ١٧٣.

بنجاسة الماء. وتبعه عليه الشهيدان^١ وغيرهما^٢. وهو المختار؛ بناءً على ما عرفت تحقيقه^٣، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

نعم ربما قيل^٤: إن تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي، وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها أنجبه الحكم بالتنجيس.

و مرجع الأول إلى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبّد؛ من جهة الأخبار المعلّلة^٥ لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بالتذكية. وهو حسنٌ لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلّا حرمة الأكل، ولا أظنّ أحداً يلتزمه، مع أنّ الاستفادة من حرمة الأكل كونها ميتةً، لا التحريم تعبّداً؛ ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه.

[عدم صحّة الجمع بين الاستصحابين «السببي» و «المستببي»]

ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح بالجمع بينهما^٦، فعكّم في مسألة الصيد بكونه ميتة و الماء طاهراً.

ويرد عليه: أنّه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين؛ فإنّ الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة من رفع الحدث و الخبث به، فلا ريب أنّ نسبة استصحاب بقاء الحدث و الخبث إلى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة

(١) راجع الذكرى ١: ١٠٦، و البيان: ١٠٣، و تمهيد القواعد: ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٢) كفخر الدين في إيضاح الفوائد ١: ٢٥، و الفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ٣٧٩.

(٣) من تقدّم الاستصحاب في الشك السببيّ على الاستصحاب في الشك المستببيّ. راجع الصفحة ٤٥٤.

(٤) القائل هو المحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٥٦.

(٥) راجع وسائل الشيعة ١٦: ٢١٥، الباب ٥ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

(٦) راجع جامع المقاصد ١: ١٥٦.

استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية. وكذا الحكم بموت الصيد، فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقى له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أن استصحاب طهارة الملاقى واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه نسبتها إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح - تقريباً للجمع بين الأصلين - في الصيد الواقع في الماء القليل، من أن لأصالة الطهارة حكمين: طهارة الماء، وحل الصيد، ولأصالة الموت حكمان: لحوق أحكام الميتة للصيد، ونجاسة الماء، فيعمل بكل من الأصلين في نفسه لأصالته، دون الآخر لفرعيته فيه^١، انتهى.

وليت شعري! هل نجاسة الماء إلّا من أحكام الميتة؟ فأين الأصالة والفرعية؟ وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه^٢، فحكم في الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهر ضعف ذلك مما تقدّم^٣.

وأضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الأرض، بطهارة الأرض؛ إذ لا دليل على أن النجس بالاستصحاب منجس^٤.

وليت شعري! إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً، ولا الطاهر به مطهراً، فكان كل ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه؛ لأن الأصل عدم تلك الآثار، فأني فائدة في الاستصحاب!؟

قال في الوافية في شرائط الاستصحاب: «الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب. مثلاً: إذا ثبت في الشرع أن الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم

(١) إيضاح الفوائد ١: ٢٤ و ٢٥.

(٢) هو المحقق القمي في القوانين ٢: ٧٦ و ٧٩.

(٣) لأن الشك في طهارة الجلد وجواز الصلاة فيه مسيئان عن الشك في التذكية، فلا يصح التكيف بينهما.

(٤) القوانين ٢: ٧٩.

تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول / ٤٦٣

باستصحاب طهارة الماء، ولا نجاسة الحيوان في مسألة: من رمى صيداً فغاب، ثم وجده في ماء قليل، يمكن استناد موته إلى الرمي وإلى الماء. وأنكر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الأصلين: بنجاسة الصيد، وطهارة الماء^١، انتهى.

[دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي]

ثم اعلم: أنه قد حكي بعض مشايخنا المعاصرين^٢ عن الشيخ علي - في حاشية الروضة - دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

ولعلها مستنبطةً حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك، فلا يعارض أحد استصحاب كزية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به، ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقى للنجس، ولا استصحاب حياة الموكّل باستصحاب فساد تصرفات وكيله.

لكنك قد عرفت فيما تقدّم^٣ من الشيخ والمحقق خلاف ذلك.

هذا، مع أن الاستصحاب في الشك السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر؛ لأن زوال المستصحب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإن طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به، وأي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كزوته؟

هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

(١) الوافية: ٢١٠.

(٢) هو شريف العلماء على ما تقريرات درسه ضوابط الاصول: ٣٨٦.

(٣) راجع الصفحة: ٤٦٠.

[القسم الثاني]

[إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث]

و أما القسم الثاني: - وهو ما إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث، فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه - فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي - كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين - وإما أن لا يكون. وعلى الثاني: فإما أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع - كما في الماء النجس المتم كراً بقاء طاهر؛ حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المائين - أو لا. وعلى الثاني: إما أن يترتب أثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق - كما في استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن في من توضأ غافلاً ببائع مردّد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة كل من واجدي المنى في الثوب المشترك - وإما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر، كما في دعوى الموكّل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية.

فهناك صور أربع:

أما الأوليان: فيحكم فيهما بالتساقط، دون الترجيح والتخير.

فهنا دعويان:

[الدعوى الأولى: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجّحات خلافاً لجماعة].

قال في محكيّ تمهيد القواعد: «إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما؛ لاعتضاده بما يرجّحه، فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالباً». ثمّ مثل له بأمثلة، منها: مسألة الصيد الواقع في الماء... إلى آخر ما ذكره^١.

و صرّح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين^٢.

و الحقّ على المختار - من اعتبار الاستصحاب من باب التبعّد -: هو عدم الترجيح بالمرجّحات الاجتهادية؛ لأنّ مؤدّى الاستصحاب هو الحكم الظاهريّ، فالمرجّح الكاشف عن الحكم الواقعيّ لا يجدي في تقوية الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ؛ لعدم موافقة المرجّح لدلوله حتّى يوجب اعتضاده.

وبالجملة: فالمرجّحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للاصول حتّى تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهادية، فلا يرّجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التبعديّة.

نعم، لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعيّ أمكن الترجيح بالمرجّحات الاجتهادية؛ بناءً على ما يظهر من عدم الخلاف في إعمال التراجع بين الأدلّة الاجتهادية، كما ادّعاه صريحاً بعضهم^٣.

لكنك عرفت - فيما مضى - عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالّة على كونه حكماً ظاهريّاً، فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كلّ مع الإغماض عمّا سيّجيء^٤ من عدم شمول «لا تنقض» للمتعارضين، و فرض شمولها لهما من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين

(١) تمهيد القواعد: ٢٨٨ و ٢٨٩.

(٢) كالمحقّق القمي في القوانين ٢: ٧٥، و شريف العلماء في تقارير درسه ضوابط الاصول: ٣٨٥، و الفاضل الترمي في الوافية: ٣٣٧.

(٣) هو العلامة في نهاية الوصول ٥: ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٤) في الصفحة اللاحقة.

المتعارضين و إن لم يجب العمل بهما فعلاً؛ لامتناع ذلك بناءً على المختار في إثبات الدعوى الثانية، فلا وجه لاعتبار المرجح أصلاً؛ لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل.

[الدعوى] الثانية: أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين^١ - من أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط؛ لعدم تناول دليل حجتيهما لصورة التعارض - لما تقرّر في باب التعارض^٢ من أن الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا من باب الطريقيّة، بل لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض»؛ لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ولكن تنقضه بيقين مثله، يدلّ على حرمة النقض بالشك وجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعين؛ لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح. وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام؛ إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المشخصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء. وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة^٣، وأن قوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

وربما يتوهم: أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: «أكرم العلماء»، و «أنقذ كلّ غريق»، و «اعمل بكلّ خير» في أنه إذا تعذّر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجوز طرح كليهما، بل لا بدّ من العمل بالممكن - وهو أحدهما تخييراً - وطرح الآخر؛ لأن هذا غاية المقدور، ولذا ذكرنا في باب التعارض^٤: أن الأصل في الدليلين

(١) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٨٣.

(٢) راجع الصفحة: ٤٩٢.

(٣) راجع الصفحة: ١٦.

(٤) راجع الصفحة: ٤٩٢.

٤٦٧ / تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول

المعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط. والاستصحاب أيضاً أحد الأدلة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجوز طرحهما.

و يندفع هذا التوهم: بأن عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام مقتضي للعمل فيها فالخارج هو غير المقدور، وهو العمل بكل منهما مجامعاً مع العمل بالآخر. وأما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور، فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً مَنَع عنها عدم القدرة.

نعم، مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما من دون علم إجمالي بانتقاض أحد المستصحبين ييقن الارتفاع، فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير و طرح الآخر، فيكون الحكم الظاهري مؤدّى أحدهما.

و إنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين؛ لعدم العثور على مصداق له؛ فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفةً لدليل الاستصحاب سوّغها العجز؛ لأنّه نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم «لا تنقض» عنوان ينطبق على الواحد التخييري.

و أيضاً: فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعيّن باقياً تحت العام، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، و خرج فرداً واحداً غير معيّن عندنا، فيمكن هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقلي في الأفراد؛ إذ لا استصحاب في الواقع حتّى يعلم بخروج فردٍ منه و بقاء فردٍ آخر؛ لأنّ الواقع بقاء إحدى الحالتين و ارتفاع الأخرى.

نعم، نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين

المذكورين ووجوب طرح الآخر، بأن حُرِّمَ نقضُ أحدَ اليقينين بالشكِّ ووجوب نقض الآخر به. و معلوم أنَّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنَّ المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحيين - لا بوصف زائد - وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلغاء الآخر.

فتبين أنَّ الخارج من عموم «لانتقض» ليس واحداً من المتعارضين - لامعياً ولا مختبراً - بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي، و ترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي، من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما، فيرجع إلى قواعد أخر غير الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة.

ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة، وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإنَّ مقتضى القاعدة الرجوعُ إلى الاحتياط فيهما، وفيما تقدّم من مسألة الماء النجس المتمم كراً الرجوعُ إلى قاعدة الطهارة، وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلٍّ من الطرفين أصل واحد، وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد. فالترجيح بكثرة الأصول - بناءً على اعتبارها من باب التعبد - لا وجه له؛ لأنَّ المفروض أنَّ العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول «لا تنقض» على ما عرفت^١. نعم، يتّجه الترجيح بناءً على اعتبار الأصول من باب الظن النوعي.

وأما الصورة الثالثة - وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين - فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحيين فيه غير مؤثّر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفةً عمليةً لحكم شرعي، كما لو توضّأ اشتهاً بائع مردّد بين البول والماء، فإنّه يحكم ببقاء الحدث و طهارة الأعضاء استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما

مانعاً من ذلك؛ إذ الواحد المردّد بين الحدث و طهارة اليد لا يترتب عليه حكم شرعيّ حتّى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين، و لا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفةً عمليّةً لحكم شرعيّ أيضاً. نعم، ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكميّة. و قد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدّمات حجّية الظنّ، عند التكلّم في حجّية العلم^١.

و أمّا الصورة الرابعة - وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين -: فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما ممّا يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجّه على المكلف تكليفٌ منجزٌ يترتب أثر شرعيّ عليه. و في الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين؛ إذ قوله: «لا تنقض اليقين» لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حقّ المكلف أثر شرعيّ بحيث لا تعلق له به أصلاً، كما إذا علم إجمالاً بطرؤ الجنابة عليه أو على غيره، و قد تقدّم أمثلة ذلك^٢.

و نظير هذا كثير، مثل: أنّه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلّا أنّ الوكيل يدّعي وكالته في شيء، و الموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنّه لا خلاف في تقديم قول الموكل؛ لأصالة عدم توكيله فيما يدّعيه الوكيل. و لم يعارضه أحدٌ بأنّ الأصل عدم توكيله فيما يدّعيه الموكل أيضاً. و كذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإنّ الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنّهُ سببٌ للإرث و وجوب النفقة و القسم. و يتّضح ذلك بتسّيع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه.

و لك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات و الرجوع إلى الاصول الآخر الجارية في لوازم المشتبهين، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمشّى في استصحاب الأمور الخارجيّة. أمّا مثل أصالة الطهارة في كلّ من واجدي المنيّ: فإنّه لا وجه للتساقط هنا.

(١) راجع الجزء الأوّل: (مبحث القطع): ٦٣ - ٦٤.

(٢) راجع الصفحة: ٣٠.

ثم لو فرض في هذه الأمثلة أثرٌ لذلك الاستصحاب الآخر دَخَلَ في القسم الأول إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علمٍ إجماليٍّ معتبرٍ في العمل، ولا عبرة بغير المعبر، كما في الشبهة الغير المحصورة. وفي القسم الثاني إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلمٍ إجماليٍّ معتبرٍ.

فعليك بالتأمل في موارد اجتناع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي - من عقل أو شرع أو غيرهما - بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعية، ولازمة جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلا أن تشخيص سلامتها عن الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل أحد، فلا بدّ إما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وإما من أخذ خصوصيات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد، وإلا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم. وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعي، نظير تشخيص حجّة أصل الاستصحاب وعدمها.

عصمنا الله وإخواننا من الزلل في القول والعمل، بجاه محمد وآله المعصومين، صلوات الله عليهم أجمعين.

خاتمة

في التّعادل و التّراجيح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة
الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

خاتمة

في التعادل و التراجع

و حيث إنَّ موردهما الدليلان المتعارضان، فلا بدَّ من تعريف التعارض و بيانه.

[التعارض لغةً و اصطلاحاً]

و هو لغةً: من العرض بمعنى الإظهار^١.

و غُلِّبَ في الاصطلاح على تنافي الدليلين و ثمانعهما باعتبار مدلولهما. و لذا ذكروا:

«أنَّ التعارض تنافيُّ مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادَّ»^٢.

و كيف كان، فلا يتحقَّق إلا بعد اتِّحاد الموضوع، و إلا لم يمتنع اجتماعهما.

[عدم التعارض بين الأصول و الأدلة الاجتهادية]

و منه يعلم أنَّه لا تعارض بين الأصول و ما يحصِّله المجتهد من الأدلة

الاجتهادية؛ لأنَّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنَّه مجهول الحكم، و في

(١) راجع الصحاح ٣: ١٠٨٢، و القاموس المحيط ٢: ٣٣٤.

(٢) راجع الفصول الفروية: ٤٣٥، و القوانين ٢: ٢٧٦، و ضوابط الأصول: ٤٢٣.

الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له، فضلاً عن الجهل بحكمه، فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة حكمه حلالاً على ما هو مقتضى الأصل وبين كون نفس العصير حراماً، كما هو مقتضى الدليل الدال على حرمة^١.

و الدليل المفروض إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالمياً بحكم العصير مثلاً، فلا يقتضي الأصل حليته؛ لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طراحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضى؛ لأن موضوعه مجهول الحكم.

و إن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل - كأصالة البراءة العقلية، و الاحتياط و التخيير العقلين - فالدليل واردٌ عليه و رافعٌ لموضوعه؛ لأن موضوع الأول عدم البيان، و موضوع الثاني احتمال العقاب، و مورد الثالث عدم المرجح لأحد طرفي التخيير، و كل ذلك يرتفع بالدليل العلمي المذكور.

و إن كان مؤداه من المجعولات الشرعية - كالاستصحاب و نحوه - كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور و إن لم يرفع موضوعه - أعني الشك - إلا أنه يرفع حكم الشك، أعني: الاستصحاب.

[ضابط الحكومة]

و ضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر و رافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً

(١) و في بعض النسخ بدل « و في الدليل - إلى - على حرمة » ما يلي: « كالحكم بحلية العصير مثلاً من حيث إنه مجهول الحكم، و موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقياً على حاله، فيعمل على طبقه، و إذا أطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي، فإن ».

لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متعرضاً عليه^١.

و ميزان ذلك أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد.

نظير الدليل الدالّ على أنه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنه حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام الشكوك، فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك - لا عموماً ولا خصوصاً - لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

[الفرق بين الحكومة والتخصيص]

والفرق بينه وبين التخصيص أن كون المخصّص بياناً للعام إنّما هو بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاصّ، وهذا بيانٌ بلفظه ومفسّرٌ للمراد من العام، فهو تخصّيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثم الخاصّ، إن كان قطعياً تعيّن طرح عموم العام، وإن كان ظنياً دار الأمر بين طرحه و طرح العموم، ويصلح كلّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بدّ من الترجيح. بخلاف الحاكم، فإنه يُكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يُكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

[لشمة بين التخصيص والحكومة]

فالشمة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقمّ المحكوم لو كان الحاكم أضعف منه؛ لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى هي مدفوعة بالأصل. و أمّا الحكم بالتخصيص: فيتوقف على ترجيح ظهور الخاصّ، و

(١) هكذا في النسخ. ولكن الصحيح: «متعرضاً له». و في بعض النسخ: «متعرضاً عليه».

إلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه.

فلنرجع إلى ما نحن بصدده من حكومة الأدلة الظنية على الاصول، فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحلّ والحرمه حكماً شرعياً - أعني: «الحلّ» - ثم حكم بأن الأمانة الفلانية - كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير - حجة، بمعنى أنه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حلية العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم، لا يترتب عليه حكم شرعيّ كان يترتب عليه لو لا هذه الأمانة، وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية.

فمؤدّى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

[الورود والحكومة في الأصول اللفظية]

ثم إن ما ذكرنا - من الورد والحكومة - جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز.

فإن كان المخصّص - مثلاً - دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعيّ في مقابل الظاهر كالعلم بالدليل العلميّ في مقابل الأصل العمليّ. وإن كان المخصّص ظنيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل؛ لأن معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجية هذه الأمانة، وهو وجوب العمل بالعموم؛ عند احتمال وجود المخصّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت أن النصّ وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات، وحاكماً عليه إذا كان ظنيّاً في الجملة، كالحاصّ الظنيّ السند مثلاً.

و يحتمل أن يكون الظنيّ أيضاً وارداً، بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً و شرعاً

معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل.

هذا كله على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

و أما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة - الحاصل من الغلبة أو من غيرها -: فالظاهر أن النص واردٌ عليها مطلقاً وإن كان النص ظنياً؛ لأن الظاهر أن دليل حجّة الظن الحاصل بإرادة الحقيقة - الذي هو مستند أصالة الظهور - مقيّد بصورة عدم وجود ظنٍّ معتبرٍ على خلافه، فإذا وُجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عما ذكرنا أننا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام - من حيث هو - على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجّة ظهور العام غير معلقٍ على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد يُفرض فيه أضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يُقدّم عليه، أو مكافئته له حتى يتوقف، مع أننا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص، فضلاً عن أن يرجع عليه. نعم، لو فرض الخاص ظاهراً أيضاً خرج عن النص، وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدم العام.

وهذا نظير ظن الاستصحاب على القول به، فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأمانة المعتبرة المخالفة له، فيكشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعي مقيّد بعدم قيام ظنٍّ آخر على خلافه، فافهم.

[عدم التعارض بين الدليلين الظنّيين الفعلين]

ثم إن التعارض - على ما عرفت من تعريفه - لا يكون في الأدلة القطعية؛ لأن حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، و القطع بالتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ

الفعلي؛ لأن اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال. فإذا تعارض سببان للظنّ الفعلي، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعبر، وإلا تساقطا.

وقولهم: «إن التعارض لا يكون إلا في الظنّين»، يريدون به الدليلين المعبرين من حيث إفادة نوعهما الظنّ. وإنا أطلقوا القول في ذلك؛ لأن أغلب الأمارات بل جميعها - عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا^١ - معتبرة من هذه الحيثية، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به. ومثل هذا في القطعيّات غير موجود؛ إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه القطع؛ لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذ في الأدلة الغير القطعية؛ لأن الاعتبار في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع، وهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلة الغير القطعية.

[الكلام في أحكام التعارض]

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين؛ لأن المتعارضين: إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر. وإما أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين.

[قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»]

وقبل الشروع في بيان حكمهما لا بدّ من الكلام في القضية المشهورة، وهي: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح^٢.

(١) كالوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية: ٤٢٩ - ٤٣٤، والفوائد الحاشية: ١١٧ - ١٢٥، وكذا المحقق القمي القائل بحجّة الأمارات من جهة دليل الانسداد في القوانين ١: ٤٤٠، و ٢: ١٠٢.

(٢) راجع الفصول: ٤٤٠، ومناهج الأحكام: ٣١٢، والرسائل الاصولية: ٤٦٣، وإشارات الاصول: ٣٦١.

و المراد بالطرح - على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم^١، وفي معقد إجماع بعض آخر^٢ - أعمُّ من طرح أحدهما لمرجّح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجّح أولى من التراجيح.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسانيّ في عوالي اللآلي - على ما حكى عنه -: «إِنَّ كُلَّ حَدِيثَيْنِ ظَاهِرُهُمَا التَّعَارُضُ يَجِبُ عَلَيْكَ: أَوَّلًا الْبَحْثُ عَنْ مَعْنَاهُمَا وَ كَيْفِيَّةِ دَلَالَةِ أَلْفَاظِهِمَا، فَإِنْ أَمَكَّنَكَ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا بِالْحَمَلِ عَلَى جِهَاتِ التَّأْوِيلِ وَ الدَّلَالَاتِ، فَاحْرَصْ عَلَيْهِ وَ اجْتَهِدْ فِي تَحْصِيلِهِ؛ فَإِنَّ الْعَمَلَ بِالِدَّلِيلَيْنِ مَهْمَا أَمَكَّنَ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِ أَحَدِهِمَا وَ تَعْطِيلِهِ بِإِجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ. فَلِذَا لَمْ تَتِمَّكَّنْ مِنْ ذَلِكَ وَ لَمْ يَظْهَرْ^٣ لَكَ وَجْهُهُ، فَارْجِعْ إِلَى الْعَمَلِ بِهَذَا الْحَدِيثِ^٤». وَ أَشَارَ بِهَذَا إِلَى مَقْبُولَةِ عَمْرِ بْنِ حَنْظَلَةَ.

[عدم الدليل على هذه القاعدة]

وَ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ: تَارَةً: بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الدَّلِيلَيْنِ الْإِعْمَالُ، فَيَجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِمَا أَمَكَّنَ؛ لِاسْتِحَالَةِ التَّرْجِيحِ مِنْ غَيْرِ مَرْتَجِعٍ^٥. وَ أُخْرَى: بِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَعْنَاهُ أَصْلِيَّةٌ، وَ عَلَى جِزْئِهِ تَبْعِيَّةٌ، وَ عَلَى تَقْدِيرِ الْجَمْعِ يُلْزَمُ إِهْمَالُ دَلَالَةِ تَبْعِيَّةٍ، وَ هُوَ أَوْلَى تَمَّا يُلْزَمُ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِهِ، وَ هُوَ إِهْمَالُ دَلَالَةِ أَصْلِيَّةٍ^٦. وَ لَا يَخْفَى: أَنَّ الْعَمَلَ بِهَذِهِ الْقَضِيَّةِ عَلَى ظَاهَرِهَا يُوْجِبُ سَدَّ بَابِ التَّرْجِيحِ، وَ

(١) كما في كلام صاحب الفصول و المحقق التراقي و الوحيد البهبهاني.

(٢) هو ابن أبي جمهور في عوالي اللآلي ٤: ١٣٦.

(٣) كذا في النسخ. و في المصدر: «أولم يظهر».

(٤) عوالي اللآلي ٤: ١٣٦.

(٥) هذا ما استدلل به الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٨٣.

(٦) راجع الفصول: ٤٤٠، و القوانين ٢: ٢٧٩، و مناهج الأحكام: ٣١٢.

الهرج في الفقه، كما لا يخفى. ولا دليل عليه، بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص^١.

أما عدم الدليل عليه: فلأن ما ذكر - من أن الأصل في الدليلين الإعمال - مسلم، لكن المفروض عدم إمكانه في المقام؛ فإن العمل بقوله عليه السلام: «ثمن العذرة سحت»^٢، وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة»^٣ - على ظاهرهما - غير ممكن، وإلا لم يكونا متعارضين.

وإخراجهما عن ظاهرهما - بحمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم^٤ - ليس عملاً بهما؛ إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هناك قرينة صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما - المعين إذا كان هناك مرجح، والمخير إذا لم يكن - ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبد بظاهره واجب، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به، ولا أولوية للثاني.

بل قد يتخیل العكس؛ من حيث إن في الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد. لكنه فاسد؛ من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم - وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به - ليس مخالفاً للأصل، بل التعبد غير معقول؛ إذ لا ظاهر حتى يتعبد به.

وما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجية الأمانة فيهما وقلنا بأن

(١) لأن الإجماع دل على العمل بالمرجحات السنية، والنص دل على لزوم ترجيح ذي الرجحان على غيره.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتب به، الحديث ٣.

(٤) كما في الاستبصار ٣: ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور - كآيتين أو متواترين - وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبد بالسند.

وبعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر - بمعنى: الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما - غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير: إما الأخذ بالسندين، وإما الأخذ بظاهرٍ وسندٍ من أحدهما، فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به.

وطرح أحد الظاهرين - وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده - ليس مخالفاً للأصل؛ لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين: إما مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد، وإما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد، وأحدهما ليس حاكماً على الآخر؛ لأن الشك فيهما مسبب عن ثالث، فيتعارضان.

ومنه يظهر: فساد قياس ذلك بالنص الظني السند مع الظاهر، حيث يجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر، لا سند النص.

توضيحه: أن سند الظاهر لا يزاحم دلالة ولا سند النص ولا دلالة. وأما سند النص ودلالة: فإنها يزاحمان ظاهره لا سنده، وهما حاكمان على ظهوره؛ لأن من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص. وأضعف مما ذكر: توهم قياس ذلك بما إذا كان خبراً بلا معارض، لكن ظاهره

مخالف للإجماع، فإنه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله. لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس؛ إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره، بخلاف ما نحن فيه؛ فإتاً إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، ولا مرجح لعكس ذلك. بل الظاهر هو الطرح؛ لأن المرجع والمحكم في الإمكان الذي قيّد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف، ولا شك في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء» ولا تكريم العلماء». نعم، لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما على إرادة ما يعم العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف.

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة - من أجلاء الرواة - السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركوز في ذهن كل أحد من أن كل دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن؛ فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجهٌ للتحير الموجب للسؤال. مع أنه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلها معاً. وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلها ولو بعيداً تقييداً بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

وهذا دليل آخر على عدم كلفة هذه القاعدة.

[مخالفة هذه القاعدة للإجماع]

هذا كله، مضافاً إلى مخالفتها للإجماع؛ فإن علماء الإسلام من زمان الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثم اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلها معاً لأجل الجمع.

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٤٨٣

و أما ما تقدّم من عوالي اللاكي^١: فليس نصّاً، بل و لا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح و التخيير؛ فإنّ الظاهر من الإمكان في قوله: «فإن أمكنك التوفيق بينهما» هو الإمكان العرفي، في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكّن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العامّ و المطلق على الخاصّ و المقيّد.

و يؤيّده قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث»؛ فإنّ مورد عدم التمكن نادر جداً.

و بالجملة: فلا يظنّ بصاحب العوالي و لا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

[أقسام الجمع وحكم الظاهرين المتعارضين]

و التحقيق الذي عليه أهله: أنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرها على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يكون متوقفاً على تأويلها معاً.

و الثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

و الثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول: فهو الذي تقدّم^٢ أنّه مخالفٌ للدليل و النصّ و الإجماع.

و أما الثاني: فهو تعارض النصّ و الظاهر، الذي تقدّم أنّه ليس بتعارض في الحقيقة^٣.

و أما الثالث: فمن أمثله: العامّ و الخاصّ من وجه، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره. و مثل قوله: «اغتسل يوم الجمعة»،

(١) تقدّم في الصفحة: ٤٧٩.

(٢) راجع الصفحة: ٤٨٠.

(٣) راجع الصفحة: ٤٧٦.

بناءً على أنّ ظاهر الصيغة الوجوب؛ وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، بناءً على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإنّ الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

وحينئذٍ، فإنّ كان لأحد الظاهرين مزيةً وقوةً على الآخر - بحيث لو اجتمعما في كلام واحد، نحو: «رأيت أسداً يرمي»، أو اتصلا في كلامين لمستكلم واحد، تعيّن العمل بالأظهر وصرّف الظاهر إلى ما لا يخالفه - كان حكم هذا حكم القسم الثاني، في أنّه إذا تعبدنا بصدور الأظهر يصير قرينةً صارفةً للظاهر من دون عكس.

نعم، الفرق بينه وبين القسم الثاني أنّ التعبد بصدور النصّ لا يمكن إلّا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك؛ ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر و طرح سند النصّ، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله و صرف الأظهر؛ لأنّ كلاً من الظهورين مستندٌ إلى أصالة الحقيقة، إلّا أنّ العرف يرجّحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجودٌ و الترجيح بالعرف بخلاف النصّ والظاهر^١.

و أمّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيةً على الآخر: فالظاهر أنّ الدليل المتقدّم في الجمع - وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور - غير جارٍ هنا؛ إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبأنّ أحدهما لا بعينه مؤوّلٌ لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما، إمّا من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كلّ منهما لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، وإمّا من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة، على أضعف الوجهين في حكم تعارض الأحوال إذا تكافأت. وعلى كلّ تقدير يجب طرح أحدهما.

نعم، تظهر الثمرة في إعمال المرجّحات السندية في هذا القسم؛ إذ على العمل بقاعدة

(١) وفي بعض النسخ هنا حاشية من المصنّف، وهي قوله: «نعم، بعد إحراز الترجيح العرفي للأظهر يصير كالنصّ ويعامل معه معاملة الحاكم؛ لأنّه يمكن أن يصير قرينةً للظاهر، ولا يصلح الظاهر أن يكون قرينةً له، بل لو أريد التصرّف فيه احتاج إلى قرينة من الخارج، والأصل عدمها».

«الجمع» يجب أن يحكم بصدورها وإجمالها، كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه في ما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات. وقد عرفت: أن هذا هو الأقوى، وأنه لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين ويرجع إلى الأصل الموافق لأحدهما. ويؤيد ذلك بل يدل عليه: أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الأمر بالرجوع إلى المرجحات.

لكن يوهنه: أن اللازم حيثئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار، مع أن الظاهر من سيرة العلماء - عدا ما سيجيء من الشيخ^١ في العدة والاستبصار - في مقام الاستنباط التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما. إلا أن يقال: إن هذا من باب الترجيح بالأصل، فيعملون بمطابق الأصل منها، لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير على كل تقدير، غاية الأمر أن التخيير شرعي^٢ إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار، وعقلي^٣ إن لم نقل. وقد يفصل بين ما إذا كان لكل من الظاهرين مورد^٤ سليم عن المعارض، كالعامين من وجه؛ حيث إن مادة الافتراق في كل منهما سليمة عن المعارض، وبين غيره، كقوله: «اغتسل للجمعة»، و«ينبغي غسل الجمعة»، فيرجع الجمع على الطرح في الأول؛ لوجوب العمل بكل منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع، بخلاف الثاني. وسيجيء تنمة الكلام إن شاء الله تعالى^٥.

[ما قرعه الشهيد الثاني على قاعدة «الجمع»]

بقي في المقام أن شيخنا الشهيد الثاني قرع في تمهيد على قضية أولوية الجمع الحكم بتتصيف دار تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما وأقاما بينة^٦، انتهى المحكي عنه.

(١) سيجيء في الصفحة: ٥٢٤ - ٥٢٦. وراجع الاستبصار ١: ٤، والعدة ١: ١٤٧ - ١٤٨.

(٢) في الصفحة: ٥٢٨ - ٥٢٩.

(٣) تمهيد القواعد: ٢٨٤.

و لو خَصَّ المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي^١، وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمل.

و كيف كان، فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبيّنات في تقويم المعيب والصحيح.

و كيف كان، فالكلام في مستند أولوية الجمع بهذا النحو، أعني: العمل بكلّ من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين؛ لأنّ الدليل الواحد لا يتبعّض في الصدق والكذب. و مثل هذا غير جارٍ في أدلة الأحكام الشرعية.

و التحقيق: أنّ العمل بالدليلين - بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما - غير ممكن مطلقاً، فلا بدّ - على القول بعموم القضية المشهورة - من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وإن كان طرحاً من جهة أخرى، في مقابل طرح أحدهما رأساً. و الجمع في أدلة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما، وإن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرها.

[إمكان الجمع بالتبعيض في تعارض البيّنات دون الأخبار]

و في مثل تعارض البيّنات لما لم يمكن ذلك - لعدم تأتّي التأويل في ظاهر كلمات الشهود، فهي بمنزلة النصّين المتعارضين - انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بأن يُصدّق كلّ من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأنّ هذه الدار كلّها لزيد نصّدقه في نصف الدار. و كذا من شهد بأنّ قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا و معيياً كذا نصّدقه في أنّ قيمة كلّ نصف منه منضّباً إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

و هذا النحو غير ممكن في الأخبار؛ لأنّ مضمون خبر العادل - أعني: صدور هذا

القول الخاص من الإمام عليه السلام - غير قابل للتبعض، بل هو نظير تعارض البيّنات في الزوجية أو النسب.

نعم قد يتصور التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كلّ من الدليلين عامّاً ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم، فيما إذا ورد: «أكرم العلماء»، وورد أيضاً: «أهن العلماء»، سواء كانا نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما، أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوّز وعلى طريق التبعض.

إلا أنّ المخالفة القطعية في الأحكام الشرعية لا ترتكب في واقعة واحدة؛ لأنّ الحقّ فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدّمة للعلم بالإطاعة، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر، بخلاف حقوق الناس؛ فإنّ الحقّ فيها لمتعدّد، فالعمل ببعض في كلّ منهما جمع بين الحقّين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية، فهو أولى من الإهمال الكلّي لأحدهما وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد. ولأجل هذا يعدّ الجمع بهذا النحو مصالحةً بين الخصمين عند العرف، وقد وقع التعبد به في بعض النصوص أيضاً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الجمع في أدلّة الأحكام بالنحو المتقدّم - من تأويل كليهما - لا أولوية له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس.

وأما الجمع بين البيّنات في حقوق الناس: فهو وإن كان لا أولوية فيه على طرح أحدهما بحسب أدلّة حجّية البيّنة؛ لأنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها بين الأخذ لا بكلّ منهما بل بأحدهما، أو بكلّ منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه، إلّا أنّ ما ذكرناه من الاعتبار لعلّه يكون مرجحاً للثاني على الأوّل.

و يؤيّده: ورود الأمر بالجمع بين الحقّين بهذا النحو في رواية السكوني - المعمول بها - في مَنْ أودعه رجلٌ درهمين وآخر درهماً، فامتزجا بغير تفريط وتلف

أحدها^١. هذا.

[الأصل في تعارض البيّنات هي القرعة]

و لكنّ الإنصاف: أنّ الأصل في موارد تعارض البيّنات وشبهها هي القرعة. نعم، يبقى الكلام في كون القرعة مرجحةً للبيّنة المطابقة لها أو مرجعاً بعد تساقط البيّتين. وكذا الكلام في عموم مورد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصلٌ عمليٌّ - كأصالة الطهارة - مع إحدى البيّتين. وللکلام مورد آخر^٢.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول: حيث تبين عدم تقدّم الجمع على الترجيح ولا على التخيير، فلا بدّ من الكلام في المقامين اللّذين ذكرنا^٣ أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول: إنّ المتعارضين، إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين، وإمّا أن يكون مع أحدهما مرجح.

(١) و إليك نصّ الرواية: عن السكوني عن الصادق عن أبيه عليه السلام في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً ففُضاع دينارٌ منها، قال: «يُعطى صاحبُ الدينارين ديناراً ويُقسّمُ الآخرُ بينهما نصفين». وسائل الشيعة ١٣: ١٧١، الباب ١٢ من أحكام الصلح، الحديث ١.

(٢) إن شئت راجع عوائد الأيام: ٦٣٩ - ٦٦٩، والعناوين ١: ٣٥٢ - ٣٦٠.

(٣) راجع الصفحة: ٤٧٨.

المقام الأول

في المتكافئين

و الكلام فيه أولاً: في أنّ الأصل في المتكافئين التسايط و فرضهما كأن لم يكونا، أو لا؟
ثمّ اللازم بعد عدم التسايط: الاحتياط، أو التخيير، أو التوقف و الرجوع إلى
الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما؛ لأنه معنى تساططهما؟

[مقتضى الأصل الأولي التخيير على السببية]

فنقول - و بالله المستعان -: قد يقال - بل قيل^١ -: إنّ الأصل في المتعارضين عدم
حجية أحدهما؛ لأنّ دليل الحجية مختصّ بغير صورة التعارض.
أما إذا كان إجماعاً: فلا اختصاصه بغير المتعارضين، و ليس فيه عموم أو إطلاق
لفظي يفيد العموم.

و أما إذا كان لفظاً: فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ؛ لأنّه
يدلّ على وجوب العمل عيناً بكلّ خبر - مثلاً - و لا ريب أنّ وجوب العمل عيناً
بكلّ من المتعارضين ممتنع، و العمل بكلّ منهما تخييراً لا يدلّ عليه الكلام؛ إذ لا يجوز
إرادة الوجوب العينيّ بالنسبة إلى غير المتعارضين و التخييريّ بالنسبة إلى المتعارضين
من لفظ واحد. و أما العمل بأحدهما الكلّيّ عيناً: فليس من أفراد العام؛ لأنّ أفراد
هي المشخصات الخارجيّة، و ليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوان منتزع
منها غير محكوم بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً^٢. هذا.

(١) والقاتل هو السيّد المجاهد.

(٢) راجع مفاتيح الاصول: ٦٨٣.

لكن ما ذكره - من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي - لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه؛ لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلاً منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعي - وهو وجوب العمل بالآخر -؛ إذ لا نعني بالمتعارضين إلا ما كان كذلك. وأما ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر: فهو خارج عن موضوع التعارض؛ لأن الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها، والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك، وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ولا بوجودها، فافهم.

والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم^٢ من أن القدر المتيقن من أدلة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجتها مع الخلو عن المعارض. وحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلة الأمارات من العمومات أو من

(١) هكذا في أكثر النسخ. وفي بعضها ورد بدل هذا، لكن.... فيما نحن فيه ما يلي: «و الإنصاف أن ما ذكر مغالطة. أما دعوى اختصاص الإجماع بغير المتعارضين: فلاته إن أريد أن وجوب العمل بكل منهما له مانع غير وجوب العمل بالآخر، فهذا خلاف الفرض؛ لأن المفروض باعتراف الطرفين أن المانع عن العمل هو وجود المعارض الواجب العمل في نفسه. وإن أريد أن وجوب العمل بكل منهما مانع عن وجوب العمل بالآخر، ففيه: أنه لا فرق بين الدليل العام على وجوب العمل بالمتعارضين، وبين قيام الإجماع عليه، فلا معنى لدعوى أن المتيقن منه كذا؛ إذ ليس هنا أمر زائد على وجوب العمل بكل خبر لو لا معارضة حتى يشك فيه.

وأما ما يرى من اختصاص حججة بعض الأمارات واشتراطها بفقد الأمانة الفلانية - كاشتراط حججة الخبر بعدم كون الشهرة على خلافه، فيكون لعدم الشهرة مدخلا في أصل الحججة - فليس من قبيل ما نحن فيه؛ إذ فرق بين اشتراط وجوب العمل بأمانة وعدم وجود الأمانة المخالفة فيكون غير حججة مع وجودها، وبين اشتراط عدم وجوب العمل بها فيكون وجوب العمل بكل منهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخرى؛ لاستحالة إيجاب العمل بالمتقابلين، فحججة كل منهما بالذات ثابتة، لكن وجوب العمل بهما بالفعل غير ممكن؛ لمعارضته بوجوب مخالفا.

ومن المعلوم أن هذا المعنى لا يتفاوت بكون الدليل عامّاً لفظياً أو إجماعاً.

(٢) هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٨٣.

قبيل الإجماع، فنقول: إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطها ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المتترع؛ لأن ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة^١. بل لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أن كلاهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما، بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة^٢. وهذا ممّا يحكم به بديهية العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسرّ في ذلك: أنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كلّ واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان، ولزم كون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كلّ منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كلّ منهما بأمرٍ أو كان بأمرٍ واحد يشمل الواجبين. وليس التخيير في القسم الأوّل لاستعمال الأمر في التخيير - كما تُوهّم - بل من جهة ما عرفت.

والحاصل: أنّه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين وافق امتناع إيجادهما في

(١) تقدّم في الصفحة: ٤٨٩.

(٢) هكذا في أكثر النسخ. وفي بعض آخر ورد بدل «من حيث هذا... بالقدرة» ما يلي: «نظير شموله للواحد المعين؛ لأن دخول أحدهما على البديل وخروج الآخر غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة، وإنّما هو حكم عقلي يحكم به العقل بعد ملاحظة وجوب كلّ منهما في حدّ نفسه، بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما؛ لبقاء المصلحة في كلّ منهما، غاية الأمر أنّه يفوته إحدى المصلحتين ويدرك الأخرى».

الخارج استقلّ بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنها ممكنة، فيقبح تركها.

[مقتضى الأصل الأوّلي التوقف بناءً على الطريقة]

لكن، هذا كلّ على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعلٍ واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزامين، فيُلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر، كما في كلّ واجبين متزامين.

أما لو جعلناه من باب الطريقة، كما هو ظاهر أدلة حجّة الأخبار بل غيرها من الأمارات - بمعنى: أنّ الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصّل إليه من هذا الطريق لغلبة إيصاله إلى الواقع -: فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزامين؛ للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً؛ لأن أحدهما مخالفٌ للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض - محالاً - إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكلّ من المتزامين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلاً: لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع، فأمر بالعمل به في جميع الموارد؛ لعدم المائز بين الفرد الموصّل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجّة لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلّ منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كلّ منهما بخصوصه مقيّد بعدم معارضته بمثله.

و من هنا يتّجه الحكم حينئذٍ بالتوقف، لا بمعنى أنّ أحدهما المعين واقعاً طريقاً و لا نعلمه بعينه - كما لو اشتبه خبرٌ صحيحٌ بين خبرين - بل بمعنى أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه. و مقتضاه الرجوع إلى الأصول العمليّة إن لم نرجح بالأصل الخبر المطابق له، و إن قلنا بأنّه مرجّح خَرَجَ عن مورد الكلام - أعني التكافؤ - فلا بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصلٌ مع أحدهما، فيتساقطان من حيث

جواز العمل بكلّ منها؛ لعدم كونها طريقتين، كما أنّ التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.

[مقتضى الأخبار عدم التساقط والتخيير]

هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقتية، إلّا أنّ الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلّت على عدم التساقط مع فقد المرجح. وحينئذٍ فهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منها الاحتياط، أو بالاحتياط لو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوه:

المشهور - وهو الذي عليه جمهور المجتهدين^١ - الأول؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه^٢.

ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية^٣ - المحكية عن عوالي اللآلي - الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

وهي ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني في مقدّمات الحقائق^٤.

وأما أخبار التوقّف الدالة على الوجه الثالث - من حيث إنّ التوقّف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل، كما في ما لا نصّ فيه -: فهي محمولة على صورة التمكن

(١) منهم: الشيخ في الاستبصار ١: ٤٠ و ٥، والمحقّق في معارج الاصول: ١٥٦، والعلامة في مبادئ الوصول: ٢٣٣، والشيخ محمد حسين الاصفهاني في الفصول: ٤٥٤، والمحقّق القمي في القوانين ٢: ٢٨٣، والمحقّق التراقي في مناهج الأحكام: ٣١٧.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٨٧ - ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩، ٤٠، ٤١ و ٤٤.

(٣) تأتي في الصفحة: ٥٠٩.

(٤) الحقائق الناضرة ١: ٩٩.

من الوصول إلى الإمام عليه السلام، كما يظهر من بعضها. فيظهر منها أن المراد ترك العمل و إرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل بها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجّة الأخبار من باب السببية بتوهم أنه لو لا ذلك لأوجب التوقف؛ لقوة احتمال أن يكون التخير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تراحم الواجبين، بل الأخبار المشتملة على الترجيحات و تعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجّة الأخبار من باب الطريقة، بل هو أمر واضح. و مراد من جعلها من باب السببية عدم إناطتها بالظن الشخصي، كما يظهر من صاحب المعالم في تقرير دليل الانسداد^١.

[حكم التعادل الواقع للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء]

ثم المحكي عن جماعة^٢ - بل قيل: إنه مما لا خلاف فيه^٣ - أن التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه. وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يختير المستفتي، فيتخير في العمل كالمفتي. و وجه الأول واضح.

و أما وجه الثاني: فلأن نصب الشارع للأمارات و طريقتيها يشمل المجتهد و المقلّد، إلّا أن المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضياتها و دفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد و أثبت جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد و المجتهد، تخير المقلّد كالمجتهد. و لأن إيجاب

(١) معالم الدين: ١٩٢.

(٢) حكاها السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٨٢ عن جماعة، منهم: العلامة في نهاية الوصول ٥: ٢٨١، و تهذيب الوصول: ٩٨، و مبادئ الوصول: ٢٣١، و السيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط) الورقة: ١٦٩.

(٣) القائل هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٨٢.

مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم عليه دليل، فهو تشريع. و يحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختار؛ لأنه حكم للمتخير، وهو المجتهد. ولا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أن حكمه - وهو البناء على الحالة السابقة - مشترك بينه وبين المقلد؛ لأن الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك، وله حكم مشترك، والتخير هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق، كما أن العلاج بالتراجع مختص به. فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر؛ لأنه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلد. وكذا لو فرضنا تكافؤ قولَي اللغويين في معنى لفظ الرواية، فالعبرة بتخير المجتهد، لا بتخير المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين وآخر يتفرع على الآخر. والمسألة محتاجة إلى التأمل، وإن كان وجه المشهور أقوى. هذا حكم المفتي.

[حكم التعادل الواقع للحاكم والقاضي]

وأما الحاكم والقاضي: فالظاهر - كما عن جماعة^١ - أنه يتخير أحدهما فيقضي به؛ لأن القضاء والحكم عمل له لا للغير، فهو المخير؛ ولما عن بعض^٢ من أن تخيير المتخاصمين لا يرتفع معه الخصومة.

ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟

المحكى عن العلامة وغيره^٣ الجواز، بل حكى نسبته إلى المحققين؛^٤ لما عن

(١) حكاه عنهم السيد المجاهد أيضاً.

(٢) هو العلامة في نهاية الوصول ٥: ٢٨١.

(٣) كما حكاه عنهم السيد المجاهد: ٦٨٢.

(٤) نسبته السيد العميدي إلى المحققين. راجع منية اللبيب (مخطوط)، الورقة: ٦٩.

النهاية^١ من أنه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك، ولا يستبعد وقوعه - كما لو تغير اجتهاده - إلا أن يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه، كما روي أن النبي ﷺ قال لأبي بكر: «لا تقص في الشيء الواحد بحكمين مختلفين»^٢.

أقول: يشكل الجواز؛ لعدم الدليل عليه؛ لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الدالة عليه، فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما. وأما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما: فهو ساكت من هذه الجهة أيضاً، والأصل عدم حجّة الآخر له بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم، لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تراحم الواجين كان الأقوى استمراره؛ لأن مقتضي له في السابق موجودٌ بعينه. بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقتين، فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعي، فتأمل. واستصحاب التخيير غير جاري؛ لأن الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار والتمزم لإثبات للحكم في غير موضوعه الأول.

وبعض المعاصرين^٣ استجود هنا كلام العلامة؛ مع أنه منَع من العدول عن أمانة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخره، فتدبر.

(١) نهاية الوصول ٥: ٢٨١.

(٢) هكذا في النسخ. ولكن الصحيح: «لابن أبي بكر» أو «لابن أبي بكر». والمراد منه إما محمد بن أبي بكر - كما في البحار ١٠١: ٢٧٦ - أو عبد الرحمن بن أبي بكر، كما في السنن الكبرى (للنسائي) ٥: ٤٢١.

(٣) هذا مضمون الحديث. وأما لفظه: فقد روي في البحار عن أمير المؤمنين في كتابه لمحمد بن أبي بكر «لا تقص في أمر واحد بقضاءين مختلفين»، وروي عن النبي ﷺ في كسر العمال «لا يقضي أحد في أمر بقضاءين»، وفي السنن الكبرى «لا يقضي أحد في قضاء بقضاءين، ولا يقضي أحد بين خصمين، وهو غضبان». راجع بحار الأنوار ١٠١: ٢٧٦، وكسر العمال ٦: ١٠٣، والسنن الكبرى (للنسائي) ٥: ٤٢١.

(٤) هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٨٢.

(٥) راجع مفاتيح الاصول: ٦٨٦ و ٦١٦.

[حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام]

ثم إنّ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام - كما في أقوال أهل اللغة و أهل الرجال - هو وجوب التوقف؛ لأنّ الظاهر اعتبارها من حيث الطريقيّة إلى الواقع - لا السببيّة المحضة - وإن لم يكن منوطاً بالظنّ الفعليّ، وقد عرفت أنّ اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

إلا أنّه إن جعلنا الأصل من المرجّحات - كما هو المشهور و سيجيء^١ - لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلّا بعد عدم موافقة شيءٍ منهما للأصل، و المفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث؛ لأنّه طرحٌ للأمارتين، فالأصل الذي يرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرّعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى «الغناء» أو «الصعيد» أو «الجذع» من الشاة في الأضحية، فإنّه يرجع إلى الأصل في المسألة الفرعيّة.

[عدم جواز التخيير إلّا بعد الفحص عن المرجّحات في المتعارضين]

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير و مقدّمة للتراجع، و هو: أنّ الرجوع إلى التخيير غير جائز إلّا بعد الفحص التام عن المرجّحات؛ لأنّ ما أخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلّا طرح البعض، فهو لا يستقلّ بالتخيير في المأخوذ و المطروح إلّا بعد عدم مزية في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل. و الحكم بعدمها لا يمكن إلّا بعد القطع بالعدم أو الظنّ المعتبر أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخلٌ في الأحكام الشرعيّة الكلّيّة إلّا بعد الفحص التام، مع أنّ أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير، كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار، فالترأى منها - من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات - وإن كان جواز الأخذ بالتخير ابتداء، إلّا أنّه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها، المتوقف على الفحص عنها، المتمة فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعبرة بعدم القول بالفصل بينها. هذا، مضافاً إلى لزوم الهرج و المرج، نظير ما يلزم من العمل بالأصول العمليّة و اللفظيّة قبل الفحص.

هذا، مضافاً إلى الإجماع القطعي - بل الضرورة - من كلّ من يرى وجوب العمل بالراجع من الأمارتين؛ فإنّ الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجع من الأمارتين و عدم وجوبه لعدم اعتبار الظنّ في أحد الطرفين، إلّا أنّ من أوجب العمل بالراجع أوجب الفحص عنه، و لم يجعله واجباً مشروطاً بالاطلاع عليه. و حيثئذ، فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

المقام الثاني

في التراجع

[تعريف الترجيح]

الترجيح: تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه من الوجوه. و فيه مقامات:

الأول: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة، و الأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاختصار عليها أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجحات الداخلية و الخارجية.

أما المقام الأول

[في وجوب الترجيح]

فالمشهور فيه وجوب الترجيح^١. و حكي عن جماعة^٢ - منهم: الباقلاني والجبائين - عدم الاعتبار بالمزية و جريان حكم التعادل.

[الاستدلال على وجوب الترجيح]

و يدلّ على المشهور - مضافاً إلى الإجماع المحقّق و السيرة القطعية و المحكيّة عن الخلف و السلف و تواتر الأخبار بذلك :- أنّ حكم المتعارضين من الأدلّة - على ما عرفت^٣ - بعد عدم جواز طرحهما معاً إمّا التخيير لو كانت الحجّة من باب الموضوعيّة و السببيّة، و إمّا التوقّف لو كانت من باب الطريقيّة. و مرجع التوقّف أيضاً إلى التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجّحات أو فرضنا الكلام في مخالفي الأصل؛ إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل. فالحكم بالتخيير - على تقدير فقدّه أو كونه مرجعاً - بناءً على أنّ الحكم في المتعادلين مطلقاً بالتخيير، لا الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما. و التخيير إمّا بالنقل و إمّا بالعقل.

أما النقل: فقد قيّد فيه التخيير بفقد المرجّح، و به يقيّد ما اطلق فيه التخيير. و أما العقل: فلا يدلّ على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية و تعيين العمل بذهبا.

و لا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلّة العمل بالأخبار؛ لأنّها في مقام تعيين العمل

(١) كما في مفاتيح الاصول: ٦٨٦.

(٢) راجع مفاتيح الاصول: ٦٨٦.

(٣) راجع الصفحة: ٤٨٩ - ٤٩٢.

بكلٍّ من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورة التعارض ليست من صور إمكان العمل بكلٍّ منهما، وإلا لتعين العمل بكليهما. والعقل إنما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما، لا التخيير بينهما. وإنما يحكم بالتخيير بضميمة أن تعيين أحدهما ترجيحٌ بلا مرجح، فلإن استقلَّ بعدم المرجح حكمٌ بالتخيير؛ لأنه نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لأحدهما، وإن لم يستقلَّ بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير، فيكون العمل بالراجع معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكاً.

فإن قلت: أولاً: إن كون الشيء مرجحاً - مثل كون الشيء دليلاً - يحتاج إلى دليل؛ لأن التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشك يكون تشريعاً، كالتعبد بما لم يعلم حجته.

و ثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين وأحدهما على البدل، فالأصل براءة الذمة عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

قلت: إن كون الترجيح كالحجية أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلّم، إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع احتياطاً لا يجري فيه ما تقرّر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم، فراجع^١. نظير الاحتياط بالتزام ما دلّ أمانة غير معتبرة على وجوبه مع عدم احتمال الحرمة أو العكس.

وأما إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل: ففيه: أنه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة.

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥٠١

والأولى منع اندراجها في تلك المسألة؛ لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في جواز العمل بالمرجوح، ولا ريب أنّ مقتضى القاعدة المنع عمّا لم يعلم جواز العمل به من الأمارات، وهي ليست مختصة بما إذا شكّ في أصل الحجّة ابتداءً، بل تشمل ما إذا شكّ في الحجّة الفعلية مع إحراز الحجّة الشأنيّة؛ فإنّ المرجوح وإن كان حجةً في نفسه، إلّا أنّ حجّيته فعلاً مع معارضة الراجع - بمعنى جواز العمل به فعلاً - غير معلوم، فالأخذ به و الفتوى بمؤداه تشرع محرّم بالأدلة الأربعة. هذا.

و التحقيق: أنّا إن قلنا بأنّ العمل بأحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجيّة، كان اللازم الالتزام بالراجع وطرح المرجوح، وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخيير، لما عرفت من أنّ الشكّ في جواز العمل بالمرجوح فعلاً، ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمانة لم يثبت حجّيتها أصلاً.

و إن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار، فإن قلنا بما اخترناه - من أنّ الأصل التوقف، بناءً على اعتبار الأخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع - فلا دليل على وجوب التراجع بمجرد قوّة في أحد الخبرين؛ لأنّ كلّاً منها جامع لشرائط الطريقية، والتمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين، فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكّم في كلّ ما لم يكن طريقاً فعليّاً على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها، لا وجه له؛ لأنّ المعارض المخالف بمجرد ليس طريقاً فعليّاً؛ لا بتلانه بالمعارض الموافق للأصل، والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

و توهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلى الواقع، وهو الراجع. مدفوع: بأنّ ذلك إنّما هو فيما كان بنفسه طريقاً، كالأمارات المعتبرة لمجرد إفادة الظنّ. و أمّا الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة نوعها الظنّ وليس اعتبارها

منوطاً بالظنّ: فالتعارضان المفيدان منها بالنوع للظنّ في نظر الشارع سواء. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ المعارض المرجوح لم يسقط من الحجّة الشأنيّة، كما تخرج الأمانة المعتبرة بوصف الظنّ عن الحجّة إذا كان معارضها أقوى. وبالجملة: فاعتبار قوّة الظنّ في الترجيح في تعارض ما لم ينطأ اعتباره بإفادة الظنّ أو بعدم الظنّ على الخلاف لا دليل عليه.

وإن قلنا بالتخير - بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية - فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكلّ منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك، ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعاً. ومجرّد مزية أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجع مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس؛ لأنّ المانع بحكم العقل هو مجرّد الوجوب، والمفروض وجوده في المرجوح. وليس في هذا الحكم العقليّ إهمال وإجمالٌ واقعٌ مجهول حتّى يحتلّ تعيين الراجع وجوب طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخير نتيجة وجوب العمل بكلّ منهما في حدّ ذاته، وهذا الكلام مطّرد في كلّ واجبين متزامين.

نعم، لو كان الوجوب في أحدها أكّد والمطلوبية فيه أشدّ، استقلّ العقل عند التزامه بوجوب ترك غيره، وكون وجوب الأهمّ مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس. وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما دون الآخر. وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً؛ فإنّ وجوب العمل بالراجع من الخبرين ليس أكّد من وجوب العمل بغيره.

هذا، وقد عرفت فيما تقدّم^١: أنّنا لا نقول بأصالة التخير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلّة؛ بناءً على أنّ الظاهر من أدلّتها وأدلّة حكم تعارضها كونها من باب الطريقيّة، ولازمه التوقّف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥٠٣

للأصل، إلا أن الدليل الشرعي دَلَّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

أما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات: فالمتيقن هو جواز العمل بالراجع. وأما العمل بالمرجوح: فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالراجع، وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به، إلا أن يرد عليه إطلاقات التخيير؛ بناءً على وجوب الاختصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحاً.

[استدلال آخر على وجوب الترجيح، والمناقشة فيه]

وقد يستدل على وجوب الترجيح^١ بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه؛ من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرها من الظاهر والنص المتعارضين.

وفيه: أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع؛ فإن الظاهر لا يعدّ معارضاً للنص، إما لأن العمل به لأصالة عدم الصارف المنفعة بوجود النص، وإما لأن ذلك لا يعدّ تعارضاً في العرف. ومحل النزاع في غير ذلك.

[ضعف القول بعدم وجوب الترجيح]

وكيف كان، فقد ظهر ضعف القول المزبور و ضعف دليله المذكور، وهو: عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن.

وأضعف من ذلك ما حكى عن النهاية، من احتجاجة بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيّنات، والتالي باطل؛ لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين^٢.

(١) راجع مفاتيح الأصول: ٦٨٧.

(٢) نهاية الوصول: ٥: ٢٨٨. و حكاه عنه في مفاتيح الأصول: ٦٨٨.

و أجاب عنه في محكمي النهاية و المنية^١ بمنع بطلان التالي، و أنه يُقدّم شهادة الأربعة على الاثنين. سلّمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، و الترجيح هنا مذهب الجميع^٢، انتهى.

و مرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيّنات أيضاً. و يظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً؛ فإنّا لو بنينا على أنّ حجّة البيّنة من باب الطريقيّة، فاللازم مع التعارض التوقّف و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد من التحالف أو القرعة أو غير ذلك.

و لو بُني على حجّيتها من باب السببية و الموضوعيّة، فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقرية أحدهما إلى الواقع؛ لعدم تفاوت الراجع و المرجوح في الدخول فيما دلّ على كون البيّنة سبباً للحكم على طبقها، و تمانعها مستنداً إلى مجرد سببية كلّ منهما، كما هو المفروض. فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل.

[عدم صحّة حمل أخبار الترجيح على الاستحباب]

ثمّ إنّ يظهر من السيّد الصدر - الشارح للوافية - الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقّف^٣ و الاحتياط، و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال - بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار -: «إنّ الجواب عن الكلّ ما أشرنا إليه من أنّ الأصل التوقّف في الفتوى و التخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، و أنّ الترجيح هو الفضل و الأولى»^٤.

(١) حكاها عنهما السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٨٨.

(٢) نهاية الوصول ٥: ٢٨٨، و منية اللبيب (مخطوط) الورقة: ١٦٩.

(٣) راجع الصفحة: ٤٩٢.

(٤) كذا في النسخ. و لكن الصواب على ما يظهر ممّا يأتي من كلام السيّد الصدر: «و التوقّف».

(٥) شرح الوافية (مخطوط): ٥٠٠.

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥٠٥

و لا ينفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بما يخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب؟ خصوصاً مع التعليل بـ «أن الرشد في خلافهم»، و «أن قولهم في المسائل مبني على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه». وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر، و بعدم الاعتناء و الالتفات إلى حكم غير الأعدل و الأفقه من الحكمين.

مع أن في سياق تلك المراجعات موافقة الكتاب و السنة و مخالفتها، و لا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك، فتأمل.

و كيف كان، فلا شك أن التفصي عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك أهون من هذا الحمل، لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير و بين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأول أقوى و جب التوقف، فيجب العمل بالترجيح؛ لما عرفت من أن حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب التزام ما احتمل تعيينه.

المقام الثاني

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين

و هي أخبار:

[١ - مقبولة عمر بن حنظلة]

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما

إلى السلطان أو إلى القضاة، أمّ يَلْ ذلك؟

قال **عليه السلام**: «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً و إن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾». ^(١)

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا و نظّر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكّم بحكمنا فلم يُقبل^٢ منه فإنّما بحكم الله استخفّ و علينا قد ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، فاختلفا في ما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم؟
قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما. و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضّل واحدٌ منهما على الآخر؟
قال: «يُنظر إلى ما كان من روايتهم^٣ عناً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما^٤ و يُترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة: أمرٌ يَبَيّنُ رشده فيُتبع، و أمرٌ يَبَيّنُ غيّه

(١) النساء: ٦٠.

(٢) هكذا في النسخ، و في المصادر: «فلم يقبله».

(٣) كذا في النسخ و الكافي، و في سائر المصادر: «روايتهما».

(٤) هكذا في النسخ، و في المصادر: «من حكمنا».

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥٠٧

فِيُجْتَنَبُ، وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ^١. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشَّبَهَاتُ نَجَا مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَ مِنْ أَخَذَ بِالشَّبَهَاتِ وَقَعَ فِي الْمَحْرَمَاتِ^٢ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ^٣.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: «يُنْظَرُ، فَمَا^٤ وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ، وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ الْكِتَابَ وَ السُّنَّةَ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ».

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة و الآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم^٥ الخبران جميعاً.

قال: «يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلُ حُكْمُهُمْ وَ قَضَائُهُمْ، فَيُتْرَكُ، وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ».

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً.

قال: «إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَأَرْجِهْ^٦ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ؛ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ^٧».

[ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات]

و هذه الرواية الشريفة - وإن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات، من حيث

(١) في الكافي زيادة: «و إلى رسوله»، و في التهذيب: «و إلى الرسول».

(٢) كذا في النسخ، و في المصادر: «و ارتكب المحرمات».

(٣) في التهذيب: «فيها».

(٤) هكذا في بعض النسخ، و في بعض آخر: «واقفها»، و في المصادر: «واقفها».

(٥) في وسائل الشيعة: «فأرجئه».

٦. الكافي ١: ٦٧ و ٦٨، و التهذيب ٦: ٣٠١، و ٣٠٢، و الفقيه ٣: ٨-١١، و وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ و

٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدّد، ولا غفلة كل من الحكّمين عن المعارض الواضح لمدرّك حكمه، ولا اجتهاد المترافعين وتمرّجيهما في ترجيح مستند أحد الحكّمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بُعد فرض وقوعهما دفعةً، مع أنّ الظاهر حيثنّ تساقطهما والحاجة إلى حكم ثالث - ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجّحات بين الأخبار المتعارضة، فإنّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتّب المرجّحات؛ فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس - على ما يدلّ عليه المرفوعة الآتية -؛ فليأثم لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلى صفات الراوي أصلاً.

اللهمّ إلّا أن يمنع ذلك؛ فإنّ الراوي إذا فُرض كونه أفهق وأصدق وأورع، لم يبعد ترجيح روايته - وإن انفرد بها - على الرواية المشهورة بين الرواة؛ لكشف اختياره إيّاها مع فقهه ورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة - مثل صدورها تقيّة - أو تأويل لم يطلّع عليه غيره، لكمال فقاهاته وتنبيه لدقائق الامور وجهات الصدور. نعم، مجرّد اصدقية الراوي وأورعيّته لا يوجب ذلك، ما لم ينضمّ إليهما الأفقيّة. هذا.

ولكنّ الرواية مطلقّة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتّى بين من هو أفهق من هذا المتفرد برواية الشاذّ، وإن كان هو أفهق من صاحبه المرضي بحكومته. مع أنّ أفقيّة الحاكم بإحدى الروائتين لا تستلزم أفقيّة جميع رواتها، فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواة الأخرى، إلّا أن يُنزل الرواية على غير هاتين الصورتين.

وبالجملة: فهذا الإشكال أيضاً لا يقدر في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب التراجيح بصفات الراوي، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة. نعم، المذكور في الرواية التراجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصدقة والورع.

لكن الظاهر إرادة بيان جواز التراجيح بكلّ منها؛ ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكّر في السؤال أنّها معاً عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه. فقد فهم أنّ التراجيح بمطلق التفاضل.

وكذا يوجّه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

[٢ - مرفوعة زرارة]

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي - في عوالي اللآلي - عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة: قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جُعِلَت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟

فقال: «يا زرارة، خذ بها اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر».

فقلت: يا سيدي، إنّهما معاً مشهوران ماثوران عنكم.

فقال: «خذ بها يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: «انظر ما وافق منهما العامة، فاتركه وخذ بها خالف؛ فإنّ الحقّ فيما

خالفهم».

(١) كذا في النسخ، وفي المصدر زيادة: «مذهب».

(٢) كذا في النسخ، وفي المصدر: «خالفهم».

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟
قال: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الآخر».
قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟
فقال: «إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر»^١.

[٣- رواية الصدوق]

الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال فيه: «فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ. فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهى النبي ﷺ وأمره. و ما كان في السنة نهى إعافى أو كراهية ثم كان الخبر^٢ خلافه، فذلك رخصة في ما عافه رسول الله ﷺ و كرهه و لم يجرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعت الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكف و الثبوت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^٣.

(١) حوالي اللآلي ٤: ١٣٣، والمستدرک ١٧: ٣٠٣.

(٢) هكذا في النسخ. وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام: «الخبر الآخر». وفي وسائل الشيعة: «الخبر الأخير».

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١١، و وسائل الشيعة ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

[٤- رواية القطب الراوندي]

الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي^١ بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذروه»^٢، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه»^٣.

[٥- رواية الحسين بن السري]

الخامس: ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^٤.

[٦- رواية الحسن بن الجهم]

السادس: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم - في حديث - قلت له - يعني العبد الصالح عليه السلام -: يروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء^٥ ويروى عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيهما نأخذ؟ قال: «خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه»^٥.

[٧- رواية محمد بن عبد الله]

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما

(١) كما في لحدائق الناضرة ١: ٩٤، ووسائل الشيعة ١٨: ٨٤.

(٢) في المصدر: «فردوه».

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٨٤ و ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه^١.

[٨- رواية سماعة بن مهران]

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا. قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل^٢». قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما. قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^٣.

[٩- رواية المعلّى بن خنيس]

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما تأخذ؟ قال: «خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله». قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم»^٤.

[١٠- رواية الحسين بن المختار]

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أرايتك لو حدثتكم بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتكم بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟». قال: قلت: كنت آخذ بالآخر.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤، وفيه بدل «فذروه»: «فدعوه».

(٢) في المصدر: «فتسأل».

(٣) الاحتجاج ٢: ١٠٩، و وسائل الشيعة ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٤) الكافي ١: ٦٧، الحديث ٩، و وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

فقال لي: «رحمك الله»^١.

[١١ - رواية أبي عمرو الكناني]

الحادي عشر: ما عنه بسنده الصحيح - ظاهراً - عن أبي عمرو الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو، أرايتك لو حدثتُك بحديث أو أفتيتُك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتُك بخلاف ما كنت أخبرتُك أو أفتيتُك بخلاف ذلك، بأيها كنت تأخذ؟».

قلت: بأحدثهما و أدعُ الآخر.

قال: «قد أصبتَ يا أبا عمرو، أبي الله إلا أن يُعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك، إنّه لخير لي و لكم، أبي الله لنا في دينه إلا التقية»^٢.

[١٢ - رواية محمد بن مسلم]

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لا يُتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^٣.

[١٣ - رواية أبي حيّون]

الثالث عشر: ما بسنده^٤ - الحسن - عن أبي حيّون مولى الرضا عليه السلام عنه: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى

(١) الكافي ١: ٦٧، الحديث ٨، و وسائل الشيعة ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧.

(٢) الكافي ٢: ٢١٨، الحديث ٧، و وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث

١٧، مع اختلاف يسير.

(٣) الكافي ١: ٦٤، الحديث ٢، و وسائل الشيعة ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٤) لم يرد هذا الحديث في الكافي، بل رواه الصدوق بسنده عن أبي حيّون.

محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها، فتضلّوا^١.

[١٤ - رواية داود بن فرق]

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرق، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب^٢». وفي هاتين الروایتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة. هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على الترجيح.

[علاج التعارض المتوهم بين الأخبار العلاجية]

إذا عرفت ما تلوناه عليك، فلا يخفى عليك أنّ ظواهرها متعارضة، فلا بدّ من علاج ذلك.

و الكلام في ذلك يقع في مواضع:

الأول: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة؛ حيث إنّ الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، والثانية بالعكس. وهي وإن كانت ضعيفة السند، إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح؛ فإنّ طريقته مستمرة على تقديم المشهور على الشاذّ. و المقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتّى سُمّيت مقبولة، إلّا أنّ عملهم على طبق المرفوعة، وإن كانت شاذّة من حيث الرواية، حيث لم توجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكمها إلّا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعة إلى زرارة.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠، و وسائل الشيعه ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

(٢) معاني الأخبار: ١، و ١ وسائل الشيعه ١٨: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

خاتمة: في التعادل والتراجيح / ٥١٥

إلا أن يقال: إن المرفوعة تدلّ على تقديم المشهور روايةً على غيره، وهي هنا المقبولة. ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية.

مع أننا نمنع أن عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور روايةً على غيره إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الألفهية.

ويمكن أن يقال: إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات، فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما...» مع أن السائل ذكر: «أنهما اختلفا في حديثكم». ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكمين إلا بالفقاهة والورع. فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين، من دون تعرّض الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قال عليه السلام: «يُنظر إلى أفقههما وأعلمهما» وأورعهما فينفذ حكمه^١، وحيث فتكون الصفات من مرجّحات الحكمين.

نعم، لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة الترجيح في مستنديهما، وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما، فأوّل المرجّحات الخبرية هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة.

نعم، قد يورد على هذا الوجه أن اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدّعي.

ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم. وكيف كان، فهذا التوجيه غير بعيد.

الثاني: أن الحديث الثامن - وهي رواية الاحتجاج عن سماعة - يدلّ على وجوب

(١) في المصدر زيادة: «بأحاديثنا».

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

التوقف أولاً، ثم مع عدم إمكانه يرجع إلى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم. وأخبار التوقف - على ما عرفت وستعرف^١ - محمولة على صورة التمكن من العلم. فتدل الرواية على أن الترجيح بمخالفة العامة - بل غيرها من المرجحات - إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه بعض^٢.

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الأمرة بالرجوع إلى المرجحات ابتداءً بقولٍ مطلقٍ - بل بعضها صريحٌ في ذلك - حتى مع التمكن من العلم، كالمقبولة الأمرة بالرجوع إلى المرجحات ثم بالإرجاء حتى يلقي الإمام عليه السلام، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات.

والظاهر لزوم طرحها؛ لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها، فيبقى إطلاقا الترجيح سليمة.

الثالث: أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة، إلا أنه قد يستبعد ذلك؛ لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بد من جعل المقبولة كاشفةً عن قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروایتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع: أن الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإمامية - بناءً على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله ﷺ عندهم - هل هو مقدم على باقي الترجيحات أو مؤخر؟ وجهان:

[١] - من أن النسخ من جهات التصرف في الظاهر؛ لأنه من تخصيص الأزمان؛ ولذا ذكره في تعارض الأحوال، وقد مر وسيجيء^٣ تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر.

(١) عرفت في الصفحة: ٤٩٣ - ٤٩٤، وستعرف في الصفحة: ٥٧٧.

(٢) هو المحدث البحراني في الحقائق ١: ٩٩ - ١٠٠.

(٣) مر في الصفحة: ٤٧٩، وسيجيء في الصفحة: ٨١.

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥١٧

[٢] - و من أن النسخ على فرض ثبوته في غاية القلّة، فلا يُعنى به في مقام الجمع، ولا يُحكم به العرف، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الأخر، كما إذا امتنع الجمع. وسيجيء بعض الكلام في ذلك^١.

الخامس: أن الروايتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم، برّد التشابه إلى المحكم.

و المراد بالتشابه - بقرينة قوله: «و لا تتبعوا متشابهها ففضلوا» - هو الظاهر الذي أريد منه خلافه؛ إذ التشابه إمّا المجلّ وإمّا المؤوّل، و لا معنى للنهي عن اتّباع المجلّ، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النصّ أو إلى الأظهر.

و هذا المعنى لما كان مركزاً في أذهان أهل اللسان، و لم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكيّة عنهم بإسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنّه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي للخبر آخر و لو كان الآخر أرجح منه، إذا أمكن ردّ التشابه منهما إلى المحكم، و أنّ الفقيه من تأمل في أطراف الكلمات المحكيّة عنهم، و لم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بها هو أرجح منها.

و الغرض من الروايتين الحثّ على الاجتهاد و استفراغ الوسع في معاني الروايات، و عدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجّح لغيره عليه.

المقام الثالث

في عدم جواز الاختصار على المرجّحات المنصوصة

فقول: اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع

المقبول على الطرح، و بعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما : هو أن الترجيح أولاً بالشهرة و الشذوذ، ثم بالأعدلية والأوثقية، ثم بمخالفة العامة، ثم بمخالفة ميل الحكام.

و أما الترجيح بموافقة الكتاب و السنة: فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعيّ الصدور، و لا إشكال في وجوب الأخذ به، و كذا الترجيح بموافقة الأصل.

و لأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام في مقام الترجيح - في ديباجة الكافي - سوى ما ذكر، فقال: «اعلم يا أخي - أرشدك الله - أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من العلماء عليه السلام برأيه، إلا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «اعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ و جلّ فخذوه، و ما خالف كتاب الله عزّ و جلّ فردّوه»، و قوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، و قوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه، و لا نجد شيئاً أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كلّ إلى العالم عليه السلام، و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: «بأيها أخذتم من باب التسليم و سعةكم»، انتهى.

و لعلّه ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقية؛ لأنّ الترجيح بذلك مركوز في أذهان الناس، غير محتاج إلى التوقيف.

و حكى عن بعض الأخباريين^٢: أن وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلّها صحيحة.

و قوله: «و لا نعلم من ذلك إلا أقلّه»، إشارة إلى أن العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمان صدورهما أو كونها مجعاً عليها قليل، و التعويل على الظنّ بذلك عارٍ عن الدليل. و قوله: «لا نجد شيئاً أحوط و لا أوسع...»، أما أوسعية التخيير: فواضح؛ و أما

(١) كذا في النسخ، و في المصدر: «اعرضوها».

(٢) الكافي ١: ٨.

(٣) حكاة المحدث البحراني عن بعض مشايخه في الحقائق الناضرة ١: ٩٧.

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥١٩

وجه كونه أحوط - مع أنّ الأحوط التوقف و الاحتياط في العمل -: فلا يبعد أن يكون من جهة أنّ في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها، والإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، وتقيد إطلاقات التخيير و التوسعة من دون نصّ مقيد. و لذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب - مثل المحقق و العلامة - بأنهم يعتمدون في ترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم، ممّا ليس في النصوص منه عينٌ و لا أثر.

قال المحدث البحراني في هذا المقام من مقدّمات الحقائق: «إنّه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، و المعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول ﷺ من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات»، انتهى.

أقول: قد عرفت^١ أنّ الأصل - بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين - هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحاً في نظر الشارع؛ لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوكٌ حينئذٍ.

نعم، لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف و الاحتياط، كان الأصل عدم الترجيح إلّا بما علم كونه مرجحاً. لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ هو التخيير^٢، فالأصل هو العمل بالراجع.

إلّا أن يقال: إنّ إطلاقات التخيير حاکمةٌ على هذا الأصل، فلا بدّ للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة المنصوصة من أحد أمرين:

[١] - إمّا أن يستنبط من النصوص - و لو بمعونة الفتاوى - وجوب العمل بكلّ مزية توجب أقريةً ذمياً إلى الواقع.

(١) الحقائق الناضرة ١: ٩٠.

(٢) راجع الصفحة: ٥٠٣.

(٣) راجع الصفحة: ٤٩٣.

[٢] - وإما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

والحق: أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني؛ ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة^١، بل ادعى بعضهم^٢ ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجع من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

وكيف كان، فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:
منها: الترجيح بالأصدقية في المقبولة وبالأوثقية في المرفوعة؛ فلأن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع - في نظر الناظر في المتعارضين - من حيث إنه أقرب، من غير مدخلية خصوصية سبب، وليستا كالأعدلية والأفقهية تحتملان اعتبار الأقرية الحاصلة من السبب الخاص.

وحديث، فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، وتعدى من صفات الراوي المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقرية صدورها؛ لأن أصدقية الراوي وأوثقيته لم تعتبر في الراوي إلا من حيث حصول صفة الصدق والثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ويؤيد ما ذكرنا: أن الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الراويين، وإنما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها، حتى قال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه»، يعني: بمزية من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات وما

(١) راجع معارج الاصول: ١٥٤ - ١٥٥، ونهاية الوصول ٣٠١ - ٣٣٠، والفوائد الحاشية: ٢٠٧ - ٢١٤ و

٢٢١، والفصول: ٤٤٢، والقوانين ٢: ٢٩٣، ومفاتيح الاصول: ٦٨٨.

(٢) هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٨٦ و ٦٨٨.

يشبهها مزيةً مستقلةً، لم يكن وقعٌ للسؤال عن صورة عدم المزية فيها رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك: أن معنى كون الرواية مشهورةً كونها معروفةً عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات - قطعي المتن والدلالة - حتى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخرى، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه: أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بسـ «أن الحق والرشد في خلافهم»، و «أن ما وافقهم فيه التقية»؛ فإن هذه كلها قضايا غالبة لا دائمية، فيدل - بحكم التعليل - على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماره الحق والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب.

بل الإنصاف: أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر، وإن لم يكن عليه أماره المطابقة، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين^١، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل^٢؛ فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

(١) كذا في النسخ، وفي المصدر: «إذا جاءك الحديثان المختلفان».

(٢) وسائل الشيعه ١٨: ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»، دلّ على أنّه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريبٌ ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفسي مطلق الريب، كما لا يخفى.

وحديثه، فإذا فرض أحد المتعارضين متقولاً باللفظ والآخر بالمعنى وجب الأخذ بالأول؛ لأنّ احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفيّ فيه. وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلة الوسائط. إلى غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال الغير المنفيّ في طرف المرجوح.

المقام الرابع في بيان المرجّحات

[أصناف المرجّحات إجمالاً]

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخليّاً، وهي كلّ مزية غير مستقلة في نفسها، بل متقومة بها فيه. وثانيهما: ما يكون خارجيّاً، بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً - كالأصل والكتاب - أو غير معتبر في نفسه، كالشهرة ونحوها. ثمّ المستقلّ: إمّا أن يكون مؤثراً في أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع - كالكتاب والأصل، بناءً على إفادته الظنّ - أو غير مؤثّر، ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب والأصل بناءً على كونه من باب التعبد الظاهريّ. وجعل المستقلّ مطلقاً - خصوصاً ما لا يؤثّر في الخبر - من المرجّحات لا يخلو عن مسامحة.

[القسم الأول]

[المرجّحات الداخلية]

أما الداخلي: فهو على أقسام؛ لأنه إما أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور و أبعد عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده - كصفات الراوي - أو إلى متنه، كالأفصحية. وهذا لا يكون إلا في أخبار الأحاد. وإما أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور، بناءً على احتمال كون مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقية. وإما أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى المنقول بالمعنى؛ إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع، وكمخالفة العامة بناءً على أن الوجه في الترجيح بها ما في أكثر الروايات من «أن خلافاً أقرب إلى الحق»، و كالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

[تأخر المرجّحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة]

وهذه الأنواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة، فإن الأقوى دلالة مقدّم على ما كان أصحّ سنداً و موافقاً للكتاب و مشهور الرواية بين الأصحاب؛ لأن صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، و موافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، و قد تقرّر في محله تخصيص الكتاب و المتواتر بأخبار الأحاد. فكلّما رجع التعارض إلى تعارض الظاهر و الأظهر، فلا ينبغي الارتياح في عدم ملاحظة المرجّحات الأخر.

و السرّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً: من أن مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن

(١) راجع مطارح الأنظار: ٢١٠.

(٢) راجع الصفحة: ٤٧٩ عند قوله: «والمراد بالطرح...»، والصفحة: ٤٨٤ عند قوله: «فإن كان لأحد

الظاهرين...».

الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية، بل في جزءي كلام واحدٍ لتكلم واحد.

وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية، و صيرورتها كالكلام الواحد - على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين - فيدخل في قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا...»^١، وقوله عليه السلام: «إن في كلامنا حكماً ومتشابهاً، فردّوا متشابهها إلى محكمها»^٢. ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصّ بها إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانها، تحيّر السائل فيهما، ولم يظهر المراد منها إلّا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما. نعم، قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الأظهر، وهذا خارجٌ عما نحن فيه.

وما ذكرناه كأنه ممّا لا خلاف فيه - كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين^٣ - و يشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع^٤.

نعم، قد يظهر من عبارة الشيخ في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أنّ الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النصّ والظاهر، فضلاً عن الظاهر والأظهر؛ فإنّه - بعد ما ذكر حكم الخبر الخالي عمّا يعارضه - قال: «وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن يُنظر في المتعارضين، فيُعمل على أعدل الرواة في الطريقتين. وإن كانا سواءً في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً. وإن كانا متساويين في العدالة والعدد و كانا عاريين عن جميع القرائن التي ذكرناها نُظَر، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل، كان العمل به أولى من العمل

(١) معاني الأخبار: ١.

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

(٣) هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٩٩ و ٧٠٤.

(٤) راجع الفصول: ٤٤٠ - ٤٤١، والقوانين ١: ٣٠٤.

بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً. وإن كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه - صريحاً أو تلويحاً، لفظاً أو دليلاً - وكان الآخر عارياً عن ذلك، كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار. وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين^١، كان العامل مختيراً في العمل بأيهما شاء^٢، انتهى موضع الحاجة.

وقال في العدة: «وَأَمَّا الْأَخْبَارُ إِذَا تَعَارَضَتْ وَتَقَابَلَتْ، فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ فِي الْعَمَلِ بِبَعْضِهَا إِلَى تَرْجِيحٍ، وَالتَّرْجِيحُ يَكُونُ بِأَشْيَاءَ، مِنْهَا: أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ الْمَقْطُوعِ بِهَا وَالْآخَرُ مُخَالَفاً لَهَا؛ فَإِنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِمَا وَافَقَهُمَا وَتَرَكَ الْعَمَلُ بِمَا خَالَفَهُمَا. وَكَذَلِكَ إِنْ وَافَقَ أَحَدُهُمَا إِجْمَاعَ الْفِرْقَةِ الْمُحَقِّقَةِ وَالْآخَرُ يَخَالَفُهُ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَا يُوَافِقُهُ وَتَرَكَ مَا يَخَالَفُهُ».

فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتياً الطائفة مختلفة نُظِرَ في حال رواتهما، فإن كان إحدى الروایتين راويها عدلاً وجب العمل بها وترك العمل بها لم يروه العدل، وسنتين القول في العدالة المرعية في هذا الباب. فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نُظِرَ في أكثرهما روايةً وعمل به وترك العمل بقليل الرواة. فإن كان رواتهما متساوين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم.

وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نُظِرَ في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأن الخبرين جميعاً منقولان مجمع على نقلهما، وليس هنا قرينة تدل على صحة أحدهما، ولا ما يرجح أحدهما على الآخر، فينبغي أن

(١) كذا في النسخ، وفي المصدر: «متحاذياً».

(٢) الاستبصار ٤: ١.

يعمل بهما إذا أمكن، ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب أطراح العمل بالآخر. وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما، أو أمكن 'حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجهه، كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء'^١، انتهى. وهذا كله كما ترى، يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص.

وقد صرح في العدة - في باب بناء العام على الخاص - بأن الرجوع إلى الترجيح والتخير إنما هو في تعارض العامين، دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً. واستدل على العمل بالخاص بها حاصله: أن العمل بالخاص ليس طرحاً للعام، بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم، وأن العمل بالترجيح والتخير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع^٢.

وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين^٣، حيث أنكروا حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرخصة، زاعماً أنه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب، بل ظاهرها تعيين الرجوع إلى المرجحات المقررة.

وربما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص، فإنه - بعد ما حكم بوجوب البناء - قال: «وقد يستشكل: بأن الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة أو موافق للكتاب ونحو ذلك، وهو يقتضي تقديم العام

(١) في المصدر: «و أمكن».

(٢) العدة في اصول الفقه ١: ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) راجع العدة في اصول الفقه ١: ٣٩٣ - ٣٩٥.

(٤) هو المحدث البحراني في الحدائق الناضرة ١: ١٠٨ - ١٠٩.

لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك. وفيه: أن البحث منعقدٌ لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية، إذ قد يصير التجوز في الخاص أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي، وهو خارجٌ عن المتنازع^١، انتهى.

والتحقيق: أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل؛ لأن الأصل في الخبرين الصدق والحكم بصدورهما، فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض؛ ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر.

وإن شئت قلت: إن مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل. وكذا الكلام في الظاهر والأظهر؛ فإن دليل حجية الأظهر يجعله قرينة صارقة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعين العمل به وتأويل الظاهر به. وقد تقدم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك^٢.

[الحكم بالإجمال في الظاهرين اللذين يرفع المنافاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما]

نعم، يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

فعل ما ذكرنا - من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس؛ لأن الأصل لا يزاحم الدليل - يجب الحكم في المقام

(١) القوانين ١: ٣١٥-٣١٦.

(٢) راجع الصفحة: ٤٨٤.

بالإجمال؛ لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلٍّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهما كظاهري مقطوعي الصدور، أو ككلام واحدٍ تصادم فيه ظاهران. ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية؛ إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بإخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر، مع أنه لا محصل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما؛ لأجل أن يكون كلٌّ منهما سبباً لإجمال الآخر، ويتوقف في العمل بهما، فيرجع إلى الأصل؛ إذ لا يترتب حينئذٍ ثمرة على الأمر بالعمل بهما. نعم، كلاهما دليل واحد على نفي الثالث، كما في المتباينين.

وهذا هو المتعين؛ ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك، إلا أن اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمتين. كما أن اللازم على الأول التوقف من أول الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلا فالتخيير من جهة العقل، بناءً على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحزمة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنه قد يُفصل في المسألة بين ما إذا كان لكلٍّ من المتعارضين موردٌ سليمٌ عن التعارض، كما في العامتين من وجه؛ حيث إن الرجوع إلى المرجحات السندية فيهما على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له. والاقتنار في الترجيح بها على خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة و طرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادة الافتراق، بعيدٌ عن ظاهر الأخبار العلاجية. وبين ما إذا لم يكن لهما موردٌ سليمٌ، مثل قوله: «اغتسل للجمعة» الظاهر

في الوجوب، و قوله: «ينبغي غسل الجمعة» الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنما هو من جهة أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من وجه من حيث مادتي الافتراق والاجتماع، كما أشرنا سابقاً إلى أن الخبرين المتعارضين من هذا القبيل^١.

و أما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبد به ببعض مضمون الخبر دون بعض.

و كيف كان فترك التفصيل أوجه منه، و هو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات. و أما ما ذكرنا في وجهه^٢ - من عدم جواز طرح دليل حجية أحد الخبرين لأصالة الظهور في الآخر -: فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على إرادة خلاف الظاهر في الآخر. و أما إذا كان محتاجاً إلى دليل ثالث يوجب صرف أحدهما، فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين، في أن العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يعد غير ممكن، فلا بد من طرح أحدهما معيناً؛ للترجيح، أو غير معيّن؛ للتخير. و لا يقاس حالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا^٣ إلى دفع ذلك عند الكلام في أولوية الجمع على الطرح، و المسألة محل إشكال.

[خروج تقديم النصّ على الظاهر عن الترجيح بالدلالة]

و قد تلخص مما ذكرنا: أن تقديم النصّ على الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب

(١) راجع الصفحة: ٤٨٦ - ٤٨٧.

(٢) ذكره في الصفحة: ٤٨٤ و ٥٢٧.

(٣) راجع الصفحة: ٤٨١.

الدلالة؛ إذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه. نعم، النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجّة الظهور، لكنّه حاكمٌ على دليل اعتبار الظاهر.

[انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر والظاهر]

فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر؛ نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر. ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين إذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهور العام - وإلا يدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر - وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً مثل: صيغة الوجوب مع دليل نفى البأس عن الترك؛ لأنّ العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية؛ لأنّ مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجودٌ فيه.

[مخالفة بعض الأصحاب في حكم النص والظاهر]

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل: حمل الخاص المطلق على التقيّة لموافقته لمذهب العامة: منها: ما يظهر من الشيخ في مسألة «من زاد في صلاته ركعة»، حيث حمل ما ورد في صحّة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقيّة، وعمل على عمومات إبطال الزيادة، و تبعه بعض متأخري المتأخّرين^١. لكنّ الشيخ كأنه بنى على ما تقدّم عن العدة والاستبصار^٢ - من ملاحظة المرجّحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر

(١) الخلاف: ٤٥١ - ٤٥٣.

(٢) كالعلامة المجلسي في البحار ٨٨: ٢٠٤، والمحدث البحراني في الحدائق الناضرة ٩: ١١٧.

(٣) راجع الصفحة: ٥٢٤ - ٥٢٦.

- أو على استفادة التقيّة من قرائن أخر غير موافقة مذهب العامة.

و منها: ما تقدّم عن بعض المحدثين^١ من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة.

و قد يظهر من بعض^٢ الفرق بين العام والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ في الاستحباب و ما يتلوها في قرب التوجيه و بين غيرهما بما كان تأويل الظاهر فيه بعيداً، حيث إنّه - بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العام والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ في الاستحباب - استشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ دليل على أنّ القبلة أو مسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودلّ دليل آخر على أنّ الوضوء يعاد منهما، وقال: «إنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النصّ المذكور. و أمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأنّ تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاج إلى مستند شرعي، ومجرّد أولوية الجمع غير صالح»^٣.

أقول - بعد ما ذكرنا من أنّ الدليل الدالّ على وجوب الجمع بين العام والخاصّ و شبهه بعينه جارٍ فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار على احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع على ما اعترف به سابقاً: - ليت شعري ما الذي أراد بقوله: «تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته»؟ فإن بنى على طرح ما دلّ على وجوب إعادة الوضوء و عدم البناء على أنّه كلامهم عليه السلام، فأين كلامهم حتّى يمنع من تأويله إلّا بدليل؟^٤ وهل هو إلّا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله؟! و هو غير معقول.

(١) هو المحدث البحراني كما تقدم في الصفحة: ٥٢٦.

(٢) هو الوحيد البهبهاني، كما سيأتي.

(٣) الرسائل الاصولية: ٤٨٠ - ٤٨١.

وإن بنى على عدم طرحه و على التعبد بصدوره ثم حمله على التقيّة، فهذا أيضاً قريب من الأول؛ إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعيّن حمله على التقيّة على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به؛ إذ لا أثر في العمل يترتب عليه. وبالجملة: إنّ الخبر الظني إذا دار الأمر بين طرح سنده وحمله وتأويله، فلا ينبغي التأمل في أنّ المتعين تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّة فراراً عن تأويله. وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله^١.

[١ - المرجّحات في الدلالة]

فلنرجع إلى ما كنّا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة، و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

و الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة.

وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم و الآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم، فيتعارضان، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم؛ وكتعارض التخصيص و النسخ في بعض أفراد العام و الخاص، و التخصيص و التقييد.

وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامين أو المطلقين على الآخر لبعده التخصيص أو التقييد فيه.

[جملة من المرجّحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين]

و لنشر إلى جملة من هذه المرجّحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

[المسألة الأولى: ترجيح التخصيص على النسخ]

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بـ «أن التخصيص أولى من النسخ»، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعروف لتعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ. وقد وقع الخلاف في بعض الصور، وتما ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ.

وكيف كان، فلا إشكال في أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور. فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ. وأما ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفت فهو خلاف الأصل. والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم، لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره، وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام؛ فإنه لا بد أن يرتكب فيها النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مخفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً.

أما النسخ: - فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بإرادة كشف ما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم للوصي عليه السلام عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني - مدفوع: بأن غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك، مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح

ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها، إلا أن يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار، والتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل صدوره، فحيتئذٍ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر، كما لا يخفى. وهذا لا يحصل في كثير من الموارد بل أكثرها.

و أما اختفاء المخصصات: فيعده بل يحيله - عادةً - عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل، مع إمكان دعوى العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرج - كما يظهر من الأخبار والآثار - مع اشتراك الكل في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

ودعوى: الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحرام وترك الواجب، ممنوعة، غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان، والثاني من قبيل بيان العدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة؛ مع أن بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل، بمثل قوله عليه السلام في خطبة الغدير في حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^١.

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي وإخفاء

القرينة المتضمنة لنفي الإلزام، فيكون التكليف حينئذٍ لمصلحة فيه لا في المكلف به. فالحاصل: أَنَّ المستفاد من التَّبَع في الأخبار والظاهر من خلو العمومات و المطلقات عن القرينة أَنَّ النبي ﷺ جعل الوصي عليه مَبِيناً لجميع ما أطلقه وأطلق في كتاب الله، وأودعه علم ذلك وغيره.

و كذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبينوا ما رأوا فيه المصلحة، وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات - بناءً على اختصاص الخطاب بالمشافهين أو فرض الخطاب في غير الكتاب - إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع إرادة العموم؛ لأنَّ المفروض حينئذٍ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه، بضميمة أَنَّ الأصل الذي استقرَّ عليه طريقة التخاطب هو أَنَّ المتكلم لا يلقي الكلام إِلَّا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم المجاز تعيَّن إرادة الحقيقة فعلاً، و حينئذٍ، فإنَّ أطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة، وأما إذا لم نطلع عليه ونفيناه بالأصل فاللازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر فعلاً من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

[المسألة الثانية: ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق والعموم]

و منها: تعارض الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام. ولا إشكال في ترجيح التقييد، على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة؛ لأنَّ

الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضي الإطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم. فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليلٌ تعليليٌّ والعام دليلٌ تنجيزيٌّ، والعمل بالتعليلي موقوفٌ على طرح التنجيزي؛ لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليليّ ومسيباً عنه لزم الدور، بل هو يتوقف على حجة أخرى راجحة عليه. وأما على القول بكونه مجازاً: فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص. وفيه تأمل^١.

نعم، إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع، كمذهب السلطان في العموم البديلي. ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

[المسألة الثالثة: تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق]

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر. والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبته وشيوعه. وقد يتأمل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب؛ فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً^٢، ولم يقل ذلك في العام المخصص، فتأمل.

[المسألة الرابعة: تقديم الجملة الغائية على الشرطية، والشرطية على الوصفية]

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض.

(١) وفي أوثوق الوسائل: ٦١٥: «قال المصنف في الحاشية: وجه التأمل أن الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم كونه أكثر».

(٢) راجع وهداية المسترشدين: ١٥٢.

و الظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية، و الشرطية على الوصفية.

[المسألة الخامسة: ترجيح كل الاحتمالات على النسخ]

و منها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات، فيدور الأمر بين النسخ و ارتكاب خلاف ظاهر آخر.

و المعروف ترجيح الكل على النسخ؛ لغلبتها بالنسبة إليه.

و قد يستدل على ذلك بقولهم عليه السلام: «حلال محمد عليه السلام حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة»^١.

و فيه: أن الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمد عليه السلام نوعاً من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلا ما خرج بالدليل، فالمراد أن حلاله عليه السلام حلال من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة، لا أن الحلال من قبله عليه السلام حلال من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليته.

و أضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام؛ لأن الكلام في قوة أحد الظاهرين و ضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة الأصول العملية في هذا المقام، مع أننا إذا فرضنا عامّاً متقدماً و خاصّاً متأخراً، فالشك في تكليف المتقدمين بالعام و عدم تكليفهم، فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم. نعم، لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص.

ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداءً، و إلا تعين التخصيص.

(١) الكافي ١: ٥٨، الحديث ١٩، و وسائل الشيعة ١٨: ١٢٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي،

[المسألة السادسة: تقديم الحقيقة على المجاز]

و منها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي؛
و عبّروا عنه بـ «تقديم الحقيقة على المجاز»، و رجّحوها عليه.

فإن أرادوا أنّه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي و بين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً؛ لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع، و إن استند إلى حالٍ أو قرينة منفصلة قطعياً فلا يقصر عن الوضع، و إن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض، كما يقدّم على ظهور اللفظ المقرون به، إلّا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر. و إن أرادوا به معنى آخر فلا بدّ من التأمل فيه.

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

[تعارض الصنفين المختلفين في الظهور]

و أمّا الصنفان المختلفان من نوع واحد: فالمجاز الراجح الشائع مقدّم على غيره؛
و لذا يحمل الأسد في «أسد يرمي» على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر، و يحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

و أمّا تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض: فقد يكون بقوة عموم أحد العامّين على الآخر، إمّا بنفسه كتقديم الجمع المحلّي باللام على المفرد المعرفّ و نحو ذلك، و إمّا بملاحظة المقام، فإنّ العامّ المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره، و نحو ذلك. و قد يكون لقرب أحد التخصيصين و بُعد الآخر، كما يقال: «إنّ الأقلّ أفراداً مقدّم على غيره»، فإنّ العرف يقدّم عموم «يجوز أكل كلّ رمان» على عموم النهي عن

أكل كلّ حامض؛ لأنه أقلّ أفراداً، فيكون أشبه بالنص. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

[بيان انقلاب النسبة]

بقي في المقام شيء، وهو أنّ ما ذكرنا من حكم التعارض - من أنّ النصّ يُحكّم على الظاهر، والأظهر على الظاهر - لا إشكال في تحصيله في المتعارضين.

وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين: فقد يصعب تحصيل ذلك؛ إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث. مثلاً: قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه، وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين.

وقد وقع التوهم في بعض المقامات، فنقول توضيحاً لذلك: إنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبةً واحدةً فحكمها حكم المتعارضين. فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجّحات، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الفسّاق» و «يستحبّ إكرام الشعراء»، فيتعارض الكلّ في مادة الاجتماع.

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذورٌ من تخصيص العامّ بهما خصّص بهما، مثل المثال الآتي. وإن لزم محذورٌ، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام فسّاق العلماء» و «يكراه إكرام عدول العلماء»، فإنّ اللازم من تخصيص العامّ بهما بقاءه بلا مورد، فحكمُ ذلك كالتباينين، لأنّ مجموع الخاصّين مباينٌ للعامّ. وقد توهم بعض من عاصرناه، فلاحظ العامّ - بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه - مع الخاصّ المطلق الآخر، فإذا ورد «أكرم العلماء»، ودلّ من الخارج دليلٌ على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء، وورد أيضاً «لا تكرم النحويّين»، كانت

النسبة على هذا بينه وبين العام - بعد إخراج الفساق - عموماً من وجه.
و لا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

وإنما يتوهم ذلك في العام المخصّص بالإجماع أو العقل؛ لزعم أن المخصّص المذكور يكون كالمتصل، فكأنّ العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، و التعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين، لا بين ما وضع له اللفظ و إن علم عدم استعماله فيه، فكأنّ المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، و النسبة بينه وبين النحويّين عموم من وجه.

و يندفع: بأنّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهريّ الدليلين، و ظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى وضعه، و إمّا أن يستند إلى قرينة المراد. و كيف كان، فلا بدّ من إحرازه حين التعارض و قبل علاجه؛ إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز مقتضي. و العام المذكور - بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقليّ - إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور و المخصّص اللفظيّ سواء في المانعيّة عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما؛ و إن لوحظ بالنسبة إلى المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل، إلّا بعد إثبات كونه تمام الباقي، و هو غير معلوم، إلّا بعد نفي احتمال مخصّص آخر و لو بأصالة عدمه، و إلّا فهو مجمل مردّد بين تمام الباقي و بعضه؛ لأنّ الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتام الباقي. و أصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصّص اللفظيّ، فلا ظهور له في تمام الباقي حتّى يكون النسبة بينه و بين المخصّص اللفظيّ عموماً من وجه.

و بعبارة أوضح: تعارض «العلماء» بعد إخراج «فساقهم» مع «النحويّين»، إن كان قبل علاج دليل «النحويّين» و رفع مانعيّته، فلا ظهور له حتّى يلاحظ النسبة بين ظاهرين؛ لأنّ ظهوره يتوقّف على علاجه و رفع تخصيصه به - لا تكرم

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥٤١

النحويين»، وإن كان بعد علاجه و دفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافعٌ عن مقتضى وضع العموم.

نعم، لو كان المخصّص متصلاً بالعام من قبيل: الصفة، والشرط، و بدل البعض - كما في: «أكرم العلماء العدول»، أو «إن كانوا عدولاً»، أو «عدولهم» - صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي و بين المخصّص اللفظي المذكور، و إن قلنا بكون العام المخصّص بالمتصل مجازاً، إلّا أنّه يصير حيثنّذ من قبيل «أسد يرمي»، فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

و هذا بخلاف العام المخصّص بالمنفصل، فإنّه لا يحكم بمجرد وجدان مخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي، إلّا بعد إحراز عدم مخصّصٍ آخر.

فالعام المخصّص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجملٌ مردّدٌ بين تمام الباقي و بعضه، و بعده يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

أمّا المخصّص بالمتصل: فلمّا كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبيّ على القول بكونه حقيقةً، أو وضع لفظ القرينة بناءً على كون لفظ العام مجازاً، صحّ اتّصاف الكلام بالظهور، لاحتمال إرادة خلاف ماوضع له التركيب أو لفظ القرينة.

و الظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل؛ لأنّ مجموع الكلام ظاهرٌ في تمام الباقي؛ و لذا يفيد الحصر. فإذا قال: «لا تكرم العلماء إلّا العدول»، ثمّ قال: «أكرم النحويين» فالنسبة عمومٌ من وجه؛ لأنّ إخراج غير العادل من النحويين مخالّفٌ لظاهر الكلام الأوّل.

و من هنا يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمانٌ إلّا الدينار و الدرهم»، و بين ما دلّ على «ضمان الذهب و الفضة» عمومٌ من وجه - كما قوّاه غير واحد من متأخري المتأخرين^١ - فيرجّح الأوّل؛ لأنّ دلّالته بالعموم و دلالة الثاني

(١) كالمحقّق السبزواري في كفاية الأحكام: ١٣٥.

بالإطلاق، أو يرجع إلى عمومات نفي الضمان.

خلافاً لما ذكره بعضهم^١ من أن تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة.

وذكره صاحب المسالك، وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما لفظه: «لا خلاف في ضمانها - يعني الدراهم والدنانير - عندنا، وإنها الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة كالحلّي المصوغة، فإن مقتضى الخبر الأول^٢ ونحوه دخولها، ومقتضى تخصيص الثاني^٣ بالدراهم والدنانير خروجها.

فمن الأصحاب^٤ من نظر إلى أن الذهب والفضة مخصصان من عدم الضمان مطلقاً، ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير؛ لأنهما بعض أفرادهما، ويستثنى الجميع، ويثبت الضمان في مطلق الجنسين.

ومنهم^٥ من التفت إلى أن الذهب والفضة مطلقان أو عامتان - بحسب إفادة الجنس المعرف العموم وعدمه - والدراهم والدنانير مقيدان أو مخصصان، فيُجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيّد أو العام على الخاص.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إن هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب:

(١) هو المحقق الثاني في جامع المقاصد ٦: ٧٨ - ٨٠، والشهيد الثاني في المسالك ٥: ١٥٥ - ١٥٨، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة ٦: ٧٠ - ٧٢، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٧: ١٨٤ - ١٨٧.

(٢) مراده من الخبر الأول ما رواه زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام: قال: قلت له: العارية مضمونة؟ فقال: «جميع ما استعرتة فتري فلا يلزمك تواء، إلا الذهب والفضة فإنهما يلزمان...». وسائل الشيعة ١٣: ٢٣٩، الباب ٣ من أحكام العارية، الحديث ٢.

(٣) وهو رواية ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان، إلا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»، ورواية عبد الملك عنه عليه السلام: «ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها، إلا الدراهم فإنها مضمونة، اشترط صاحبها أو لم يشترط». وسائل الشيعة ١٣: ٢٣٩ - ٢٤٠، الباب ٣ من أحكام العارية، الحديث ١ و ٣.

(٤) هو المحقق الثاني، كما تقدّم آنفاً.

(٥) هو فخر المحققين في الإيضاح ٢: ١٢٩ - ١٣٠.

أحدها: عام في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»، وقريب منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام^١.

وثانيها: بحكمها إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة.

وثالثها: بحكمها إلا أنه استثنى الدينار أو الدرهم.

وحيثُ، فلا بد من الجمع، فلإخراج الدرهم والدينار لازم؛ لخروجهما على الوجهين الآخرين، فإذا خرجا من العموم بقي العموم في ما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنس، فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل: لما كان الدرهم والدينار أخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة، فلا تبقى المعارضة إلا بين العام الأول والخاص الأخير.

قلنا: لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام؛ لأن كلا منهما مستثنى، وليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع؛ فيخص العام الأول بكل منهما أو يُقيد مطلقه، لا أن أحدهما يخص بالآخر؛ لعدم المناقاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظ، والدرهم والدينار في لفظ، حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً: فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن؛ لأن أحدهما لم يخص إلا الدينار، وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلا الدرهم، وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتهما قاصرة، والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة.

فإن قيل: التخصيص إنَّما جعلناه بهما معاً، لا بكل واحد منهما، فلا يضر. عدم

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٢٣٧، الباب ١ من أحكام العارية، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٢٣٧، الباب ١ من أحكام العارية، الحديث ٧.

دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة؛ لأن كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين، فظهر أن إرادة الحصر من كل منهما غير مقصود، وإنما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة. و على تقدير الجمع بينهما - بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما - لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب؛ إذ لا يعلم منهما إلا أن الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كل واحد.

فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافي لإخراج جملة الذهب والفضة، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين؛ لتحقق المنافاة.

قلنا: نمنع المنافاة بين الأمرين؛ فإن استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عدهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضاً، فلا وجه لتخصيص أحد المخصصين بالآخر.

و أيضاً: فإن حمل العام على الخاص استعمال مجازي، وإبقاء على عمومه حقيقة، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فیتعتن، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول لتعينه على كل تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن؛ لأن كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال، حيث كان حقه أن يطلق على جميع الأفراد. و حينئذ، فنقول: قد تعارض هنا مجازان، أحدهما: في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني: في زيادة تخصيص العام الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيح من غير مرجح، بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة؛ لأن فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو أخص منه.

قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين؛ لأن استعمال العام الأول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعاً، وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز في المعنى الآخر، فإن إبقاء الذهب والفضة على عمومهما استعمالاً حقيقياً، فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله؟^١ وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح؛ لأن المرجح حاصل في جانب الحقيقة.

هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين، وبقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح،^٢ انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر، أن النسبة بين روايتي الدراهم والدنانير - بعد جعلهما كرواية واحدة - وبين ما دلّ على استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه؛ لأن التعارض بين العقد السليبي من الأولى والعقد الإيجابي من الثانية، إلا أن الأول عام والثاني مطلق، والتقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار، ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة، وتقيدهما أولى.

إلا أن يقال: إن الحصر في كل من روايتي الدرهم والدينار موهون؛ من حيث اختصاصهما بأحدهما، فيجب إخراج الآخر من عمومهما، فإن ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العام. ويؤيد ذلك أن تقييد الذهب والفضة بالتقديدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جداً.

ومما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة. وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها، إما لأجل الدلالة - كما في النص والظاهر أو الظاهر والأظهر - وإما لأجل مرجح آخر، قُدّم ما حقه التقديم، ثم لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم فساقهم» و «يستحب إكرام العدول»، فإنه إذا خصّ العلماء بعدولهم يصير أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم، والسرّ في ذلك واضح؛ إذ لو لا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المتأني له رأساً، وكلاهما باطل.

وقد لا تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة، كما لو ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» و «يستحب إكرام الشعراء» فإذا فرضنا أنّ الفساق أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة، و يبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردّداً بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ إذا فرض أنّ الفساق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به، فالفساق الشاعر غير مستحبّ الإكرام. فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادة الاجتماع بين الكلّ - أعني العالم الشاعر الفاسق - مستحبّ الإكرام.

وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض. والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض؛ لأننا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات، والله مقيل العثرات.

[المرجّحات غير الدلالية]

و حيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة التي هي مقدّمة على غيرها، فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأخر، فنقول ومن الله التوفيق للاهتمام:

قد عرفت^١ أنّ الترجيح إمّا من حيث الصدور - بمعنى: جعل صدور أحد

خاتمة: في التعادل والتراجيح / ٥٤٧

الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره ١٠ ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن ككونه أفصح؛ وإما أن يكون من حيث جهة الصدور، فإن صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه؛ لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع؛ وإما أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع.

وأما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السندية والمنتية: فهو باعتبار مورد المرجح، لا باعتبار مورد الرجحان؛ ولذا يذكرون في المرجحات المنتية مثل: الفصيح، والأفصح، والنقل باللفظ والمعنى، بل يذكرون المنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم، وأشياء ذلك. ونحن نذكر إن شاء الله تعالى نبذاً من القسمين؛ لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي.

[٢- المرجحات السندية]

أما الترجيح بالسند: فبأمور:

منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرراً عن الكذب.

ومنها: كونه عدل. وتعرف الأعدلية إما بالنص عليها، وإما بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما. ويدخل في ذلك كونه أضيف.

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع؛ من جهة تعدد الزكي أو رجحان أحد الزكيين

على الآخر. و يلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين، و ضعف ما يميز المشترك به.

ومنها: علو الإسناد؛ لأنه كلما قلت الوسطة كان احتمال الكذب أقل. و قد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك، و استبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنة الإرسال. و الحوالة على نظر المجتهد.

ومنها: أن يُرسل أحد الراويين فيحذف الوسطة و يُسند الآخر روايته؛ فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جاريح، و هذا الاحتمال منفي في الآخر. و هذا إذا كان المرسل ممن تُقبل مراسيله، و إلا فلا يعارض المسند رأساً. و ظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول و المسند، و لم يعلم وجهه.

ومنها: أن يكون الراوي لإحدى الروایتين متعدداً و راوي الأخرى واحداً، أو يكون رواية إحداهما أكثر؛ فإن المتعدد يرجح على الواحد و الأكثر على الأقل، كما هو واضح. و حكى عن بعض العامة^١ عدم الترجيح قياساً على الشهادة و الفتوى. و لازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضاً، و هو ضعيف.

ومنها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق تحمّل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ و الآخر بقراءة الشيخ عليه، و هكذا غيرهما من أنحاء التحمل.

هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور، و عرفت أن معنى القوة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتباهه على مزية غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما و مخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح و أقوى من مطابقة الآخر، و إلا فقد لا

(١) العدة في اصول الفقه ١: ١٥٤.

(٢) حكاة عن الكرخي العلامة في نهاية الوصول ٥: ٣٠١. و راجع الإحكام (للأملي) ٤: ٢٥١.

يوجب المرجح الظنّ بكذب الخبر المرجوح؛ من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإنّ الخبرين المتعارضين لا يُعلّم غالباً كذب أحدهما، وإتّنا التجأنا إلى طرح أحدهما، بناءً على تنافي ظاهريهما و عدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بها هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

و الغرض من إطالة الكلام هنا أنّ بعضهم 'تحيل' أنّ المرجّحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن، بعضها يفيد الظنّ القويّ، و بعضها يفيد الظنّ الضعيف، و بعضها لا يفيد الظنّ أصلاً. فحكّم بحجّة الأولين و استشكل في الثالث؛ من حيث إنّ الأحوط الأخذ بها فيه المرجّح، و من إطلاق أدلة التخيير، و قوى ذلك بناءً على أنّه لا دليل على التراجع بالأمور التعبدية في مقابل إطلاقات التخيير.

و أنت خير: بأنّ جميع المرجّحات المذكورة مفيدة للظنّ الشائّي بالمعنى الذي ذكرنا، و هو: أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، و إذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجّحات المذكورة ما يوجب الظنّ بكذب الآخر، و لو فرض أنّ شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظنّ بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجّة، و مخرجاً للمسألة عن التعارض، فيعدّ ذلك الشيء موهناً لا مرجّحاً؛ إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر، و بين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض و فرض عدم الاجتماع.

[٣ - المرجّحات المثنية]

و أمّا ما يرجع إلى المتن: فهي أمور:

منها: الفصاحة، فيقدّم الفصيح على غيره؛ لأنّ الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام، إلّا أن يكون منقولاً بالمعنى.

ومنها: الأفضحية، ذكره جماعة^١ خلافاً لآخرين^٢. وفيه تأمل؛ لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام الإمام، ولا الأفضح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية.

ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عتار^٣.

و مرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر. و علل بعض المعاصرين^٤ الترجيح بمرجحات المتن - بعد أن عدّ هذه منها -: بأن مرجع ذلك إلى الظنّ بالدلالة، وهو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام، وليس مبنياً على حجة مطلق الظنّ المختلف فيه.

ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ، والفصاحة، والركاكّة، والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقروء عليه، والجزم بالسماع من المعصوم عليه السلام على غيره، وكثيراً من أقسام مرجحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك.

و أنت خير: بأن مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتنين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعاً إلى الظنّ في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

و أمّا مرجحات الدلالة: فهي من هذا الظنّ المتفق عليه، وقد عدّها من

(١) منهم: السيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط)، الورقة: ١٧٢، والمحقق القمي في القوانين ٢: ٢٨٥، و السيّد المجاهد في المفاتيح: ٦٩٩.

(٢) منهم: العلامة في مبادئ الوصول: ٢٣٦، و نهاية الوصول: ٣١٢: ٥، و صاحب المعالم في المعالم: ٢٥٢، و الفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): ٢٢٠.

(٣) الظاهر أنّ المصنّف اشتبهت عليه رواية أبان برواية عتار، و هي رواية اختبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حبساً أو بالعكس، حيث رواها الكليني في الكافي هكذا: «فَإِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَنْبِ الْأَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْخَيْضِ وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَنْبِ الْأَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ»، و رواها الشيخ في التهذيب بالعكس، فيه: «فَإِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَنْبِ الْأَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْخَيْضِ وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَنْبِ الْأَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ». الكافي ٣: ٩٤، و التهذيب ١: ٣٨٥.

(٤) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٩٩ - ٧٠٤.

مرجحات المتن جماعة، كصاحب الزبدة^١ وغيره^٢.

والأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النصّ والظاهر، والأظهر والظاهر، ولا تعارض بينهما، ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول، فراجع.

[٤ - المرجّحات الجهتيّة]

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور: فبأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية أو نحوها من المصالح.

وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع، إلا أن الذي بأيدينا أمانة التقية، وهي: مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم عليهم السلام احتمالاً لا غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: «إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقه^٣، انتهى.

وقال المحقق في المعارج - بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ -: «والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام، وهو إثبات مسألة علمية بخبر الواحد.

ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة، كالمفيد وغيره. فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقية، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

(١) زبدة الاصول: ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) كصاحب المعالم في المعالم: ٢٥٢ - ٢٥٣، والسيد العميدي في منية اللبيب (مخطوط)، الورقة: ١٧٢، والفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط)، الورقة: ٢١٩.

(٣) العدة في اصول الفقه ١: ١٤٧.

قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى؛ لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إن ذلك يسد باب العمل بالحديث.

قلنا: إنما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض و حصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً، فلا يلزم سد باب العمل^١. انتهى كلامه، رفع مقامه.

[الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة]

أقول: توضيح المرام في هذا المقام أن ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجوه:

الأول: مجرد التعبد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ^٢.

الثاني: كون الرشد في خلافهم، كما صرح به في غير واحد من الأخبار المتقدمة^٣، ورواية علي بن أسباط: قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر، لا أجد بداً من معرفته، و ليس في البلد الذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك. فقال: «أنت فقيه البلد و استفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^٤.

و أصرح من ذلك كله خبر أبي إسحاق الأرجاني^٥: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أ تدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما يقوله العامة؟». فقلت: لا أدري. فقال: «إن علياً

(١) معارج الاصول: ١٥٦ - ١٥٧.

(٢) حيث قال: «والظاهر أن احتجاجة في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام».

(٣) تقدّمت في الصفحة: ٥٠٩ - ٥١٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٥) كذا في النسخ، وفي وسائل الشيعة: «الأرجاني».

صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة^١ إرادة لإبطال أمره، و كانوا يسألونه - صلوات الله عليه - عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدًا من عندهم ليلبسوا على الناس^٢.

الثالث: حسن مجرّد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجح ليس الأقربيّة إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، و دليل الحكم الأسهل على غيره.

و يشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قوله ﷺ في رسالة داود بن الحصين: «إنّ من وافقنا خالف عدوّنا، و من وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا و لا نحن منه»^٣؛ و رواية الحسين بن خالد: «شيعتنا: المسلمون لأمرنا، الأخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا»^٤، فيكون حال اليهود الوارد فيهم قوله ﷺ: «خالفوهم ما استطعتم»^٥.

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقيّةً. و يدلّ عليه قوله ﷺ في رواية: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّة، و ما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»^٦، بناءً على أنّ المحكيّ عنه ﷺ مع عدالة الحاكّي كالسموع منه، و أنّ الرواية مسوقة لحكم المتعارضين، و أنّ القضية غالبية؛ لكذب الدائمة.

أمّا الوجه الأوّل - فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي -: ينفيه التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدمة^٧.

(١) كذا في النسخ، و في المصدر: «خالف عليه الامة الى غيره».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٥) لم نثر عليه بعينه. نعم، ورد ما يقرب منه في سنن أبي داود ١: ١٥٤، و المستدرک على الصحيحين ١:

٢٦٩، و السنن الكبرى (البيهقي) ٢: ٤٣٢، و كنز العمال ٧: ٥٣٢.

(٦) وسائل الشيعة ١٥: ٤٩٢، الباب ٣ من أبواب الخلع، الحديث ٧.

(٧) أي: «الأخبار العلاجية»، المتقدمة في الصفحة: ٥٠٩ - ٥١٤.

و منه يظهر ضعف الوجه الثالث، مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أنتم و الله على شيءٍ مما هم فيه، و لا هم على شيءٍ مما أنتم فيه، فخالقوهم؛ فإنهم ليسوا من الحنيفة على شيءٍ»^١ فقد فرّع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع، لا بمجرد حسن المخالفة.

فتعيّن الوجه الثاني؛ لكثرة ما يدلّ عليه من الأخبار، أو الوجه الرابع؛ للخبر المذكور و ذهاب المشهور.

إلاّ أنّه يشكل الوجه الثاني: بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم؛ لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً حتّى يكون هو الحقّ، و كون الحقّ و الرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ. نعم، ينفع في الأبعدية عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل على أحكامهم و كون الحقّ فيها نادراً، لكنّه خلاف الوجدان. و رواية أبي بصير المتقدمة^٢ و إنّ تأكّد مضمونها بالحلف، لكن لا بدّ من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التعبد بعلّة الحكم، و هو أبعد من التعبد بنفس الحكم. و [يشكل أيضاً]^٣ الوجه الرابع: بأنّ دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء؛ لاحتمال أن يكون المراد من شبهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرّعاً على قواعدهم الباطلة، مثل: تهويل الخطأ على المعصومين من الأنبياء و الأئمة عليهم السلام - عمداً أو سهواً - و الجبر و التفويض، و نحو ذلك.

و قد اطلق الشبهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب و السنّة، حيث قال: «فإنّ أشبههما فهو حقّ، و إنّ لم يشبههما فهو باطل»^٤. و هذا الحمل أولى من حل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

(٢) تقدّمت قبل أسطر.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة منّا.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ٤٨.

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين؛ لأن الغالب أن الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً من غلبة الباطل في أقوالهم، على ما صرح به في رواية الأرجاني المتقدمة^١. وأصرح منها ما حكى عن أبي حنيفة من قوله: «خالف جعفرأ في كل ما يقول، إلا أني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع و السجود أو يفتحهما»^٢. وحيث، فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه هو ما تقرّر في باب التراجع واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكلّ مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقلّ أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الخبر الآخر، ومعلوم أن الخبر المخالف لا يتمل فيه التقيّة، كما يتمل في الموافق، على ما تقدّم من المحقّق^٣. فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقيّة ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقيّة، بل المراد أن الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع - عدا احتمال الصدور تقيّة المختصّ بالخبر الموافق - تعيّن العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقيّة.

وأما ما أورده المحقّق من معارضة احتمال التقيّة باحتمال الفتوى على التأويل^٤. ففيه: أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرّقة في السند والمتن والدلالة، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك. كيف، ولو فرض اختصاص الخبر

(١) راجع الصفحة: ٥٥٢.

(٢) نفس المصدر.

(٣) حكاة المحدث الجزائري في زهر الربيع: ٥٢٢.

(٤) راجع الصفحة: ٥٥١ - ٥٥٢.

(٥) نفس المصدر.

المخالف باحتيال التأويل و عدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف؛ لما عرفت من أن النص والظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجحات.
و أما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد: بأن احتمال التقيّة في كلامهم أقرب و أغلب^١.

ففيه - مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتيال التأويل؛ مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام :- منع أغلبية التقيّة في الأخبار من التأويل.

و من هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ بالمتباينين.
و أما في ما كان من قبيل العامين من وجه - بأن كان لكل واحد منهما ظاهراً يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر :- فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقيّة، و الحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر. مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، و ورد: «كلّ شيء يطير لا بأس بخبره و بوله»، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقيّة، و بين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه، فلا وجه لترجيح التقيّة لكونها في كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص.

فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة - بناءً على ما تقدّم^٢ من جريان هذا المرجح و شبهه في هذا القسم من المتعارضين :- هو ما تقدّم^٣، من وجوب الترجيح بكلّ مزية في أحد المتعارضين، و هذا موجودٌ فيما نحن فيه؛ لأنّ احتمال مخالفة الظاهر قائمٌ في كلّ منهما، و المخالف للعامة مختصّ بمزية مفقودة في الآخر، و هو عدم احتمال الصدور تقيّةً.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين - على ما يظهر من الأخبار :-

(١) المعالم: ٢٥٦.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

(٣) راجع الصفحة السابقة.

أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونة، على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب. والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزية؛ لعدم احتمال التقية. ويدل عليه ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية معللاً بأنه لا ريب فيه، بالتقريب المتقدم سابقاً.^١ ولعل الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى.^٢

[تَمَّة]

بقي في هذا المقام امور:

الأول: [حمل موارد التقية على التورية]

أنّ الخبر الصادر تقيّةً يحتمل أن يراد به ظاهره، فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة، و يحتمل أن يراد منه تأويلٌ مخفّفٌ على المخاطب، فيكون من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق؛ إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية.

الثاني: [كلام المحدث البحراني في منشأ التقية]

أنّ بعض المحدثين - كصاحب الحدائق - وإن لم يشترط في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة؛ لأخبار تخيلها دالة على مدّاعه، سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادّعاه، إلّا أنّ الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون إلّا مع موافقة أحدهما؛ إذ

(١) راجع الصفحة: ٥٢١.

(٢) يأتي في الصفحة: ٥٦٣.

لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيّة إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح - كما أورده عليه بعض الأساطين^١ في جملة المطاعن على ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة - بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الاولى من مقدّمات الحقائق خلوّ الأخبار عن الأخبار المكذوبة - لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخّرة، بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة - صحّ لقائل أن يقول: فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع؟! فيّين في المقدمة الثانية دفعَ هذا السؤال، بأنّ معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين، وأنّ الاختلاف إنّما هو منهم عليهم السلام. واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالّة على أنّ التقيّة كما تحصل ببيان ما يوافق العامة، كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة؛ كيلا يُعرفوا فيؤخذ برقابهم^٢.

و هذا الكلام ضعيف؛ لأنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء. و أمّا الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم: فهو وإن أمكن حصوله أحياناً، لكنّه نادرٌ جدّاً، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المتخالفة؛ مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة^٣: «ما سمعت منّي يُشبه قولَ الناس ففيه التقيّة، و ما سمعت منّي لا يُشبه قولَ الناس فلا تقيّة فيه».

فالذي يقتضيه النظر - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا، على ما توهمه بعض الأخباريين^٤، أو الظنّ بصدور جميعها إلّا قليلاً في غاية القلّة، كما يقتضيه الإنصاف ممّن أطلع على كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب - هو أن يقال: إنّ

(١) هو الوحيد البهبهاني في الفوائد الحاشية: ٣٥٥.

(٢) الحقائق الناضرة: ١: ٥ - ٨.

(٣) تقدّمت في الصفحة: ٥٥٣.

(٤) راجع الفوائد المدنية: ٥٢ - ٥٣، هداية الأبرار: ١٧.

عمدة الاختلاف إنما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إمّا بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالة معلومة للمخاطبين أو مقالية اختفت بالانطماس، وإمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقية - على ما اخترناه^١ من أنّ التقية على وجه التورية - أو غير التقية من المصالح الأخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ - في الاستبصار^٢ - من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد. وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ، تشهد بأنّ ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه قرينة عليها:

فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم، ممّا سأله بعض أهل العراق و قال: كم آية تُقرأ في صلاة الزوال؟ فقال عليه السلام: «ثمانون». ولم يعد السائل، فقال عليه السلام: «هذا يظنّ أنّه من أهل الإدراك». فقيل له عليه السلام: ما أردت بذلك وما هذه الآيات؟ فقال: «أردتُ منها ما يُقرأ في نافلة الزوال، فإنّ الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات، و نافلة الزوال ثمان ركعات»^٣.

ومنها: ما روي من: «أنّ الوتر واجب»، فلمّا فرغ السائل واستفسر قال عليه السلام: «إنما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله وسلم»^٤.

ومنها: تفسير قولهم عليه السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه» بخصوص الشكّ بين الثلاث و

(١) راجع الصفحة: ٥٥٧.

(٢) راجع الاستبصار ١: ٣ - ٥.

(٣) هذا مضمون الحديث. وأمّا لفظه: فراجع وسائل الشيعة ٤: ٧٥٠، الباب ١٣ من أبواب القراءة، الحديث ٣.

(٤) كذا في النسخ، ولكن الصحيح: «فرغ» كما في المصدر.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٩ - ٥٠، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.

الأربع^١. ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم ﷺ: «لا تطوّع في وقت الفريضة» بزمان قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»^٢، إلى غير ذلك مما يطّلع عليه المتتبّع^٣.
و يؤيد ما ذكرنا - من أنّ عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقيّة - ما ورد مستفيضاً من عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ممّا ينكر ظاهره^٤، حتّى إذا قال للنهار: إنّه ليل، و لليل: إنّه نهار^٥، معللاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له، فينكره، فيكفر من حيث لا يشعر. فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلّة تقيّة لم يكن في إنكار كونها من الإمام ﷺ مفسدة، فضلاً عن كفر الرادّ.

الثالث: [أنواع التقيّة]

أنّ التقيّة قد تكون من فتوى العامة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامة في الأخبار. و أخرى: من حيث أخبارهم التي رووها، وهو المصرّح به في بعض الأخبار، لكنّ الظاهر أنّ ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوى. وثالثة: من حيث عملهم، ويشير إليه قوله ﷺ في المقبولة المتقدمة^٦: «ما هم إليه أميلُ قضائهم و حكائهم». ورابعة: بكونه أشبه بقواعدهم و اصول دينهم و فروعهم، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم^٧.

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٢٠، الباب ٩ من أبواب الخلط الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ١٦٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٣) مثل ما رواه في وسائل الشيعة أيضاً عن الرضا ﷺ: «إنّ الله يخض البيت اللحم و اللحم السمين»، قال: فقيل له: إنّنا لنحبّ اللحم، و ما نخلو بيوتنا منه، فقال: «ليس حيث تذهب، إنّما البيت اللحم الذي تؤكل فيه لحوم الناس بالنية، و أمّا اللحم السمين فهو المتبختر المتكبر المختل في مشيه»، وسائل الشيعة ٨: ٦٠١، الباب ١٥٢ من أحكام العشرة، الحديث ١٧.

(٤) راجع بحار الأنوار ٢: ١٨٢.

(٥) راجع بحار الأنوار ٢: ١٨٧.

(٦) تقدّمت في الصفحة: ٥٠٥.

(٧) تقدّم في الصفحة: ٥٥٣ و ٥٥٨.

و عرفت سابقاً قوة احتمال إرادة التفرع على قواعدهم الفاسدة، ويخرج الخبر حيثئذ عن الحجية ولو مع عدم المعارض، كما يدل عليه عموم الموصول.

الرابع: [الملاك في مرجحية التقية]

أنّ ظاهر الأخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم، على وجه يصدق الاستغراق العرفي. فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين، فالترجيح به مستند إلى الكلية المستفادة من الأخبار، من الترجيح بكلّ مزية. وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة: «قلت: يا سيدي، هما معاً موافقان للعامة»: أنّ المراد بـ«ما وافق العامة» أو «خالقهم» في المرجح السابق يعمّ ما وافق البعض أو خالفه.

ويروى: أنّ ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكلّ أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منها وتساويها من هذه الجهة، لا صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافئتهما من هذه الجهة. وكيف كان، فلو كان كلّ واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم، وجب الرجوع إلى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه.

وربما يستفاد ذلك من أشهرية فتوى أحد البعضين في زمان الصدور، ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتأريخ، فقد حكى عن توارخهم: أنّ عامة أهل الكوفة كان عملهم على فتاوى أبي حنيفة و سفيان الثوري و رجلٍ آخر^٢، و أهل مكة على فتاوى ابن جريح، و أهل المدينة على فتاوى مالك و رجلٍ آخر^٣، و أهل البصرة على

(١) راجع الصفحة: ٥٥٤.

(٢) هو ابن أبي ليل كما في الخطط المقرّية والفوائد المدنية.

(٣) وهو ابن الماجشون كما في الخطط المقرّية والفوائد.

فتاوى عثمان و سواده^١، و أهل الشام على فتاوى الأوزاعي و الوليد، و أهل مصر على فتاوى الليث بن سعد، و أهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهرّي، و كان فيهم أهل الفتوى من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيّب، و عكرمة، و ربيعة الرأي، و محمد بن شهاب الزهرّي، إلى أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس و ستين و ثلاثمائة^٢، كما حكى^٣.

و قد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصة، مثل: قول الصادق عليه السلام - حين حكى له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية -: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده»^٤. و قد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم؛ و لذا انيط الحكم في بعض الروايات^٥ بموافقة أخبارهم.

الخامس: [مرتبة المرجح الجهتي]

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهة الصدور. فإذا كان الخبر الأقوى دلالةً موافقاً للعامة قُدِّم على الأضعف المخالف؛ لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح. أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور - بأن كان

(١) هكذا في النسخ. ولكن الصحيح كما في المخطوط و الفوائد و شرح الوافية: «سوار»، و هو سوار بن عبد الله.

(٢) كذا في النسخ، و في الفوائد و المخطوط: «ستائة».

(٣) هذا ما ذكره المقرئ في المخطوط المقرئ: ٢: ٣٣١ - ٣٤٤. حكى عنه في الفوائد المدنية: ٢٤ - ٢٨. و حكاه أيضاً في القوانين ٢: ٢٨٦، و الفوائد الحائرية: ٢٢٠ - ٢٢١، و مناهج الأحكام: ٣١٦، و مفاتيح الاصول: ٧١٧ - ٧١٨.

(٤) وسائل الشريعة ١٣: ٤٧٨، الباب ٩٢ من أحكام الوصايا، الحديث ٢.

(٥) راجع وسائل الشريعة ١٨: ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

الأرجح صدوراً موافقاً للعامة -: فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين، بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلّة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّةً، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالةً، فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة؛ لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة؛ ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور، لم تشمله أدلّة التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّة وإلغائه، وأمّا إذا لم يعلم بصدورهما - كما في ما نحن فيه من المتعارضين - فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصدورية، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجّحاً.

فمورد هذا المرجّح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً - كما في المتواترين - أو تعبّداً، كما في المتكافئين من الأحاد. وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر: فلا وجه لإعمال هذا المرجّح فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرّعة على أصل الصدور.

والفرق بين هذا الترجيح والتراجع في الدلالة المتقدّم على الترجيح بالسند، أنّ التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما وتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل. بخلاف التعبد بصدورهما ثمّ حمل أحدهما على التقيّة الذي هو في معنى إلغائه وترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتيال التقية.
أما لو قلنا بأن الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحق وأبعد من الباطل - كما يدلّ عليه جملة من الأخبار -: فهي من المرجّحات المضمونيّة، وسيجيء حالها مع غيرها^١.

[القسم الثاني]

[المرجّحات الخارجيّة]

أما المرجّحات الخارجيّة: وقد أشرنا إلى أنها على قسمين^٢:
الأول: ما يكون غير معتبر بنفسه.
والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

[القسم الأول]: [ما يكون غير معتبر في نفسه]

[١ - شهرة أحد الخبرين]

فمن الأول: شهرة أحد الخبرين إما من حيث الرواية - بأن اشتهر روايته بين الرواة، بناء على كشفها عن شهرة العمل - أو اشتهار الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

[٢ - كون الراوي أفقه]

و منه: كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو في بعضها، بناءً على أنّ الظاهر عمل الأفقه به.

(١) في الصفحة: ٥٦٨.

(٢) راجع الصفحة: ٥٢٢.

[٣- مخالفة أحد الخبرين للعامة]

و منه: مخالفة أحد الخبرين للعامة، بناءً على ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها.

[٤- كَلَّ أَمارة مستقلة غير معتبرة]

و منه: كَلَّ أَمارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين، إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على عدمه، كالقياس.

[الدليل على هذا النحو من المرجح]

ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار: من الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي؛ فإنَّ أحد الخبرين إذا طابق أَمارة ظنيّة فلازمه الظن بوجود خللٍ في الآخر، إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه و المرجوح فيما فيه الريب. وقد عرفت أنَّ المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمالٍ في ذيهما موجودٍ في الآخر، كقلة الوسائط، و مخالفة العامة بناءً على الوجه السابق؛ وقد توجب بُعد الاحتمال الموجود في ذيهما بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقية. و المرجح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذو المزية داخلٌ في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

و من هنا، يمكن أن يستدلَّ على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعة^١ على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناءً على عدم شموله للمقام؛ من حيث إنَّ الظاهر

من الأقوى أقواهما في نفسه و من حيث هو، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع بموافقة أمانة خارجية.

فيقال في تقريب الاستدلال: إنّ الأمانة موجبةً لظنّ خللٍ في المرجوح مفقودٍ في الراجح، فيكون الراجح أقوى احتمالاً من حيث نفسه.

فإن قلت: إنّ المتيقّن من النصّ و معاهد الإجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل. و أمّا الحاصلة من الأمانة الخارجية التي دلّ الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها في ما لا يعلم: فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، و لا فرق بينها و بين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية، هذا؛ مع أنّه لا معنى لكشف الأمانة عن خللٍ في المرجوح؛ لأنّ الخلل في الدليل من حيث أنّه دليل قصورٍ في طريقيته، و المفروض تساويهما في جميع ما له دخل في الطريقيّة، و مجرد الظنّ بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك؛ لأنّ الطريقيّة ليست منوطة بمطابقة الواقع.

قلت: أمّا النصّ: فلا ريب في عموم التعليل في قوله ﷺ: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^١، و قوله ﷺ: «دع ما يريك إلى ما لا يريك»^٢ لما نحن فيه، بل قوله ﷺ: «فإنّ الرشد فيما خالفهم»^٣، و كذا التعليل في رواية الأرجائي: «لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامة» و اردّ في المرجح الخارجيّ؛ لأنّ مخالفة العامة نظير موافقة المشهور.

و أمّا معقد الإجماعات: فالظاهر أنّ المراد منه الأقرب إلى الواقع و الأرجح مدلولاً، و لو بقرينة ما يظهر من العلماء - قديماً و حديثاً - من إناطة الترجيح بمجرد الأقربية إلى الواقع، كاستدلالهم على ترجيحات بمجرد الأقربية إلى الواقع، مثل ما

(١) الكافي ١: ٦٨.

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ١٢٢ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨ و ٥٦.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ١٩.

(٤) وسائل الشريعة ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ٢٤.

سيجي^١ من كلماتهم في الترجيح بالقياس، و مثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأن الظن في الخبر الموافق له أقوى، و على الترجيح بمخالفة الأصل بأن الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان، و استدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة: «بأن الكثرة أمارة الرجحان و العمل بالراجح واجب^٢»، و غير ذلك مما يجده المستمع في كلماتهم.

مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجّتها من حيث الطريقة، فتأمل.
بقي في المقام أمران:

أحدهما: [الترجيح بما ورد المنع عن العمل به]

أن الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص - كالقياس - هل هي من المرجّحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه.

و حكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجّحاً، حيث قال: «ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقاً لما تضمنته أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر. و يمكن أن يحتج لذلك: بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما، و إذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بدّ في العمل بأحدهما من مرجّح، و القياس يصلح أن يكون مرجّحاً؛ لحصول الظنّ به، فتعين العمل بها طابقه.
لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لأننا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل، لا بمعنى أنه لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين؛ و هذا

(١) سيجي. بعد أسطر.

(٢) معارج الأصول: ١٥٥.

لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس. وفيه نظر^١، انتهى.
و مال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين^٢.

و الحق خلافه؛ لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به، و الرجوع معه إلى الاصول. و أي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع إلى الأصل، و بين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر؟^٣

ثم إن المنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً؛ و لذا استقرت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، و لم نجد منهم موضعاً يرجحونه به، و لو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجح به في الفروع.

الثاني: في مرتبة هذا المرجح بالنسبة إلى المرجحات السابقة

فنقول: أما الرجحان من حيث الدلالة: فقد عرفت غير مرة تقدّمه على جميع المرجحات. نعم، لو بلغ المرجح الخارجي إلى حيث يوهن الأرجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية و يخرج الفرض عن تعارض الدليلين؛ و من هنا قد يقدّم العام المشهور أو المعتضد بالامور الخارجية الأخر على الخاص.

و أما الترجيح من حيث السند: فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي. لكن الظاهر أن الأمر بالعكس؛ لأن رجحان السند إنما اعتُبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإن الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل و كذب العادل، فإذا فُرض كون خبر العادل

(١) معارج الاصول: ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) هو السيد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٧١٦.

خاتمة: في التعادل والتراجع / ٥٦٩

مظنون المطابقة للواقع و خبرُ الأعدل مظنونُ المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدلية. وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة، بناءً على أن الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة.

[القسم الثاني]: [ما يكون معتبراً في نفسه]

وأما القسم الثاني - وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين -: فقد أشرنا إلى أنه على قسمين:
الأول: ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين.
والثاني: ما لا يكون كذلك.

[١ - ما يكون معاضداً لأحد الخبرين]

فمن القسم الأول: الكتاب والسنة.

والتراجع بموافقتها عما تواتر به الأخبار. واستدلّ في المعارج^١ على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الكتاب دليلٌ مستقلٌّ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.

ثانيهما: أن الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنك به معه؟!

و غرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجّيته مع معارضته

لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجّيته، فلا يتوهم التنافي بين دليليه.

ثم إن توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة

المطابق لأحد المتعارضين. فنقول:

[صور مخالفة ظاهر الكتاب]

إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الاولى: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدماً عليه؛ لكونه نصاً بالنسبة إليه؛ لكونه اخصّ منه أو غير ذلك - بناءً على تخصيص الكتاب بخبر الواحد - فالمانع عن التخصيص حيثئذ ابتلاؤه بمعارضة مثله، كما إذا تعارض «أكرم زيدا العالم» و «لا تكرم زيدا العالم»، و كان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء.

و مقتضى القاعدة في هذا المقام: أن يُلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يُرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وجد شيء منها رُجّح المخالف به وخصّص به الكتاب؛ لأنّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتّى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي. فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

و لو لم يكن هناك مرجّح فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير - إمّا لأنّه الأصل في المتعارضين، وإمّا لورود الأخبار بالتخير - كان اللازم التخير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب؛ لما سيحيى من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير. وإن قلنا بالتساقي أو التوقّف، كان المرجع هو ظاهر الكتاب.

فتلخص: أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة.

الثانية: أن يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفته الكتاب، كما إذا تباین مضمونها كليّة، كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم وجوب إكرام زيد العالم.

و اللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجّة رأساً؛ لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمتيقّن من المخالفة هذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للتراجيح في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ المراد به تقديم أحد الخبرين لمزّة فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجّة. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الثالثة: أن يكون على وجه لو خلا المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلّي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره. و حيثنّذ، فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّة كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف، والتراجيح حيثنّذ بالتعاوض وقطعية سند الكتاب. فالتراجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة.

[تقدّم هذا المرجّح على سائر المرجّحات]

لكن هذا التراجيح مقدّم على التراجيح بالسند؛ لأنّ أعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر. و على التراجيح بمخالفة العامة؛ لأنّ التقية غير متصوّرة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة.

و على المرجّحات الخارجية؛ لأنّ الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتمدة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، و لو فرضنا الأمانة المذكورة مسقطه لدلالة الخبر و الكتاب المخالفين لها عن الحجّة - لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصي على خلافها - خرج المورد عن فرض التعارض. و لعلّ ما ذكرناه هو الداعي للشيخ في تقديم التراجيح بهذا المرجّح على جميع ما

سواء من المرجّحات، و ذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح^١.

إذا عرفت ما ذكرنا، علمت توجّه الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة^٢، بل وفي غيرها ممّا اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب و السنة؛ من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة، و الصورة الثانية أقلّ وجوداً بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها و إن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين؛ لسقوط المخالف عن الحجّة مع قطع النظر عن التعارض.

و يمكن التزام دخول الصورة الاولى في الأخبار التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلّ موردها، و ما ذكر - من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المختصّ أحدهما لظاهر الكتاب - ممنوع، بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار - و لو بقرينة لزوم قلّة المورد بل عدمه، و بقرينة بعض الروايات الدالة على ردّ بعض ما ورد في الجبر و التفويض بمخالفة الكتاب^٣ مع كونه ظاهراً في نفيهما - أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر و إن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

و أمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب، فيندفع بها أشرنا إليه سابقاً من أنّ الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكماً، و أوّل المرجّحات الخبرية فيها هي شهرة إحدى الروايتين و شدوذ الأخرى، و لا بُعد في تقديمها على موافقة الكتاب.

ثمّ إنّ الدليل المستقلّ المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب و السنة في الصورة الاولى. و أمّا في الصورتين الأخيرتين: فالخبر المخالف له يعارض بمجموع الخبر الآخر و الدليل المطابق له، و الترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

(١) راجع العدة ١: ١٤٤ - ١٤٦.

(٢) تقدّمت في الصفحة: ٥٠٥.

(٣) بحار الأنوار ٥: ٢٠.

[٢- ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين]

وأما القسم الثاني - وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين -: فهي عدة أمور:

[الأول: الترجيح بموافقة الأصل]

منها: الأصل، بناءً على كون مضمونه حكم الله الظاهري؛ إذ لو بُني على إفادته الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الأول. ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة، والاحتياط، والاستصحاب.

لكن يشكل الترجيح بها؛ من حيث إن مورد الأصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق أو المخالف، فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أن الأخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً.

فلا بد من التزام عدم الترجيح بها، وأن الفقهاء إنما رجحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية؛ من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الأصل. وأما الاحتياط: فلم يعلم منهم الاعتماد عليه، لا في مقام الاستناد ولا في مقام الترجيح.

وقد يتوهم: أن ما دلّ على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ على الأصول الثلاثة، فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

ويندفع: بأن ما دلّ على التخيير حاكم على الأصل؛ فإن مؤذاه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها، فكما أن ما دلّ على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل

الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدالّ على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه من غير فرق أصلاً.

مع أنّه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه؛ لأنّها أقلّ مورداً، فتعيّن تخصيص أدلّة الأصول.

مع أنّ التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير من مواردّها بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلّة الأصول.

مع أنّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل: مكاتبة عبد الله بن عمّاد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل^١؛ ومكاتبة الحميريّ - المروية في الاحتجاج - الواردة في التكبير في كلّ انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاة^٢.

ومّا ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه^٣ في تقديم الموافق للأصل على المخالف من أنّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلّ على حجّية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ على حجّية الموافق وتخصيص آخر فيما دلّ على حجّية الأصول؛ وأنّ الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعيّ، والعمل بالأصل يفيد الظنّ بالحكم الظاهريّ، فيتقوّى به الخبر الموافق؛ وأنّ الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصل سليماً عن المعارض.

بقي هنا شيء: [تعارض الناقل والمقرّر]

وهو أنّهم اختلفوا في تقديم المقرّر - وهو الموافق للأصل - على الناقل، وهو الخبر المخالف له.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩، والاحتجاج ٢: ٣٠٤.

(٣) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٠٧.

والأكثر من الأصوليتين - منهم العلامة^١ وغيره^٢ - على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليتين^٣، معللين ذلك بأن الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل. مع أن الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا يحضرنى الآن مورد لما نحن فيه - أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل - فلا بد من التبع.

[الثاني: ترجيح الحاضر على المبيح]

و من ذلك: كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر، فإن المشهور تقديم الحاضر على المبيح^٤، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه^٥.

و ذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل؛ استناداً إلى قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^٦، وقوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^٧.

و فيه: أنه لو تمّ هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة؛ لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح؛ فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين، مع أن المشهور تقديم الإباحة على الحظر.

فالتجّه ما ذكره الشيخ - في العدة - من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف، حيث قال: «و أما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من

(١) راجع مبادئ الوصول: ٢٣٧، وتهذيب الوصول: ٩٩.

(٢) وهو أكثر العامة على ما في مفاتيح الاصول: ٧٠٥.

(٣) حكاه الشيخ الجرجاني في غاية البادئ على ما في مفاتيح الاصول: ٧٠٥.

(٤) نُسب ذلك إلى المشهور في غاية البادئ على ما في مفاتيح الاصول: ٧٠٨.

(٥) حكاه في مفاتيح الاصول عن الفاضل الجواد، راجع المفاتيح: ٧٠٨، وغاية المأمول (مخطوط)، الورقة: ٢٢٠.

(٦) وسائل الشريعة ١٨: ١٢٢ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨ و ٥٦.

(٧) مستدرک الوسائل ١٣: ٦٨، الحديث ٥.

حيث إنّ أحدهما يتضمّن الحظر والآخر الإباحة، والأخذُ بما يقتضي الحظر أو الإباحة: فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف؛ لأنّ الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع، ولا ترجيح بذلك، وينبغي لنا التوقف فيهما جميعاً، أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء^١، انتهى.

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين^٢، وإرجاع ما ذكره من الدليل إلى ذلك، فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر، إلّا أنّه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين. وما ذكره الشيخ إنّما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بالأحوط من الخبرين.

مع أنّ ما ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع على أصالة الإباحة، مثل قوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^٣، أو على أصالة الحظر، مثل قوله ﷺ: «دَعِ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ»^٤. مع أنّ مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكفّ عن الفعل - على ما صرح به هو وغيره - كان اللازم بناءً على التوقّف العملُ بما يقتضيه الحظر. ولو ادّعي ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف من الحظر جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

[الفرق بين مسألتي الناقل والمقرّر، والحاضر والمبيح]

ثمّ إنّ يشكّل الفرق بين ما ذكره: من الخلاف في تقديم المقرّر على الناقل - وإن

(١) العدة في اصول الفقه ١: ١٥٢.

(٢) ومّا دلّ عليه هي مرفوعة زارة المتقدمة في الصفحة: ٥٠٩.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

(٤) وسائل الشريعة ١٨: ١٢٢ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨ و ٥٦.

حكيم عن الأكثر تقديم الناقل - وبين عدم ظهور الخلاف في تقديم الحاضر على المبيح.
ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه؛ ولذا رجح بعضهم^١ الوجوب على الإباحة والنذب لأجل الاحتياط.
لكن فيه: - مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها - إطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم؛ ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين^٢ تقديم الإباحة على الحظر، لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة.
هذا، مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادّعاء بعضهم.
والتحقيق: هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكى عن بعضهم^٣ تفرغ تقديم الحاضر على تقديم الناقل.

[٣ - تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب]

ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما.
واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم^٤.

والحق هنا: التخيير، وإن لم نقل به في الاحتمالين؛ لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء، بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد

(١) مثل شارح المختصر، راجع شرح مختصر الأصول ٢: ٤٨٩.

(٢) هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٠٩.

(٣) حكاه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٠٩.

(٤) راجع الجزء الأول: ٥٤١ - ٥٤٤.

الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة، ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع، ولا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له؛ لحكومة أخبار التخيير على جميعها، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

[الحكم في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية]

نعم، يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقة المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم، لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين. لكن فيه تأمل، كما في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم^١ عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات مستظهِراً عدم الخلاف في ذلك. فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشملة حكمه فهو، وإلا ففيه تأمل.

لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة؛ لأن الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقهاء دعوى حجيتها من حيث إنه ظن مخصوص، سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد، فإن قيل بحجيتها فإنها هي من باب مطلق الظن، ولا ريب أن المرجع في تعارض الأمارات المعتمدة على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

خاتمة: في التعادل والتراجيح / ٥٧٩

و أما الإجماع المنقول: فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور أو النصوصية جارٍ فيه لا محالة .

و أما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور: فالظاهر أنه كذلك - وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً، فلا يشمل أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ «النبأ» في آية النبأ - ؛ لعموم التعليل المستفاد من قوله ﷺ: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»^٢، وقوله ﷺ: «لأن الرشد في خلافهم»^٣؛ فإن خصوص المورد لا يخصه.

و من هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص.

و مما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصة لو وجد.

والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استغدناه بالفهم القاصر من الأخبار و كلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح. رجع الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات، بجاء محمد وآله سادة السادات، عليهم أفضل الصلوات و أكمل التحيات، و على أعدائهم أشد اللعنات و أسوأ العقوبات، آمين آمين آمين، يا رب العالمين.

(٢) الكافي ١: ٦٨ .

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ١٩ .

مصادر التحقيق

١- القرآن الكريم.

»

- ٢- أجوبة المسائل الرسيّة الثانية «ضمن رسائل الشريف المرتضى»: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي المعروف بـ «السيد المرتضى علم الهدى»، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.
- ٣- الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، ط / النجف - ١٣٨٦ ق.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام (ابن حزم): عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسي، ط / دار الكتب العلميّة بيروت - ١٤٠٥ ق.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام (الأمدي): سيف الدين عليّ بن أبي عليّ بن محمد الأمدي، ط / دار الكتاب العربي - ١٤٠٦ ق.
- ٦- اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ «رجال الكشي»: الشيخ الطوسي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤٠٤ ق.
- ٧- الأربعون حديثاً: الشيخ البهائي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٥ ق.
- ٨- الأربعين: العلامة المجلسي، ط / دار الكتب العلميّة اسماعيليان، قم.
- ٩- إرشاد الأفهان إلى أحكام الإيمان: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ (العلامة الحلي)، المتوفى / ٧٢٦، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٠ ق.
- ١٠- الاستبصار: الشيخ الطوسي، ط / دار الكتب الإسلاميّة - ١٣٩٠ ق.
- ١١- إشارات الأصول: الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي، ط / ١٢٤٥ ق.
- ١٢- إشارة السبق: أبو المجد الحلبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٤ ق.
- ١٣- الاعتمادات: الشيخ الصدوق، المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد، ط / المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - ١٤١٣ ق.
- ١٤- إقبال الأهمال: السيّد بن طاوس، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - ١٤١٨ ق.
- ١٥- الألفيّة والتفليّة: الشهيد الأوّل، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - ١٤٠٨ ق.
- ١٦- أمالي السيّد المرتضى: السيّد المرتضى، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٣ ق.

- ١٧ - أمالي الصدوق: الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الأعلمي - ١٤٠٠ ق.
 ١٨ - أمالي الطوسي: الشيخ الطوسي، ط / دار الثقافة، قم - ١٤١٤ ق.
 ١٩ - الانتصار: السيد المرتضى، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٥ ق.
 ٢٠ - أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: العلامة الحلي، ط / انتشارات الرضي - ١٣٦٣ ش.
 ٢١ - أوائل المقالات: الشيخ المفيد، راجع مصنفات الشيخ المفيد.
 ٢٢ - أوثق الوسائل في شرح الرسائل: الشيخ موسى التبريزي، ط / الحجرية.
 ٢٣ - لإيضاح الفوائد: فخر المحققين محمد بن الحسن الحلي، ط / بنياد كوشانبور - ١٣٨٧ ق.

«ب»

- ٢٤ - الباب الحادي عشر: العلامة الحلي، ط / انتشارات آستان قدس رضوي - ١٣٦٨ ش.
 ٢٥ - بحار الأنوار: العلامة المجلسي، ط / طهران.
 ٢٦ - بحر الفوائد: الميرزا محمد حسن الآشتياني، ط / الحجرية.
 ٢٧ - بصائر الدرجات: الشيخ أبي جعفر الصفار القمي، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٤ ق.
 ٢٨ - البيان: الشهيد الأول، ط / بنياد فرهنگي الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف - ١٤١٢ ق.

«ت»

- ٢٩ - تحرير الأحكام: العلامة الحلي، ط / الحجرية.
 ٣٠ - تحف العقول: ابن شعبة الحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤٠٤ ق.
 ٣١ - التذكرة باصول الفقه: الشيخ المفيد، راجع مصنفات الشيخ المفيد.
 ٣٢ - تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، ط / الحجرية، و الحديثة ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٤ ق.
 ٣٣ - رسالة «التسامح في أدلة السنن»: الشيخ مرتضى - الأنصاري، ط / مجمع الفكر

الاسلامي - ١٤١٥ ق.

٣٤ - تفسير التبيان: الشيخ الطوسي، ط / النجف، من منشورات مؤسسة الأعلمي.

٣٥ - تفسير الصافي: الفيض الكاشاني، ط / مؤسسة الأعلمي - ١٣٩٩ ق.

٣٦ - تفسير الإمام العسكري عليه السلام: منسوب الى الإمام العسكري عليه السلام،

ط / مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم - ١٤٠٩ ق.

٣٧ - تفسير العياشي: أبو النضر السمرقندي، ط / المكتبة العلمية الإسلامية.

٣٨ - تفسير القمي: علي إبراهيم القمي، ط / مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر -

١٤٠٤ ق.

٣٩ - التفسير الكبير: الفخر الرازي، ط / دار إحياء التراث العربي.

٤٠ - رسالة «التقليد»: الشيخ مرتضى الأنصاري، من منشورات مجمع الفكر

الاسلامي - ١٤١٥ ق.

٤١ - تمهيد القواعد: الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - ١٤١٦ ق.

٤٢ - التنقيح الرابع: مقداد بن عبدالله السيوري، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٤ ق.

٤٣ - تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية - ١٣٦٥ ش.

٤٤ - تهذيب الوصول: العلامة الحلي، ط / الحجرية - ١٣٠٨ ق.

٤٥ - التوحيد: الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي.

«ث»

٤٦ - ثواب الأعمال: الشيخ الصدوق، من منشورات الشريف الرضي - ١٣٦٨ ش.

«ج»

٤٧ - الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي،

ط / دار إحياء التراث العربي - ١٤٠٥ ق.

٤٨ - جامع الشتات: المحقق القمي، ط / مؤسسة كيهان - ١٣٧١ ش.

٤٩ - جامع المقاصد: المحقق الثاني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٠ ق.

٥٠ - الجوامع الفقهية: عدة من الفقهاء الإمامية، ط / الحجرية، من منشورات مكتبة

آية الله المرعشي - ١٤٠٤ ق.

٥١ - جواهر الكلام: الشيخ محمد حسن النجفي، ط / دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.

«ح»

- ٥٢ - حاشية التنكابني: السيد محمد التنكابني، ط / الحجرية - ١٣٥٨ ق.
- ٥٣ - حاشية الروضة البهية: الأغا جمال الخوانساري، ط / الحجرية، من منشورات المدرسة الرضوية، قم.
- ٥٤ - حاشية سلطان العلماء على المعالم: سلطان العلماء، حسين بن محمد، المطبوعة في مكتبة الداوري، قم.
- ٥٥ - حاشية الشرائع «فوائد الشرائع»: للمحقق الثاني، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ٧٨٢٩٩.
- ٥٦ - حاشية شرح مختصر الاصول: التفتازاني، ط / اسلامبول - ١٣١٠ ق.
- ٥٧ - الحاشية على استصحاب القوانين: الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الاسلامي - ١٤١٥ ق.
- ٥٨ - حاشية منهج المقال: الوحيد البهبهاني، المطبوع على هامش منهج المقال للاستريآبادي، ط / الحجرية - ١٣٠٧ ق.
- ٥٩ - الحبل المتين: الشيخ البهاني، منشورات مكتبة بصيرتي، قم - ١٣٩٨ ق.
- ٦٠ - الحدائق الناضرة: للمحدث البحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٣٦٣ ش.

«خ»

- ٦١ - خزائن الاصول: الملا آغا الدربندي، ط / الحجرية.
- ٦٢ - الخصال: الشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرسين بقم - ١٤٠٣ ق.
- ٦٣ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: العلامة الحلي، ط / المطبعة الحيدرية، النجف - ١٣٨١ ق.
- ٦٤ - الخلاف: الشيخ الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٣ ق.

«د»

- ٦٥ - الدرر النجفية: المحدث الشيخ يوسف البحراني، ط / الحجرية، من منشورات

مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٦٦ - الدروس الشرعية: الشهيد الأول، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٢ ق.

(ذ)

٦٧ - ذخيرة المعاد: المحقق المولى محمد باقر السبزواري، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٦٨ - الذريعة إلى أصول الشريعة: السيد المرتضى، من منشورات جامعة طهران - ١٣٦٣ ش.

٦٩ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة: العلامة آغا بزرك الطهراني، ط / دار الأضواء - ١٤٠٣ ق.

٧٠ - ذكرى الشيعة: الشهيد الأول، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٩ ق.

(ر)

٧١ - رجال السيد بحر العلوم «الفوائد الرجالية»: ط / مكتبة الصادق، طهران - ١٣٦٣ ق.

٧٢ - رجال النجاشي: أحمد بن علي النجاشي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤٠٧ ق.

٧٣ - الرسائل الاصولية: الوحيد البهبهاني، ط / مؤسسة الوحيد البهبهاني - ١٤١٦ ق.

٧٤ - الرسائل التسع: المحقق الحلي، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤١٣ ق.

٧٥ - رسائل الشريف المرتضى: السيد المرتضى، ط / دار القرآن الكريم، قم - ١٤٠٥ ق.

٧٦ - الرسائل العشر: ابن فهد الحلي، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٩ ق.

٧٧ - رسائل فقهية: الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الاسلامي - ١٤١٤ ق.

٧٨ - رسائل المحقق الكركي: المحقق الثاني، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٩ ق.

٧٩ - الرعاية في علم الدراية: الشهيد الثاني، ط / مكتبة آية الله المرعشي - ١٤١٣ ق.

٨٠ - روض الجنان: الشهيد الثاني، ط / الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

٨١- الروضة البهية: الشهيد الثاني، تحقيق السيّد الكلانتر، ط/ انتشارات داوري- ١٤١٠ ق.

٨٢- رياض المسائل: السيّد علي الطباطبائي، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي- ١٤١٢ ق.

﴿ز﴾

٨٣- زبدة الاصول: الشيخ البهائي، ط/ الحجرية- ١٣١٩ ق.

٨٤- زهر الربيع: السيّد نعمة الله الجزائري، ط/ دار الجنان، بيروت- ١٤١٤ ق.

﴿س﴾

٨٥- السرائر: ابن ادريس الحلّي، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي- ١٤١٠ ق.

٨٦- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، ط/ دار إحياء التراث العربي.

﴿ش﴾

٨٧- شرائع الإسلام: المحقّق الحلّي، ط/ دار الأضواء- ١٤٠٣ ق.

٨٨- شرح الباب الحادي عشر: الفاضل المقداد، ط/ مؤسسة انتشارات آستان قدس رضوى- ١٣٦٨ ش.

٨٩- شرح التهذيب: السيّد نعمة الله الجزائري، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي تحت الرقم ٢٦٩٠.

٩٠- شرح زبدة الاصول: المولى صالح المازندراني، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٥٠١٠.

٩١- شرح القواعد: كاشف الغطاء، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٤٩٩٦.

٩٢- شرح مختصر الاصول: القاضي عضد الدين الإيجي، ط/ اسلامبول، ١٣١٠ ق.

٩٣- شرح الوافية: السيّد صدر الدين القمي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٢٦٥٦.

﴿ص﴾

٩٤- الصحاح: الجوهري، ط/ دار العلم للملايين- ١٣٧٦ ق.

«ض»

٩٥ - ضوابط الاصول: السيّد ابراهيم القزويني، تقريرات دروس شريف العلماء، ط / الحجرية - ١٢٧٥ ق.

٩٦ - ضوابط الرضاع: للمحقّق الداماد، ط / الحجرية، مطبوع ضمن مجموعة «كلمات المحقّقين»، من منشورات مكتبة المفيد، ١٤٠٢ ق.

«ع»

٩٧ - العدة في اصول الفقه: الشيخ الطوسي، ط / مطبعة ستاره قم - ١٤١٧ ق.

٩٨ - علة الداعي: ابن فهد الحلّي، ط / دار الكتاب الإسلامي - ١٤٠٧ ق.

٩٩ - عصرة المنجود: الشيخ زين الدين النباطي العاملي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٦٥٩٠.

١٠٠ - العقد الطهاسمي: الشيخ حسين عبد الصمد، والد الشيخ البهائي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ١٢٥٩.

١٠١ - علل الشرائع: الشيخ الصدوق، ط / المكتبة الحيدرية، النجف - ١٣٨٥ ق.

١٠٢ - العناوين: السيّد مير عبد الفتاح المراغي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٧ ق.

١٠٣ - هوائد الأيام: الفاضل النراقي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - ١٤١٧ ق.

١٠٤ - حولي اللآلي: ابن أبي جمهور الاحساني، ط / مطبعة سيّد الشهداء - قم، ١٤٠٣ ق.

١٠٥ - عيون أخبار الرضا عليه السّلام: الشيخ الصدوق، ط / انتشارات جهان، طهران.

«غ»

١٠٦ - غاية البادئ في شرح المبادئ: الشيخ محمّد بن علي الجرجاني، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٦٦٠٥.

١٠٧ - غاية المأمول في شرح زبدة الاصول: الفاضل الجواد، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٧٧٩٤.

- ١٠٨ - غاية المراد: الشهيد الثاني، ط/ مكتبة الإعلام الإسلامي - ١٤١٤ ق.
 ١٠٩ - غرر الحكم ودرر الكلم: عبد الواحد الأمدي، ط/ دار الكتاب الإسلامي - ١٤١٠ ق.
 ١١٠ - غنية النزوع: ابن زهرة، ط/ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - ١٤١٧ ق.
 ١١١ - الغنية: الشيخ الطوسي، ط/ مؤسسة المعارف الإسلامية - ١٤١١ ق.

(ف)

- ١١٢ - الفصول الغروية: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ط/ الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية - ١٤٠٤ ق.
 ١١٣ - الفصول المهمة في أصول الأئمة: المحدث الحرّ العاملي، ط/ مكتبة بصيرتي.
 ١١٤ - فقه الرضا عليه السلام: المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، ط/ المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد - ١٤٠٦ ق.
 ١١٥ - فقه المعالم: الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، ط/ الحجرية، ١٣٢٢ ق.
 ١١٦ - الفهرست: الشيخ الطوسي، ط/ مشهد الرضا عليه السلام - ١٢٧١ ق.
 ١١٧ - الفوائد الحائرية: الوحيد البهبهاني، ط/ مجمع الفكر الإسلامي - ١٤١٥ ق.
 ١١٨ - فوائد السيد بحر العلوم: السيد بحر العلوم، ط/ الحجرية - ١٢٧١ ق.
 ١١٩ - الفوائد الطوسية: الشيخ الحرّ العاملي، ط/ المطبعة العلمية، قم - ١٤٠٣ ق.
 ١٢٠ - الفوائد العلوية في شرح الجعفرية: الفاضل الجواد، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ١٧١٢.
 ١٢١ - الفوائد المدنية: المحدث الأسترآبادي، ط/ الحجرية، من منشورات دار النشر - لأهل البيت عليهم السلام، ١٤٠٥ ق.
 ١٢٢ - الفوائد المكية: المحدث الأسترآبادي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٤٦٠٤.
 ١٢٣ - الفوائد المليّة: الشهيد الثاني، ط/ الحجرية - ١٣١٢ ق.
 ١٢٤ - فواتح الرحموت: عبد العلي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري، المطبوع على هامش المستنصفى للغزالي، من منشورات الشريف الرضي، قم - ١٣٦٤ ش.

«ق»

- ١٢٥ - القاموس المحيط: الفيروزآبادي، ط/ دار المعرفة، بيروت.
- ١٢٦ - قرب الإسناد: عبد الله بن جعفر الحميري القمي، ط/ مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٣ ق.
- ١٢٧ - قواعد الأحكام: العلامة الحلبي، ط/ الحجرية، و ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٣ ق.
- ١٢٨ - القواعد والفوائد: الشهيد الأول، من منشورات مكتبة المفيد، قم.
- ١٢٩ - قوانين الاصول: المحقق الميرزا القمي، ط/ الحجرية.

«ك»

- ١٣٠ - الكافي: الشيخ الكليني، ط/ دار الكتب الإسلامية طهران - ١٣٦٣ ش.
- ١٣١ - الكافي في الفقه: أبو الصلاح الحلبي، من منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان.
- ١٣٢ - كتاب سليم بن قيس الهلالي: سليم بن قيس الهلالي، ط/ قسم الدراسات الإسلامية - ١٤٠٧ ق.
- ١٣٣ - كتاب الصلاة: الشيخ مرتضى الأنصاري، ط/ مجمع الفكر الاسلامي - ١٤١٥ ق.
- ١٣٤ - كتاب الطهارة: الشيخ مرتضى الأنصاري، ط/ مجمع الفكر الاسلامي - ١٤١٥ ق.
- ١٣٥ - كشف الالتباس: الصيمري، ط/ مؤسسة صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم - ١٤١٧ ق.
- ١٣٦ - كشف الرموز: الفاضل الآبي، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤٠٨ ق.
- ١٣٧ - كشف الغطاء: كاشف الغطاء، ط/ الحجرية.
- ١٣٨ - كشف القناع: الشيخ أسد الله التستري، ط/ الحجرية، من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ١٣٩ - كشف اللثام: الفاضل الهندي، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٦ ق.

- ١٤١ - كشف المراد في شرح تكملة الاعتقاد: للعلامة الحلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ ق.
- ١٤٢ - كفاية الأحكام: المحقق السبزواري، ط / الحجرية.
- ١٤٣ - كمال الدين: الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي.
- ١٤٤ - كنز العمال: علاء الدين المتقي الهندي، ط / مؤسسة الرسالة، بيروت - ١٤٠٩ ق.

«ل»

- ١٤٥ - لسان الخواص: الآغا رضي القزويني، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٧٤.
- ١٤٦ - اللعة الدمشقية: الشهيد الأول، ط / مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦ ق.

«م»

- ١٤٧ - مبادئ الوصول: العلامة الحلي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي - ١٤٠٤ ق.
- ١٤٨ - المبسوط: الشيخ الطوسي، ط / المكتبة المرتضوية، طهران.
- ١٤٩ - مجمع البحرين: الشيخ الطبري، ط / المكتبة المرتضوية، طهران - ١٣٦٥ ش.
- ١٥٠ - مجمع البيان في تفسير القرآن: الشيخ الطبري، من منشورات مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٣ ق.
- ١٥١ - مجمع الفائدة والبرهان: المقدس الأردبيلي، من منشورات جماعة المدرسين، قم.
- ١٥٢ - المحاسن: البرقي، ط / المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام - ١٤١٣ ق.
- ١٥٣ - مختلف الشيعة: العلامة الحلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٣ ق.
- ١٥٤ - مدارك الأحكام: السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٠ ق.
- ١٥٥ - مرآة العقول: العلامة المجلسي، ط / دار الكتب الإسلامية، طهران - ١٤٠٤ ق.
- ١٥٦ - مسالك الأفهام: الشهيد الثاني، ط / الحجرية، والحديثة ط / مؤسسة المعارف الإسلامية - ١٤١٣ ق.
- ١٥٧ - مستدرک الوسائل: الميرزا النوري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام -

١٤٠٧ ق.

١٥٨ - المستصفى: الغزالي، ط/ منشورات الشريف الرضي، قم - ١٣٦٤ ش.

١٥٩ - مستند الشيعة: الفاضل النراقي، ط/ مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤١٥

ق.

١٦٠ - مسند أحمد: أحمد بن حنبل، ط/ دار الفكر، بيروت.

١٦١ - مشارق الشموس: الأغا حسين الخوانساري، ط/ الحجرية، من منشورات

مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

١٦٢ - مشرق الشمسين: الشيخ البهائي، المطبوع ضمن رسائل الشيخ البهائي، ط/

الحجرية، من منشورات مكتبة بصيرتي، قم - ١٣٩٨ ق.

١٦٣ - المصباح المنير: الفيومي، من منشورات دار الهجرة، قم - ١٤٠٥ ق.

١٦٤ - مصنفات الشيخ المفيد: الشيخ المفيد، ط/ المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد -

١٤١٣ ق.

١٦٥ - مطارح الأنظار: الشيخ أبي القاسم الكلانتر، ط/ الحجرية، من منشورات

مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

١٦٦ - معارج الاصول: المحقق الحلي، ط/ مؤسسة آل البيت عليهم السلام - ١٤٠٣ ق.

١٦٧ - معالم الدين في الاصول: الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني، ط/ مؤسسة النشر -

الإسلامي - ١٤٠٦ ق.

١٦٨ - معاني الأخبار: للشيخ الصدوق، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٣٦١ ش.

١٦٩ - المعتمد: المحقق الحلي، ط/ مؤسسة سيد الشهداء - ١٣٦٤ ش.

١٧٠ - المعتمد في اصول الفقه: البصري، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت - ١٤٠٣ ق.

١٧١ - مفاتيح الاصول: السيد المجاهد، ط/ الحجرية، من منشورات مؤسسة آل

البيت عليهم السلام.

١٧٢ - مفاتيح الشرائع: الفيض الكاشاني، ط/ مجمع الذخائر الإسلامية - ١٤٠١ ق.

١٧٣ - مفتاح الكرامة: السيد محمد جواد الحسيني العاملي، ط/ دار إحياء التراث

العربي.

- ١٧٤ - المقاصد العلية: الشهيد الثاني، ط/ الحجرية - ١٣١٢ ق.
- ١٧٥ - المقنعة: الشيخ المفيد، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٠ ق.
- ١٧٦ - المكاسب: الشيخ مرتضى الأنصاري، ط/ مجمع الفكر الاسلامي - ١٤١٥ ق.
- ١٧٧ - مناهج الأحكام و الاصول: الفاضل النراقي، ط/ الحجرية، طهران.
- ١٧٨ - المناهج السوية: للفاضل الهندي، من مخطوطات مكتبة آستان قدس رضوي، المحفوظ في مكتبة ملي ملك، طهران، تحت الرقم ١٣٢٣.
- ١٧٩ - المناهل: السيد المجاهد، ط/ الحجرية، منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ١٨٠ - منتهى المطلب: العلامة الحلي، ط/ الحجرية، و ط/ مجمع البحوث الاسلامية، مشهد - ١٤١٢ ق.
- ١٨١ - المنقلد من التقليد: الشيخ سديد الدين الحمصي، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤١٢ ق.
- ١٨٢ - من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي.
- ١٨٣ - منية اللبيب: السيد عميد الدين، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٢٠٠.
- ١٨٤ - المهذب: القاضي ابن البراج، ط/ مؤسسة النشر الإسلامي - ١٤٠٦ ق.
- ١٨٥ - المخطط المقرئ: تقي الدين المقرئ، ط/ بغداد - ١٩٧٠ م.
- «ن»
- ١٨٦ - الناصريات: السيد المرتضى، ط/ مؤسسة الهدى - ١٤١٧ ق.
- ١٨٧ - رسالة «نفي الضرر»: الشيخ مرتضى الأنصاري، ط/ مجمع الفكر الاسلامي - ١٤١٥ ق.
- ١٨٨ - النهاية: ابن الأثير، ط/ المكتبة العلمية، بيروت.
- ١٨٩ - النهاية: الشيخ الطوسي، ط/ انتشارات قدس محمدي، قم.
- ١٩٠ - نهاية الإحكام: العلامة الحلي، ط/ إسماعيليان، قم - ١٤١٠ ق.
- ١٩١ - نهاية الوصول: العلامة الحلي، من منشورات مؤسسة الامام الصادق (ع).

١٩٢ - نهج البلاغة: السيّد الرضي، ط/ بيروت - ١٣٨٧ ق.

١٩٣ - نهج المسترشدين: العلامة الحلي، ط/ مجمع الذخائر الإسلامية.

(هـ)

١٩٤ - هداية الأبرار: الشيخ حسين الكركي، ط/ مؤسسة إحياء الأحياء، بغداد -

١٩٧٧ م.

١٩٥ - هداية المسترشدين: للشيخ محمد تقي الأصفهاني، ط/ الحجرية، من منشورات

مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(و)

١٩٦ - الوافي: الفيض الكاشاني، ط/ مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان

- ١٤٠٦ ق.

١٩٧ - الوافية: الفاضل التونسي، ط/ مجمع الفكر الإسلامي - ١٤١٢ ق.

١٩٨ - وسائل الشيعة: الشيخ الحر العاملي، ط/ دار إحياء التراث العربي - ١٣٩١ ق.

١٩٩ - الوسيطة: ابن حمزة، ط/ مكتبة آية الله المرعشي - ١٤٠٨ ق.



المحتويات

٥	[الموضع الثاني]: [أصالة الاشتغال]
٦	المطلب الأول: في دوران الأمرين الحرام وغير الواجب
٧	[المسألة الأولى]: [الشبهة الموضوعية]
٧	أما [المقام الأول]: [الشبهة المحصورة]
٨	[المقام الأول: حرمة ارتكاب جميع المشتبهات]
٩	[عدم صلاحية أخبار «الحل» للمنع عن الحرمة]
١٤	[تفصيل صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة]
١٥	[المقام الثاني: وجوب الاجتناب عن جميع المشتبهات]
١٧	[أدلة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام]
١٨	[١- ما دلّ على حلية ما لم يعلم حرمة]
١٩	[٢- ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة]
٢٤	[تنبيهات]
٢٥	[التنبيه الأول: علم الفرق في وجوب الاجتناب بين المشتبهين للتدرجين تحت حقيقة واحدة وغيره]
٢٧	[التنبيه الثاني: اختصاص المؤاخذه بصورة الوقوع في الحرام]
٣٠	[التنبيه الثالث: اعتبار تنجز التكليف في وجوب الاجتناب]
٣٣	[التنبيه الرابع: الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية]
٣٧	[التنبيه الخامس: الاضطراب إلى بعض الاحتمالات]
٣٩	[التنبيه السادس: حكم المشتبهات التدريجية الوجود]
٤١	[التنبيه السابع: منشأ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة]

- [التبیه] الثامن: [عدم الفرق بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة] ٤٢...
- [التبیه] التاسع: [المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما] ٤٣.....
- [المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة] ٤٤
- [المورد] الأول: [عدم جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور] ٤٩.....
- [المورد] الثاني: [ضابط المحصور و غير المحصور] ٥٠
- [الضابط بنظر المصنف] ٥٣
- [المورد] الثالث: [حكم المرتدين الامور غير المحصورة التي لها أفرادا كثيرة] ٥٤
- [المورد] الرابع: [حكم المسائل الثلاث الأخر] ٥٤
- [الطلب الثاني: في اشتباه الواجب بغير الحرام] ٥٧
- [القسم الأول]: [دوران الأمرين المتباينين] ٥٨
- [المسألة الأولى]: [اشتباه الواجب بغيره من جهة عدم النص] ٥٨
- [١ - حرمة المخالفة القطعية] ٥٨
- [٢ - وجوب الاحتياط بالموافقة القطعية] ٥٩
- [عدم جواز التمسك في المسألة بأدلة البراءة] ٦١
- [كلام المحقق القمي في عدم وجوب الاحتياط في المقام] ٦٢
- [الجواب عن كلام المحقق القمي] ٦٤
- [المسألة الثانية]: [اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النص] ٦٩
- [وجوب الاحتياط] ٧٠
- [المسألة الثالثة]: [اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصين] ٧١
- [المشهور التخيير] ٧٢
- [المسألة الرابعة]: [اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع] ٧٢

١٢٠	[الأقوى وجوب الاحتياط]
١٢١	[عدم وجوب الاحتياط عند المحقق القمي، وما فيه]
١٢٢	[تنبيهات]
١٢٣	[التنبيه الأول: [عدم وجوب الاحتياط لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط الواجب]
١٢٤	[التنبيه الثاني: [كيفية التيقن في الصلوات عند الاشتباه في شرط الواجب]
١٢٥	[التنبيه الثالث: [وجوب كل من المحتملات عقلياً]
١٢٦	[التنبيه الرابع: [إجزاء المأني به عند انكشاف مطابقتها للواقع قبل فعل الباقي]
١٢٧	[التنبيه الخامس: [عدم سقوط الامثال بمجرد كون محتملات الواجب غير محصورة]
١٢٨	[التنبيه السادس: [اشتراط عدم التمكن من الامثال التفصيلي في الامثال الإجمالي]
١٢٩	[التنبيه السابع: [الواجب المشتبه بين أمرين مترتين شرعاً]
١٣٠	القسم الثاني : دوران الأمرين الأقل والأكثر
١٣١	[مسائل القسم الأول « الشك في الجزء الخارجي »]
١٣٢	[المسألة الأولى: [الشك في الجزئية من جهة فقدان النص]
١٣٣	[المشهور المختار إجراء أصالة البراءة في المسألة]
١٣٤	[الاستدلال على البراءة]
١٣٥	[١ - الدليل العقلي]
١٣٦	[عدم جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه]
١٣٧	[التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر، والمناقشة فيه]
١٣٨	[التمسك بالوجوه الأخر لوجوب الاحتياط في المسألة، والمناقشة فيها]
١٣٩	[كيفية قصد القرينة بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً]
١٤٠	[٢ - الدليل النقلي « الأخبار الدالة على البراءة »]

- [عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري]... ٩١
- [حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدم لوجوب الاحتياط] ٩٢
- [ضعف كلام صاحب الفصول في حكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة]... ٩٢
- [حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال] ٩٤
- [ضعف استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي]..... ٩٤
- [التمسك باصول أخر على البراءة في المسألة، والمناقشة فيه]..... ٩٧
- [المسألة الثانية]: [الشك في الجزئية من جهة إجمال النص] ٩٩
- [الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً] ٩٩
- [دفع تخيل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة] ٩٩
- [توهم ودفع] ١٠١
- [عدم كون وجوب الاحتياط ثمرة للقول بوضع الألفاظ للصحيح] ١٠١
- [ثمره الخلاف بين الصحيح والأعني] ١٠٥
- [المسألة الثالثة]: [الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين] ١٠٦
- [مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير] ١٠٦
- [المسألة الرابعة]: [الشك في الجزئية من جهة الاشتباه في الموضوع] ١٠٨
- [وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة] ١٠٨
- [الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية] ١٠٩
- [القسم الثاني: الشك في القيدية] ١٠٩
- [دوران الأمر بين التخيير والتعين] ١١٢
- [الشك في المانعية] ١١٣
- [الشك في القاطعية] ١١٣

[الشك في الجزئية أو الشرطية إذا كان ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي]	١١٣.....
[تنبيهات]	١١٤.....
[الأمر] الأول: [الشك في الركنية]	١١٤.....
[المسألة الأولى]: [في ترك الجزء سهواً]	١١٥.....
[توهم ودفع]	١١٦.....
المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً	١٢٠.....
[المراد من زيادة الجزء]	١٢٠.....
[أقسام الزيادة العمدية]	١٢٠.....
[بطلان العبادة في القسم الأول دون غيره]	١٢١.....
[ضعف الاستدلال على البطلان أو الصحة بوجوه أخر]	١٢١.....
[الصحة باقية للأجزاء السابقة]	١٢٢.....
[صحة الاستصحاب إذا شك في القاطعية]	١٢٣.....
[المناقشة في كلام صاحب الفصول في رد استصحاب الصحة]	١٢٤.....
[إشكال ودفع]	١٢٥.....
[ضعف الاستدلال على الصحة بقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾]	١٢٥.....
[رد الاستدلال على الصحة باستصحاب حرمة القطع أو وجوب الإتمام]	١٢٨.....
[الدليل الخاص على مبطلية الزيادة في بعض العبادات]	١٢٩.....
المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً	١٣٠.....
[الأقوى البطلان]	١٣١.....
[ملخص الكلام في التنبيه الأول]	١٣١.....
الأمر الثاني: [عدم سقوط التكليف بتعلل الجزء أو الشرط]	١٣٢.....

- ١٣٣..... [١- القول بالسقوط]
- ١٣٤..... [٢- القول بعدم السقوط]
- ١٣٤..... [الاستدلال على السقوط بثلاثة روايات]
- ١٣٨..... [عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه]
- ١٤١..... الأمر الثالث: [دوران الأمرين الشرطيّة والجزئيّة]
- ١٤١..... الأمر الرابع: [دوران الأمرين الشرطيّة والمآنعيّة أو الجزئيّة والمبطلية]
- ١٤٢..... [١- التخيير و دليله]
- ١٤٢..... [٢- وجوب الاحتياط و دليله]
- ١٤٣..... [التحقيق في المسألة]
- ١٤٤..... المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام
- ١٤٥..... خاتمة: فيما يعتبر في العمل بالأصل
- ١٤٥..... [المقام الأول]: [ما يعتبر في العمل بالاحتياط]
- ١٤٦..... [عبادة تارك الاجتهاد والتقليد]
- ١٥٠..... [المقام الثاني]: [ما يعتبر في العمل بالبراءة]
- ١٥٠..... [وجوب أصل الفحص و أدلته]
- ١٥٣..... [حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص]
- ١٥٤..... [المشهور العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت]
- ١٥٥..... [توجيه كلام صاحب المدارك من جعل العقاب على ترك التعلّم]
- ١٥٦..... [مراد المشهور من العقاب على مخالفة الواقع]
- ١٥٨..... [الكلام في صحّة العمل الصادر من الجاهل و فساده]
- ١٦٥..... [الأمر الأول]: [العبرة في عقاب الجاهل بمخالفة الواقع]

[الأمر] الثاني: [معنوية الجاهل بالقصر والإتمام والجهل والإخفات].....	١٦٧
[اشكال في المقام لا دافع له]	١٦٨
[الأمر] الثالث: [عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية].....	١٧٠
[كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال]	١٧٠
[المنافسة فيما ذكره صاحب المعالم].....	١٧٢
[ما يمكن أن يقال في وجوب الفحص]	١٧٣
[مقدار الفحص هو اليأس]	١٧٤
[تنبيه: شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراءة].....	١٧٥
[الشرط الأول]: [عدم كون جريانه موجباً لثبوت حكم آخر]	١٧٥
[الشرط الثاني: عدم تضرر الغير بجريانه]	١٧٩
[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]	١٨١
[معنى «الضرر» و«الضرار» في اللغة]	١٨٢
[معاني «لا ضرر ولا ضرار» في الرواية]	١٨٣
[١ - عدم تشريع الضرر]	١٨٣
[٢ - حمل النفي على النهي]	١٨٤
[الأظهر المعنى الأول].....	١٨٤
[حكومة هذه القاعدة على عمومات تشريع الأحكام الضررية].....	١٨٥
[المراد من الحكومة]	١٨٥
[فساد توهم تدارك الضرر بمصلحة الحكم الشرعي المجعول].....	١٨٦
[القاعدة تامة سنداً ودلالة].....	١٨٧
[الضرر المنفي هو الضرر النوعي لا الشخصي].....	١٨٨

١٨٩.....	[تعارض الضررين]
١٨٩.....	[تقديم المالك في تعارض تضرره مع تضرر الجار]
١٩٢.....	[تعارض ضرر المالكين]
١٩٥.....	المقام الثاني: في الاستصحاب
١٩٦.....	[تعريف الاستصحاب]
١٩٨.....	تقديم امور:
١٩٨.....	[الأمر الأول]: الاستصحاب أصل عملي
٢٠٠.....	[الأمر الثاني]: الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية
٢٠٠.....	[الأمر الثالث]: الاستصحاب مسألة اصولية بناء على كونه حكماً عقلياً
٢٠٢.....	[كلام السيد بحر العلوم و المناقشة فيه]
٢٠٣.....	[الأمر الرابع]: المناط في اعتبار الاستصحاب بناء على كونه من باب التعبد
٢٠٥.....	[الأمر الخامس]: تقوم الاستصحاب باليقين بالحدوث، والشك الفعلي في البقاء
٢٠٦.....	[الأمر السادس: تقسيمات الاستصحاب]
٢٠٦.....	١- تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب
٢٠٩.....	[عدم خروج العدميات عن محلّ النزاع]
٢١٣.....	٢- تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب
٢١٥.....	[عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية أو الشرعية المستندة إليها]
٢١٧.....	٣- تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه
٢١٨.....	[اختصاص النزاع بالشبهة الحكمية عند الأخباريين]
٢٢١.....	[الأقوال في حجة الاستصحاب]
٢٢٣.....	[أقوى الأقوال هو القول التاسع]

المحتويات / ٦٠٣

٢٢٤.....	[الاستدلال على القول المختار]
٢٢٤.....	[الوجه] الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.
٢٢٥.....	[الوجه] الثاني: [الاستقراء]
٢٢٦.....	[الوجه] الثالث: الأخبار المستفيضة.
٢٢٦.....	١- صحيحة زرارة الأولى]
٢٢٨.....	٢- صحيحة زرارة الثانية]
٢٣١.....	٣- صحيحة زرارة الثالثة]
٢٣٤.....	٤- موثقة إسحاق بن عمار]
٢٣٥.....	٥- روايتا محمد بن مسلم]
٢٣٧.....	٦- مكاتبة علي بن محمد القاساني]
٢٤٢.....	[اختصاص الأخبار بالشك في الرفع]
٢٤٤.....	[حجج الأقوال المتقدمة والمناقشة فيها]
٢٤٤.....	[حجة القول الأول]
٢٥٤.....	[حجة القول الثاني]
٢٥٩.....	[حجة القول الثالث]
٢٦١.....	[معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي]
٢٦٣.....	[ما يمكن أن يحتج به لهذا القول و المناقشة فيه]
٢٦٤.....	[حجة القول الرابع]
٢٦٧.....	[حجة القول الخامس]
٢٧١.....	[حجة القول السادس]
٢٧١.....	[حجة القول السابع]

- تذكرة: في بيان حقيقة الأحكام الوضعية]..... ٢٧٤
- [رجوع إلى كلام الفاضل التوني]..... ٢٧٨
- [حجة القول الثامن]..... ٢٩٠
- [نسبة هذا القول إلى الغزالي]..... ٢٩٠
- [منشأ نسبة هذا القول إلى الغزالي]..... ٢٩١
- [كلام السيد الصدر في الجمع بين قولي الغزالي والمناقشة فيه]..... ٢٩٤
- [حجة القول التاسع]..... ٢٩٧
- [حجة القول العاشر]..... ٣٠١
- [حجة القول الحادي عشر]..... ٣٠٤
- [توجيه كلام المحقق الخوانساري في الحكم التخييري]..... ٣١٣
- [إيراد السيد الصدر على المحقق الخوانساري]..... ٣١٥
- [رجوع إلى كلام المحقق الخوانساري]..... ٣١٦
- تسميات الاستصحاب..... ٣٢١
- [الأمر الأول: أقسام استصحاب الكلّي]..... ٣٢١
- [القسم الأول: الشكّ في الكلّي من جهة الشكّ في بقاء الفرد]..... ٣٢١
- [القسم الثاني: الشكّ في الكلّي من جهة الشكّ في تعيين الفرد]..... ٣٢٢
- [ظاهر المحقق القميّ عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني]..... ٣٢٢
- [القسم الثالث: الشكّ في الكلّي من جهة الشكّ في حدوث الفرد الآخر]..... ٣٢٤
- [كلام الفاضل التوني تأييدا لبعض ما ذكرنا]..... ٣٢٥
- الأمر الثاني: [جريان الاستصحاب في الزمانيّات دون الزمان والمقيّد به]..... ٣٢٩
- [١ - استصحاب نفس الزمان]..... ٣٣٠

٣٣١.....	٢- استصحاب الامور التدرجيّة غير القارّة [
٣٣٣.....	٣- استصحاب الامور المقيّنة بالزمان [
٣٣٣.....	[مقالة الفاضل النراقي و ما يناقش فيها [
٣٣٧.....	الأمر الثالث: [عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية [
٣٤١.....	الأمر الرابع: [جريان الاستصحاب التعليقي [
٣٤٣.....	الأمر الخامس: [استصحاب أحكام الشرائع السابقة [
٣٤٦.....	[الثمرات المذكورة لهذه المسألة و المناقشة فيها [
٣٤٩.....	الأمر السادس: [عدم حجّة الأصل المثبت [
٣٤٩.....	[المراد من الأصل المثبت [
٣٥١.....	[ضعف استدلال صاحب الفصول على عدم حجّة الأصل المثبت [
٣٥٣.....	[الوجه في عمل جماعة بالاصول المثبتة [
٣٥٦.....	[عدم عمل الأصحاب بكلّ أصل مثبت [
٣٥٧.....	[حجّة الأصل المثبت مع خفاء الوساطة [
٣٥٨.....	الأمر السابع: [أصالة تأخر الحادث [
٣٦٤.....	[صحّة الاستصحاب القهقرى بناءً على الأصل المثبت [
٣٦٤.....	الأمر الثامن: [استصحاب صحّة العبادة عند الشكّ في طرّ و مفسد [
٣٦٧.....	الأمر التاسع: [عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية [
٣٦٨.....	[تمسّك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه [
٣٦٨.....	[جواب العلماء عن استصحاب الكتابي [
٣٧٣.....	[الجواب عن الكتابي بوجوه أخرى [
٣٧٧.....	الأمر العاشر: [دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصّص [

- ٣٧٧.....[أنحاء الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق]
- ٣٧٩.....[المخالفة لما ذكرنا في موضعين]
- ٣٨١.....[الأمر الحادي عشر: استصحاب وجوب الباقي لو تعذّر بعض أجزاء المركّب]
- ٣٨٢.....[توجيه الاستصحاب بوجود ثلاثة]
- ٣٨٣.....[عدم الفرق بين تعذّر الجزء بعد تنجز التكليف أو قبله]
- ٣٨٤.....[تخيّل و دفع]
- ٣٨٤.....[نفى صحّة نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين]
- ٣٨٥.....[الأمر الثاني عشر: جريان الاستصحاب حتّى مع الظنّ بالخلاف]
- ٣٨٧.....[تنبيه: كلام الشهيد في الذكرى]
- ٣٨٩.....[خاتمة: شروط جريان الاستصحاب]
- ٣٨٩.....[الأمر الأوّل: بقاء الموضوع في الزمان اللاحق]
- ٣٩٠.....[الدليل على اشتراط بقاء الموضوع]
- ٣٩٣.....[الميزان في تمييز القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها]
- ٣٩٥.....[كلام بعض المتأخّرين في الفرق بين استحالة النجس واستحالة المتنجّس]
- ٣٩٨.....[معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»]
- ٣٩٩.....[الأمر الثاني: الشكّ في البقاء]
- ٤٠٠.....[توهّم دلالة أدلة الاستصحاب على قاعدة «اليقين» ودفعه]
- ٤٠٢.....[عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضاً]
- ٤٠٣.....[اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب]
- ٤٠٤.....[عدم وجود المدرك لقاعدة اليقين]
- ٤٠٦.....[الأمر الثالث: عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع]

[حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب]	٤٠٧.....
[المساحة فيما جعله الفاضل التوني من شرائط الاستصحاب]	٤٠٨.....
[إيراد المحقق القمي على الفاضل التوني والمناقشة فيه]	٤٠٨.....
[المراد من «الأدلة الاجتهادية» و«الاصول»]	٤٠٩.....
[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والاصول]	٤١١.....
[المقام الأول]: [عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات]	٤١١.....
[المسألة الاولى: تقدم «اليد» على الاستصحاب]	٤١١.....
[المسألة الثانية: تقدم قاعدة «الفراغ» والتجاوز» على الاستصحاب]	٤١٣.....
[الأخبار الدالة على القاعدة]	٤١٤.....
[تنقيح مضامين الأخبار الدالة على قاعدة الفراغ والتجاوز]	٤١٥.....
[المسألة الثالثة: في أصالة الصحة في فعل الغير]	٤٢٥.....
[مدرك أصالة الصحة]	٤٢٥.....
الثالث: الإجماع القولي والعملي	٤٢٩.....
الرابع: العقل المستقل	٤٢٩.....
[تنبيهات]	٤٣١.....
[الأمر الأول: بيان المراد من الصحة في أصالة الصحة]	٤٣١.....
[الأمر الثاني: عدم اعتبار استكمال أركان العقد في جريان أصالة الصحة في العقود]	٤٣٤.....
[الأمر الثالث: صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه]	٤٣٧.....
[الأمر الرابع: اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة]	٤٣٩.....
[وجه الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة]	٤٤٠.....
[الأمر الخامس: عدم ترتب لوازم الصحة في موارد جريان أصالة الصحة]	٤٤١.....

- ٤٤٢..... [الأمر السادس: وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد]
- ٤٤٦..... [أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات]
- ٤٤٩..... [المقام الثاني: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة]
- ٤٤٩..... [تقدم الاستصحاب على القرعة]
- ٤٤٩..... [المقام الثالث: في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية]
- ٤٥٠..... [الأول: تعارض الاستصحاب مع البراءة]
- ٤٥٢..... [الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب]
- ٤٥٣..... [الثالث: تعارض الاستصحاب مع قاعدة التخير]
- ٤٥٣..... [تعارض الاستصحابين]
- ٤٥٣..... [أقسام الاستصحابين المتعارضين]
- ٤٥٤..... [القسم الأول]: [إذا كان الشك في أحدهما مسيئاً عن الشك في الآخر]
- ٤٥٤..... [تقدم الاستصحاب السبي على المسي]
- ٤٦٠..... [ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة]
- ٤٦١..... [عدم صحة الجمع بين الاستصحابين «السبي والمسي»]
- ٤٦٣..... [دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي]
- ٤٦٤..... [القسم الثاني]: [إذا كان الشك في كليهما مسيئاً عن أمر ثالث]
- ٤٧١..... [خاتمة: في التعادل والتراجع]
- ٤٧٣..... [التعارض لغةً واصطلاحاً]
- ٤٧٣..... [عدم التعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية]
- ٤٧٤..... [ضابط الحكومة]
- ٤٧٥..... [الفرق بين الحكومة والتخصيص]

٤٧٥.....	[لثمرة بين التخصيص والحكومة]
٤٧٦.....	[الورود والحكومة في الأصول اللفظية]
٤٧٧.....	[عدم التعارض بين الدليلين الظنيين الفعلين]
٤٧٨.....	[الكلام في أحكام التعارض]
٤٧٨.....	[قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح]
٤٧٩.....	[عدم الدليل على هذه القاعدة]
٤٨٢.....	[مخالفة هذه القاعدة للإجماع]
٤٨٣.....	[أقسام الجمع وحكم الظاهرين المتعارضين]
٤٨٥.....	[ما قرعه الشهيد الثاني على قاعدة الجمع]
٤٨٦.....	[إمكان الجمع بالتبعض في تعارض الينات دون الأخبار]
٤٨٨.....	[الأصل في تعارض الينات هي القرعة]
٤٨٩.....	المقام الأول: في المتكافئين
٤٨٩.....	[مقتضى الأصل الأولي التخير على السببية]
٤٩٢.....	[مقتضى الأصل الأولي التوقف بناء على الطريقة]
٤٩٣.....	[مقتضى الأخبار عدم التساقط والتخير]
٤٩٤.....	[حكم التعادل الواقع للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء]
٤٩٥.....	[حكم التعادل الواقع للحاكم والقاضي]
٤٩٧.....	[حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام]
٤٩٧.....	[عدم جواز التخير ألا بعد الفحص عن المرجحات في المتعارضين]
٤٩٨.....	المقام الثاني: في التراجع
٤٩٨.....	[تعريف الترجيح]

- ٤٩٩..... [في وجوب الترجيح]
- ٤٩٩..... [الاستدلال على وجوب الترجيح]
- ٥٠٣..... [ضعف القول بعدم وجوب الترجيح]
- ٥٠٤..... [عدم صحّة حمل أخبار الترجيح على الاستحباب]
- ٥٠٥..... [المقام الثاني: في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين]
- ٥٠٥..... [١- مقبولة عمر بن حفظة]
- ٥٠٧..... [ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجّحات]
- ٥٠٩..... [٢- مرفوعة زرارة]
- ٥١٠..... [٣- رواية الصدوق]
- ٥١١..... [٤- رواية القطب الراوندي]
- ٥١١..... [٥- رواية الحسين بن السّري]
- ٥١١..... [٦- رواية الحسن بن الجهم]
- ٥١١..... [٧- رواية محمد بن عبد الله]
- ٥١٢..... [٨- رواية سماعة بن مهران]
- ٥١٢..... [٩- رواية المعلّى بن خنيس]
- ٥١٢..... [١٠- رواية الحسين بن المختار]
- ٥١٣..... [١١- رواية أبي عمرو الكتاني]
- ٥١٣..... [١٢- رواية محمد بن مسلم]
- ٥١٣..... [١٣- رواية أبي حيّون]
- ٥١٤..... [١٤- رواية داود بن فرق]
- ٥١٤..... [علاج التعارض المتوهم بين الأخبار العلاجية]

المقام الثالث: في عدم جواز الاختصار على المرجحات المنصوصة.....	٥١٧
المقام الرابع: في بيان المرجحات.....	٥٢٢
[أصناف المرجحات إجمالاً].....	٥٢٢
[القسم الأول]: [المرجحات الداخلية].....	٥٢٣
[تأخر المرجحات الداخلية عن الترجيح بالدلالة].....	٥٢٣
[الحكم بالإجمال في الظاهرين اللذين يرفع المناقاة بينهما بالتصرف في كل واحد منهما].....	٥٢٧
[خروج تقديم النص على الظاهر عن الترجيح بالدلالة].....	٥٢٩
[انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر والظاهر].....	٥٣٠
[مخالفة بعض الأصحاب في حكم النص والظاهر].....	٥٣٠
[١- المرجحات في الدلالة].....	٥٣٢
[جملة من المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين].....	٥٣٢
[المسألة الأولى: ترجيح التخصيص على النسخ].....	٥٣٣
[المسألة الثانية: ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق والعموم].....	٥٣٥
[المسألة الثالثة: تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق].....	٥٣٦
[المسألة الرابعة: تقديم الجملة الغائية على الشرطية، و الشرطية على الوصفية].....	٥٣٦
[المسألة الخامسة: ترجيح كل الاحتمالات على النسخ].....	٥٣٧
[المسألة السادسة: تقديم الحقيقة على المجاز].....	٥٣٨
[تعارض الصنفين المختلفين في الظهور].....	٥٣٨
[بيان انقلاب النسبة].....	٥٣٩
[المرجحات غير الدلالية].....	٥٤٦
[٢- المرجحات السندية].....	٥٤٧

٥٤٩.....	[٣- المرجّحات المتينة]
٥٥١.....	[٤- المرجّحات الجهتية]
٥٥٢.....	[الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة]
٥٥٧.....	[تَمَمّة]
٥٥٧.....	الأول: [حمل موارد التقيّة على التورية]
٥٥٧.....	الثاني: [كلام المحدث البحراني في منشأ التقيّة]
٥٦٠.....	الثالث: [أنواع التقيّة]
٥٦١.....	الرابع: [الملاك في مرجّحية التقيّة]
٥٦٢.....	الخامس: [مرتبة المرجّح الجهتي]
٥٦٤.....	[القسم الثاني]: [المرّجّحات الخارجية]
٥٦٤.....	[القسم الأول]: [ما يكون غير معتبر في نفسه]
٥٦٤.....	[١- شهرة أحد الخبرين]
٥٦٤.....	[٢- كون الراوي أفعه]
٥٦٥.....	[٣- مخالفة أحد الخبرين للعامة]
٥٦٥.....	[٤- كلّ أمانة مستقلة غير معتبرة]
٥٦٥.....	[الدليل على هذا النحو من المرجّح]
٥٦٧.....	أحدهما: [الترجيح بما ورد المنع عن العمل به]
٥٦٩.....	[القسم الثاني]: [ما يكون معتبراً في نفسه]
٥٦٩.....	[١- ما يكون معاضداً لأحد الخبرين]
٥٦٩.....	[صور مخالفة ظاهر الكتاب]
٥٧١.....	[تقدّم هذا المرجّح على سائر المرجّحات]

المحتويات / ٦١٣

٥٧٣.....	[٢- ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين]
٥٧٣.....	[الأول: الترجيح بموافقة الأصل]
٥٧٤.....	بقي هنا شيء: [تعارض الناقل والمقرر]
٥٧٥.....	[الثاني: ترجيح الحاضر على المييع]
٥٧٦.....	[الفرق بين مسألتي الناقل والمقرر، والحاضر والمييع]
٥٧٧.....	[٣- تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب]
٥٨٠.....	[الحكم في تعارض غير الخبرين من الأدلة الظنية]
٥٨١.....	مصادر التحقيق

