



تَقْرِيبُ الْأَصُولِ

المجلد الرابع

تأليف

آية الله السيد علي المحقق الداماد

المقصد السابع

في الأصول العملية الاستصحاب

فصل

في الاستصحاب

قال في «الفرائد»: «وهو لغة أخذ الشيء مصاحباً، ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة»^١.

والظاهر أنّ معنى الاستصحاب هو طلب الصحة، كما هو مقتضى باب الاستفعال من أنّه بمعنى طلب الفعل، وأمّا الوصول إلى المطلوب وأخذه مصاحباً فلا دلالة لباب الاستفعال عليه، فقد يطلب الإنسان شيئاً ولا يصل إليه يقال: «استنصره ولم ينصره»، «استخبره ولم يخبره»، «استعلم ولم يعلم». نعم قد يكون الشيء المطلوب ممّا هو باختيار الطالب وإرادته من دون دخل شيء آخر فيه، فحينئذٍ فطلبه ملازم للوصول، كما في استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

ولعلّ كلام الشيخ رحمته مأخوذ من «القاموس» من أنّه: «يقال استصحبه أي دعاه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٩.

إلى الصحبة ولازمه...^١ ويحتمل فيه أن يكون مراده ما إذا دعى زيد عمراً للصحبة ولازمه أي كان الصحبة باختيار زيد مثلاً، كما يشهد عليه عطف «لازمه» على «دعاه»، فتدبر.

وأما اصطلاحاً، فلا بدّ وأن يكون لمعنى يناسب المعنى اللغوي سواء كان بوضع تخصيصي أو تخصّصي ناش عن كثرة الاستعمال، حيث إنّ نقله ارتجالاً إلى معنى غير مناسب للمعنى اللغوي فبعيد غايته. وعلى أيّ حال، فقد ذكر في تعريف الاستصحاب بالمعنى الاصطلاحي تعاريف شتى.

قال الشيخ رحمته: «أسدّها وأخصرها إبقاء ما كان، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليّته للحكم، فعلة الإبقاء هو أنّه كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله».^٢

قال المحقّق الخراساني رحمته في «التعليقة»: «إنّ حقيقة الاستصحاب وماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه. وإن كان من باب الظنّ، كان عبارة عن ظنّ خاصّ به. وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبداً، كان عبارة عن التزام العقلاء به في مقام العمل ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد استعمال اللفظ في معنيين بلا تعسّف وركاكة. اللهمّ إلا أن يجعل الاستصحاب على جميعها عبارة عن نفس حكم الشارع بالبقاء ابتداءً أو إمضاءً، لما عليه العقلاء من العمل على

١. تاج العروس ٢: ١٤٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٩.

في الاستصحاب ٥

طبق الحالة السابقة تعبدًا، أو لأجل حصول الظنّ به، لكنّه لا يساعد عليه كلماتهم أصلاً، كما لا يخفى على من راجعها^١.

ثمّ استشكل على تعريف الشيخ رحمته أولاً: بأنّ الإبقاء بمعناه الحقيقي لا يكاد ينطبق على الاستصحاب أصلاً ولا معيّن لإرادة خصوص واحد منها.

وثانياً: بما فيه من الإخلال بما هو قوام الاستصحاب على كلّ حال من الشكّ واليقين من دون دلالة عليه إلا بشاهد الحال.

وثالثاً: من جهة التعويل فيه على الحالة السابقة في الإبقاء، مع أنّه لا تعويل فيه عليها على ما عرفت من حقيقته وماهيته أصلاً، ضرورة أنّ حكم الشارع بالإبقاء إنّما هو لحكمة موجبة لجعله، وكذا في التزام العقلاء به، ومنشأ الظنّ به إنّما هو غلبة البقاء كما هو ظاهر غالب الكلمات^٢.

ولذلك كلّه أعرض عن تعريف الشيخ رحمته في «الكفاية» وعرفه بأنّه: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه» إمّا من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً أو في الجملة تعبدًا، أو للظنّ به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً، وإمّا من جهة دلالة النصّ، أو دعوى الإجماع عليه كذلك...^٣.

والظاهر أنّ قوله: «أو للظنّ» عطف على «تعبدًا» لا على «بناء العقلاء» كما في

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٨٩ - ٢٩٠.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٩٠.

٣. كفاية الأصول: ٤٣٥.

حاشية المشكيني^١، بل لعلّ كلام «الكفاية» صريح في ذلك، حيث إنّه عطف قوله: «وإمّا من جهة دلالة النصّ...» على «من جهة بناء العقلاء» بتكرار «إمّا» بخلاف قوله: «أو للظنّ...».

ثمّ قال: إنّ مرادهم معنى واحد ومفهوم فارد وإنّ التعاريف من قبيل شرح الاسم...^٢.

ويرد عليه أولاً: أنّه لم يذكر فيه أيضاً إلاّ أحد ركني الاستصحاب، وهو الشكّ اللاحق دون اليقين السابق.

وثانياً: أنّ الاستصحاب بهذا المعنى يكون حكم الشارع، وحينئذٍ لا يناسب إطلاق المستصحب على المكلف، ولا أمره بالاستصحاب، وكذا سائر مشتقاته المسند إلى المكلف.

وثالثاً: أنّ بقاء الموضوع تكويني لا يناله يد الجعل التشريعي، فما معنى حكم الشارع ببقائه؟

ورابعاً: أنّ الاستصحاب بهذا المعنى لا يقع الكلام في حجّيته وعدم حجّيته فيلزم إرجاع مباحث الأصحاب وكلماتهم إلى البحث عن الوجود وعدمه كما في المفاهيم، وهو خلاف ظاهر كلماتهم.

ويمكن الذبّ عن الأوّل بأنّه: لا يشترط في الاستصحاب اليقين السابق بحيث يكون ذلك أحد ركني موضوع الاستصحاب، وإلاّ فيكون القطع هناك هو القطع الموضوعي ولا ينوب الأمارات ولا الظنون عنه، مع أنّه لا إشكال في جواز

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٤: ٣٧٦.

٢. راجع: كفاية الأصول: ٤٣٥.

استصحاب الحكم الثابت بالأمارات، فالموضوع للاستصحاب هو الكون السابق مع الشكّ فيه فعلاً. نعم لا بدّ من إحرازه ومع الشكّ في الكون السابق لا يجوز التمسك بالاستصحاب؛ لكونه من الشبهات المصدّاقية للاستصحاب فالقطع بالكون السابق طريقي والموضوع نفس الكون ولذلك ينوب عنه الأمارات كما يأتي في التنبيه الأوّل.

وعن الثاني: بأنّ إسناد الاستصحاب إلى المكلف إنّما هو باعتبار تمسّكه به، فالمكلف هو المتمسك بالاستصحاب لا المستصحب حقيقةً، وإن كان يطلق عليه ذلك تسامحاً.

وعن الثالث: أنّ حكم الشارع ببقاء الموضوع بمعنى تنزيهه منزلة البقاء تعبّداً بلحاظ جعل آثاره.

نعم، يبقى الإشكال الرابع ولا مفرّ منه. وقد التزم به ﷺ في «التعليقة» على «الفرائد»^١.

واختار في «الدرر» تعريف الشيخ بأنّه إبقاء ما كان وقال: «إنّ المراد من الإبقاء بشهادة المقام هو الإبقاء العملي، لا الحقيقي. وذكر ما كان مع كونه مأخوذاً في مفهوم الإبقاء يدلّ على مدخلية الكون السابق في الإبقاء العملي، فيخرج ما إذا كان الإبقاء للعلم بالبقاء أو لدليل خارجي عليه. وأيضاً يعلم اعتبار الشكّ واليقين من هذه العبارة؛ لأنّه لو كان للكون السابق دخل في الإبقاء فلا بدّ من إحرازه، وكذا لو لم يكن شاكّاً في البقاء لم يكن إبقائه مستنداً إلى الكون

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٩٠.

السابق، فلا يرد عليه الإشكال بإخلال اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب^١.

لكن يشكل عليه بعض الاستصحابات الموضوعية الخالية عن الأثر في الحالة السابقة، حيث لم يكن له أثر ولم يجر عليه عمل حتى يحكم ببقاء ذلك الجري العملي، وكذا لو فرضنا عصيان المكلف وعدم إتيانه بمقتضى الحكم السابق ولم يجر عليه عملاً فكيف يحكم ببقاء ذلك الجري؟ هذا.

إلا أن يوجّه: بأن مراده ﷺ هو الجري على مقتضى البقاء لإبقاء الجري السابق، بمعنى أنه يفرض الحكم أو الموضوع المشكوك باقياً ويجرى عليه عملاً.

فكان التحقيق: أن يعبر بأن الاستصحاب هو الإتيان بما يقتضيه بقاء ما كان. وحينئذٍ، يندفع الإشكالات بحذفها؛ إذ يصحّ نسبه إلى المكلف كما هو ظاهر الاستعمالات، وكذا يصحّ إطلاق الحجّة أو اللاجّة عليه بمعنى المعذرية والمنجزية، كما يقال: إن الاحتياط حجّة، مع أنه ليس إلا الإتيان بما يحتمل وجوبه، وفي الحقيقة الاحتمال المذكور منجز ومعذر، ومع ذلك يطلق ذلك على العمل به بالمسامحة، كما لا يخفى.

هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فرعية؟

المعروف في تعريف علم الأصول أنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية، وزاد إليه في «الكفاية»: «أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل»

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٠٩.

انتهى.^١ نظراً إلى أنّ مسألة البراءة وسائر الأصول العملية من الأصول، مع أنّه لا يستنبط من الأصول العملية حكم شرعي، وإنّما مفادها المعذرية والمنجزية فقط.

وقد ذكرنا في مقامه: أنّ مجرد إضافة هذه الجملة لا تكفي في رفع الإشكال؛ إذ لقال أن يقول: إنّ المراد من الاستنباط إن كان هو القطعي منه فلا ريب أنّه لا يستنبط بالقواعد الأصولية حكم قطعي إلا بدليل العقل، وإن كان الأعمّ منه والظنيّ فلا إشكال أيضاً أنّ حجّية الأمارات ليست دائرة مدار حصول الظنّ الشخصي والاستكشاف الظنيّ. مضافاً إلى أنّ حصول الظنّ النوعي - أو الشخصي أحياناً - ليس مترتباً على إثبات حجّيتها وتدوين قاعدتها، بل هي موجبة للظنّ سواء ثبت حجّيتها أم لا، فليس حصول الظنّ والاستكشاف الظنيّ أثراً لتمهيد تلك القواعد.

والذي يحسم به مادّة الإشكال أن يقال: إنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط حال الأحكام الشرعية من حيث المعذرية والمنجزية، وهذا هو الذي يترتب على حجّية الأمارات، وكذلك في الأصول العملية أيضاً بلا افتقار إلى زيادة الجملة التي زيدت عليها، فكلّ قاعدة أسست بملاحظة حال الأحكام الواقعية الأولية، سواء كانت من الطرق إليها أو من الأحكام المتعلقة بالشكّ من دون ملاحظة الكشف عن الواقع قاعدة أصولية.^٢

ولعلّه لذلك أغمض النظر عنه في «الكفاية» هنا وقال: «إنّ الاستصحاب مسألة

١. كفاية الأصول: ٢٣.

٢. درر القواعد، المحقّق الحائري: ٥١١.

أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية...»^١ ولم يزد عليه تلك الجملة كما لا يخفى.

وعلى أي حال، فتعريف الأصول يشمل الاستصحاب، إذ هي أيضاً منجزة ومعذرة، ولا يرد عليه النقض بمثل قاعدة الحرج والضرر ونحوهما، فإن الأحكام المذكورة ليست مجعولة بملاحظة حكم آخر، بل هي أحكام مجعولة لمتعلقاتها من جهة اقتضاء كان ثابتاً فيها.

وأما الاستصحاب فتقع في طريق الاستنباط وليس مفادها حكم بلا واسطة وإن كان ينتهي إليه، كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجّة مثلاً انتهى كما في «الكفاية»^٢.

نعم، يرد عليه النقض بقاعدة الطهارة فقط ولا مشاحة فيه، كما تفتن به في أول البراءة وأنها من الأصول أيضاً، إلا أنها لمحدودية مورد جريانها ولوضوح دليلها لم يعنون في الأصول، وإنما أشير إليها في الفقه فقط.

اشتراط بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة

وأنه هل تجري الاستصحاب في الأحكام الثابتة بدليل العقل؟

قال في «الكفاية»: «فقد ظهر ممّا ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في موردّه: القطع بثبوت شيء، والشكّ في بقائه. ولا يكاد يكون الشكّ في البقاء إلا مع اتّحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا ممّا

١. كفاية الأصول: ٤٣٦.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٦.

لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة، وأما الأحكام الشرعية، سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها؛ لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتتم دخله فيه حدوثاً أو بقاءً...^١

ويرد عليه أولاً: أن القطع السابق لم يعلم من التعريف كما سبق، بل لا يشترط في الاستصحاب أيضاً إلا الكون السابق نعم القطع طريق إليه لإحرازه.

وثانياً: أن بناء هذا البحث وهو اشتراط اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك ولزوم إحراز الموضوع في جريان الاستصحاب والاستشكال في جريان الاستصحاب في الشك في الأحكام الشرعية والعقلية على التعريف المذكور مما لا وجه له، حيث إنه لم يقم على تلك التعريف دليل.

والذي يصح أن يبنى عليه البحث أن المستفاد من دليل الاستصحاب كما يأتي وهو قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» اتحاد متعلقي الشك واليقين حتى يكون رفع اليد عن اليقين به نقضاً له، فإذا كان متعلق اليقين قضية مركبة من موضوع ومحمول يجب أن يكون المشكوك نفس تلك القضية بعينها دون قضية أخرى، وهي إنما يتحقق باتحاد موضوعيهما ومحموليهما.

وأما تعلق القطع والشك كليهما بقضية واحدة فلا يمكن إلا مع فرض الاختلاف في الزمان، إما باختلاف زمني اليقين والشك مع اتحاد زمان متعلقهما وهو الشك الساري، أو باختلاف زمان المتيقن سواء اتحد زمان الشك واليقين أو

١. كفاية الأصول: ٤٣٦ - ٤٣٧.

اختلفا وهو الاستصحاب. وهل قوله: «لا تنقض» يشملهما أو يختصّ بأحدهما فهو بحث آخر يأتي في محلّه.

وعلى أيّ حال، فقد اختلف في كيفية تشخيص الموضوع وإحراز بقائه وإحراز اتّحاد القضيتين، فقد يقال بأنّ المناط تشخيص العقل للموضوع، والآخرون على أنّ الملاك لسان الدليل، والمشهور على أنّ المناط تشخيص العرف.

فإن قلنا بالأوّل، فلا يصحّ الاستصحابات الحكمية كلّها، وكذا بعض الاستصحابات الموضوعية كالكرية فيما إذا نقص من الماء شيء.

وإن قلنا بالثاني، فيختصّ الاستصحاب بما كان الموضوع مذكوراً في دليل لفظي له لسان، وكان باقياً حسب لسانه، وأمّا إن كان الدليل عليه لبيّاً كالإجماع فلا يجري فيه الاستصحاب، وكذلك الموضوعات الخارجية غير المذكورة في دليل. وكذلك الأحكام العقلية والأحكام الشرعية المستكشفة بالعقل، لعدم إقامة لسان دليل لفظي عليه.

وأما إن قلنا بالثالث، كما هو المشهور ومقتضى الدليل، كما يأتي في محلّه فربما لا يرى العرف بعض الخصوصيات الموجودة في الموضوع، أو المأخوذة في الدليل من مقومات الموضوع، ويرى الموضوع باقياً ولو مع تغييرات ما، فيجري فيه الاستصحاب. نعم الملاك نظره الدقّي لا المسامحي، كما هو واضح، ولذلك لا يمكن استصحاب حكم المقيّد بعد زوال قيده، لأنّ العرف لا يرى المطلق والمقيّد متّحداً، فإذا كان موضوع النجاسة الماء المتغيّر لا يجوز استصحابه بعد زوال التغيّر لا على المبنيين الأوّلين ولا على الثالث، - إلاّ أنّه لو

فرض وجوده في الخارج - يجوز استصحابه على المبنى الثالث للموجود الخارجي بملاك المنوية العرفية وإن لم يصحّ على المبنيين الأوّلين. وممّا ذكرنا ظهر جواز استصحاب الأحكام الشرعية عند إحراز بقاء الموضوع عرفاً وهل هو كذلك فيما إذا كان الحكم الشرعي مستكشفاً عن دليل عقلي، كما إذا حكم العقل بقبح شيء واستكشفنا عنه حرمة شرعاً؛ ثمّ وقع الشكّ فيه لبعض التغييرات في الموضوع فهل يجوز استصحاب حرمة أم لا؟

ذهب الشيخ رحمته إلى عدم جواز استصحابه وله كلام طويل محصّله: أنّ الأحكام العقلية كلّها بيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعي، والشكّ في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع، فالشكّ في حكم العقل حتّى لأجل وجود الراجع لا يكون إلا للشكّ في موضوعه، والموضوع لا بدّ وأن يكون محرراً معلوم البقاء في الاستصحاب، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّه قد يحكم الشارع على موضوع ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشكّ أو مرتفع، إمّا من جهة الجهل بالمناط أو من جهة الجهل ببقائه، مع معرفته فيستصحب الحكم الشرعي. انتهى ملخصاً.

وملخص ما يستفاد من كلام الشيخ في الإشكال وجهان:
أحدهما ما يقال: من أنّ الحكم الشرعي إذا كان تابعاً لحكم العقل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٣: ٢١٥-٢١٦.

ومستكشفاً به فلا يعقل الشكّ فيه؛ إذ لا يعقل الشكّ في حكم العقل فلا تتم أركان الاستصحاب في مثل هذه الأحكام.

الثاني: إنّ أحكام العقل العملي، أي الحسن والقبح لا ينبغي للشكّ فيه بنحو الشبهة الحكمية إلا إذا لم يحرز الموضوع وحدوده، كما إذا شكّ مثلاً أنّ قبح الكذب ثابت للكذب مطلقاً، أو الكذب المضرّ مثلاً أو غير النافع، ومع الشكّ واحتمال دخالة هذا القيد في الحكم العقلي لا معنى للاستصحاب، لعدم إحراز وحدة الموضوع؛ لأنّ القيود في أحكام العقل العملي تقييدية كلّما راجعة إلى الموضوع.

واعترض عليه في «الكفاية» بأنّه وإن لم يجز استصحاب حكم العقل إلا أنّه لا مانع من استصحاب الحكم الشرعي المستكشف به عند طرؤ انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه ممّا لا يرى مقوماً له، فإنّها مشكوك البقاء حينئذٍ عرفاً؛ لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً.

إن قلت: كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين؟!

قلت: ذلك لأنّ الملازمة إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه إلا في إحداهما، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

وبالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً. وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإجمال والإهمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً، ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدًّا، لدورانه معه وجوداً وعدمًا، فافهم وتأمل جيداً.^١

وحاصل كلامه: أنّ الملازمة إنّما هي في ما بين حكم الشرعي وما هو حكم العقل شأنًا.

وأما حكم العقل فعلاً فيلازم حكم الشرع إثباتًا. لكنّه لا يلازمه نفيًا. فإذا لم يكن للعقل حكم فعلاً لا يلازم نفي حكم الشارع، بل هذه الموارد هي التي يوجب الافتقار إلى التشريع والدين.

وكلامه ﷺ هذا متين كما اعترف به الشيخ ﷺ ذيل كلامه في جواب إشكال آخر، إلا أنّه لا يكفي إلا لحلّ الإشكال الأوّل، وأمّا الثاني وهو عدم إحراز الموضوع فما مرّ منه ﷺ من أنّ بعض القيود لا يكون مقومًا للموضوع عرفاً، فيجوز استصحاب الحكم الشرعي المستكشف به وإن اشتهر قبوله في كلام المتأخّرين، إلا أنّه قابل للمناقشة.

وتقريرها أنّه قد مرّ الإشارة إلى أنّ المراد من كون المناط تشخيص العرف ليس هو نظره المسامحي، فإنّه ليس ملاكاً في تشخيص مصاديق الموضوع، بل الملاك نظره الدقّي، ولذلك فكما لا يجوز استصحاب الحكم إذا انتفى بعض

١. كفاية الأصول: ٤٣٧ - ٤٣٨.

قيود الموضوع على فرض الرجوع إلى لسان الدليل، كما في قوله الماء المتغير يتنجس، كذلك لو كان المناط تشخيص العرف، فإنّ العرف أيضاً لا يرى اتحاد المطلق والمقيّد، فأَيّ قيد كان في الموضوع فهو مقوم له.

نعم، قد يكون موضوع الدليل مقيّداً لكنّه بعد وجود ذلك الموضوع وتشخصه في الخارج ينتفي بعض قيوده، ومع ذلك يستصحب العرف الحكم السابق بإحراز هذويته الوجودية والحافظ للوحدة هي الوجود الخارجي.

ومن هنا يظهر الثمرة بين القولين من الرجوع إلى لسان الدليل أو العرف، ولذلك ترى أنّه يجري الاستصحاب على هذا النحو مع الشكّ في بقاء موضوع الدليل أيضاً، وما هو مأخوذ في موضوع الحكم يقيناً.

فإنّ صلاة التمام كان واجباً على الحاضر، فإذا كان حاضراً أوّل الوقت ثمّ خرج من بلده وسافر إلى محلّ لم يعلم أنّه حدّ السفر الشرعي أم لا يستصحب وجوب التمام عليه مع القطع بتغيير الموضوع فضلاً عن الشكّ فيه، وذلك ببركة تشخص الموضوع وهو المكلف.

وأما لو لم تتشخص الموضوع في الخارج فلا يجوز الاستصحاب معذراً بنظر العرف، كما إذا علم بوجوب صلاة في الوقت وشكّ في بقاء الوجوب خارجه، فإنّ الوقت قيد للموضوع وعند انتفائه لا يصحّ الاستصحاب ولم يتشخص الصلاة في الخارج حتّى يستصحب وجوبه.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الحكم الشرعي المستكشف بالعقل إنّما يأخذ موضوعه من العقل والمفروض أنّ العقل يجعل كلّ ما هو دخيل في الحكم قيداً للموضوع، فيكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف منه أيضاً مقيّداً بتلك

القيود، وعند انتفاء بعض القيود وإن كان يحتمل بقاء ذلك الحكم لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، إلا أن معنى ذلك أنه يحتمل أن يكون المطلق أيضاً محكوماً بذلك الحكم، لكنه موضوع آخر غير ما كان موضوعاً لتلك الدليل الذي هو العقل، فكما إذا قال الشارع الماء المتغير نجس قلنا بعدم جواز استصحابه عند زوال التغير وإن كان يحتمل أن يكون الماء المسبوق بالتغير أيضاً كالتغير في الحكم، كذلك فيما لو حكم العقل بقبح شرب الماء المتغير واستكشفنا عنه نجاسته وشككنا في نجاسته بعد زوال تغيره باحتمال أن يكون شرب الماء المسبوق بالتغير أيضاً كذلك.

ويشتد ذلك في الأحكام العقلية من جهة أن جميع ما له دخل في الحكم يؤخذ قيداً للموضوع بخلاف الأدلة اللفظية، حيث قد لا يكون قيداً مقوماً، كما لو قال: الماء يتنجس إذا تغير.

نعم، لا إشكال في جواز استصحابه أيضاً لو تشخص الموضوع خارجاً وكان باقياً ولو مع تغير في بعض أحواله، فإن ملاك الوحدة حينئذ هو الوجود الخارجي، والعرف يراه واحداً ولو مع هذه التغيرات، فينبغي التأمل في مواردنا.

أدلة حجية الاستصحاب

وقد اختلف الأقوال في حجية الاستصحاب ولا مشاحة ولا فائدة في نقلها، وقد استدلل لحجيتها بوجوه:

الأول: الاستدلال ببناء العقلاء

سيرة العقلاء واستقرار بنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، ولو لا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم، بل إنّ ذلك عمل مركز في النفوس حتى الحيوانات، فإنّها تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الكلاء والماء، وحيث لم يردع عنها الشارع كان ماضياً.

وقد أورد عليه الشيخ رحمته: «بأنّ بناء العقلاء إنّما يسلم في موضع يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبة^١ بل إنّهم في أمورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها، ألا ترى أنّهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلاً عن المهالك إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة ولا

١. وليس ذلك متكللاً على الحالة السابقة. [منه غفر الله له].

يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصياً في الأموال أو قيماً على الأطفال^١، انتهى.

وأضاف إليه المحقق الخراساني:

أولاً: يمنع كون بنائهم على ذلك تعبدًا، بل رجاءً أو احتياطاً، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً. وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به راض وهو عنده ماض، ويكفي في الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن أتباع غير العلم وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات^٢.

أقول: ينبغي الكلام أولاً: في إحراز استقرار السيرة وكيفيتها.

وثانياً: في حجّيتها ودلالاتها على المطلوب وهذا بعد الغضّ عن بعض الإيرادات الجزئية على ما سبق، مثل أنّ كون بنائهم على ذلك للظنّ النوعي لا يضرّ بالمطلوب.

فها هنا مقامين:

الأوّل: في استقرار السيرة، ولا يخفى أنّه لا يكفي في ذلك صرف استقرار بنائهم على العمل بالحالة السابقة في أفعالهم الراجعة إلى أنفسهم المخصوصة بشخصهم، خصوصاً في باب المعاملات والأموال، فإنّ ذلك ناش عن أغراض شتى لا اعتداد بها.

وكذلك لا اعتبار بفعل الحيوانات، فإنّ ملاكه غير معلوم لنا أنّه من جهة

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٩٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٩.

الحالة السابقة كما ادّعى أو من جهة الغفلة دائماً، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله، بل ولو علمنا بالأول؛ إذ لا حجية في فعل الحيوانات كما لا يخفى. فاللازم إثبات استقرار بنائهم على ذلك في الأمور الدارجة بين الأفراد واحتجاج كلّ منهم على غيره بذلك، كما يدّعى ذلك في باب حجية الظواهر من أنّه لو أقرّ أحد بشيء لا يسمع عنه إنكاره بعد ذلك بدعوى عدم قصده لظاهر الكلام، بل يحتجّون عليه بالظاهر.

فلو ثبت هاهنا أيضاً كذلك بحيث يحتجّ العبد على المولى أو المولى على العبد بالحالة السابقة والبناء عليه، فهي حجة بعد إثبات عدم الردع عنه عن الشارع، وإلا فلا.

ولا يبعد دعوى أنّه كذلك، فإنك ترى أنّ الوكيل يستمرّ على مقتضى وكالته مع غيبة موكله ما دام لم يتيقّن بموت موكله ولو قعد عن القيام بمقتضى وكالته متعذراً باحتمال موت موكله لكان يذمه العقلاء والموكل، وبالعكس لو قام بذلك ثمّ انكشف موت موكله قبل مدة لكان له الاحتجاج بعدم العلم بذلك.

وكذلك لو أرسل المولى عبده إلى حاجة فأبطأ فيها العبد متعذراً باحتمال موت مولاه أو البداء عنه لم يسمع منه وإن كان المولى مريضاً مشرفاً على الموت.

وكذلك لو أمر المولى عبده بزراعة البستان يداوم على عمله حتى يثبت بداء مولاه عنه، ولا ينصرف عن فعله بمجرد احتمال ندم المولى عن هذا الأمر أو الشكّ فيه كما لا يخفى.

والأمثلة لذلك كثيرة يتضح بأدنى تأمل. نعم لا يبعد دعوى عدم استقرار

بنائهم على ذلك عند حصول الاطمئنان بالخلاف فتدبر.

المقام الثاني: في إحراز رضا الشارع بها من جهة عدم رده عنها، فإن دلالتها على المطلوب متوقف على ذلك على المشهور، ويكفي في المقام عدم وجدان الرادع لدلالته على عدم الوجود هنا إمّا؛ لأنّ تلك السيرة مع اشتهاها وتداولها بين الناس لو كان ردع عنها الشارع لكان يشتهر ويصل إلينا، وحيث لم يصل إلينا شيء فيدلّ على عدم وجوده واقعاً، وإمّا بضميمة أصالة عدم الردع، وإن كان الأخير لا يخلو عن إشكال.

وقد ادعى في «الكفاية» صلوح الآيات الناهية للردع عنها، حيث إنّ الحالة السابقة لا يفيد إلا الظنّ بالبقاء والآيات تنهى عن العمل بغير العلم.^١ لكن يرد عليه أولاً: النقض بالسيرة المستدلّ بها في حجّة الظواهر والخبر الواحد، مع أنّه ﷺ أنكر صلوح الآيات للردع مستدلاً بأنّ الردع بها دوري. وثانياً: بما ذكرنا هناك أنّ المراد من الآيات هو الركون إلى غير العلم، كما هو سياق قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^٢ ونحوها، فالاستصحاب بدليل حجّيته أي السيرة يكون وارداً على الآيات ومقدماً عليها.

وبالجملة: لو كان المراد من الآيات عدم العمل بغير العلم لكان يشمل الخبر الواحد والظواهر أيضاً، وإن كان المراد هو الركون إلى غير العلم فكما لا يصلح للردع عن السيرة القائمة في الخبر الواحد والظواهر، فإنّ معناه حينئذٍ عدم الركون إلى ما ليس بحجّة، وكلّ ما دلّ على حجّية شيء فهو وارد على هذا

١. كفاية الأصول: ٤٣٩.

٢. الأنعام (٦): ١١٦؛ يونس (١٠): ٦٦؛ الزخرف (٤٣): ٢٠.

العموم، لذا لا يمكن للعام إثبات موضوعه أو نفيه فكذلك هنا، والأظهر في الآيات هو الثاني كما أشرنا إليه.

هذا مضافاً إلى ما ذكرنا في ذلك المقام من أنه لو لم يكن الردع دورياً يكفي في المقام عدم ثبوت الردع، ولا يحتاج إلى إثبات الرضا بذلك؛ لأن الله تعالى مولى الموالي والعبيد إنما يكون على حذو الموالي العرفية، فكل ما هو حجة بينهم يكون حجة بيننا وبين الله ما دام لم يثبت منه بناء على خلافه، وصرف الردع عنه واقعاً ما دام لم يصل إلينا لا يكفي في نفي الحجية. وهذا بخلاف السيرة القائمة على بعض الأفعال الدالة على جوازها، فإنه لا بد فيه من إحراز الرضا فتدبر.

ثم إن الشيخ رحمته بعد ما استشكل في بناء العقلاء استثنى منه البناء على عدم النسخ وقال: «الإنصاف أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالكشك في حدوثه في البناء على العدم، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنها أماراة على العدم؛ لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود»^١.

وظاهر كلامه رحمته ادعاء بناء سيرة المتشرعة على العمل بالحكم حتى يثبت ناسخه، وأنت خير بأن البناء على عدم النسخ لا يختص بالمتشرعة بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، بل يرى ذلك في العقلاء وكلهم بالنسبة إلى القوانين العرفية والحكومية أيضاً، حيث إن الوالي على بلد يعمل بالقوانين البالغة إليه سابقاً حتى يأتيه الناسخ ولو مع احتمال والشك فيه، ولو لا ذلك لاختل نظام

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٩٦.

البلدان والملل، بل هذا النحو من السيرة جار في أوامر الموالي العرفية أيضاً، فإنّ العبد المأمور بزراعة البستان يداوم على عمله حتّى يثبت بداء مولاه عنه، ولا ينصرف عن فعله بمجرد احتمال ندم المولى وتغيير إرادته والشكّ فيه كما لا يخفى. نعم ما يرى من سيرة المتشرّعة على ذلك أيضاً يكشف عن وصول دليل من الشرع إليهم، ولا أقلّ من ثبوت عدم الردع، والأوّل مشكل، وأمّا الثاني فليس ببعيد.

الثاني: الاستدلال بحصول الظنّ بالبقاء

أنّ الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق. وأورد عليه في «الكفاية» أوّلاً: بمنع الصغرى وهو حصول الظنّ شخصياً أو نوعياً.

وثانياً: بمنع الكبرى وهو حجّية هذا الظنّ.^١ ونزيد عليه أنّه لو قيل باعتبار هذا الظنّ لبناء العقلاء على العمل به لنقول إنّه يرجع إلى الاستدلال بالسيرة وقد مرّ الكلام فيه.

الثالث: الاستدلال بالإجماع

الإجماع المنقول عن المبادي، حيث قال: «الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم، ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرء ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أوّلاً، ولو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّة لكان ترجيحاً لأحد

١. كفاية الأصول: ٤٣٩.

طرفي الممكن من غير مرجح»^١.

وفيه: أنّ معقد الإجماع المدّعاة إن كان هو الاستصحاب مطلقاً، أي في جميع أقسامه وموارده نمنع المقدّمة الأولى، وإن كان المراد منه هو الشكّ في النسخ - كما لا يبعد - نمنع المقدّمة الثانية وهو كون ذلك لأجل الاستصحاب؛ إذ يحتمل أن يكون ذلك مستنداً إلى سيرة العقلاء الثابتة في مورد النسخ فقط، كما عرفت احتمالاً، فلا يجوز تنقيح المناط إلى غيره من موارد الاستصحاب.

ويحتمل أن يكون مراده إجماع المسلمين على العمل بالحالة السابقة في الشكّ في الأحكام الشرعية فيرجع إلى استقرار سيرة المشرّعة، ولو ثبت ذلك لكان أقوى من الإجماع؛ لكشفه عن دليل شرعي دلّ على تجويز ذلك من قول النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام ولا أقلّ من رضا الشارع وعدم الردع عنه في هذا المورد لو كان ناشئاً من سيرتهم العقلانية، والثاني غير بعيد، وإثبات الأوّل مشكل.

الرابع: الاستدلال بالأخبار

منها: صحيحة زرارة ومثنته كما في «الكفاية» (الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة) قال: قلت له: الرجل نيام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك

١. مباهي الوصول إلى علم الأصول: ٢٥٠ - ٢٥١.

أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكنه
ينقضه بيقين آخر^١ وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر
باعتبارها حيث كان مضمراً مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير
الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام^٢.

ثم إنه لم يعلم المراد من قول زرارة: «فإن حرك في جنبه شيء» - أو على
جنبه على ما في بعض نسخ «الوسائل» أو إلى جنبه كما في «التهذيب» وبعض
آخر من نسخ «الوسائل» - أنه هل هو تحريك شيء بلا صوت فلا يعلم به بأن لا
يبصره، أو تحريك شيء صوتي في جنبه ولا يسمعه، أو تحريك شيء إلى جنبه
بحيث يصادمه ويمسّه وهو لا يحسّ ذلك حتى يكون ذلك أمانة على نوم عينه
أو سمعه أو قلبه بحيث لا يدرك شيئاً.

ثم إن قوله الرجل ينام (نيام - كفاية) يحتمل ثلاثة أوجه.

الأول: أن يكون بمعنى النوم الحقيقي

الثاني: أن يكون بمعنى إرادة النوم.

الثالث: الاستلقاء على القفا مقابلاً للقيام والقعود.

ويظهر المراد بملاحظة قوله: «الخفقة والخفتان»، حيث إن المراد منه كما
في اللغة تحرك الرأس وتمايله وهو ناعس، دون النوم القليل، فحينئذ لا يناسب
المعنى الثالث؛ لأن المستلقي لو غلب عليه النوم لا يتحرك رأسه ولا يتمايل.

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

الباب ١، الحديث ١.

٢. كفاية الأصول: ٤٤٠ - ٤٤١.

وبعد المعنى الثاني، أنّ من يريد النوم يستلقي على قفاه معمولاً إلا في بعض الموارد النادرة التي يريد النوم قاعداً، وحمل الخبر عليه حمل على الفرد النادر. فيبقى المعنى الأول، وهو النوم الحقيقي، ويشكل بأنّه مع فرض تحقّق النوم الحقيقي كيف يشكّ في نقض الضوء ويسئل عنه.

والحلّ: أنّ زرارة يعلم بأنّ ذلك يسمّى بالنوم حقيقةً إلا أنّ للنوم الحقيقي مراتب واشتبه عليه أنّه هل النوم بجميع مراتبه حتّى النوم كذلك يوجب الضوء أم لا؟ ولعلّ منشأ الإشكال مع وجود إطلاقات ناقضية النوم ما في بعض الأخبار من أنّ النوم الناقض هو الذي يحسّ النائم طعم النوم، أو أنّ النوم إنّما يوجب الضوء لانفتاح الخلل والفرج الموجودة في الجسم حال النوم وأمثال ذلك، وأنّ هذه التعبيرات لا يصدق مع الخففة والخفتين. فانقدح أنّ الشبهة أولاً عند زرارة حكمية لا موضوعية فسأل عن حكمه، وحيث أُجيب بعدم ناقضيته وأنّ الناقض هو النوم الغالب على القلب والأذن فسأل عن مورد الشكّ موضوعاً وأنّه هل يكفي لذلك العلامات والأمارات التي توجب الظنّ كتحرّيك شيء إلى جنبه أم لا؟ (ومنه يعلم أنّ الأصحّ هو أن يكون «إلى جنبه» حتّى يكون أمانة على نوم القلب وعدم إحساس الإصابة).

فأجيب بعدم كفاية ذلك، بل ينبغي حصول العلم واليقين به، حيث إنّ متى لم يحصل اليقين بالنوم فهو شاكّ فيبني على يقينه السابق.

ومن هنا يظهر: أنّ هذه الرواية لو يدلّ على حجّية الاستصحاب عند الشكّ - على ما يأتي - لكان يدلّ على ذلك ولو مع الظنّ بالخلاف، كالظنّ الحاصل من تحرّيك شيء إلى جنبه وأمثاله.

هذا كله فقه الحديث وبيان الفرع المورد للسؤال، وأما دلالاته على حجّية الاستصحاب فالكلام فيه - بعد مفروغية الأمر بالعمل على طبق الحالة السابقة وعدم نقض يقينه بالشكّ في المسألة المسؤول عنها وهو نقض الوضوء - في دلالاته على العموم.

وذلك بدعوى: أنّ الظاهر من قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض...» قياس مرّكّب من صغرى وكبرى كلىّة، فقوله: «لا ينقض» كبرى كلىّة واللام فيها للجنس لا للعهد حتّى يكون مختصّاً باليقين بالوضوء.

وتقريب ذلك: أنّ جزاء قوله: «وإلا» محذوف؛ إذ لا ترتّب بينه وبين قوله: «فإنّه على يقين» فلا يكون الجملات المذكورة بعده جزاءً له، ولذلك قيل بتقدير الجزاء في قوله تعالى: «إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ»^١، وأمثاله؛ لعدم الترتّب اللازم في الجزاء على الشرط، فالجزاء محذوف ولكن مثل قوله «فليبق على يقينه» أو «يبنى على كونه متوضّئاً» أو «على عدم نقض وضوئه» وأو ما يفيد ذلك ثمّ جيء بالقياس المرّكّب من صغرى وكبرى تعليلاً له؛ وحيث إنّ التعليل لا بدّ وأن يكون بأمر ارتكازي، وليس هو إلا عدم نقض اليقين بما هو يقين بالشكّ لا اليقين بالوضوء بما هو، فيدلّ على كون اللام للجنس.

ولا يخفى هنا: أنّه لا يصحّ للمحقّق الخراساني القول بأنّ هذه الجملة في مقام التعليل بأمر ارتكازي^٢ بعد ما سبق منه من إنكار سيرة العقلاء وارتكازهم على

١. يوسف (١٢): ٧٨.

٢. كفاية الأصول: ٤٤١.

العمل بالحالة السابقة^١. إلا أن يكون مراده من ذلك ارتكاز أن اليقين أمر محكم مستحكم والمستحكم لا تنقض بغيره لا البناء على الحالة السابقة.

وهذا توضيح ما ذكره في «الكفاية في تقريب الاستدلال».

لكنه مع ذلك كله يحتمل أن يكون الجزاء قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» من دون حذف وتقدير بناء على كونه إخباراً بمعنى الإنشاء، كما في قوله «يعيد» فيكون المعنى أنه إن لم يجئ في ذلك أمر بين فليكن على يقين من وضوئه، وحيث إن الإبقاء على اليقين واقعاً وحقيقة غير ممكن؛ لأنه أمر غير اختياري يفسر بالإبقاء عليه عملاً وجريه على وفق الحالة السابقة.

وما يقال من أن ذلك بعيد^٢ يردّه كثرة مجيء الجملات الخبرية بمعنى الإنشاء سيما في أخبار أهل البيت عليهم السلام، وإضمار الجزاء وإن كان شايعاً إلا أنه يختص بما لا بد منه، كما في الآيات المشار إليها، وأما مع إمكان الأخذ بالظاهر من غير حذف لا يبقى مجال للإضمار، كما أنه يحتمل في الرواية أن يكون الجزاء قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» وأن يكون قوله: «فإنه على يقين» توطئة له، ولا بُعد فيه فضلاً عن الأبعدية كما في «الكفاية»^٣.

وما في «الكفاية» من أنه على هذا أيضاً غير ظاهر في اليقين بالوضوء؛ لاحتمال أن يكون «من وضوئه» متعلقاً بالظرف لا بيقين» وكان المعنى: «إنه كان من طرف وضوئه على يقين»^٤.

١. كفاية الأصول: ٤٣٩.

٢. أنوار الأصول ٣: ٢٨٩.

٣. كفاية الأصول: ٤٤٢.

٤. كفاية الأصول: ٤٤٢.

ففيه: أنّ ذلك مجرد احتمال لا يكفي في مقام الاستدلال، واستظهار هذا المعنى من العبارة كما ترى؛ إذ لا يقبله الوجدان السليم.

لكن نقول: إنّ الاستدلال بالصحيحة يتمّ على هذين الاحتمالين أيضاً، وذلك لعدم الفرق بينها في الاستدلال إلا من حيث ظهور اللام في الجنس، وهو وإن كان أظهر في ذلك على الاحتمال الأوّل بعد كونه في مقام التعليل، وأنّ التعليل لا بدّ وأن يكون بأمر ارتكازي، إلا أنّه يكفي في إثبات ذلك على الاحتمالين الأخيرين أيضاً الفرار من التكرار والتأكيد، فإنّ لزوم البناء على اليقين في باب الوضوء مستفاد من قوله: «لا حتّى يستيقن» تارة، وأخرى من قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» فلو كان قوله: «ولا ينقض» أيضاً مختصاً بالوضوء واللام للعهد يلزم التكرار ثلاث مرّات، بل أربع مرّات بناءً على كون «حتّى يجيء» أيضاً تأكيداً.

إن قلت: يكفي لنكتة التكرار ذكر الشكّ وأنّه لا ينقض اليقين.

قلت: هو أيضاً مستفاد من مورد الشكّ وأنّه هو لا يعلم، وقوله «حتّى يستيقن» ولو لم يكن بالصراحة، ومجرد التصريح لا يوجّه التكرار.

وبالجملة: فحيث إنّ التأسيس أحسن من التأكيد، والأصل في الكلام أن يكون للتأسيس فلا بدّ وأن يحمل اللام على الجنس.

هذا مضافاً إلى أنّ الأصل في اللام الجنسية، بل قد يقال برجوع الاستغراق أيضاً إليه كما ذكر في محلّه وإن كان صرف الملائمة لا يكفي لذلك، فإنّه

يوجب الإجمال، ولا بدّ من الاكتفاء بالمتيقّن، ولذلك أمر في «الكفاية» بالفهم^١ على أنّ جعل اللام للعهد يستلزم اختصاص ذلك القاعدة بتعيين ذلك الشخص المتيقّن بوضوئه وشكّه في حدوث النوم منه، حيث إنّ اليقين مقيد بقوله: «على وضوئه» مضافاً إلى الضمير. ولم يقل بالاختصاص أحد، وإلغاء الخصوصية من ذلك الجهات بعد الحمل على الخاصّ ليس بأولى من حمل اللام على الجنس. هذا كلّه مع أنّ هذه الكبرى، كما أنّه انطبق في هذه الصحيحة على الوضوء، فقد انطبق في غيرها على النجاسة تارة أو الحلية أو غير ذلك في الروايات المختلفة الآتية، فيظهر منه عدم اختصاصه باب خاصّ فتدبر.

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة: قال قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيّ فعلت أثرة إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت. ثمّ إنّني ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله».

قلت: فإنّي لم أكن (فإن لم يكن) رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته. قال: «تغسله وتعيد الصلاة».

قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثمّ صلّيت فرأيت فيه. قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت (فشككت) فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟
قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين
من طهارتك».

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟
قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك 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 لعله شيء أوقع عليك، فليس
ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^١.
فقه الحديث:

قوله: «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً...».
يحتمل أن يكون المفروض فيه الدخول في الصلاة بعد حصول القطع بعدم
النجاسة بعد الفحص، وأن يكون الدخول في حالة الشك والترديد وعدم زواله
بالفحص.

وقوله: «فرأيت فيه» يحتمل أن يكون المراد منه رؤيته بما أنها تلك النجاسة
المظنونة سابقاً وأن يكون رؤية نجاسة محتملة بين تلك والحادثة بعد الصلاة
فلاحتمالات المتصورة أربعة.

١. أن يكون المرءى خصوص النجاسة المظنونة سابقاً وقد دخل الصلاة مع
اليقين بعدمها بعد الفحص، ولا يمكن أن يكون ذلك مراداً من الرواية؛ إذ ليس

١. تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ٨

فيه حالة الشكّ حتّى ينطبق عليه التعليل لا بنحو الاستصحاب ولا الشكّ الساري وقاعدة اليقين.

٢. أن يكون المرءى خصوص السابقة وقد دخل الصلاة في حالة الشكّ والترديد فينطبق عليه الكبرى بمعنى استصحاب الطهارة حين الدخول يكون موجبا لجوازه، إلا أن يشكل عليه بعدم صحّة التعليل بذلك لعدم وجوب الإعادة، وسيأتي الكلام فيه.

٣. أن يكون النجاسة مردّدة بين السابق والحادث، ولكنّه قد دخل الصلاة بعد اليقين بعدمها بالفحص، وحينئذٍ فإن كان المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة قبل إصابة الدم ومن الشكّ الشكّ الحادث الآن في أنّها نجاسة حادثة أو سابقة يكون من قبيل الاستصحاب، ولا يضرّ به اليقين المتخلّل المرتفع الآن، وإن كان المراد هو اليقين الحاصل بعد الفحص فيكون من قبيل الشكّ الساري.

٤. أن يكون النجاسة مردّدة مشكوكة وقد دخل الصلاة أيضاً في حالة الشكّ والترديد، فينطبق عليه قاعدة الاستصحاب بلا إشكال؛ إذ كما أنّه كان شاكاً حين الدخول يكون شاكاً فعلاً أيضاً في وجودها حين الصلاة، فله استصحاب الطهارة إلى حين الرؤية، ويترتب عليه صحّة الصلاة وعدم الإعادة، وليكن هذه الصورة على ذكرك لعلّه ينفعك.

ثمّ إنّ قوله: «قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة...» الظاهر منه فرض رؤية الدم أثناء الصلاة في كلّ من الفروض الثلاثة المتقدّمة المفروض فيها رؤيته بعد الصلاة وهي ثلاث: ١. العلم بالإصابة ونسيانه؛ ٢. العلم الإجمالي بها وعدم وجدانه؛ ٣. الظنّ به كذلك وعدم وجدانه.

ويحتمل أن يشمل ما إذا لم يكن الصلاة مسبوقةً بالعلم بالإصابة ولا الظنّ بها أبداً، بل كان ذلك أوّل ما يرى، لكنّه خلاف الظاهر بملاحظة قوله عليه السلام: «إن رأيت» إذ ظاهره أنّ المرئى هو النجاسة المفروضة في المسائل الماضية، فتأمل. ولعلّه هو الدم بما هو الدم، بل لا بدّ من شموله لهذا الفرض حتّى يصحّ فيه قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيتَه رطباً».

وقوله عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيتَه...» يحتمل أن يكون المراد منه أنّك علمت بالإصابة وشككت في موضعه أي مورد العلم الإجمالي، وأن يكون المراد منه أنّك شككت في نجاسة موضع منه، كي يكون نظير الفرض الثالث، أي الشكّ في النجاسة قبل الصلاة وعدم وجدانها، كما قالها الشيخ رحمته الله.

وأما قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيتَه رطباً». فالنجاسة المرعى قابل لكونها حادثة فعلاً أو قبلها فيستصحب عدمها إلى حين الرؤية وأمّا لو كان جافاً فيقطع بحدوثه قبل الرؤية بزمان، ويصرّح بذلك قوله عليه السلام: «لعلّه شيء أوقع عليك»، فإنّ المستفاد منه أنّ ملاك عدم الإعادة احتمال حدوث النجاسة، فيكون المراد من قوله عليه السلام: «إذا شككت في موضع منه» ما إذا لم يحتمل ذلك، وهو ما علم فعلاً بأنّه النجاسة السابقة، سواء علم الإصابة قبل الصلاة وشكّ في موضعها ولم يغسلها نسياناً، وهو المنقول عن شارح «الوافية» أو تفحص ولم يظفر وصلّى فيه، أو ظنّ أنّه أصابه ولم يقدر عليه، فهي الفروع الثلاثة وبه يتعيّن أن يكون المراد من

الفقرة السابقة هو أحد الاحتمالين السابقين وأن المراد من الأول منهما هو الاستصحاب أيضاً.

هذا هو الاحتمالات المتصورة في كل من فقرات الرواية.

والمستفاد من كلام الشيخ رحمته أن الظاهر من الفقرة الأولى، أي قوله: «فإن ظننت» إلى آخره. أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذٍ فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، والشك حين إرادة الدخول في الصلاة، وهذا هو الاحتمال الثاني الذي مر الإشارة إليه.

ثم أشكل عليه بأن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علّة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيما نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقن أنه صلى في النجاسة؛ إذ الإعادة ليست نقضاً له بالشك، بل باليقين^١.
وقد تفصّل عنه بوجوه:

الأول: ما نقله الشيخ رحمته عن بعض من أن حسن التعليل إنما هو بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فيكون الصحيحة دليلاً على تلك القاعدة أيضاً فالإمام رحمته ذكر في التعليل إحدي المقدمتين وأضمر الثانية.

وأورد عليه الشيخ بأن - هذا وإن كان فرض صحيح في نفسه إلا أن - ظاهر قوله: «فليس ينبغي» أنه ليس ينبغي لك الإعادة لكونها نقضاً، كما أن ظاهر قوله رحمته في الصحيحة: «لا ينقض اليقين بالشك أبداً»، عدم إيجاب إعادة

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٠ - ٦١.

الوضوء فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة»^١.

وكلامه ﷺ هذا يحتمل أمرين: أحدهما: أنّ عدم الإعادة قد علّل بأنها نقض فقط، ولو كان معلولاً للمقدّمين لم يكن وجه لذكر إحديهما دون الأخرى. الثاني: أنّ عدم الإعادة لو كان معلولاً لتلك المقدّمين ينبغي أن يعلّل بأنّه كان لك أن لم تنقض...، لا أنّ فعلك الحاضر أي الإعادة نقض وليس ينبغي لك، وبعبارة أخرى أنّ الظاهر منه أنّ الإعادة نقض مع أنّه لو لا الاستصحاب السابق لم يكن ذلك نقضاً أصلاً. والأقرب هو هذا الاحتمال الثاني، وهو الذي يحتاج إلى تأمل ودقة.

الثاني: دعوى أنّ من آثار الطهارة السابقة أجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة.

ويرد عليه أولاً: ما أورده الشيخ ﷺ «من أنّ الصّحة الواقعية وعدم إعادة الصلاة مع الطهارة المتحقّقة سابقاً من الآثار العقلية الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة، لعدم معقولية عدم الأجزاء فيها»^٢.

وثانياً: أنّ عدم الإعادة كما يمكن أن يكون أثراً للطهارة السابقة مطلقاً، كذلك يمكن أن تكون مترتباً عليها ما لم ينكشف الخلاف، والجزم بالأوّل مترتب على القول بالأجزاء أيضاً، وبعبارة أخرى: إنّ الاستصحاب يتقوم باليقين والشكّ ولا شكّ له حينئذٍ بعد كشف الخلاف حتّى يجري الاستصحاب، وإنّما كان له ذلك حين الشروع في الصلاة، فينبغي أن يعلّل بأنّه كان لك استصحاب الطهارة حين

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٠ - ٦١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦١.

الدخول، ومن آثارها عدم الإعادة فعلاً.

الثالث: ما في «الكفاية» «من أنّ الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ولو بأصل أو قاعدة، لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف تكشف عن جواز النقص وعدم حجّية الاستصحاب حالها»^١.

وهذا هو الذي التزم به في مبحث الإجزاء من حكومة أدلة الأصول على أدلة الشرائط والأجزاء، فالشرط أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية^٢. وفيه أولاً: أنّه لو كان الشرط في الصلاة هو إحراز الطهارة، لا نفسها يلزم منه عدم صحّة صلاة محرز النجاسة إذا صلّى برجاء الطهارة؛ ثمّ انكشف الطهارة واقعاً، أو من صلّى في أحد الثوبين المشتبهين؛ ثمّ انكشف طهارته، بل في كليهما مع أنّه لا إشكال في صحّتها، فلا بدّ من توجيهه بأنّ الشرط هو الطهارة الواقعية ويكتفي بإحرازها، كما في عدالة الإمام في الجماعة. وهذا لا يزيد على الجواب الأوّل شيئاً، إذ هو بيان آخر عن إجزاء الطهارة الظاهرية المحرزة بالأصل أو القاعدة، لكنّه بلسان الحكومة. وعلى هذا، فلا يندفع عنه ما أورده الشيخ من أنّ المناسب تعليقه بوجود الحكم الاستصحابي له سابقاً، لا أنّ هذا العمل نقض لليقين فعلاً^٣.

١. كفاية الأصول: ٤٤٧.

٢. كفاية الأصول: ١١٠.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٠.

وقد تبّه لذلك ﷺ واستشكل على نفسه بأنّ قضيته أن يكون علّة عدم الإعادة حينئذٍ بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أنّ قضية التعليل أن تكون العلّة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أنّ نتيجة قوله: «لأنك كنت على يقين...» أنّه على الطهارة، لا أنّه مستصحابها، كما لا يخفى^١.

وحاصله: أنّه لو كان الإحراز شرطاً للزم تعليله بالإحراز بأن يقال: لأنك أحرزت الطهارة، لا بالصغرى والكبرى المذكورتين المنتجتين نفس الطهارة، لا إحرازها.

وما تفصّل عنه من أنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لكنة التنبيه على حجّية الاستصحاب، وأنّه كان هناك استصحاب، لا يكفي في المقام وإلا لكفى ذلك في الجواب الأوّل أيضاً وكان أولى كما لا يخفى.

ثمّ قال في «الكفاية»: إنّهُ لا يكاد يوجب الإشكال فيه والعجز عن التفصّل عنه إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنّه لازم على كلّ حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهة عدم خروجه منهما فتأمل جيّداً^٢.

وفيه أولاً: أنّ لزوم الإشكال على أيّ حال لا يعين كون المقصود من القاعدة هو الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

وثانياً: لا يمكن حملها على قاعدة اليقين في الفرض المفروض، وهو اليقين بأنّ النجاسة المرئية فعلاً هو النجاسة السابقة؛ إذ قاعدة اليقين متقوم باليقين

١. كفاية الأصول: ٤٤٩.

٢. كفاية الأصول: ٤٤٩.

السابق والشكّ اللاحق، ولم يتذكّر في الرواية دخوله مع اليقين بالطهارة، وليس في الحال شاكاً أيضاً.

فكلا قوامي قاعدة اليقين مفقودتان في المقام، أحدهما بالوجدان وهو الشكّ، والآخر بعدم الفرض وهو اليقين السابق. وقد سبق أنّ الاحتمال أيضاً غير مراد من الرواية قطعاً؛ لأنّه لا ينطبق عليه أحد من القاعدتين.

فيبقى أن ينزل على الفرض الثالث أو الرابع وهو التردد في المرءى مثلاً بين كونه حادثاً أو سابقاً، وقد عرفت أنّ مورده الاستصحاب على الرابع وهو الدخول مع الشكّ ومرددة بين القاعدتين على الثالث وهو الدخول مع اليقين.

لكن إرادة قاعدة اليقين يحتاج إلى الاتكال على اليقين الحادث حين الدخول، ولم يتعرّض له في الرواية وإنّما هو فرض، فالمراد هو قاعدة الاستصحاب على كلا الفرضين قطعاً.

وعلى الفرضين ينطبق عليه التعليل أيضاً من دون إشكال؛ لأنّ المفروض هو الشكّ الآن وله الاستصحاب بالفعل فيصحّ تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب بلا أيّ محذور.

نعم، يشكل عليه بما أشكله الشيخ رحمته من أنّه خلاف ظاهر قوله: «رأيت فيه»^١ فإنّ الظاهر أنّه هو النجاسة السابقة، بل في نسخة العلل، «فرأيت فيه» مع الضمير.^٢ لكن فيه: أنّ ذلك ظهور ضعيف غايته ناش عن ذكره بعد فرض ظنّ الإصابة، مع أنّه لا ضمير فيه حتّى يرجع إلى النجاسة المظنونة، وإذا دار الأمر بين هذا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦١.

٢. علل الشرائع ٢: ٣٦١.

الظهور وظهور التعليل الذي لا يناسب إلا أحد هذين الاحتمالين يقدم ظهور التعليل بلا إشكال.

بل ندعي أنه لا ظهور له أصلاً حتى لو فرضنا ذكر الضمير فيه بقوله: «رأيته فيه» كما في نسخة العلل، فإن المراد منه رؤية النجاسة لا الدم السابق، والشاهد عليه الفقرة الأخيرة من الرواية، حيث إنه مع فرض الراوي أنه إن رأته في ثوبي وأنا في الصلاة أجاب عنه الإمام بأنه «وإن لم تشك ثم رأته رطباً». فانظر كيف أبدء الإمام عليه السلام احتمال حدوث النجاسة مع قوله: «رأيته» مع الضمير، وقد سبق وسيأتي أيضاً، أن الظاهر من السؤال الأخير فرض رؤية النجاسة حين الصلاة في كل من الفقرات الثلاثة السابقة، فتدبر.

إن قلت: حينئذ يكون مفاد هذه الفقرة بملاحظة التعليل هو البطلان لو علم بأنه النجاسة السابقة، إذ لو لم يكن العلم بالنجاسة السابقة أيضاً موجباً للبطلان لما كان وجه للاستصحاب وإحراز عدم سبقه ظاهراً، وذلك خلاف الإجماع والروايات المتظافرة، فلا بد من حملها على الصورة الثانية وإن كان خلاف الظاهر من ذلك الجهة.

قلت: إن التعليل يعطى الصحة في الفرض مستنداً إلى الاستصحاب، ولكنه لا مفهوم في متن الحديث ولا يناهني أنه لو فرض اليقين بالنجاسة السابقة لحكم بالصحة أيضاً معاً بالاستصحاب السابق والأجزاء.

ثم إنه أورد الشيخ عليه السلام على الجواب الأول أو الثاني المذكورين في كلامه، أو على أصل الاستدلال بالرواية على الاستصحاب إيراداً آخر وقال:

مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيده وبين وقوع

بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «فتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت». إلا أن يحمل هذه الفقرة - كما استظهره شارح الوافية - على ما لو علم الإصابة فشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً، وهو مخالف لظاهر الكلام وظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإن لم تشك ثم رأيت...»^١

وتوضيحه: أنّ الظاهر من قوله «إذا شككت في موضع منه» هو الشك البدوي لا العلم الإجمالي بالنجاسة، وإلا ينبغي أن يقال: إذا شككت في موضعه أي الدم أو النجس، كما أنّ ظاهر قوله «وإن لم تشك...» الجهل والغفلة الصرفة عن النجاسة فيكون مقابله الشك البدوي أيضاً.

فحينئذ يكون الفرض الأول، أي الشك البدوي وعدم الوجدان ووجدانه حال الصلاة نظيراً للفرض الثالث مع الوجدان بعد الصلاة، ولا فرق بينهما إلا من جهة الوجدان بعد الصلاة أو حينها، فلو كان قاعدة الاستصحاب والإجزاء محكّمان بعد الصلاة ينبغي أن يقال بعدم الإعادة هنا لك أيضاً؛ إذ كان يستصحب الطهارة إلى حين الرؤية فيكون مجزياً ويطهر وينضم إليه الباقي بعد التطهير، فلا موجب للإعادة مع أنّ الإمام عليه السلام أجابه بالإعادة فيوجب الفرق بين الفقرتين.

وقد ذبّ عنه بعض الأعاضم - كما في «المصباح» - «بأنّ وجوب الإعادة حكم تعبدي لا يعلم ملاكه حتّى يتمسك بالأولوية، فلعلّه كانت خصوصية تقتضي عدم وجوب الإعادة فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة وعلم بها بعد الصلاة، وكانت تلك الخصوصية مفقودة فيما لو رآها في الأثناء»^٢.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦١.

٢. مصباح الأصول ٣: ٦١.

وهذه الكبرى وإن كانت في نفسه صحيحة متقنة، إلا أنّ قبوله في هذه الرواية التي يسئل الراوي عن الفرق ويعلّل له الإمام عليه السلام خلاف الظاهر غايته. ولا يخفى: أنّ هذا الإشكال لا يرتفع بما استقرّبناه أخيراً من حمل هذه الفقرة على الاحتمال الثالث أو الرابع من الشكّ الفعلي، فإنّ الفقرة الأخيرة مطلقة بالنسبة إلى العلم بكونه السابق أو احتمال حدوثه بل صريحة في العدم حيث فصلّ الإمام عليه السلام بينهما في صورة عدم الشكّ دون هذه الصورة، فعدم الفصل يدلّ على العموم فيكون مفاده وجوب الإعادة ولو مع احتمال حدوثه إذا رآه في الأثناء، وقد كان مفاد الجملة السابقة عدم وجوب الإعادة إذا رآه بعد الصلاة.

وقد يلتزم بالتفكيك في الحجّية بين فقرات حديث واحد بإسقاط بعض الفقرة السادسة عن الحجّية والعمل بالفقرة الثالثة، وهذا يعني وجود التهافت بينهما. ويمكن أن يلتزم بأنّ المراد من الفقرة السادسة ما استظهره شارح «الوافية» من أنّ المراد ما لو علم الإصابة وشكّ في موضعها ولم يغسلها نسياناً. والذي يشهد عليه أولاً: ظهور تقييد الشكّ بموضع من الثوب في الفراغ عن أصل النجاسة، وإنّما الشكّ في موضعها.

وثانياً: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيتَه رطباً». كون المناط في الصحّة هو احتمال الحدوث والشكّ في سبق النجاسة، فلو كان المراد من الجملة الأولى هو مورد الشكّ ينبغي أن يفصلّ فيه أيضاً. فترك الإمام عليه السلام ذكر هذه النكته فيه دليل على إرادة الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

بل الملاك للاستصحاب هو احتمال الحدوث، سواء كان مع الشكّ قبل

١. شرح الوافية: ٣٦١؛ أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦١.

الصلاة أو لم يكن فلا وجه لقوله شككت أم لم تشكّ ولا وجه إلا كون المراد هو الشكّ في الموضوع الملازم للعلم الإجمالي.

ودعوى: أنّ رؤية الدم مع الشكّ فيه سابقاً ملازم عرفاً للعلم بأنّه السابق، على مدّعيه، وعلى هذا الفرض فلا يرد عليه إشكال الفرق لدخوله في الصلاة هاهنا عالمياً بالنجاسة وهناك ظاناً بها وشاكاً فيه.

ثمّ يقع الكلام في الجملة الأخيرة وهو قوله: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيتَه رطباً» ولا إشكال في أنّه مصداق ومورد للاستصحاب، وأنّ المراد من قوله «فليس ينبغي لك...» هو هذه القاعدة؛ إذ لا يحتمل كون المراد منها قاعدة اليقين، وأمّا أنّه هل يفيد قاعدة كلىة أو لا، فيه كلام يأتي.

إلا أنّ مفهومه أنّه لو كان ذلك مع الشكّ السابق لا يجري فيه الاستصحاب فيرجع فيه التهافت المشار إليه سابقاً، إلا أن نقول: إنّ المراد من الشكّ هنا - بعد استظهار كون المراد من الفقرة الأولى هو العلم الإجمالي والشكّ في الموضوع - هو مثل هذا الشكّ المفروض سابقاً، أي الشكّ في الموضوع المقرون بالعلم الإجمالي، فالمراد من عدم الشكّ عدم العلم الإجمالي بل لا بدّ من حمله على ذلك كما أشرنا، فإنّه لا تأثير للشكّ السابق أو عدمه في جريان الاستصحاب عند رؤيته رطباً، وحينئذٍ فلا يأتي فيه احتمال كون المراد قاعدة اليقين؛ إذ لم يتعرّض فيها لليقين حين الدخول في الصلاة.

فيكون الحاصل من هذه الفقرة هو الجواب عن حكم رؤية الدم أثناء الصلاة قبل رؤيتها بعد الصلاة، وجواب الإمام «عليه السلام» عنه مثل السابق بلزوم الإعادة لو علم بالعلم الإجمالي - وبالأولية بالعلم التفصيلي - وعدم وجوبها مع عدم العلم

السابق سواء كان مع الشكّ أو مع الغفلة والجهل لو احتمل كون النجاسة حادثة، أي يكون حينئذٍ شاكاً في كون الأجزاء السابقة من صلاته مع النجس أم لا. ويزيد هذا وضوحاً ذكرها بعد السؤال عن لزوم الفحص وعدمه والجواب بعدم لزوم الفحص مع الشكّ فيسأل عن وجدانه حين الصلاة فيكون الجواب عن مقارنته للعلم الإجمالي تارة بالشكّ في موضع منه ومع عدمه أخرى.

نعم، مفهوم ذلك أنه لو علم بوقوع بعض صلاته في النجس يجب الإعادة ولو مع عدم العلم السابق به وإمكان التطهير، وهذا بخلاف ما إذا علم بعد الصلاة بوقوع تمام صلاته في النجس جهلاً بالموضوع، كما هو المشهور ومقتضى رواية عيص بن قاسم إلا أنه لا يوجب تهافتاً في نفس الرواية بعد حمل الجملة الثالثة على رؤية نجاسة ما، لا رؤية النجاسة المظنونة سابقاً، والعلم بأنها هي فلا تغفل فيكون الراجع للتهافت هو حمل الفقرة الثالثة على عدم العلم بالسبق.

ولذلك ترى اختلاف أنظار الفقهاء في هذا الفرع كما في «العروة» ففيه: وأما إذا كان جاهلاً بالموضوع.... فإن لم يلتفت أصلاً أو التفت بعد الفراغ صحّت صلاته. وإن التفت في أثناء الصلاة، فإن علم سبقها وأن بعض صلاته وقع مع النجاسة بطلت - مع سعة الوقت للإعادة - وإن كان الأحوط الإتمام ثم الإعادة... .

وإن علم حدوثها في الأثناء مع عدم إتيان شيء من أجزائها مع النجاسة، أو علم بها وشكّ في أنها كانت سابقاً أو حدثت فعلاً فمع سعة الوقت وإمكان التطهير أو التبديل يتمّها بعدهما...^١.

١. العروة الوثقى ١: ٩٥.

فترى التفاوت بين العلم الحاصل في الأثناء والشك، فالشك الحاصل سواء كان في الأثناء أو بعد الصلاة سيان.

بخلاف العلم بوقوع الصلاة في النجس، فإن كان بعد الصلاة صحّت، وإن كان في أثنائها أفتى بالإعادة.

وقد علّق على الفرع الأوّل أيضاً الأراكي، بأنّ الأقوى الصحّة مع إمكان التبديل أو التطهير أو الطرح بلا محذور والقطع مع عدم الإمكان.^١ وهذا الاختلاف ناش عن الإشكال على هذا المفهوم المستفاد من الرواية أو إطلاق رواية عيص بن قاسم.^٢

ومما ذكرنا: يظهر صحّة الاستدلال بالذيل أيضاً وأنه مورد للاستصحاب لا غير. نعم يبقى الكلام في ما أورد عليه الشيخ عليه السلام من أنّ «تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخير الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم».^٣

وتوضيحه على ما نقله بعض المحشّين عن مجلس درسه عليه السلام «أنّ الشرط في التفريع أن يكون المتفرّع أخصّ من المتفرّع عليه ومن أفرادهِ حتّى يصحّ تفريعه عليه كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ تفريع العامّ على الخاصّ من المستهجات التي يقبّحون أهل العرف من ارتكبتها فكيف يمكن صدوره من الإمام عليه السلام».^٤

أقول: لا يختصّ الاستهجان بتفريع العامّ على الخاصّ، بل ولا المساوي على المساوي، بل قد يكون تفريع الخاصّ على العامّ أيضاً مستهجن إذا لم يكن

١. العروة الوثقى ١: ٧٥، الهامش ١.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٧٥، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٠، الحديث ٦.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٢.

٤. بحر الفوائد في شرح الفرائد ٦: ٣٨٤.

بينهما ملازمة عرفاً أو عقلاً، وفي المقام كذلك، فلا بدّ في تصحيح التفريع أن يكون ذلك بملاحظة كبرى كَلِيَّة مقدّرة إمّا بمناسبة ارتكازه في ذهن السامع أو لذكره سابقاً، فحينئذٍ يصحّ الاستدلال بالعبارة المذكورة؛ لكشفه عن تلك الكبرى الكَلِيَّة، فتدبّر.

ومنها: صحيحة ثلاثة لزرارة عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: «يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه».

قال: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»^١.

بتقريب: أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة فيستصحب. وأورد عليه الشيخ رحمته بأنّ مقتضى الاستصحاب إتيانها متّصلة بالركعات المتقدّمة، وهو مخالف لمذهب الخاصّة من البناء على الأكثر وإتيان ركعة الاحتياط منفصلة.

وعلى هذا يكون المراد باليقين، اليقين بالفراغ بما علّمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة حتّى

١. تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٤١؛ وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

يحصل اليقين بالبراءة، كما صرّح به في رواية أخرى بقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتملت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟!». ^١
ولو قيل بحمله على التقيّة وأنه لا يلزم منه حمل الكلّي المنطبق عليه عليها أيضاً، كما عليه جمع من المحقّقين.

يقال: بأنّ الحمل على التقيّة خلاف الظاهر أوّلاً.

وثانياً: إنّ التفكيك في الرواية بين الحكم المذكور في الكبرى وبين تطبيقه بحمل الثاني على التقيّة دون الأوّل مخالف للأصل من جهة أخرى، فإنّ الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي، لا التطبيق تقيّة.

وثالثاً: أنّ هذا الحمل مخالف لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقيّة، حيث إنّ قوله: «يركع ركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحة الكتاب» ظاهر في الانفصال وهو مذهب الخاصّة. ^٢

ونزيد لك رابعاً وأنه لو كان تقيّة لم يحتجّ إلى التعليل ولا إلى تأكيده مرّة بعد أخرى.

وقد ذبّ عن الإشكال في «الدرر»: «بأنّ المراد من الذيل هو إضافة الركعة المنفصلة، وأمّا كونه من مصاديق الاستصحاب، فلأنّ الاستصحاب لا يثبت إلا لزوم الإتيان بركعة أخرى دون كونها متّصلة؛ لأنّ الصلاة في نفس الأمر يعتبر فيها أمران: أحدهما تحقّق الركعات، والثاني تقيدها بعدم الزائد، ومقتضى قولهم عليه السلام: «لا تنقض...» البناء على عدم تحقّق الركعة المشكوكة، ولا يثبت

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨، الحديث ٣.

٢. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٥.

بهذا تحقّق ذلك التقييد المعتبر لو أتى بالركعة المشكوكة موصولة، فالجمع بين مفاد القاعدة المزبورة ومراعاة ذلك التقييد لا يمكن إلا بإتيان الركعة منفصلة، فيتأمل^١.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يصحّ لو تمّ المبنى، وهو كون المعتبر في الصلاة إحراز التقييد بعدم الزيادة، والظاهر من الأخبار أنّ المعتبر أن يأتي بالركعات المعيّنة لا زائداً، ولا يستفاد أكثر من ذلك عن قوله: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^٢، وهذا المعنى يثبت بالاستصحاب أيضاً، كما لا يخفى.

وفي «الكفاية»: إنّ الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الإتيان بها باقتضاءه، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشكّ في الرابعة وغيره، وأنّ المشكوكة لا بدّ أن يؤتى بها مفصولة، فافهم^٣.

وقد قرّر كلامه في «المصباح»: «بأنّ الصحيحة ساكتة عن كون الركعة الأخرى متّصلة أو منفصلة بل تدلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ والبناء على الأقلّ، والإتيان بركعة أخرى بلا قيد الاتّصال أو الانفصال، وأخذنا قيد الانفصال من روايات أخر دالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيها منفصلة، فمقتضى الجمع بين الصحيحة وهذه الروايات هو تقييد الصحيحة بها والحكم بوجوب الإتيان بركعة أخرى منفصلة»^٤.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٢٥.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٣. كفاية الأصول: ٤٥٠.

٤. مصباح الأصول ٣: ٧٤.

ثمّ أورد عليه: «بأن مقتضى أدلة الاستصحاب هو البناء على اليقين السابق وعدم الاعتناء بالشكّ الطاري، وفرض وجوده بمنزلة العدم، ولازم ذلك وجوب الإتيان بركعة أخرى متّصلة، فليس التنافي بينهما بالإطلاق والتقييد حتّى يجمع بينهما بتقييد الصحيحة بها، بل بالتباين»^١.

وأرى أنّه ﷺ اختلط عليه كلام صاحب «الكفاية»، فإنّ صاحب «الكفاية» لم يدّع أنّ الصحيحة يدلّ على إتيان ركعة مطلقاً حتّى يقيد بسائر الأخبار بالمنفصلة فيورد عليه ما أورد، بل صريح صاحب «الكفاية» هو تقييد النقص لا تقييد الركعة، فإنّ مراده أنّ إطلاق النقص المنهنيّ عنه وإن كان يقتضى إتيانها وإتيانها متّصلة، إلا أنّ الصحيحة يقيد بسائر الأخبار، وفي الحقيقة يصير موجباً لنقص اليقين بهذا المقدار.

فلا يرد عليه إلا ادّعاء أنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية في كون النهي عن النقص تعليلاً لوجوب الركعة المفصولة، ولكنّه ضعيف بأنّه يكفي أن يكون علّة لأصل لزوم الإتيان بالرابعة، والخصوصيات مستفادة من سائر كلمات الإمام عليه السلام. وقال المحقّق النائيني رحمته الله - وتبعه في «المصباح»^٢ - بأنّ المستفاد من الأخبار الخاصّة انقلاب وظيفة المكلف عند الشكّ وعدم إتيانه بالركعة الرابعة إلى لزوم الإتيان بالركعة المفصولة، فيكون الموضوع للركعة المفصولة المكلف المقيّد بأمرين: الأوّل كونه شاكاً. الثاني: كونه غير آت بالرابعة، فإذا شكّ المكلف بين الثلاث والأربع فقد حصل أحد القيدين بالوجدان وهو الشكّ والقيد الآخر وهو

١. مصباح الأصول ٣: ٧٢.

٢. مصباح الأصول ٣: ٧٦.

عدم الإتيان بالرابعة يحرز بالاستصحاب؛ لكونه متيقناً بعدم الإتيان وشك فيه، فيحكم بوجوب الإتيان بالركعة المفصلة. ^١ انتهى ملخصاً.

وفيه: أن مقتضى الاستصحاب على ما سبق هو الإتيان بالركعة المتصلة حسب الفرض، ولو كان موضوع الأخبار الخاصة هو الشك مع عدم الإتيان بالرابعة المحرز ذلك بالاستصحاب يكون مقتضى الاستصحاب مقدماً عليها؛ لتقدم رتبته، ولا يكون من تقدم الأمانة على الأصل، حيث إنه فرض أن الأصل كالموضوع لها فلا بد من أن يقال بتقديمها تخصيصاً لهذا الأثر الخاص في الاستصحاب، وهذا ما رامه صاحب «الكفاية» ^٢.

والذي يقتضيه النظر أن الدقة في الرواية وتأكيدها الستة أو السبعة وتشويشها واضطرابها يؤدي أن صدورها لم يكن خالياً عن نوع ومرتبة من التقيّة، خصوصاً بملاحظة الفقرات المذكورة أخيراً القابل للحمل على معنيين موافق العامة ومخالف لهم، كما قد يحمل قوله: «ولا يدخل الشك في اليقين» على عدم دخول المشكوك في المتيقن وقوله: «لا يخلط أحدهما بالآخر» على عدم خلط الرابعة بالثلاث، فقد يظن أن قوله: «قام فأضاف إليه أخرى» كان في مقام التقيّة، ثم أضاف إليه التعليل والمؤكّدات المجملة لتنبه زرارة على ذلك.

وما ذكر من عدم تناسب الصدر للتقيّة وإبائه عنه، حيث إنه كالصريح في الركعتين المفصولتين؛ للتصريح فيه بلزوم الفاتحة في الركعتين، مع أن المركز الواضح عند الشيعة عدم اشتراط ذلك في الأخيرتين وإن كان جملة من العامة

١. فوائد الأصول ٤: ٣٥٨ - ٣٥٩؛ أنظر: بحوث في علم الأصول ٦: ٧٦.

٢. كفاية الأصول: ٤٥٠.

ذهبوا إلى تعيّن الفاتحة فيهما أيضاً، إلا أنّ ذلك لا يمنع عن ظهور ذكر الإمام عليه السلام لفاتحة الكتاب في الركعتين إرادة الركعتين المفصولتين.^١

مدفوع بما في نصّ الكلام من أنّه موافق لمذهب جملة من العامّة - كما في «الخلاف» و«المختلف» - فلا ينافي التقيّة، لا نقول إنّ في الصدر أيضاً تقيّة، بل نقول إنّ لا ينافي التقيّة حتّى يكون مانعاً عن حمل الذيل على التقيّة.

ومنه يظهر دفع ما يقال أيضاً: إنّ من المستبعد في نفسه أن يكون الإمام عليه السلام قد ذكر أولاً حكم الشكّ بين الإثنين والأربع على خلاف مذهب العامّة وبلا تقيّة؛ ثمّ عند ما تبرّع ببيان حكم الشكّ بين الثلاث والأربع واجه محذور التقيّة في الأثناء خصوصاً وإنّ هذا الفرع قد تبرّع به الإمام عليه السلام بنفسه.^٢

فإنّ ذكر الصدر لم يكن بنحو ينافي التقيّة، فالتقيّة كانت من أوّل الأمر وقد أتى عليه السلام بالمطلوب بنحو لا ينافي التقيّة كما أنّ عطفه بقوله عليه السلام قام فأضاف إليه أخرى أيضاً لعلّه ظاهر في إضافة ركعة بالفاتحة كما يصرّح به نفس القائل.

وأما إصرار الإمام عليه السلام وتكراره للجملات فقد قلنا إنّ بنفسه شاهد على نوع تقيّة لا أنّه كان محض تأييد للتعليل.

وبالجملّة: فالذي يدعى حمّله على التقيّة ظهور الرواية في الاتّصال لو سلّم - قام فأضاف إليها أخرى - وأما تعليله بلا تنقض فلا ينافي الانفصال أصلاً ولا يقتضي الاتّصال.

فإنّ مقتضى الاستصحاب هو لزوم الإتيان بالرابعة، وأما لزوم كونه متّصلة

١. بحوث في علم الأصول ٦: ٧٣.

٢. بحوث في علم الأصول ٦: ٧٤.

فليس معناه إلا أنه لا بدّ وأن لا يفصل بينها وبين الركعات الماضية قاطع ومانع، والمفروض أنّ الركعة المنفصلة يؤتي بالتشهد والتسليم والتكبير رجاءً، وهو ذكر ودعاء والتسليم على فرض كونه من كلام الآدمي، فنصّ الروايات يدلّ على عدم إضرارها، فليس إتيانه مفصولة نقضاً لليقين السابق فتدبر، ولذلك سمّي صلاة الاحتياط وقد قال النبيّ: «ألا أعلمك...».

ثمّ لو أُبيت عن ذلك كلّه وحملت اليقين على اليقين بالبراءة فلا مانع من حملها على الاستصحاب أيضاً، أي استصحاب شغل الذمّة وعدم نقض اليقين بها بالشكّ في البراءة وإتيان الصلاة بناءً على كون الاستصحاب وارداً على قاعدة الاشتغال. ولكن غاية مفاد هذا البيان جواز الانفصال، وأمّا وجوبه فلا يوافق الاستصحاب. والأصحّ أنّه لا يلازمه، ولكنّه لا يخالفه، ويكفي ذلك لأن لا يكون تقييداً لعموم لا تنقض لكنّه لا يكفي للاستدلال؛ لاحتمال كونه بمعنى قاعدة الاشتغال.

بقي الكلام في أنّه هل يستفاد منه قاعدة كلّية أو يختصّ بموردها؟ واستفادة العموم منها تتوقّف على كون الأفعال مبنياً للمفعول وإلا فما يقال من إلغاء الخصوصية وأنّ ذلك مذکور في غير هذه الرواية لا يجدي في إثباته، وحيث إنّ الرواية محتملة الوجهين، أي البناء للفاعل والمفعول، بل الأظهر هو الأوّل فلا يستفاد منه العموم، فتدبر.

ومنها: موثقة عمّار عن أبي الحسن النبيّ قال: «إذا شككت فابن على اليقين».

قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم».^١

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨، الحديث ٢.

وفيهما احتمالات ثلاثة:

الأول: كون المراد منها تحصيل اليقين بالبراءة بالاحتياط، إمّا في خصوص الصلاة، أو هي وغيرها.

الثاني: قاعدة اليقين.

الثالث: قاعدة الاستصحاب.

ويرد على الأولين: أنّ الظاهر من الرواية البناء على اليقين الموجود، فإنّ البناء بدون المبنى خلاف الظاهر، مع أنّ المحصل على الأول تحصيل اليقين وعلى الثاني البناء على اليقين الزائل، وهما كما ترى.

وعلى الأول فقط، بأنّه لا دليل على تخصيصها بباب الصلاة، وتعميمها لسائر الأبواب يستلزم الحكم بالاحتياط في كلّ شكّ، وإخراج الشبهات البدوية تخصيصاً للأكثر.

وأما الاحتمال الثالث، فلا محذور فيه إلا ما يقال من أنّ لازمه البناء على الأقل في الصلاة، وهو مخالف للمذهب، فيجب حمله على التقيّة، وأنت خير بأنّه لا دليل على اختصاصها بباب الصلاة، ومجرّد ذكر الأصحاب لها في باب الصلاة لا يوجب الاختصاص بها، فغاية الأمر خروج الشكّ في الصلاة عنها بالتخصيص والأدلة الخاصّة فتدبر، بل مقتضى ما سبق أخيراً أنّ باب الصلاة أيضاً غير خارج عن الاستصحاب.

ومنها: ما عن «الخصال» عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن عيسى اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليهم السلام

أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد اربعمأة [أربعة مأة] باب ممّا يصلح للمؤمن في دينه وديناه... إلى أن قال: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين».

وفي «الوسائل»: «من كان على يقين فشكّ...»^١.

وعن «البحار»: «... فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ»^٢ وفي «الكفاية»: «من كان على يقين فاصابه شكّ...»^٣.

والكلام فيه يقع تارة في السند، وأخرى في الدلالة.

أمّا السند، فقد يضعّف بقاسم بن يحيى، فقد ضعّفه ابن الغضائري وتبعه العلامة وذكر مثل ذلك في القسم الثاني في «الخلاصة»^٤.

ومع ذلك، فقد قال باعتباره المولى الوحيد والمجلسي^٥ وغيرهما وخالصة ما قيل في اعتباره أمور:

١. عدم الوثوق بتضعيف ابن الغضائري فقد ضعّف من لا إشكال في وثاقته، والظاهر أنّ العلامة أيضاً أخذ منه.

٢. رواية عدّة من الأجلاء عنه، مثل أحمد بن محمّد بن عيسى الذي أخرج البرقي عن قم لنقله من الضعاف، فكيف يرتكب نفسه مثل ذلك، ومثل محمّد بن

١. الخصال ٢: ٦١٩؛ وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث ٦.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / ٢.

٣. كفاية الأصول: ٤٥١.

٤. الرجال لابن الغضائري: ١٨٦؛ خلاصة الأقوال: ٣٨٩ / ٦.

٥. بحار الأنوار ١٠: ١١٧.

خالد البرقي ومحمّد بن خلف وإبراهيم بن إسحاق وإبراهيم بن هاشم.
٣. كثرة رواياته المعمول بها عند الأصحاب حتّى مع انفرادها، خصوصاً نفس
هذه الرواية المعروف بحديث أربعمأة، فإنّ فيه أربعمأة فرع وزع على أبواب
الفقه.

٤. سكوت النجاشي والشيخ عن تضعيفه ولا يعدّ السكوت تضعيفاً؛ لاحتمال
كونه من المشاهير الذين لا يحتاج حالهم إلى بيان، كزرارة وأمثاله.^١
ولا يخفى: أنّ حال حسن بن راشد مثله في تضعيف ابن الغضائري وتبعية
العلامة في «الخلاصة» عنه وما سبق من وجوه الاعتبار.

وأما الدلالة: فقد أورد عليه الشيخ رحمته بما حاصله: «أنّ صريح الرواية تأخّر
زمان الشكّ عن اليقين، وهو غير مشروط في الاستصحاب، وظاهرها اتّحاد زمان
متعلّقهما، يتعيّن حملها على القاعدة الأولى».^٢

ويرد عليه: أنّ ما استظهره من اتّحاد زمان متعلّقهما ممّا لا دليل عليه في
الرواية، وحيث إنّ ركن في قاعدة اليقين فلا يمكن حمله عليه.
وأما تأخّر زمان الشكّ عن اليقين وإن كان لا يشترط ذلك في الاستصحاب
إلا أنّه لا ينافيه أيضاً، وحينئذٍ يمكن حلّ الإشكال بوجهين:

أحدهما: ما في «الكفاية» من أنّه «بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين
وسرايته إلى الوصفين لما بين اليقين والمتيقّن من نحو من الاتّحاد».^٣

١. أنظر: منتهى المقال ٥: ٢٣٦.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٨ - ٦٩.

٣. كفاية الأصول: ٤٥١.

ولا يرد عليه ما قيل: «إنّ المرآتية والفناء إنّما هو لليقين والشكّ الحقيقيين، أي لواقع اليقين والشكّ لا لمفهوميهما، والمفروض إسناد الترتب إلى مفهوميهما...»^١.

فإنّه ليس المراد هو الطريقية الحقيقيّة، بل إنّ تلك الطريقية صار موجبا لتداول استعمال اليقين وإرادة المتيقّن كما هو المتداول على السنة الأصوليين من أنّ المعبر في الاستصحاب اليقين السابق والشكّ اللاحق، وكما في صحيحة زرارة: «كنت على يقين من طهارتك فشككت...».

ثانيهما: أنّ تقيدها بتأخر الشكّ عن اليقين لا يضرّ بدلالته على الاستصحاب، حيث إنّ الغالب في الموارد هو ذلك فيكون القيد غالبياً ولا مفهوم له، غايته اختصاص دلالاته بهذا القسم، ولا يستفاد منه الإطلاق إلا بالإجماع المركّب أو تنقيح المناط.

والحاصل: أنّ دلالاته على قاعدة الاستصحاب ولو في بعض موارد قوّة جدّاً. فهذا مضافاً إلى ما قيل من تعارف استعمال هذه العبارة في موارد الاستصحاب. لا يقال: ومع ذلك يمكن حمله على قاعدة اليقين أيضاً ولا معيّن لأحدهما فيوجب الإجمال.

فإنّه يقال: إنّ من إركان قاعدة اليقين اتّحاد زمان متعلّقيهما ولم يشر إلى ذلك في الرواية ولم يقيّد به، فلا يمكن حملها على قاعدة اليقين فيتعيّن الاستصحاب. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ اتّحاد زمان المتيقّن والمشكوك وإن لم يذكر في

١. بحوث في علم الأصول ٦: ٨٩.

الرواية صريحاً إلا أنّها ظاهرة فيه، كما ادّعاها الشيخ رحمته، حيث إنّ لو لا اتّحادهما لم يتحقّق ولم يصدق النقض بالشكّ. مضافاً إلى أنّ من المعلوم أنّ المراد من قوله عليه السلام: «فأصابه شكّ أو ثمّ شكّ، أو فشكّ...» ليس مطلق الشكّ، بل الشكّ فيه ومقتضى الضمير هو اتّحاد المتعلّق، ولا يمكن انطباقها على الاستصحاب إلا بعد إلغاء الزمان اعتباراً، وهو أمر خارج عن ظاهر الرواية.

ومنها: مكتبة عليّ بن محمّد القاساني، فعن الشيخ بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن عليّ بن محمّد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة، أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية».^٢

ورماه الشيخ رحمته بضعف السند^٣ وذلك لاشتراك عليّ بن محمّد بين ابن شيرة القاساني، وبين عليّ بن محمّد مجهول الجدد، وقد ورد توثيق الأوّل وتضعيف الثاني وقد تصدّى بعضهم لإثبات اتّحادهما.^٤ وعلى أيّ حال، فالاشتراك يوجب ضعف الرواية.

وأما الدلالة، فقال الشيخ رحمته: «إنّها أظهر ما في الباب من الأخبار فإنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلاّلي رمضان وشوأل على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٦٩.

٢. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ١٣.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧١.

٤. راجع: منتهى المقال ٥: ٥٨ - ٥٩.

بالشكّ أي مزاحماً به^١ ولعلّ جهة الأظهرية صراحته في العموم، وعدم تطرّق احتمال إرادة قاعدة اليقين فيه؛ لما تفرّع عليه.

وأورد عليه في «الكفاية» بأنّه «ربّما يقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ، يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب»^٢.

والظاهر أنّ هذا الإشكال مأخوذ من الميرزا الشيرازي، ومرادهما عليهما السلام الإشارة إلى الروايات الواردة في رؤية الهلال فإنّ منها ما يدلّ على عدم وجوب الصوم إلا باليقين. فإنّ منها ما يدلّ على عدم جواز الإفطار آخر شهر رمضان إلا باليقين، وهما لا ينافيان الاستصحاب وإن لم يستندا إليه، وقسم ثالث من الروايات يدلّ على عدم جواز صوم يوم الشكّ رجاءً أيضاً، بل لا بدّ من نية آخر الشعبان، وإنّه لا بدّ في صوم رمضان من اليقين بدخوله، وهذا هو اليقين المتّخذ في هذه الرواية، وأنّه لا يدخل فيه الشكّ.

لكن الذي يضعفه أنّ هذا مختصّ بأول رمضان ولا يجري في آخره، فلو كان المراد ذلك لما صحّ تفرّيع قوله عليه السلام: «وأفطر للرؤية»، فالتفرّيع يؤذن بأنّ المراد هو الاستصحاب ولا ينافي ذلك الأخبار المشار إليها، فإنّه يمكن أن يكون عدم وجوب الصوم للاستصحاب وكان هناك تعبّد آخر بعدم جواز إتيانه رجاءً أيضاً لحفظ وحدة المسلمين وأمثاله، فتدبّر.

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧١.

٢. كفاية الأصول: ٤٥٢.

ولعل منشأ شبهة صاحب «الكفاية»، بل والميرزا رحمته عدم نقلهما للجملّة الأخيرة من الرواية.

ومما ادّعي دلالته على حجّية الاستصحاب في خصوص مورده، صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سألت أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أُعير الذمّي ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتّى تستيقن أنّه نجسه»^١.

وقد جزم الشيخ رحمته «بوضوح دلالته على أنّ البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله، هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنّى لتعليل الحكم بسبق الطهارة»^٢.

وأورد عليه المحقّق الخراساني في التعليقة: «باحتمال أنّ عدم الاستيقان هو تمام العلة للحكم بالطهارة، وإنّما ذكر خصوصية المورد لبيان تحقّقها فيه لأجل أنّها من خصوصياتها المنطبقة عليها لا لخصوصيّة في خصوصيته»^٣ انتهى.

أقول: ويحتمل أن يكون ذكر الطهارة السابقة لتحقيق الموضوع، وذلك لأنّ موضوع قاعدة الطهارة ما هو مشكوك الطهارة والنجاسة، فتذكّر الإمام عليه السلام أنّه لم يكن متنجّساً حين إعارتك إيّاه، وإنّما طرء عليك الشبهة من حيث

١. وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧٤، الحديث ١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٢.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣١٢.

تنجّسه عنده فهو مشكوك النجاسة.

وبعبارة أخرى: إنّ المراد من قوله عليه السلام: «أعرته إياه وهو طاهر» أنه لم يكن نجساً قبل الإعارة، وإنّما يحتمل ذلك حين الإعارة، فهو مشكوك لا متيقّن النجاسة.

والانصاف، أنّ كلا الاحتمالين خلاف ظاهر الرواية جداً؛ إذ كان يكفي في قاعدة الطهارة صرف الشكّ في النجاسة فعلاً وهو مفروض في السؤال، ولو لا ذلك لم يكن وجه للسؤال عن لزوم غسله وعدم لزومه خصوصاً من مثل عبدالله بن سنان، فلا بدّ وأن يكون للاتّكال على الحالة السابقة.

ثمّ إنّّه لو تمّ دلالتها على الاستصحاب يمكن استفادة العموم والكليّة منها - وإن قال الشيخ باختصاص دلالتها بموردها^١ - وذلك لظهور سياقها في التعليل بالأمر الارتكازي.

ومنها: موثقة عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك»^٢.

وقد اشتهر في الألسن: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر».

فإنّ المحتمل منها في بادي النظر وجوه، بل أقوال:

١. الطهارة الواقعية.

٢. قاعدة الاستصحاب.

٣. قاعدة الطهارة.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٢.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٤. قاعدة الاستصحاب والطهارة معاً.
 ٥. قاعدة الاستصحاب والطهارة وأن كل شيء طاهر واقعاً.
 ٦. قاعدة الطهارة والطهارة الواقعية لكل الأشياء.
 ٧. قاعدة الاستصحاب والطهارة الواقعية.
- وملخص ما أفاده الشيخ أنه ليس المراد في الرواية من الطهارة المحمول فيها هي الطهارة الواقعية^١ خلافاً لصاحب «الحدائق»^٢ وإن كان قد يقربه أن التقابل في الحديث بين حكمي - نظيف وقدر - يقتضي إرادة معنى واحد منهما، وحيث إنه لا إشكال في أن المراد في الذيل هو القذارة الواقعية فليكن كذلك في الصدر.
- وذلك لأن الطهارة مغيبى بالعلم بالخلاف لا بالواقع، وذلك لا يناسب الطهارة الواقعية سواء أخذ العلم بالطهارة طريقياً أو موضوعياً.
- فإن الأول مضافاً إلى أنه خلاف الظاهر غير معقول ثبوتاً ولغو عرفاً؛ لأن معناه أخذ عدم أحد الضدين أو النقيضين في موضوع الآخر.
- والثاني موجب للدور المحال فإن الشك في الحكم متأخر رتبة عن ثبوت الحكم واقعاً، فلو كان الحكم الواقعي مترتباً على ذلك للزم الدور، مضافاً إلى أن الارتكاز العرفي يأبى عن اختلاف الأحكام الواقعية باختلاف العلم والجهل.
- فالمراد إما قاعدة الطهارة أو استصحابها، وذلك من جهة أن المحمول في قوله: «كل شيء طاهر» إما أصل الطهارة وإما استمرارها، فإن كان الأول فينطبق على قاعدة الطهارة، سواء جعل الغاية غاية للحكم فيكون المعنى: كل شيء

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٣.

٢. الحدائق الناضرة ١: ١٣٦.

محكوم بالطهارة ظاهراً وهذا الحكم والنسبة يكون حتى تعلم بالنجاسة، أو كان غاية للموضوع فيكون المعنى: كل شيء لم يعلم نجاسته طاهر، أي محكوم بالطهارة ظاهراً، وفي كليهما لم يعتبر الحالة السابقة ولم يتعرض لها.

وإن كان الثاني، فينطبق على الاستصحاب فيكون المعنى: كل شيء قد فرض طهارته مستمر طهارته إلى أن يعلم نجاسته، فيكون الغاية غاية لاستمرار الطهارة، ولا بد في ذلك من فرض حالته السابقة الطهارة. وإلا لا معنى للحكم باستمرارها ودوامها فأصل الثبوت مفروغ عنه والمقصود بيان استمرارها.

ومنه يعلم: أن الاستصحاب خلاف الظاهر، وذلك لاستلزامه تقدير الحالة السابقة بأن يقيّد الشيء بالظاهر واستعمال «الظاهر» بمعنى مستمر الطهارة. ومنه يظهر أيضاً: أنه لا يمكن إرادتهما معاً؛ للزوم استعمال «الظاهر» بمعناه وبمعنى مستمر الطهارة معاً، وأيضاً يستلزم لحاظ الحالة السابقة وعدم لحاظها معاً، وكلاهما باطل بل غير ممكن.

ثم نقل كلام صاحب «الفصول» حيث تصدّى لبيان إمكان الجمع بينهما وقال: «إن الرواية تدلّ على أصليين:

أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته.

ثم أورد عليه بأنه: «ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة؟» فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي، فليس

استمراره واقعاً ولا ظاهراً مغياً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمرّ إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة، مع أنّ قوله: «حتى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأوّل الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني مغياً به؟! إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأوّل المغياً موضوعاً له.

وإن كان هو الحكم الواقعي المعلوم - يعني أنّ الطهارة إذا ثبت واقعاً في زمان، فهو مستمرّ في الظاهر إلى زمان العلم بالنجاسة - فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة^١.

وادّعى المحقّق الخراساني في «التعليقة» إمكان أن يكون المراد منها هو الطهارة الاجتهادية للأشياء وقاعدة الطهارة والاستصحاب معاً وقال: «إنّ قوله الطهارة: «كلّ شيء طاهر» مع قطع النظر عن الغاية يدلّ بعمومه على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية فيكون دليلاً اجتهادياً على طهارة الأشياء وبإطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشبهه طهارته ونجاسته تدلّ على قاعدة الطهارة. وإنّ أبيت عن ذلك فهو بعمومه يشتمل لما اشتمت طهارته لشبهة لازمة له لا تنفكّ منه أبداً وبضميمة عدم الفصل يتمّ في غيرها، فلا حاجة في دلالاته على قاعدة الطهارة إلى ملاحظة غايته.

نعم، بملاحظتها يدلّ على الاستصحاب، فإنّ قضيتها استمرار الطهارة ما لم يعلم بالنجاسة، وحيث إنّ الغاية جعلت العلم بالقذارة يكون الاستمرار تعبدياً

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٥.

ظاهرياً». انتهى كلامه ملخصاً.

أقول: ولعلّ هذا مراد صاحب «الفصول» أيضاً، فإنّ عبارة «الفصول» هكذا: «أحدهما: الحكم الأوّلي بطهارة الماء أو الأشياء ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة». فيمكن أن يكون عند عدم العلم متعلّقاً بقوله: «بحسب الظاهر» فينطبق على ما ادّعاه الخراساني رحمته الله من الإطلاق.

ويرد عليه - بعد الغض عن أنّه لا يمكن تجريد الصدر عن الذيل وفرض الصدر خالياً عن الغاية، فإن ذلك لا يساعد الرواية. نعم لو كان قوله رحمته الله: «كلّ شيء ظاهر وهو يستمرّ إلى...» لكان لذلك وجه - .

أولاً: - كما في «الدرر» - «أنّ الجمع بين الحكم بطهارة الأشياء بعناوينها الأوّلية وعنوان كونه مشكوكة الطهارة لا يمكن في إنشاء واحد، ضرورة تأخّر رتبة الثاني عن الأوّل، ولا يمكن ملاحظة موضوع الحكم الثاني في عرض موضوع الحكم الأوّل، وهذا واضح».

وبعبارة أخرى: لا يمكن لحاظ الشكّ في الطهارة في الموضوع ولو من حيث كونه حالة من حالاته، وإلا يلزم منه أن يلاحظ الشكّ في الحكم في موضوع نفس ذلك الحكم وهو محال يلزم منه الدور.

لا يقال: إنّ أخذ الشكّ في موضوع الحكم الظاهري لا يتوقّف على فرض وجود الحكم الواقعي.

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣١٢ - ٣١٣.

٢. الفصول الغروية: ٣٧٣.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٣١.

لأنه يقال: حيث إن الطهارة من الأحكام المجعولة الشرعية فقبل جعلها في الجملة لا معنى لتصور احتمالها والشك فيه، والمفروض أن الحكم صدر بهذا الإنشاء.

وثانياً: - كما في «الدرر» أيضاً - على فرض تسليم الجمع يصير الحكم المجعول بملاحظة الشك لغواً؛ لأن هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت إلى المكلف يرتفع شكّه من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الأشياء بعناوينها الأولية، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج إلى العمل بالحكم الوارد على الشك^١.

والمقصود أنه في ظرف الحكم بطهارة الأشياء بعمومها ليس هناك تصور اشتباه الطهارة والنجاسة ولا ما هو لازم للاشتباه، فإنه في هذا اللحظ لا نجاسة حتى يشتبه بعض الأشياء، وإنما يحدث الاشتباه بعد تخصيص عموم الحكم في بعض الأشياء.

ومنه يظهر ضعف ما أورد عليه من «أنّ الذي يوجب لغوية الطهارة أو الحلية الظاهرية وصول الجعل الواقعي المطلق لا ثبوته، والعام إنما يدلّ على جعله لا وصوله فقد لا يصل إطلاق الجعل الواقعي في مورد لمعارض أو مخصّص أو غير ذلك»^٢.

فإنّ ذلك إنّما يصحّح عدم لغوية جعل الطهارة الظاهرية بدليل خاصّ مستقلّ، والكلام المدعى أنه لغو في هذا الظرف أي عند جعل عموم الطهارة.

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٣١.

٢. بحوث في علم الأصول ٦: ٩٩ - ١٠٠.

ولعلّ منشأ الاشتباه هو الاشتباه في نقل كلامه من دون مراجعة إلى أصله، حيث إنّه نقله عن المحقق الأصفهاني عنه: «من لزوم لغوية جعل الطهارة أو الحلية الظاهرية بعد فرض استفادة جعل الطهارة الواقعية لكلّ شيء؛ إذ لا يبقى مورد يشكّ في نجاسته أو حرمة»^١.

وثالثاً: أنّه ولو فرض عموم الشيء للمشتبه أو إطلاقه لحالة الاشتباه إلا أنّ حمل الحكم على ذات الموضوع مجردة عن قيوده أو حالاته ظاهر في عدم دخالتها في الحكم وأنّ الحكم مترتب على نفس الموضوع حينئذٍ، فحمل الطهارة على شيء - ولو في حالة الشكّ أو اللزوم للاشتباه - يدلّ على طهارته بما أنّه شيء لا بما أنّه مشكوك، ولا يكون من القاعدة في شيء.

ورابعاً: أنّه على هذا التقريب يلزم استمرار الحكم ظاهرياً كان أو واقعياً، وتخصيصه باستمرار الطهارة الواقعية ظاهراً تخصيص بلا دليل، وحينئذٍ فيرد عليه ما أورده الشيخ عليه السلام من أنّ غاية الطهارة الظاهرية الثابتة لمشكوك الطهارة هو النسخ.

ولعلّه لما ذكرنا كلّه أو بعضه عدل عنه في «الكفاية» وذهب إلى أنّ الصدر يدلّ على الطهارة الواقعية والذيل على الاستصحاب ولاساس له بذيل القاعدة أصلاً.

بتقريب: أنّ الغاية فيها إنّما هي لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية، ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتمديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حليته، وذلك

١. بحوث في علم الأصول ٦: ١٠٠.

لظهور المغيبي فيها في بيان الحكم الأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى... إلا أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار مغيباً لغاية مثل الملاقة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذٍ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب.

ولا يخفى: أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في مغيين أصلاً، وإنّما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه، ليدلّ على القاعدة والاستصحاب من غير تعرّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل «كلّ شيء حلال أو طاهر» في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا: «الماء كلّ طاهر حتّى يعلم أنه قذر» وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى فتأمل جيّداً...

ثمّ لا يخفى: أنّ ذيل موثقة عمّار: «فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك...» يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيبي واقعيّاً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهريّاً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرّع على الغاية وحدها، وأنّه بيان لها وحدها منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغيبي كما لا يخفى»^١.

يردّ عليه - بعد الغضّ عمّا أوردنا على التعليقة من عدم صحّة ملاحظة الصدر

بلا ملاحظة الغاية - .

أولاً: أنه غاية ما ذكر تردّد الغاية بين الأمرين، ولا معيّن لما أراده إلا ما ذكره تأييداً من تفريع الذيل على الغاية وحدها بمنطوقها ومفهومها لا لها مع المغيبي،

١. كفاية الأصول: ٤٥٢ - ٤٥٣.

مع أنه لا ينافي أن يكون التفرّع على مفهوم الغاية موافقاً للمغنيّ.
وثانياً: على فرض تسلّم تعيّن كونها غاية للحكم لا قيماً للموضوع ولو
بالقرينة المذكورة، فالظاهر أن يكون غاية للحكم المذكور في الصدر، ويؤيد
ذلك بفهم عامّة الفقهاء وحينئذٍ يجري ما أورده الشيخ من أنّ الحكم الواقعي لا
يصير مغنيّ بالعلم بالخلاف.

وثالثاً: أنه لم يعلم ما المراد من جعله الغاية للاستمرار، فهل المراد هو
الاستمرار المستفاد من جعل الحكم للشيء بما هو شيء في كلّ حالة مستمراً ما
دام يصدق الشيء عليه، فلا يناسب جعل غاية الحكم الواقعي العلم بالخلاف،
كما نبّه عليه الشيخ، بل يصير حينئذٍ حكماً ظاهراً وهو قاعدة الطهارة.
وإن كان المراد جعله غاية للاستمرار المستفاد من إطلاق الشيء للمشكوك
فيرد عليه الإشكاليين المذكورين في «الدرر».

وإن كان المراد تقدير الاستمرار موضوعاً لحكم جديد غير الحكم الأوّلي
المذكور في قوله: «كلّ شيء نظيف» فهو مع أنه يستلزم التقدير وهو خلاف
الأصل والظاهر لا بدّ أن يكون المراد منه هو الاستمرار حين الشكّ وفي ظرفه
فلا بدّ من فرض الشكّ حينئذٍ في موضوعه فيرد عليه الإشكال الثاني المذكور في
«الدرر»، - وإن كان سليماً عن الإشكال الأوّل، وتقريبه واضح.

ورابعاً: أنّ الاستصحاب ليس بمعنى استمرار ما ثبت، وإلا فما ثبت سابقاً لا
يستمرّ إلا باستمرار موضوعه، وإنّما هو بمعنى جعل حكم مماثل للحكم السابق
تعبداً، أي ترتيب آثاره عليه، فاستفادة الاستصحاب منها يتوقّف على أن يكون
هناك جعلين: الواقع، والمماثل، والظاهر من الأحكام المغنيّ بغاية أنه ليس هناك

إلا جعل واحد، كما في قولك: «اجلس في المسجد إلى الظهر» وكذلك قوله: «الماء طاهر حتى يلاقي النجس».

فتلخص ممّا ذكر: أنّه لا يمكن إرادة الطهارة الاجتهادية الواقعية منها لكونها معيّنة بالعلم بالخلاف، ولا يصحّ حمله على الاستصحاب فقط؛ لكونه مستلزماً لتقبّل خلاف الظاهر مرتين من كون الشيء بمعنى مفروض الطهارة وكون «طاهر» بمعنى مستمرّ الطهارة ولا الجمع كما عرفت فيمخصّ مفاده في قاعدة الطهارة، كما هو المنساق منها والمرتكز في الأذهان، فإنهم تمسّكوا بها للقاعدة عصراً بعد عصر وجيلاً بعد جيل حتى نفس المحقّق الخراساني رحمته الله، كما عرفت في بحث البراءة.

في الشكّ في المقتضي والرافع

وقع الخلاف بين الأعلام في أنّه هل يعمّ الاستصحاب للشكّ في المقتضي بمعنى ما لم يحرز فيه قابلية البقاء والاستمرار، أو يختصّ بالشكّ في الرافع بمعنى ما أحرز قابليته للبقاء والاستمرار بحيث لا يرتفع إلا برفع، وأوّل من فتح فيه باب التفصيل المحقّق الخونساري رحمته الله وتبعه الشيخ في «الفرائد» والوجه فيه:

الف) أنّ المراد من اليقين في الروايات هو المتيقّن؛ إذ لا يمكن نقضه ولا يصحّ إسناد النقص إليه لا باعتبار نفس صفة اليقين ولا باعتبار الآثار المترتبة على نفس اليقين.

أمّا الأوّل: فلأنّ اليقين من الصفات الخارجية قد انتقض بنفس الشكّ إن أخذ متعلّقه مجرداً من الزمان. ولا يمكن نقضه إن أخذ مقيّداً بالزمان.

وأما الثاني: فلعدم ترتب حكم شرعي على وصف اليقين من حيث هو، ولا أقلّ في مورد الروايات المستدلّ بها.
فلا بدّ وأن يكون المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة أو أحكام المتيقّن المثبتة له من جهة اليقين.

ب) إنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصالية كما في نقض الحبل، والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت، وإن كان قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو بعدم المقتضي له - بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده، وحينئذٍ نقول: إنّ الظاهر في المقام هو الثاني (أولّ المجازين)، فإنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه العامّ فيختصّ متعلّقة بما من شأنه الاستمرار المخصّص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى^١. انتهى ملخصاً.

وأورد عليه المحقّق الخراساني في «الحاشية» و«الكفاية» بأنّه لا وجه لارتكاب المجاز بإرادة المتيقّن من لفظ اليقين.

لعدم كون الانتقاض بحسب الحقيقة تحت الاختيار، سواء كان متعلّقاً باليقين كما هو ظاهر القضية أو بالمتيقّن أو بآثار اليقين بناءً على التصرف فيها بالتجوّز أو الإضمار، فإنّه كما لا يتعلّق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلّق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين.

بل المراد على أيّ حال هو عدم النقض بحسب البناء والعمل وترتيب الآثار، وقد أسند في ظاهر الدليل إلى اليقين، لكنّه حيث أخذ مرآةً وبالنظر الآلي

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٨ - ٧٩.

- لسراية الآلية من المصداق إلى المفهوم - فالمراد هو ترتيب آثار اليقين والجري العملي لمقتضاه.^١

وهذا ممّا لا مشاحة فيه، ولعلّه كان أيضاً مراد الشيخ رحمته من قوله: «أو أحكام اليقين والمراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين... بل المراد أحكام المتيقّن المثبتة له من جهة اليقين...»^٢.

لا ما فهمه صاحب «الكفاية» من الإضمار أو التجوّز.^٣

وإنّما المهمّ أنّ النقض ليس يختصّ بمعنى رفع الهيئة الاتّصالية كما ادّعي^٤ بل هو ضدّ الإبرام، وإنّما أسند إليه بملاحظة نفس ما في صفة اليقين من الإبرام والاستحكام لا بملاحظة متعلّقه بخلاف الظنّ، فإنّه يظنّ أنّه ليس فيه إبرام واستحكام، ووجه الإسناد هو لحاظ اتّحاد متعلّقي اليقين والشكّ ذاتاً وعدم ملاحظة تعدّدهما زماناً، وهو كان عرفاً في صحّة إسناد النقض إليه واستعارته له بلا تفاوت في ذلك أصلاً في نظر العرف بينما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن.

لا يقال: هذا يوجب اجتماع اللحاظين في اليقين.

فإنّه يقال: إنّما يلاحظ اليقين استقلالاً وعلى ذلك يكون الملحوظ الاستقلالي

هو اليقين الآلي بعد سراية الآلية من المصداق إلى المفهوم.

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٧٨ - ١٧٩.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٩ - ٨٠.

٣. كفاية الأصول: ٤٤٤.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٧٨.

ويؤيده أنه إنما أسند النقض إلى اليقين دون العلم والقطع مع ما بينهما وبينه من الترادف في الجملة، وذلك لأن العلم هو الكشف والحكاية مطلقاً والقطع يطلق عليه بما أنه يقطع التردد والشك، وأما اليقين فإنما يطلق على العلم بما له من حالة الثبوت والاستقرار، وهو الذي يتناسب النقض دون العلم والقطع.

ويدل على العموم أيضاً: ١. قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية»،^١ مع أنه من قبيل الشك في المقتضي.

وما أورد عليه الشيخ رحمته من «أن التفريع من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع»^٢ مخدوش أولاً: بأنه خلاف الظاهر، حيث إن الشك واليقين أسند في الرواية إلى اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان. وثانياً: أن صوم رمضان من قبيل الأقل والأكثر الاستقلالي، ولو لا استصحاب رمضان لكان من موارد البراءة لا الاشتغال.

٢. قوله: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه»^٣ وما يقال من: «أن الأمر بالإمضاء مساوق للنهي عن النقض، لأن الإمضاء هو الجري فيما له ثبات ودوام»^٤.

مدفوع: بأن الإمضاء هو نفس الإثبات والإدامة لا الجري فيما له ثبات، فهو يساعد مع الشك في المقتضي أيضاً بأن يكون نفس الإمضاء تعدياً.

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ١٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٨٢.

٣. وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٦.

٤. مصباح الأصول ٣: ٣٣.

٣. قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين»^١.

التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية

والمراد من الأحكام الوضعية إجمالاً كل ما يطلق عليه الحكم ويكون في حيلة تصرف الشارع غير الأحكام الخمسة التكليفية، سواء كان له دخل في التكليف أو في موضوعه أو متعلقه أو لم يكن.

وقد ذهب الشيخ عليه السلام إلى أن جعل الأحكام الوضعية إنما هو بتبع التكليف لا استقلالاً^٢.

وأما صاحب «الكفاية» فقد قسمها إلى أقسام ثلاثة: أحدها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً كالشرطية والسببية والمانعية والرافعية للتكليف وفي الحقيقة خارج عن الأحكام الوضعية.

قال عليه السلام: لتقدمها على التكليف فكيف ينتزع عنها مع أن ذلك كله أمر تكويني غير قابل للجعل وإلا لجاز أن يكون كل شيء سبباً لكل شيء.

الثاني: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية للمكلف به.

الثالث: ما يمكن جعله تبعاً واستقلالاً لصحة إنشائه كذلك. والحق فيه الجعل الاستقلالي وإلا يلزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد، كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد عدم التكليف في موردها^٣. انتهى ملخصاً.

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨، الحديث ٢.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٢٥.

٣. كفاية الأصول: ٤٥٥ - ٤٥٧.

أقول: إن الأمور المتصورة على ثلاثة أقسام: الأمور الواقعية الحقيقية. والأمر الاعتبارية الذي يوجد باعتبار المعبر ويتغير بتغير اعتباره ولو من دون أن يتغير في الخارج شيء، ومثل هذه الأمور يمكن أن يشترط بأمر اعتباري أو حقيقي أو بدون الاشتراط بشيء فهو في يد المعبر ولا محدودية له إلا أن لا يكون لغواً وبلا أثر وإلا يكون كذباً.

والثالث: الأمور الانتزاعية التي لا تحتاج إلى اعتبار معتبر، ولا يتغير ذلك إلا بتغير منشأ انتزاعه، وليس ما يازائه في الخارج شيء إلا منشأ انتزاعه. وهي كما ينتزع من الأمور الحقيقية التكوينية كذلك ينتزع من الأمور الاعتبارية أيضاً، فتارة: يكون السبب بين أمرين واقعيين، وأخرى: بين أمرين اعتباريين فالسببية في الأمور الحقيقية ليست إلا حقيقية، وأما في الأمور الاعتبارية فإنما ينتزع عن ذلك الاعتبار كما لا يخفى.

وعلى هذا، فإن أريد في القسم الأول من التكليف الإرادة والكرهه الموجودة في نفس المولى فلا ريب أنها أمور واقعية حقيقية ولا يمكن إلا أن يكون سببها وسببها كذلك أيضاً.

وكذلك نفس إنشاء المولى الذي هو فعل صادر عن المولى. وأما الحكم الاصطلاحي والوجوب والتحريم فليس إلا أمراً اعتبارياً يحدث بإنشاء الشارع والمولى ويوجد بجعله ويكون كاشفاً عن الإرادة والكرهه.

ولذلك قلنا في محله أن النسخ عنايته الرفع حقيقة لا الدفع، وذلك لا ينافي لمقام الله تعالى، فإن نسخ الحكم هو رفع الأمر اعتباري الذي اعتبر مطلقاً دون رفع الإرادة والكرهه. نعم بالنسبة إليهما دفع حقيقة في الله تعالى وإن كان في

القوانين البشرية ناشئة عن رفع الإرادة لا لكرهه أيضاً، وحينئذٍ فلا فرق بين القسم الأول والثاني، وأن السببية للحكم أو المكلف به كلاهما مجعولان بالتبع. وأما القسم الثالث، مما ذهب إليه في «الكفاية» حق لا محيص عنه، لأن ذلك ظاهر الأخبار والأدلة كما في قوله: «من حاز ملك»،^١ «الناس مسلطون...»^٢. مضافاً إلى أنه ليس هناك غالباً حكم أو أحكام شرعية تكليفية يكون الوضع دائراً مداره بحيث ينتزع عنه وإن أتعب الشيخ نفسه الزكية في ذلك، فإن انتزاع الضمانة عن وجوب الغرامة مخدوش بضمان الطفل والمجنون، والتوجيه بأن الوجوب فيهما مشروط بالبلوغ أو الإفاقة كما ترى؛ لأن ذلك يستلزم صحة الضمان في الحيوانات والجمادات أيضاً مشروطاً. نعم، لا بأس بالقول بأن هذا الاعتبار والجعل إنما يصح في الموارد التي يترتب عليه أثر عملي، وأما فيما لا يترتب عليه تكليف وأثر عملي، فالجعل والاعتبار لغو لا يصدر من الحكيم وهذا غير أنه مجعول بتبع التكليف. بل قد يختص جعلها بموارد يعتبرها العرف والعقلاء فيتضيّق حكم الشارع بتضيّق اعتبارها، كما يقال: إن العقلاء لا يرون الملكية لفضاء الملك إلى عنان السماء، ولذلك يجوز عبور الطائرات عن فضاء ملك الغير ونحو ذلك. وتظهر ثمرة البحث في مثل ضمان الصبي والمجنون، كما أشير وفي تعارض الاستصحابات.

١. أنظر: مستمسك العروة الوثقى ٢: ١٢٤.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / ٧.

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشكّ واليقين

هل المعتبر في الاستصحاب هو اليقين والشكّ الفعلي أو يكفي التقديري. وعلى الأول، فهل المعتبر فعليته حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط. والكلام في التنبيه الأول - وإن عنون في اليقين والشكّ كليهما - إلا أنه في الشكّ فقط، وأما اليقين فسيأتى الكلام عنه في التنبيه الثاني. قال الشيخ رحمته: «إنّ المعتبر هو الشكّ الفعلي الموجود حال الالتفات إليه، أما لو لم يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات»^١. ولم يعلم من هذا: أنّ مراده اعتبار الفعلية حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، واللازم من الأول تغيير الحكم بطرؤ الشكّ على المكلف والتفاته أو الذهول عنه، فلا يصحّ صلاة مشكوك الطهارة غالباً للغفلة عن الطهارة في الأثناء. إلا أنّ الظاهر من ذيل كلامه رحمته هو كفاية فعليته حدوثاً، حيث فرّع على ذلك

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٥.

صحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى، ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة؛ لقاعدة الفراغ؛ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها. نعم هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم. ^١ بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته؛ لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

فإنه لو لا كفاية فعلية الشك حدوثاً ينبغي القول بالصحة في الفرض الثاني أيضاً؛ لغفلته حال الصلاة، وقد تبعه المحقق الخراساني في ذلك كله في «الكفاية».

وقال: «الأول: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شك مع الغفلة...»

الثاني: أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال...^٢

وفي هذا التفريع إشكال؛ إذ صحة الصلاة في الأول وبطلانها في الثاني لا يترتبان على جريان الاستصحاب وعدمه بل الحكم في المسألتين هو هذا ولو مع

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٥٩ - ٤٦٠.

عدم استصحاب في البين، لجريان قاعدة الفراغ في الأوّل دون الثاني.
وعلى أيّ حال، يقع الكلام تارة في اعتبار فعلية الشكّ وعدمه، وأخرى في
حكم المسألة المتفرّع عليه.

أمّا المقام الأوّل، فذهب الشيخ عليه السلام إلى اعتبار فعلية الشكّ حدوثاً ووجهه
النائبي عليه السلام «بظهور لفظ الشكّ واليقين، بل مطلق الألفاظ في فعلية الوصف
العنواني وقيام مبدء الاشتقاق الحقيقي أو الجعلي بالذات فعلاً وتلبّسها به حال
الإطلاق، ولذا وقع الاتفاق على عدم صحّة إطلاق الإنسان والحجر وغير ذلك
من الجوامد على ما انقضى عنه الإنسانية والحجرية، أو لم يتلبّس بعد وإن وقع
الخلاف في خصوص المشتقات في صحّة إطلاقها على وجه الحقيقة بالنسبة إلى
من انقضى عنه المبدأ»^١ انتهى.

وفيه: أنّه لا ربط للمقام باستعمال اللفظ فيما انقضى عنه المبدأ أو لم يتلبّس
فإنّه لم يدع أحد استعمال لفظ الشكّ وإطلاقه على الغفلة مثلاً، بل المراد
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، أي التردّد والاكتفاء بالتردّد المفروض وجوده
تقديراً لو التفت.

في الكفاية: «لعدم الشكّ فعلاً ولو فرض أنّه يشكّ لو التفت؛ ضرورة أنّ
الاستصحاب وظيفة الشاكّ، ولا شكّ مع الغفلة أصلاً...»^٢.

ومراده عليه السلام اختصاص أدلة الاستصحاب به؛ حيث إنّ دليل الاستصحاب إمّا بناء

١. فوائد الأصول ٤: ٣١٧.

٢. كفاية الأصول: ٤٥٩.

العقلاء فيخصّ بالقدر المتيقّن وإمّا الأخبار، وظهور لفظ الشكّ في الفعلي غير منكر.

ويمكن أن يرد عليه: أنّ المستفاد من أخبار الاستصحاب هو البناء على الحالة السابقة ما دام عدم العلم بالخلاف: «... حتّى يستقين أنّه قد نام... بل انقضه بيقين آخر».

وقد صرّح بذلك واعترف به الشيخ رحمته حيث قال بجريان الاستصحاب ولو مع الظنّ بالخلاف بالظنّ غير المعتبر. واستشكل على نفسه بعدم وجود ركن الاستصحاب وهو الشكّ وأجاب عنه أولاً: بأنّ الشكّ أعمّ من الظنّ غير المعتبر. وثانياً: بأنّ المستفاد من الأخبار أنّ الناقض هو العلم فقط دون الشكّ والظنّ.^١ وحينئذٍ، فالمكلف في حال الغفلة ممّن لم يعلم بخلاف الحالة السابقة، فهو محكوم بحكم الاستصحاب وإن لم يعلم به نفسه، بل يتوجّه إليه بعد مضيّ حالة الغفلة.

هذا مضافاً إلى إمكان ادّعاء صدق الشكّ عليه عرفاً كما في الرضا والرضاية، فإنّ التصرّف في مال الغير مشروط برضاية صاحبه ومع ذلك يقال بكفاية إذن الفحوى بحيث لو التفت إليه لكان راضياً ويطلق عليه أنّه راض به، فالرضاية الواقعية الحاصلة عند الالتفات بعد من الرضا فعلاً ولو لم يلتفت وكذلك الشكّ. ولا يخفى: أنّه لو اعتمدنا على الوجه الأخير لكان لازمه كفاية الشكّ التقديري ولو حدوثاً، وأمّا لو اعتمدنا على الأوّل فلا يشمل الشكّ التقديري إلا بقاء؛ إذ المفروض في الأخبار هو حدوث الشكّ، ثمّ حكم بعدم نقض اليقين إلا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٤.

باليقين، فلا يمكن تعميم القول للشك التقديري حدوثاً أيضاً.
وقال المحقق الخراساني في «التعليقة» عند قول الشيخ عليه السلام: «ثمّ المعتبر هو الشكّ الفعلي»^١ ما حاصله: «إنّ الوظيفة المقرّرة في حال الجهل بالحكم أو الموضوع تارة: على نحو يكون هو المطلوب في هذا الحال، كالواقع في سائر الأحوال كالصلاة بلا سورة في حال الغفلة عنها والإتمام والإخفات فيها في موضع الجهل بوجوب القصر أو الجهر....

وأخرى: على نحو يكون الواقع هو المطلوب في هذا الحال دونها، إلا أنّ جعلها في حال الجهل بأحدهما إنّما هو لأجل أن يكون موجباً لتنجز الواقع عند موافقتها له وعتراً عنه في صورة مخالفتها، كما هو الحال في مؤدّي الطرق والأمارات. فلو كان على النحو الأوّل يكون له المراتب الأربع فيكون الآتي بها في حال الغفلة آتياً بما هو تكليفه الفعلي وإن كان معذوراً على تقدير الإخلال؛ لعدم تنجزه.

وأما لو كان على النحو الثاني، فلا يكاد أن يكون له بعد مرتبة إنشائه والخطاب به إلا مرتبة واحدة يعتبر في البلوغ إليها ما يعتبر في بلوغ الحكم إلى المرتبة الرابعة، فلا يترتب عليها بدون هذه المرتبة ما هو المرغوب منها من تنجز الواقع عند الإصابة والعتذر عنه عند المخالفة؛ ضرورة أنّ هذه الآثار لا يكاد أن يترتب عليها إلا بعد الاطلاع عليها بأطرافها تفصيلاً أو إجمالاً، ولا يترتب أثر على مجرد إنشائه.

وحيث إنّ الاستصحاب من قبيل الثاني، فلا محالة يعتبر في ترتب الأثر عليه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٥.

من الشكّ الفعلي، فلا يكفي الشكّ التقديري الموجود في حال الغفلة»^١.
 وحاصله - كما في حاشية المشكيني - أنّ المجعول حكماً للعناوين الواقعية له مراتب أربعة، ولكنّ المجعول للجاهل يمكن أن يكون كذلك، كما في جعل الوجوب الخالي عن السورة للناسي لها، فإنّ له المراتب الأربعة أيضاً، وقد يكون لا كذلك كحجّة الإمارات، فإنّه ليس بعد مرتبه الإنشاء إلا مرتبة تنجزّ الواقع بها والعذرية عنها وليس بعدها مرتبتان فعلية وتنجز، وهذان الأثران لا يترتبان إلا بعد العلم بأصل الحجّة ومصدق الحجّة فلا يتحقّقان في حقّ الغافل، والاستصحاب من قبيل القسم الثاني.

وفيه أولاً: أنّه ﷺ قائل في الاستصحاب بجعل الحكم الظاهري لا بالحجّة، فيكون من قبيل القسم الأوّل.^٢

وملخصه: أنّه لا يتصور الحجّة ما دام لم يعلم بالحجّة ومصدق الحجّة. وفيه أولاً: أنّ لازم جعل الحجّة وإنشاء الحجّة لشيء رفع فعلية الأحكام الواقعية على تقدير مخالفته لها لما سبق من عدم اجتماع الإرادة والكرهية الإلزامية مع الترخيص بخلافها؛ وصل إلى المكلف أم لا. نعم لا يكفي مجرد الخطاب للتنجز إذا صادفها ما لم يصل إلى المكلف، كما في الأحكام الواقعية غير الواصلة.

وثانياً: أنّ كلامنا هاهنا في وجود الحكم الاستصحابي في مورد الشكّ التقديري ولو لم يكن حجّة عليه ما لم يلتفت إليه المكلف، ويظهر الثمرة بعد

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٢٩٤ - ٢٩٥.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٤: ٤٨٩ - ٤٩٠.

الالتفات إليه، كما في المثال الآتي بحته، حيث يعلم أنه كان الاستصحاب حين الصلاة، فكان محكوماً به وإن تيقن بالخلاف بالنسبة إلى بعد الصلاة.

المقام الثاني في تفرع الفرعين المتقدمين على المقام، وهو مخدوش بأنه لا يتفاوت فيهما الحال، سواء قلنا بكفاية الشك التقديري أو لا. أمّا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ فلأنّ الفرع الأول - المذكور في كلام الشيخ وهو من صلّى عن غفلة بلا حدوث شك... - محكوم بالبطلان على أيّ حال؛ إمّا للاستصحاب حين الصلاة على فرض كفاية التقديري أو لاستصحاب الحدث بعد الصلاة بلحاظ فعلية شكّه، فإنّه يستلزم بطلان الصلاة الواقعة في هذا الحال، كما صرّح به الشيخ رحمته في ضمن كلامه وقال:

«نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لو لا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ»^١.

وأما الفرع الثاني، وهو من شكّ ثمّ غفل فالبطلان فيه أوضح ولا فرق فيه بين كفاية الشكّ التقديري وعدمه. وبالجملة: فاستصحاب الحدث بالنسبة إلى حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يكفي للحكم ببطلان الصلاة في كلا الفرعين، كما اعترف به في «الكفاية»^٢.

هذا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ، وأمّا بلحاظها فهو يجري في الأول لحدوث الشكّ دون الثاني لسبقه، فيكون التفاوت بين الفرعين من ناحية قاعدة الفراغ لا الاستصحاب، فإنّها يقدّم على الاستصحاب إمّا لحكومتها عليه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٥.

٢. كفاية الأصول: ٤١٠.

أو للفرار عن اللغوية لو عكس.

إن قلت: لعله يظهر الثمرة بملاحظة قاعدة الفراغ، فإنها تقدّم على الأصل الجاري بعد الصلاة إمّا لحكومتها عليه أو للزوم لغويتها لو عكس، وأمّا الأصل الجاري أثناء الصلاة فلا وجه لتقدّم قاعدة الفراغ عليه، بل يقدّم الأصل عليها. وحينئذٍ، فلو قيل بجريان الاستصحاب في الشكّ التقديري كان المكلف مستصحب الحدث حال الصلاة في كلا الفرعين ويقدم على قاعدة الفراغ بخلاف ما إذا خصصناه بالشكّ الفعلي، فإنه كما عرفت لا يجري الاستصحاب حال الصلاة إلا في أحد الطرفين، فيقدم على قاعدة الفراغ ويمنع عن جريانها بخلاف الآخر.

قلت: إنّ ما يعارض قاعدة الفراغ إنّما هو الأصل الجاري بعد الصلاة لا حينها؛ لأنّه لا بدّ في كلّ زمان من لحاظ الأصل الجاري في هذا الزمان فلا يفيد ترتيب الأثر في زمان جريان الأصل في زمان آخر قبله، ولا شبهة أنّ زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الصلاة، فلا ينافيه إلا الأصل الجاري عنده المخالف معه في النتيجة.

وممّا يرشدك إلى هذا أنّه لا شبهة في صحّة الصلاة التي ورد فيها شكّاً في الطهارة رجاءً مع تيقّن الحدث من قبل، ثمّ تيقّن بعد الصلاة بأنّه كان متطهراً وشكّ في الحدث بعده، وليس ذلك إلا لأنّ استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضي صحّتها، ولا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب.

ومثل ذلك أنّه لا شبهة في بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهارة

المستصحبة إذا تبدل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث من قبل شاكاً في ارتفاعها بعد.

وكيف كان، ففي كل زمان يكون المناط الأصل الجاري في هذا الزمان، ولا مدخل للاستصحاب السابق وجوداً وعدمًا.

فتلخص: أنّ الفرق بين الفرعين إنّما هو من جهة جريان القاعدة في أحدهما من حيث عدم سبق الشكّ دون الآخر من جهة سبقه، وإنّما تختصّ قاعدة الفراغ بالشكّ الحادث.

ومع ذلك كلّه يمكن منع جريان قاعدة الفراغ في كلّ من الفرعين من جهة أنّ مفاد قوله: «هو حين العمل أذكر» إلغاء احتمال الغفلة، والمفروض هنا غفلة المكلف حين العمل، اللهمّ إلا أن يكون هذا حكمة فيؤخذ بإطلاق بعض أدلّة القاعدة، والكلام موكول إلى محلّه.

التنبيه الثاني: جريان الاستصحاب في مودّي الإمارات

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة باليقين والعلم الوجداني، وإنّما يقع الإشكال في استصحاب الأحكام الثابتة بالإمارات، حيث إنّه لا علم وجدانياً بالحكم فيرتفع الركن الأوّل من الاستصحاب ولا يقوم الإمارات مقام القطع الموضوعي.

ولأجل حلّ هذه المشكلة ذهب الشيخ رحمته إلى أنّ اليقين في الاستصحاب قد أخذ مرآةً وطريقاً إلى ثبوت المتيقّن^١ فالموضوع والملاك الوجود السابق. وهذا

١. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٨٠.

الاحتمال لا ينقذ في الركن الآخر وهو الشك؛ إذ لا طريقية فيه حتى يحتمل أخذه طريقاً بخلاف اليقين، وحينئذٍ لو قلنا بأخذ اليقين طريقاً لا يصل النوبة إلى البحث عن أنه هل يختص باليقين الفعلي أو يعم التقديري أيضاً. وتبعه في ذلك المحقق الخراساني وقال رحمته:

«إنّ اعتبار اليقين إنّما هو لأجل أنّ التبعّد والتنزيل شرعاً إنّما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشكّ فيه على تقدير الثبوت، فيتبعّد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأمر فعلاً فيما كان هناك أثر. ولا يعبأ بأنّه قد أخذ اليقين بالشيء في التبعّد ببقائه في الأخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت؛ لأنّ الظاهر أنّه قد أخذ كشفاً عنه ومرآةً لثبوته ليكون التبعّد في بقاءه والتبعّد مع فرض الثبوت إنّما يكون في بقاءه».

ثمّ قال: «وبه يمكن أن يذبّ عمّا في استصحاب الأحكام التي قامت الإمارات المعتمدة على مجرد ثبوتها وقد شكّ في بقاءها على تقدير ثبوتها من الإشكال بأنّه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي بناءً على ما هو التحقيق من أنّ قضية حجّة الأمانة ليست إلاّ تنجز التكليف مع الإصابة والعدر مع المخالفة - كما هو قضية الحجّة المعتمدة عقلاً، كالقطع والظنّ في حال الانسداد على الحكومة - لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب. ووجه الذبّ بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقاءه تبعداً؛ للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً»^١.

١. كفاية الأصول: ٤٦٠ - ٤٦١.

لا يقال: إنه يجري استصحاب الوجود على فرض ثبوته ولو مع عدم العلم بالوجود، إذ المفروض أنّ الملاك هو الثبوت الواقعي دون العلم، إذا كان مشكوك البقاء على فرض الحدوث أيضاً فيتعارضان؛ وحيث لا يعلم يصير من موارد الشبهة المصدقية للتعارض.

لأنه يقال: إنّ استصحاب العدم السابق المعلوم حاكم على استصحاب الوجود على فرض الحدوث كما لا يخفى.

وظاهر عبارته أولاً: أنّ هذا الإشكال مخصوص بالقول بعدم جعل الحكم بالأمارات، وإلا فلو كنّا نقول بذلك لما كان في استصحابه إشكال.

وثانياً: انحصار وجه الذبّ عن الإشكال المذكور بالتزام عدم موضوعية اليقين. وفي كلا الأمرين إشكال.

أمّا الأوّل، فلأنه وإن كان لا يرد عليه ما يقال من أنّ الحكم الظاهري المتيقّن ثبوته متيقّن ارتفاعه أيضاً؛ لأنّ الأمانة بحسب الفرض بمقدار الحدوث لا أكثر وإلا لم يكن بحاجة إلى الاستصحاب؛ لأنّ الأمانة وإن كان بحسب الفرض بمقدار الحدوث، إلاّ أنّه لا يقين بارتفاع هذا الحكم؛ فإنّ قيام الأمانة ليس من الحيثيات التقييدية للحكم الظاهري، وإنّما هو حيثية تعليلية فيحتمل بقاؤه بعد أيضاً.

بل لأنّ هذا لا يتمّ في جميع الموارد؛ إذ يختصّ ذلك بما إذا كان مؤدّى الأمارات ذي أثر شرعي للمكلّف في الحالة السابقة حتّى يكون حجّة له وموجباً للحكم عليه ظاهراً على وفق الأمانة، أمّا لو كان فاقداً للأثر الشرعي فلا حكم حتّى يستصحب، ولذلك التجأ إليه الشيخ أيضاً مع قوله بالجعل.

لا يقال: يكفي ترتّب الأثر عليه في زمان الشكّ.

لأنه يقال: إذا كان الحجية وجعل الحكم الظاهري دائراً مدار الأثر فالإكتفاء له بالأثر الشرعي في زمان الشك مستلزم للدور؛ إذ كون ذلك أثراً له متوقف على الاستصحاب وهو على اليقين به.

وأما الثاني أيضاً وإن كان لا يرد عليه ما أورد من أن الملازمة لو كان هي الملازمة الواقعية ينقلب الأصل أمانة ويكون الأمانة على السابق أمانة على اللاحق أيضاً، وإن كان هو الملازمة الظاهرية فلازمه استصحاب التنجيز لبعض أطراف العلم الإجمالي ولو بعد ارتفاع العلم، فيمنع عن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي وجريان البراءة في الشك البدوي، وهو خلاف مبناه ومبنى القوم.

فإن فيه: أن مفاده ليس هو الملازمة بين الحدوث والبقاء الواقعيين ولا بينهما ظاهريين، بل تعبد بالملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري. بل يرد عليه أن ذلك خلاف ظواهر الأدلة خصوصاً على ما استظهر نفسه من تصحيح إسناد النقض لما في اليقين من الاستحكام والإبرام. والذي ينحل به الإشكال هو ما قيل والتزم به ﷺ أيضاً في بيان تقدم الأمارات على الاستصحاب من الورود أو حكومتها عليه.

وذلك ما يقال في محله من أن المراد من اليقين والعلم المأخوذ غاية للأصول كقوله ﷺ: «كل شيء طاهر»^١. أو «... ولكن انقضه بيقين آخر»^٢ هو الأعم من العلم الوجداني أو الحجّة اليقينية، فرفع اليد عنه حينئذ ليس بالشك بل باليقين

١. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

(اواخر الاستصحاب في الكفاية) فإذا جاء الحجّة فقد حصل الغاية ورفع موضوع الأصل، وهذا هو الورود.

أو يقال: بأنّ دليل حجّية الأمانة متمّم لكشفه وحاكم بإلغاء احتمال الخلاف، فهو يجعله علماً تعبدّاً، فإذا جاء الأمانة فقد جاء الغاية تعبدّاً، فهي حاكمة عليه. وبمثل ذلك يقال في العلم واليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب أيضاً بأن يقال: إنّ اليقين المأخوذ موضوعاً للاستصحاب أعمّ من اليقين والحجّة، أو يقال: إنّ دليل حجّية الأمانة يجعله كالعلم واليقين تعبدّاً، فمن قام له الأمانة عالم ومتيقن تعبدّاً كما لا يخفى، فدليل حجّية الأمانة كما أنّه حاكم على الاستصحاب في مورده كذلك حاكم على اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب بالتوسعة في الحالة السابقة.

هذا مضافاً إلى إمكان استصحاب المنجزية والمعدّرية لمورد الحكم المحتمل - وإن كان المعدورية ناشئاً من نفس جعل الأمانة لا أنّها معنى حجّيتها بخلاف القطع، فإنّ حجّيته إنّما هو بمعنى المنجزية والمعدّرية معاً - . لا يقال: إنّ التنجيز إنّما كان من قبل قيام الأمانة ولا معنى للاستصحاب بعد فقدانه.

فإنّه يقال: إنّ قيام الأمانة حيثية تعليلية لذلك لا تقييدية كما سبق. نعم، يرد عليه ما أورد على استصحاب الحكم الظاهري من اختصاصه بما إذا كان للأمانة في الزمان السابق أثر شرعي يترتب عليه حتّى يكون بلحاظه منجزاً، فلا ينفع فيما لم يكن له في الحالة السابقة أثر، وإنّما يترتب عليه الأثر في اللاحق فقط.

التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي

١. تصوير الشكّ في الكلّي على ثلاثة أقسام، والقسم الثالث أيضاً إمّا يحتمل فيه وجود الفرد الآخر مع الأوّل أو يحتمل وجوده مقارناً لارتفاعه أو يحتمل بقاء الأوّل بمرتبة منه فهذه وجوه خمسة.

٢. لا ينبغي الإشكال في جواز استصحاب الكلّي من حيث هو هو، سواء كان في الأحكام أو المتعلّقات والموضوعات، فإنّه بعد فرض تعلّق اليقين والشكّ به، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ولا دليل على اختصاصه بالجزئي. إنّما الإشكال في اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ في بعض موارد الكلّي، ولذلك جرى البحث في الأقسام السابقة.

٣. لا ينبغي الإشكال أيضاً في جريانه في القسم الأوّل كما يجري في الجزئي، وإنّما وقع الكلام فيه من جهتين:

أحدهما: أنّه هل أحد الاستصحابين حاكم على الآخر أو يجري كليهما؟

والثاني: في أنّه على فرض جريانهما فهل يغني أحدهما عن الآخر أم لا؟

٤. أمّا البحث الأوّل فقد يقال: إنّ استصحاب الفرد حاكم على استصحاب

الكلّي، فإنّ الشكّ في الكلّي مسبب عن الشكّ في الفرد.

وفيه: نفي التسبّب أولاً، بل بينهما الاتّحاد والعينية وعلى فرض السببية فهي

عقلية والحكومة فرع التسبّب الشرعي.

وعلى هذا فلا يمنع أحد الاستصحابين عن الآخر ويترتب على كلّ منهما أثره

المختصّ به.

٥. وهل يغني أحد الاستصحابين عن الآخر مثلاً إذا نذر إعطاء درهم إذا كان زيد في الدار أو إطعام فقير إذا كان إنسان في الدار، فهل يترتب على أحد الاستصحابين كلا الأثرين إعطاء الدرهم ووجوب الإطعام معاً أم لا؟
قال المحقق الخراساني رحمته في «التعليقة»: «لا يخفى أن استصحاب الكلّي لا يفيد في ترتيب آثار الشخص وإن كان بقاؤه بقاءه في هذه الصورة إلا على القول بالأصل المثبت، بل لا بدّ من استصحابه لترتيب آثارها وهل هو يغني من استصحابه، فيه إشكال من أن الطبيعي عين الفرد في الخارج ووجوده فيه بعين وجود الفرد على التحقيق، ومن أنهما بنظر العرف إثنان وكان بينهما بهذا النظر توقّف وعلية لا الاتّحاد»^١ انتهى ملخصاً.

وقال في «الدرر»: وهل يغني استصحابه (أي الفرد) عن استصحاب الكلّي أم لا؟ وجهان: من حيث إنّ الفرد عين الكلّي في الخارج... ومن حيث تغايره مع الكلّي عند التعقّل، ولكلّ منهما أثر يمكن سلبه عن الآخر.^٢ انتهى ملخصاً.
والأظهر عدم كفاية أحدهما عن الآخر؛ إذ ولو كان بين الفرد والكلّي الاتّحاد والعينية في الخارج، إلا أنّ حكم الفرد محمول على الطبيعة الملحوظة بقيود مشخّصة وحكم الكلّي محمول على الطبيعة غير الملحوظ معها شيء، فإن لوحظ في المستصحب القيود المشخّصة يترتب عليه الأثر الأوّل، وإن لم يلاحظ يترتب عليه الثاني، والجمع بينهما غير ممكن، وحمل أثر كلّ منهما على الآخر خروج عن موضوعه ولا يترتب عليه إلا بعد إثبات الكلّي به، وهو من قبيل الأصل

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٣٧.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٣٣.

المثبت؛ إذ الوساطة وهو تحقّق الكلّي بالفرد عقلي، والاتّحاد أو عدم الاتّحاد في الوجود لا دخل له في ملاك عدم حجّية الأصل المثبت كما لا يخفى.
ولا يقال بصحّة الاستصحاب بعد الوجود بهذويته لأنّه استصحاب جزئي آخر لا الكلّي.

اللّهمّ إلا أن يكون الكلّي هو الأثر الشرعي المشترك بين الجزئي الذي يوجد به وبين جزئيات آخر كالحدث وأسبابه، فإنّ استصحاب الفرد يكفي لترتب ذلك الأثر والآثار المترتبة عليه فيكفي بل يكون حاكماً، وليلاحظ التنبيه الثامن ذيل بحث الأصل المثبت.

وأما القسم الثاني، وهو ما إذا علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين ما هو باق جزماً وما هو مرتفع كذلك، كما لو علم بالحدث بخروج مائع مردّد بين البول والمنيّ فقد علم بحدوث كلّي الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر فإذا توضّأ يشكّ في بقاء الحدث وعدمه.

أمّا لتباين أثرهما فيعرض الشكّ بعد امتثال أحدهما كالجنابة والبول، أو لدوران الأمر بينهما بين الأقلّ والأكثر، كما في النجاسة الحاصلة بالبول أو الدم. وكما في جميع موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الشئيين مع خروج أحدهما عن مورد الابتلاء بتلف ونحوه.

ويقع الكلام فيه أيضاً تارة، في استصحاب الفرد وأخرى، في الكلّي.
أمّا الخاصّ والفرد فلا ينبغي الإشكال في عدم جريان الاستصحاب في كلّ منهما لعدم اليقين بحدوث أحدهما الخاصّ، وسيأتي الكلام في استصحاب الفرد المردّد.

بل يجري في كلّ منهما استصحاب العدم، فإن كان الأثر الشرعي يترتب على أحدهما دون الآخر فهو، وإلا فيجري الاستصحاب في كلّ من الفردين و يترتب آثار عدم كلّ منها عليه لو لم يلزم منه مخالفة عمليّة وإلا فيتعارضان ويتساقطان.

هذا إذا لم يعلم حالتها السابقة أو كان الحالة السابقة عدم كلّ منهما، وإلا فيختلف الحال في جريان الأصل كما لا يخفى.

وأما استصحاب الكلّي، فقد التزم جمع من الأعلام كالشيخ وصاحب «الكفاية» وغيرهما بجريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً؛ لتامية أركانه من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فيكون مشمولاً لإطلاق الأدلّة و يترتب عليه الآثار المترتبة على الكلّي لو كان كحرمة مسّ المصحف فيما سبق من المثال.

وقد أُورد على ذلك بإيرادات:

١. ما ذكره الشيخ رحمته^١ وتبعه صاحب «الكفاية» رحمته^٢ من أنّ استصحاب الكلّي وإن كان جارياً في نفسه إلا أنّه يتلى بالحاكم عليه، وذلك لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل فأصالة عدم حدوثه حاکمة على استصحاب الكلّي، لحكومة الأصل السببي على المسببي.
وقد أُجيب عن ذلك بوجوه:

١. ما في حاشية السيّد بقوله: فإن قلت: إنّ أصالة عدم الفرد الطويل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٢ - ١٩٣.

٢. كفاية الأصول: ٤٦٢.

معارضة بأصالة عدم الفرد الآخر.^١

وأجاب عنه عليه السلام: «قلت: نمنع ذلك؛ لأنّ المفروض أنّه لا يترتب على الأصل الثاني أثر شرعي مثبت للتكليف حتّى يصلح للمعارضة، مثلاً أصالة عدم وجود النجاسة بالدم لا يثبت تكليفاً فيكون أصالة عدم النجاسة بالبول سليمة عن المعارض ولازمها نفى وجوب الغسلة الأخرى».^٢

وأورد عليه في «الدرر» «بأنّ عدم جريان الأصل في القصير مطلقاً ممّا لا وجه له؛ لأنّه إن كان المراد أنّه مقطوع بعدم في زمان الشكّ في بقاء الكلّي فلا يقدح هذا القطع؛ لأنّ ملاك المعارضة وجود الأصلين المتعارضين في زمان وإن انتفى مورد أحدهما فيما بعد ذلك، كما لو خرج أحد أطراف الشبهة المحصورة عن محلّ الابتلاء بعد تعارض الأصلين، وإن كان المراد عدم جريان الأصل في القصير أصلاً فهو لا يصحّ على الإطلاق، وإنّما يصحّ فيما إذا كان أثر الفرد القصير أقلّ من أثر الفرد الطويل، كما في المتنجّس بالدم أو البول بعد الغسلة الأولى بناءً على كفاية المرّة الواحدة في غير البول، فإنّ وجوب الغسل مرّة ممّا يقطع به، فلا يجوز استصحاب عدم تنجّسه بالدم لنفي أثره... وأمّا إذا لم يكن كذلك كما لو كانا متباينين في الأثر فلا وجه للقول بعدم جريان

١. وقد بنى على هذا الإشكال المحقّق النائيني أيضاً حيث قال: إنّ سقوط الأصل المسبّبي فرع جريان الأصل السببي، وفيما نحن فيه لا يجري الأصل في ناحية السبب؛ لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم.

٢. حاشية المكاسب، المحقّق اليزدي ١: ٧٣.

الاستصحاب في الفرد القصير.^١

ففي التردّد بين حدث الجنابة والبول يعلم إجمالاً بوجود أحدهما فيجب عليه الجمع بين الغسل والوضوء، وبعد الوضوء أيضاً يجب عليه الغسل وقريب منه في تقريرات النائيني رحمته الله.

وقد أُجيب عن ذلك بأنّ مراد السيّد المحقّق اليزدي رحمته الله نفي جريان الأصل في الفرد القصير بالنسبة إلى أثر الكلّي حتّى قبل زمان العلم بانتفائه، فإنّ ذلك محطّ البحث ومحلّ الكلام، ومن المعلوم أنّ استصحاب عدم حدوث هذا الفرد لا يجري لإثبات أثر الكلّي، أمّا في زمان القطع بوجود الكلّي، فلأنّ المفروض وجوده فكيف يجوز ترتيب أثر عدمه، وأمّا في زمان الشكّ فيه فلأنّ المفروض القطع بزوال الفرد القصير فكيف يجري فيه الأصل.^٢

وقد يجيب عن التعارض ببيان آخر موافق للسيّد «بأنّ العلم الإجمالي بين القصير والطويل، تارة: يتحقّق وكلا الفردين داخلان في محلّ الابتلاء، وأخرى: يتحقّق وأحدهما وهو الفرد القصير خارج عن محلّ الابتلاء، ففي الأوّل وإن كان يتعارض الأصلان لمنافاتهما للعلم الإجمالي، إلاّ أنّه في مثل ذلك لا حاجة لاستصحاب الكلّي لتنجّز الآثار الشرعية بواسطة العلم الإجمالي بلا حاجة إلى الاستصحاب.

وفي الثاني لا أثر للعلم الإجمالي لخروج أحد طرفيه وهو القصير عن محلّ

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٣٥ - ٥٣٦.

٢. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٦٣.

الابتلاء، ويجري الأصل في الطويل بلا معارض لخروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء»^١.

وفيه: أنّ هذا المقدار لا يكفي لحلّ الإشكال لما قد نبّه عليه في «الدرر» من أنّ خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء بعد المعارضة لا يوجب رجوع الأصل في الفرد الباقي.

وإن كان مراد القائل من نقل الإيراد بقوله: «فقد أورد عليه...»^٢ ما ذكره في «المصباح»، فالظاهر أنّ كلام «المصباح» غير ذلك، بل هو يرجع إلى ما ذكره في «الدرر» من التفصيل وقبول الحكومة في بعض الموارد الذي يكون أثر القصير والطويل من قبيل الأقلّ والأكثر لا المتباينين، ولذلك لخصّه بقوله: «إنّه في القسم الأوّل (المتباينين) وإن كانت الأصول السببية متعارضة متساقطة، إلا أنّه لا أثر لجريان الاستصحاب في الكلّي؛ لتنجّز التكليف بالعلم الإجمالي. وفي القسم الثاني يكون الأصل السببي حاكماً على الاستصحاب في الكلّي ولا يكون له معارض؛ لعدم جريان الأصل في الفرد القصير لعدم ترتّب الأثر عليه»^٣.

وإن كان يرد عليه أيضاً أنّه يكفي للحاجة إلى الاستصحاب في القسم الأوّل ترتّب الآثار المختصة بالكلّي عليه، وقد سبق أنّ استصحاب الفرد لا يغني عن استصحاب الكلّي إلا على القول بالأصل المثبت.

فالجواب ما سبق من أنّ استصحاب نفي كلّ من الفردين لنفي وجود القدر

١. منتقى الأصول ٦: ١٧٠ - ١٧١.

٢. منتقى الأصول ٦: ١٧٠.

٣. مصباح الأصول ٣: ١٢٨.

المشترك لا يجري في زمان القطع بوجود الكلّي، حيث إنّ المفروض وجوده ولا في زمان الشكّ في وجود الكلّي؛ لأنّ المقطوع ارتفاع القصير وإنّما المشكوك هو الطويل فالأثر يترتب عليه فقط، فيجري فيه الاستصحاب بلا معارض، فتدبر.

٢. (الجواب الثاني عن إشكال محكومية استصحاب الكلّي) ما أورده الشيخ رحمته وتبعه صاحب «الكفاية» من «أنّ 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 هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح»^١.
وقد لخصّه في «الكفاية» بقوله:

«لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقّن ذاك المتيقّن الارتفاع أو البقاء.

مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه، لا أنّه من لوازمه. على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، فلا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً»^٢.

وأورد عليه السيّد المحقّق اليزدي في التعليقة على المكاسب عند الكلام في المعاطات بأنّه: «لا شكّ أنّ الحكم معلق على وجود القدر المشترك وعدمه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٣.

٢. كفاية الأصول: ٤٦٢.

لا على بقائه وارتفاعه»^١.

والظاهر أنه ﷺ فهم من كلام الشيخ ﷺ أن مراده ﷺ أنه لا بدّ في الاستصحاب من أن يكون الشكّ في البقاء والارتفاع وبقاء الكلّي مترتب على وجود الفرد الطويل وبقائه، وأمّا ارتفاعه من حيث إنه ارتفاع يعتبر فيه الرفع بعد الوجود مترتب على كون الحادث هو القصير المقطوع ارتفاعه لو كان، ولا يكفي فيه عدم كون الحادث هو الطويل؛ إذ لا يتمّ بذلك مفهوم الارتفاع الذي هو الرفع بعد الوجود، وبنظير هذا البيان قرّر الإشكال في المنتقى^٢.

وعلى هذا البيان أورد بما سبق وأنّ المأخوذ في الاستصحاب هو الشكّ في الوجود الفعلي - الذي هو البقاء - وعدمه فيكون الطرف الآخر هو عدم الوجود وعدم البقاء لا الارتفاع.

وهذا الإشكال يمكن أن يجاب بأنّه وإن لم يرد في أدلّة الاستصحاب لفظ الارتفاع، كما أنه لم يرد فيه لفظ البقاء أيضاً، إلا أنّ مفادها هو النهي عن النقض أي رفع اليد عن اليقين الموجود سابقاً، فلا بدّ وأن يكون الشكّ في الوجود الثاني بعد الوجود الأوّل، وعدم ذلك الوجود وهو مساوق للارتفاع، ولا يترتب على نفي الفرد الطويل لعدم الوجود، بل مطلق عدم كما لا يخفى.

ويمكن أن يقرّر كلام الشيخ ﷺ بنحو آخر، وهو أنّ احتمال البقاء مستند بكون الحادث هو الطويل واحتمال الارتفاع مسبّب عن احتمال كونه القصير، فاستصحاب عدم الطويل لا يترتب عليه الارتفاع بنحو حتّى يكون حاكماً على

١. حاشية المكاسب، المحقّق اليزدي ١: ٧٣.

٢. راجع: منتقى الأصول ٦: ١٦٩.

استصحاب الكلّي. وهذا موافق لما قرّره المشكيني رحمته.^١
وقد يقرّر إشكال الشيخ رحمته و صاحب «الكفاية» بنحو آخر وهو «أنّ الشكّ في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشكّ في كون الحادث طويلاً أو قصيراً، وبعبارة أخرى: الشكّ في بقاء الكلّي مسبب عن الشكّ في خصوصية الفرد الحادث وليس له حالة سابقة حتّى يكون مورداً للأصل.

فما هو مسبوق بالعدم وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشكّ في بقاء الكلّي مسبباً عنه، وما يكون الشكّ فيه مسبباً عنه وهو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتّى يكون مورداً للأصل.^٢ وهذا هو المناسب لبيان صاحب «الكفاية» رحمته.

ثمّ أورد عليه بأنّ: «هذا الجواب مبنيّ على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي ونحن نلتزم بجريانه، ولذلك نلتزم في الفقه بعدم جريان استصحاب الكلّي في النجاسة المردّدة بين البول وعرق الكافر بعد غسله مرّة ونحكم بكفاية المرّة».^٣ انتهى ملخصاً.

وهو كما ترى مبنيّ على مبناه رحمته وهو غير تامّ عند المشهور وعندنا وقد سبق البحث فيه في مبحث العموم.

هذه محتملات كلام الشيخ رحمته وأمّا صاحب «الكفاية» فقد انحلتها إلى

١. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٤: ٥٠٤.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٢٥-١٢٦.

٣. مصباح الأصول ٣: ١٢٦-١٢٧.

إشكالات ثلاث أحدها: ما تقدّم منته وقد عرفت أنه يساعده كلام السيّد الخوئي رحمته الله.

ثانيها: أنّ الفرد ليس سبباً لوجود الكلّي، بل هما متّحدان وجوداً والسببية إنّما هي بين وجودين منهازين كالنار والإحراق.

ثالثها: على فرض تسليم السببية فالترتب عقلي، فإنّ العقل هو الحاكم بعدم انفكاك وجود الفرد عن وجود الكلّي وأنّه يوجد الكلّي بوجود الفرد فيكون الترتب عقلياً. وكما لا يفيد الاستصحاب فيما كان الأثر عقلياً كذلك فيما إذا كان الأثر شرعياً، لكنّه بترتب عقلي.

مثلاً إذا جرى الاستصحاب في طهارة ماء يترتب عليه طهارة ما يغسل به، لأنّها يترتب عليها شرعاً. بخلاف ما إذا جرى في الثوب، فإنّه لا يفيد طهارة الماء وإن كان لا ينفكّ عنه عقلاً؛ إذ العقل هو الحاكم بأنّه على فرض طهارة الثوب الذي غسل فيه لا بدّ وأن يكون الماء طاهراً وإلا لكان يتنجّس الثوب.

وبذلك تعرف: أنّه لا فرق بين كون الكلّي من الأمور الشرعية أو من الأمور التكوينية، وأنّه مثبت في كلّ منهما.

ونضيف إليه أنّه على فرض تسليم العلية والترتب الشرعي فالقول بأنّ وجود الفرد علّة لوجود الكلّي وعدمه علّة لعدمه غير سديد، إذ لا يترتب على عدم هذا الفرد عدم الكلّي لإمكان وجوده بفرد آخر إلا أن ينضمّ إليه الوجدان وهو العلم بعدم فرد آخر، فارتفاع القدر المشترك أو عدمه في هذا الحال لا يترتب على استصحاب عدم الطويل إلا بضميمة العلم بهذا وذاك من الخارج لا على الاستصحاب فقط حتّى يكون مسبباً عنه.

وليس المقام من قبيل ما يقال بانضمام الأصل بالوجدان وإنما هي في الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالأصل وبعضها بالوجدان وليس المقام هكذا، إذ لا يمكن أن يقال: إنّ علّة العدم عدم أمور يحرز بعضها كذا، وبعضها كذا إذ على هذا ينبغي أن يكون علّة الوجود وجود جميع تلك الأمور، مع أنّ علّة الوجود هو صرف الوجود من الأفراد وعدمه علّة العدم وهو عدم الصرف، وذلك إنّما يحصل بعدم جميع الأفراد، فعلة العدم أمر بسيط يتحصّل بعدم جميع الأفراد، فالكلّي إنّما يترتب على عدم الفرد مع الوسطة فلا يثبت باستصحابه.

ومنه يظهر: أنّه كما ليس استصحاب عدم الفرد الطويل حاكماً، كذلك لا يكفي للمعارضة أيضاً بأن يقال: إنّ بعد جريانه في نفسه بضميمة الوجدان يصير معارضاً للاستصحاب الكلّي وذلك لعدم كفايته لنفي أثر الكلّي كما عرفت. نعم، قد يكون عدم الفرد علّة لعدم الكلّي ويكون الترتّب أيضاً شرعيّاً كما في المثال الذي مرّ نقله عن السيّد عليه السلام من جريان أصالة عدم النجاسة بالبول عند تردّد النجس بين البول والدم، فيترتب عليه عدم النجاسة وعدم وجوب الغسلة الأخرى.^١

وذلك لأنّ المصطاد من الأدلّة أنّ كلّ نجاسة يرتفع بغسله مرّة واحدة إلا البول، وبعد جريان الأصل لنفي البول يترتب عليه شرعاً ارتفاعه بالغسل مرّة واحدة، ولا ينبغي مقارنة ذلك مع سائر الموارد فلا تغفل.

١. تقدّم في الصفحة ٩٣ - ٩٤.

٢. الإيراد الثاني ممّا أورد على جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني ما ذكره في «الكفاية» أيضاً من «أنّ الكلّي موجود في ضمن فرد المرّد، وهو على أحد تقديره مقطوع الارتفاع وعلى التقدير الآخر مشكوك الحدوث (المحكوم بعدم حدوثه بالأصل).

وأجاب بأنّه غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقّق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين والشكّ في حدوثه وبقائه. وإنّما كان التردّد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصّين الذين كان أمره مرّداً بينهما لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب»^١.

بل ادّعى السيّد^٢: «إمكان استصحاب الفرد الواقعي المرّد بين الفردين، فلا حاجة إلى استصحاب القدر المشترك حتّى يستشكل عليه بما ذكرنا، وتردّده بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقاً، والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين فيمكن ترتيب ذلك الآثار باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً»^٢.

لا يقال: إنّ الفرد المرّد غير موجود في الواقع وإنّما الموجود هو هذا الفرد أو ذاك.

لأنّه يقال: ليس المراد الفرد المرّد في الواقع، بل المراد الفرد المعين في الواقع المرّد عندنا فنشير إليه بعنوان الموجود سابقاً.

لا يقال: إنّ الموجود السابق غير معلوم تفصيلاً وإنّما هو معلوم بالإجمال.

١. كفاية الأصول: ٤٦١ - ٤٦٢.

٢. حاشية المكاسب، المحقّق اليزدي ١: ٧٣.

لأنه يقال: عدم العلم التفصيلي غير ضائر بالاستصحاب، كما إذا علم بوجود زيد أو عمرو في الدار مع عدم العلم بخصوصية الموجود؛ ثم شك في بقاءه وارتفاع ما هو الموجود منهما سابقاً، فإنه لا إشكال في صحة الاستصحاب ولا يضر إجمال المتيقن كما لا يخفى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: بأن إجراء الأصل فيه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنه لو كان الحادث هو القصير ارتفع قطعاً ولا يكون رفع اليد عنه نقضاً للحالة السابقة بالشك، وهذا هو الإشكال الذي مرّ أخيراً في استصحاب الكلّي، إلا أنه وإن كان لا يتم هناك إلا أنه في هذا المقام تمام.

وثانياً: أن مفاد الاستصحاب إنما هو التعبد بالبقاء وجره في الزمان اللاحق تعبداً والمقام ليس من هذا القبيل؛ إذ على فرض كونه هو الطويل فلا إشكال، وعلى فرض كونه القصير فارتفع قطعاً ولا يمكن التعبد ببقائه.

وثالثاً: أن طرفي الشك لا بد وأن يتعلّق بشيء واحد بأن يكون الاحتمالان في شيء واحد احتمال البقاء واحتمال الارتفاع ومتعلّق البقاء هنا الفرد الطويل، ومتعلّق الارتفاع القصير، والشك إنما نشأ من جهة عدم العلم بالخصوصية.

ولا يخفى: الفرق الواضح في موارد عدم العلم بالخصوصية بين ما إذا كان بقاءه على أي حال مشكوكاً، كما في المثال السابق الذي مرّ أخيراً وبين ما إذا كان منشأ الشك نفس الإجمال كما في المقام، فتدبر.

٣. وهناك جواب نقضي ألقاه السيّد إسماعيل الصدر رحمته الله واشتهر بالشبهة العبائية وهو أنه: لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الأسفل أو الأعلى لا يعرف بعينه

ثم طهّر الطرف الأعلى - مثلاً - فلاقى جسم الإنسان للطرف الآخر وهو الأسفل لا يحكم بنجاسة الجسم؛ لعدم العلم بنجاسة الجانب الأسفل حينئذٍ، وملاقاة أحد أطراف الشبهة المحصورة لا تستلزم الانفعال والنجاسة.

وأما لو لاقى الجسم طرفي العباء أو تمام العباء بجانبها، فإن مقتضى استصحاب بقاء النجاسة في العباء هو الحكم بنجاسة الجسم؛ (إذ تطهير الأعلى وإن كان موجبا للشك في بقاء النجاسة في العباء إلا أنه يستصحب النجاسة الكلّي الموجود بنجاسة أحد الطرفين) ومثل هذا الحكم غريب؛ إذ بعد عدم الحكم بالنجاسة عند ملاقاته للجانب غير المطهّر، فكيف يحكم بنجاسته إذا انضم إليها ملاقات الجانب المطهّر؟ لوضوح عدم تأثير ملاقات معلوم الطهارة في الانفعال ضرورة.

وبعبارة أخرى: يلزم منه الحكم بنجاسة ملاقي معلوم الطهارة ومشكوك النجاسة وهو كما ترى.^١

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته - على ما في تقريرات الكاظمي رحمته - «بأن محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السابق بهويّته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، وأما إذا كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويته، فهذا لا يكون من استصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المردّد الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو الجانب

١. أنظر: منتقى الأصول ٦: ١٧٤.

الغربي، ثم انهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه، أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم، ثمّ ضاع أحد الدراهم واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم بإصابة العباء نجاسة خاصّة وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى، ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقّن لا يجري ولا يكون من الاستصحاب الكلّي؛ لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئي حقيقي لا ترديد فيه وإنّما الترديد في المحلّ أو الموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد وليس من الاستصحاب الكلّي»^١.

وفيه أولاً: أنّ المقام ليس إلا من قبيل الحيوان المشكوك وجوده وارتفاعه؛ إذ النجاسة عرض يتفرّد بمعرضها، فإذا كان معرضها هذا الجسم أو هذا الموضوع من العباء يكون فرداً للنجاسة، وإذا كان في جسم أو جانب آخر يكون فرداً آخر لا أنّه فرد واحد تغير مكانه ومحلّه.

وثانياً: على فرض عدّهما فرداً واحداً يصير الشبهة أقوى؛ إذ لا يكون من قبيل الفرد المرّدّد لعدم الترديد في الفرد بل هو فرد معيّن معلوم يحتمل فيه البقاء والارتفاع ويصير من قبيل القسم الأوّل - مثلاً - يجوز استصحاب بقاء الحيوان وحياته ولو مع الشكّ في كونه في الجانب الشرقي أو الغربي، وأين هذا من استصحاب الفرد المرّدّد. هذا.

ولكنّ التحقيق في المقام: يظهر بملاحظة نفس المثال المذكور في كلامه ﷺ، فإنّه لو كان الأثر مترتباً على وجود ذلك الحيوان المفروض في المثال

١. فوائد الأصول ٤: ٤٢١ - ٤٢٢.

من دون لحاظ كونه في هذا الجانب أو في ذلك، فلا ريب في صحّة الاستصحاب وترتب الأثر عليه، وأمّا إن كان الأثر مترتباً على بقاءه في الجانب الغربي أو الشرقي أي مع لحاظ خصوصيّة مكانه ولو كان متشابهاً من حيث الأثر - مثل ما إذا نذر إعطاء درهم لو كان في الجانب الشرقي، وكذا إعطاء درهم لو كان في الجانب الغربي - فاستصحاب بقاء الحيوان الخاصّ من دون لحاظ مكانه لا يفيد أنّه في الغرب أو الشرق، ويكون نظير استصحاب الكلّي من حيث عدم ترتب أثر الفرد عليه.

وإن أريد أن يستصحب وجوده بنحو كان موجوداً سابقاً إمّا في الغرب أو الشرق فيكون نظير استصحاب الفرد المرّدّد، بل هو عينه من حيث الإشكال، ولو نوقش في إطلاق الفرد أو الفردين عليه ولا مشاحة فيه؛ إذ ولو كان التريد من حيث الحالتين لفرد واحد إلا أنّ المفروض أنّ الأثر مترتب على إحدى الحالتين وملحوظ فيه تلك الخصوصيّة، فيرد عليه ما مرّ من الإشكال من أنّ طرفي الشكّ لا يتعلّق بشيء واحد، وغير ذلك من الإشكالات.

إذا عرفت ذلك: فلنرجع إلى المسألة العبائية فنقول: إنّ بعض آثار النجاسة يترتب على كلّ النجاسة كمانعتها عن الصلاة، فلا منع من ترتبها على استصحاب النجاسة لكن تنجّس الملاقي غير مترتب على الكلّي، وإنّما يترتب على أفراد النجاسة لظواهر الأخبار المصطادة منها القاعدة المعروفة كلّ جسم لاقى النجس فهو نجس وملاقات النجس أي الشيء والفرد الموجود فيه النجاسة لا كليها.

وحينئذٍ فلو لاقى شيء طرفي المعلوم إجمالاً نجاستها يعلم بملاقاة النجس

وإن لم يتشخص، وأما مع الملافة لأحد الأطراف لا يحصل لنا العلم بذلك، وكذا لو لاقى ما كان طرفاً للعلم الإجمالي وقد زال العلم. وبناءً على ذلك لو أريد في المقام استصحاب الفرد الموجود للنجس سابقاً فهو من استصحاب الفرد المردد، وإن أريد استصحاب الكلّي فلا يترتب عليه الأثر.

ولقد تفتن المحقق المزبور^١ بهذا الإشكال على ما في تقريراته الأخرى «أجود التقريرات» وقال بعدم جريان استصحاب الكلّي في المثال لإثبات نجاسة الملاقي، لعدم ترتب أثر شرعي عليها وذلك لأن نجاسة الملاقي ترتب على أمرين: أحدهما: إحراز الملافة والآخر: إحراز نجاسة الملاقي، ومن المعلوم أن استصحاب النجاسة الكلّية المردد بين الأسفل والأعلى لا يثبت تحقّق ملافة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي، إلا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أن الملافة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة، بل من لوازمها العقلية وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقي للعباء^١.

ونظير ذلك ما ذكره الشيخ^٢ في استصحاب الكريّة فيما إذا غسلنا متنجّساً بماء يشكّ في بقائه على الكريّة، من أنه إن أجري الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال: إن هذا الماء كان كراً فالآن كما كان، ليحكم بطهارة المتنجّس المغسول به... بخلاف ما إذا أجري الاستصحاب في مفاد كان التامة بأن يقال: كان الكر موجوداً والآن كما كان، فإنه لا يترتب عليه الحكم بطهارة المتنجّس إلا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ كرية هذا الماء ليست من

١. أجود التقريرات ٢: ٣٩٤ - ٣٩٥.

للوأزم الشرعية لوجود الكرّ، بل من لوازمه العقلية» انتهى ما قرره في «المصباح»^١.

وقد أورد عليه في «المصباح» بأنّه: يمكن جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة مع عدم تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعي ونقول: خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقة ثابتة بالوجدان، إذا المفروض ذلك....

ثمّ التزم بنجاسة العباء في المثال وأنّه لا منافات بين طهارة الملاقي في سائر المقامات والحكم بنجاسته في المقام، فإنّ التفكيك في الأصول كثير جداً^٢. انتهى ملخصاً.

وأنت خبير بأنّ ما افترضه من استصحاب النجاسة بمفاد كان الناقصة ليس إلا من استصحاب الفرد المرذد، فإنّ الخيط الذي كان نجساً واقعاً مرذد بين هذا وذاك أو الطرف الذي نشير إليه، وقد عرفت الإشكال في جريانه.

والعجب منه ﷺ أنّه أنكر المنع عن جريانه مستنداً إلى ما عرفت من الإشكال، «بأنّ هذا الإشكال يجري بعينه في جميع صور استصحاب الكلّي، لعدم العلم بالخصوصية في جميعها، ففي مسألة دوران الأمر بين الحدث الأصغر والأكبر فبعد الوضوء يكون أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، وهذا غير مانع عن جريان الاستصحاب في الكلّي،

١. مصباح الأصول ٣: ١٣٣.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٣٣ - ١٣٤.

لتمامية أركانها من اليقين والشك»^١.

فإن ذلك بعينه هو الإشكال الذي مرّ أخيراً على استصحاب الكلّي القسم الثاني - لا جميع صور الكلّي -، وقد عرفت الفرق بين استصحاب الكلّي والفرد المرّد.

وبالجملة: المفروض أنّ التردّد لا يضرّ باستصحاب الكلّي بخلاف الفرد المرّد، لكن لو أصرّ ﷺ على عدم التفاوت بينها لكان اللازم المنع عن جريان الاستصحاب في الكلّي أيضاً لا القول بجريانه في الفرد المرّد، وهو الأقرب وذلك أنّ وجود الكلّي في ضمن أفرادها ليس وجوداً واحداً، بل وجودات متعدّدة بتعدّد الأفراد، فكلّ فرد توجد في ضمنه حصّة من الكلّي غير الحصّة الموجودة بالفرد الآخر.

وعلى هذا الأساس أنكر ﷺ استصحاب الكلّي في القسم الثالث، وملخصه أنّ المتيقّن من وجود الكلّي غير المشكوك.

وعليه يقال: هنا إنّ المستصحب هو وجود الكلّي لا مفهومه وعنوانه؛ إذ لا أثر بالنسبة إليه ومن المعلوم أنّ المتيقّن من وجود الكلّي مرّد بين القصير والطويل، فيجري فيه من الإشكال ما ذكر في الفرد المرّد حرفاً بحرف.

وبالجملة: فلا مجال للالتزام باستصحاب الكلّي في هذا القسم وإلا لكان اللازم الالتزام به في الفرد المرّد أيضاً، فإنّ الإشكال فيهما واحد، فتدبّر.

وأما القسم الثالث: فهو ما إذا تيقّن بوجود الكلّي في ضمن فرد، ثمّ علم

١. مصباح الأصول ٣: ١٣٤.

بارتفاع ذلك الفرد واحتمل بقاء الكلّي في فرد آخر بأحد الوجوه الأربعة:

١. احتمال وجود فرد آخر مقارناً للأوّل وبقائه.
 ٢. احتمال حدوث فرد آخر عند ارتفاع الأوّل.
 ٣. احتمال تبدّله بفرد آخر هو من مراتبه ولو مع تغيّرهما عرفاً، كما في تبدّل الوجوب بالاستحباب.
 ٤. احتمال تبدّله بفرد آخر هو من مراتبه عرفاً وإن كان مغايراً له عقلاً، كما في تبدّل السواد الشديد بالخفيف.
- وقد اختلف الأقوال في جريان استصحاب الكلّي في الثلاثة الأولى بعد الاتفاق على جريانه في الأخير، لأنّ الملاك هو الاتّحاد عرفاً. والأقوال في الثلاثة الأولى أربعة:

١. الجريان مطلقاً، كما عليه صاحب «الدرر».
 ٢. عدم الجريان مطلقاً، كما عليه المحقّق الخراساني.
 ٣. والجريان في الصورة الأولى دون الثانية والثالثة، كما عليه الشيخ رحمته الله.
 ٤. والجريان في الثالثة دون الأولى والثانية، كما عليه المحقّق النائيني رحمته الله.
- وجه القول الأوّل - وهو الجريان مطلقاً - ما في «الدرر»: «من أنّه لو جعلت الطبيعة باعتبار صرف الوجود مع قطع النظر عن خصوصياته الشخصية موضوعاً للحكم فلا إشكال في أنّ هذا المعنى لا يرتفع إلا بانعدام تمام الوجودات الخاصّة في زمن من الأزمنة اللاحقة، لأنّه في مقابل العدم المطلق ولا يصدق هذا العدم إلا بعد انعدام تمام الوجودات، وحينئذٍ لو شكّ في وجود الفرد الآخر مع ذلك الموجود المتيقّن واحتمل بقاءه بعد ارتفاع الفرد المعلوم، فمورد

استصحاب الجامع بملاحظة صرف الوجود متحقق من دون اختلال أحد ركنيه، فإنّ اليقين بصرف وجود الطبيعة غير قابل للإنكار، وكذلك الشكّ في بقاء هذا المعنى؛ لأنّ لازم الشكّ في كون فرد في الآن اللاحق الشكّ في تحقّق صرف الوجود فيه، وهو على تقدير تحقّقه في نفس الأمر بقاء لا حدوث»^١.

ولابدّ من التأمل في أنّ الفرد المحتمل بقاءه قد لا يكون محكوماً بالعدم بالاستصحاب، فيجري فيه ما ذكر أمّا لو كان محكوماً بذلك، فهذا حاكم على استصحاب الكلّي، إذ لا معارض له حينئذٍ إلا أن يكون الحكومة بالبيان الثاني وهو نفي التسبّب بين الفرد والكلّي بل العينية.

ووجه القول الثاني ما في «الكفاية» من أنّ وجود الطبيعي وإن كان بوجود فردٍ ما إلا أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحدٍ له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وإن شكّ في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شكّ في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث.^٢

ووجه القول الثالث ما تقدّم في وجه القول الثاني بالنسبة إلى عدم جريانه في الثانية والثالثة، وأمّا جريانه في الأولى فلاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردّد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع ذلك الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٣٧.

٢. كفاية الأصول: ٤٦٢ - ٤٦٣.

يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي^١. وقد أشكل عليه النائيني رحمته «بأنّ الشكّ في بقاء الكلّي دائماً من الشكّ في المقتضي الذي لا يقول بجريان الاستصحاب فيه. فالإنصاف أنّه ما كنّا نترقّب من الشيخ اختيار ذلك»^٢.

وما في بعض تعليقات «الرسائل» بأنّه مبنيّ على مذهب القوم، خلاف الظاهر جداً بعد صراحته بقوة هذا القول مع ما في كلامه من التعبير بأنّ الشكّ حقيقة إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي... .

ومع ذلك، فالقول بأنّ الشكّ في الكلّي دائماً من قبيل الشكّ في المقتضي - كما ادّعاه المحقّق النائيني رحمته - أيضاً غريب جداً؛ إذ ليس الفرد مقتضياً للكلّي، بل المقتضي للفرد مقتض للكلّي أيضاً ورافعه رافع له كما لا يخفى. وعلى أيّ حال، يرد عليه أنّ الكلّي بوجوده المتيقّن سابقاً غير محتمل البقاء، وما يحتمل بقاؤه إنّما هو بوجود لم يتعلّق اليقين بوجوده السابق، فينحلّ أحد ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق.

وقد مرّ أنّه بعين هذا الإشكال لا يجري الاستصحاب في القسم الثاني أيضاً. والعجب من أمثال المحقّق الخراساني والنائيني ومن تبعهما، حيث ذهبوا إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني مع منعهم هنا بما مرّ من الإشكال. وقد كان النائيني رحمته ملتفتاً إلى هذا النقض وأجاب عنه بأنّ: «قياس المقام بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي في غير محلّه، بداهة أنّه في القسم

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٩٦.

٢. فوائد الأصول ٤: ٤٢٦.

الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المرذد، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي فتبقى الحصّة بعينها ببقائه، وأين هذا من العلم بارتفاع الحصّة المتيقّن حدوثها والشكّ في حدوث حصّة أخرى؟ كما في القسم الثالث، فما بينهما أبعد ممّا بين المشرق والمغرب^١. وأنت خبير: بأنّ كلامه هذا ليس إلا مغالطة واضحة، إذ كما أنّ الشكّ في القسم الثالث لا يتعلّق بما تعلّق به اليقّين، بل بما تعلّق به الاحتمال، فكذلك في القسم الثاني لا يتعلّق طرفي الشكّ بما تيقّن حدوثه، بل احتمال بقاؤه قائمة بفرد وحصّة واحتمال ارتفاعه بحصّة أخرى كما لا يخفى.

بقي الكلام في القول الرابع، الذي اختاره النائي^٢ فإنّه بعد إنكاره لجريان الاستصحاب في الصورة الأولى والثانية ادّعى جريانه فيما إذا كان الفرد الآخر المتبدّل به من مراتب الأوّل، وذلك لأنّ تبادل المراتب لا يوجب اختلاف الوجود والماهية والمرتبة القويّة واجدة للمرتبة الضعيفة مسلوّبة الحدّ، فإذا علم تبدّل المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة، فيكون المتيقّن بهويته وحقيقته محفوظاً، فيجري الاستصحاب في صورة احتمالها أيضاً^٢. انتهى ملخصاً.

ويرد عليه: أنّ كون المرتبة الشديدة واجدة للمرتبة الضعيفة فغير واضح في تمام موارد. نعم يصحّ ذلك فيما إذا كان هناك بعث وجوبي مؤكّد بملاك الوجوب والاستصحاب معاً، فالبعث الوجوبي حينئذٍ واجدة للبعث الاستجابي أيضاً لا بحدّه، بخلاف ما إذا كان هناك بعث وجوبي بملاك واحد وجوبي. نعم

١. فوائد الأصول ٤: ٤٢٥.

٢. فوائد الأصول ٤: ١٥٦.

يتم ذلك في قسم منه وهو القسم الرابع وهو أن يكون المرتبة الخفيفة من مراتبه عرفاً من دون تغاير، فإنّ من المحقّق في مقامه الاتّكال في بقاء الموضوع في الاستصحاب على نظر العرف، كما في السواد الشديد والضعيف.

والذي يصحّ أن يقال: إنّ الملاك في وحدة المتيقّن والمشكوك في باب الاستصحاب؛ حيث إنّ نظر العرف، فكما يحكم بذلك فيما إذا تبدّل السواد الشديد بالخفيف ببقاء السواد وأنّه هو هذا، ولذلك يقال بجريان استصحاب اللون فيه بالاتّفاق، وفي الحقيقة في هذا القسم ليس استثناءً من الكلّي القسم الثالث، بل يرجع إلى القسم الأوّل يجري فيه استصحاب الفرد والكلّي معاً، كذلك فيما إذا تبدّل الفرد الأوّل بالآخر ولا يتخلّل العدم بينهما، كما إذا صار الكلب ملحاً، فإنّ العرف يراها جسماً واحداً ووجوداً واحداً للجسم، وحينئذٍ يجوز استصحاب بقاء الجسم في المحلّ، ومثل ذلك استصحاب الاشتغال بالبحث والمطالعة وسائر المشاغل.

فكما يصحّ الاستصحاب فيما إذا ارتفع الوجوب بملاكه السابق واحتمل بقاؤه بملاك آخر لما يرى العرف بقاء الوجوب.

وكذلك في تبدّل الوجوب بالاستحباب أو الحرمة بالكراهة، فإنّ نفس الحكمين وإن يرى في العرف متعدّداً إلا أنّ الكلام في القدر المشترك وهو الطلب والبعث أو الزجر والمنع، فإنّه حيث لا يرى في التبدّل انفصال يراه العرف باقياً، فتدبّر.

وعلى هذا فيصحّ الاستصحاب في الأقسام المذكورة كلّها إلا في القسم الأوّل.

التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية

وقد وقع الإشكال والكلام في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية غير القارّة لأجل الإشكال في تحقّق أركانها، وذلك لأنّه بعد أن كان وجود الأمر التدريجي بنحو التدرّج بحيث يوجد كلّ جزء منه وينصرم؛ ثمّ يوجد جزء آخر منه وهكذا، بل لا يوجد جزء إلا بعد انصرام الجزء السابق لم يتحقّق الشكّ في البقاء بالنسبة إليه؛ لأنّ ما تعلّق به اليقين وهو الجزء السابق ممّا انعدم وتصرّم قطعاً والجزء اللاحق مشكوك الحدوث، ومثل ذلك لا يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب لعدم وحدة المتيقّن والمشكوك.

ولتوضيح الكلام يقع البحث في مقامات ثلاث:

الأوّل: في نفس الزمان، ومن المعلوم أنّ المقصود منه ما إذا كان الشكّ في بقاء بعض قطعاته المسمّى بالأسماء الخاصّة حيث يقع موضوعاً للحكم.

الثاني: الزمانيات أي سائر الأمور التدريجية غير القارّة التي يكون وجودها كذلك كالزمان، مثل المشي والحركة والسيلان ونحوها.

الثالث: في الأفعال المقيّدة بالزمان.

ولا يخفى: أنّ عنوان البحث إنّما هو لتصوير جريان الاستصحاب الموضوعي في الأقسام الثلاثة ودفع الإشكال عنه، ومع ذلك فقد وقع الكلام في الاستصحاب الحكمي فيها بالمناسبة.

أمّا المقام الأوّل: وهو نفس الزمان كالיום والليل والنهار والشهر فالإشكال

فيها من جهات:

١. أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ في البقاء، كما أنّ الاستصحاب هو التعبد ببقاء ما كان والبقاء عبارة عن الوجود في الآن اللاحق، وهذا المعنى لا يتصور في نفس الزمان، فلا يتصور البقاء في الزمان، لأنّه لا يوجد في زمان آخر. وفيه: أنّه لم يؤخذ في مفهوم البقاء الوجود في الزمان الثاني وإنّما هو لازم له في الزمانيات، بل ليس حقيقة البقاء إلا مساوفاً للدوام والاستمرار في الوجود ولذلك يصدق البقاء على المجرّدات أيضاً كيف و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ...﴾^١.

٢. ما تقدّم بيانه من عدم تعلق الشكّ بما تعلق به اليقين، فإنّ ما شكّ فيه لا يوجد إلا بعد انصرام الجزء السابق.

وقد أُجيب عنه - كما في «الرسالة» و «الكفاية»^٢ وتبعهما المتأخّرين - بأنّ المدار في باب الاستصحاب على صدق النقض بالشكّ عرفاً، وهذا يثبت مع الوحدة العرفية للموجود في مرحلة حدوثة وبقائه. والأمر التدريجي كالزمان وإن كانت أجزائه متدرّجة في الوجود بحيث تنصرم وتنعدم، إلا أنّ ذلك لا يوجب الإخلال بالوحدة عرفاً بل حقيقة، فإنّ الوحدة الاتّصالية كالوحدة الشخصية، وكما أنّ الأمور القارّة بعضها تصدق فيه الماهية على الكلّ وعلى الجزء كالماء والخطّ، وبعضها ليس كذلك كالدار والإنسان كذلك في الأمور غير القارّة قد تكون كأوّل كالليل والنهار، وقد تكون كالثاني كالساعة والدقيقة ونحوهما، فالقسم الأوّل يصدق وجوده بوجود أوّل جزء منه ويستمرّ كذلك إلى أن ينصرم

١. الرحمن (٥٥): ٢٦ - ٢٧.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٥؛ كفاية الأصول: ٤٦٤.

آخر أجزائه ولا يضرّ التصرفات المتخلّلة باتّحاده في الوجود لا حقيقة ولا عرفاً. وبهذا البيان لا يرد عليه الإشكال الثالث الذي قرّبه في «المنتقى» في الزمان وقال: «إنّه لا دافع له»^١ فالزمان واحد مستمرّ لا أنّه وجودات متعدّدة كذلك النهار موجود واحد مستمرّ يتحقّق بحصول أوّل أجزائه وينتهي بانتهائها ويصدق على الآنات الحاصلة بين المبدأ والمنتهى، فمع الشكّ في الاستمرار يجري الاستصحاب؛ لأنّ رفع اليد عنه يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ.

والذي يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه هو التمسك بالاستصحاب في الشكّ في بقاء شهر شوّال أو رمضان في رواية محمّد القاساني على ما سبق من الاستدلال بها، فإنّه لا بدّ وأن يكون من جهة استصحاب بقاء رمضان لا الوجوب، وإلا كان مورداً للبراءة من حيث كونه من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلالي.

٣. ما أشار إليه الشيخ رحمته وتبعه الأعلام وتصدّوا الدفّعه من أنّ استصحاب النهار مثلاً بنحو كان التامّة لا يتكفّل أكثر من إثبات وجود النهار، ولا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت، كما أنّ استصحاب وجود الكرّ أو الكرّية لا يثبت كرّية الماء الموجود فتقلّ الفائدة فيه، لأنّ أكثر الموارد التي يراد استصحاب الزمان فيها من هذا القبيل.

وفي تقارير بعض أعلام العصر أنّه: «لقائل أن يقول: إنّه بعد استصحاب وجود النهار يثبت الحكم بوجوب الصوم، فيأتي الإنسان بالإمساك رجاءً ولو لم

١. منتقى الأصول ٦: ١٨٤.

يحرز أنّ الزمان نهار فإن كان الزمان نهاراً فقد امتثل وإلا فلا يضره شيء، فلا يكون الاستصحاب عديم الفائدة!!^١

ولم نفهم مقصوده؛ إذ لا حاجة في الاحتياط إلى الاستصحاب مضافاً إلى أنّ المفروض عدم ترتب وجوب الصوم عليه وإلا لم يكن فيه بحث.

وقد حاول جمع من الأعلام لدفع الإشكال، تارةً بالتحقيق والتمهل في كيفية أخذ الزمان في الحكم، وأخرى لتصحيح جريان استصحاب الزمان بنحو كان الناقصة، بأن يقال: إنّ هذا الآن كان نهاراً والآن كما كان.

لكنّ الكلام من الجهة الأولى، فليس المقام محلّ بحثه، بل المراد هنا صحّة استصحاب الزمان ولو كان من الأمور التدريجية، وأنه لا يمنع منه هذه الخصوصية، ولا ريب في أنّه يترتب الأثر والحكم لو كان الموضوع مطلقاً والحكم مقيداً به، كأن يقال: الإمساك واجب في النهار أو الصوم واجب في شهر رمضان وقلة المورد لا يؤثر في أصل البحث، كما أنّ ادّعاء أنّ الزمان لم يؤخذ في موضوع الحكم أصلاً وإنّما هو شرط لأصل ثبوت الحكم والحكم متعلّق بالطبيعة بلا تقيّد وقوعها في الزمان الخاص^٢.

مع أنّه قابل للمناقشة في كثير من الشبهات الفقهية خروج عن ما انعقد له البحث وهو ما إذا كان كذلك.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان قيداً للموضوع والكلام فيه موكول إلى المقام الثالث وإن كان أكثر الأعلام تعرّضوا له هاهنا.

١. منتقى الأصول ٦: ١٨٥.

٢. نهاية الأفكار ٤: ١٥٠؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ١٨٦.

وأما من الجهة الثانية - وهو تصحيح استصحاب الزمان بنحو كان الناقصة - فعن المحقق العراقي أنه: «كما يمكن استصحاب بقاء النهار بفرض الوحدة العرفية بين الأجزاء المتدرّجة في الوجود، كذلك يمكن استصحاب نهائية الموجود، فإنّ وصف النهارية من الأوصاف التدريجية كذات الموصوف ويكون حادثاً بحدوث الآنات وبقاياً ببقائها، فإذا اتّصف بعض هذه الآنات بالنهارية وشكّ في اتّصاف الزمان الحاضر بها يجري استصحاب بقاء النهارية الثابتة للزمان السابق لفرض وحدة الموصوف فيكون الشكّ شكّاً في البقاء»^١ والحاصل: إذا افرضنا أنّ العرف يرى آنات الزمان في الليل أو النهار متّصلة بحيث يعدّ كلّها شيئاً واحداً، فكما يجري استصحاب بقاء النهار... كذلك يجري استصحاب بقاء نهارية الزمان، وإذا فرضنا أنّ العرف يقطع هذا الآن عن الآنات السابقة ويلحظها كموضوع مستقلّ حادث فكما لا يجري استصحاب النهارية كذلك لا يجري استصحاب بقاء النهار...^٢

ولعمري: إنّ الفرق بينهما بمكان من الوضوح؛ إذ الشاكّ في بقاء النهار يلاحظ مجموع النهار ماهية واحدة يشكّ في بقائه في طول الزمان الذي يتصوره ارتكازاً ولا يسمّيه باسم، وفي هذا اللحاظ لا يرى تعدداً في أجزاء الزمان بخلاف الفرض الثاني، فإنّ فرض شكّه هو لحاظ الآن الموجود غير السابق ولذا يشكّ في صدق النهارية عليه، فالمفروض النظر إلى هذا الجزء بخصوصه وممتازاً عن سابقه لأنّه هو المشكوك دون غيره.

١. نهاية الأفكار ٤: ١٤٩؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ١٨٧.

٢. بحوث في علم الأصول ٦: ٢٧٢.

وبعبارة أخرى: إنّ الشكّ في المفروض ملازم لفرض تغاير الموضوع بخلاف الأول، فتدبر.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّنا نلاحظ الزمان بالمفهوم الأوسع من قطعة الفجر أو النهار أو الليل والذي كذلك هو أيضاً وجود زماني متّصل وواحد فنقول: إنّ الزمان كان فجراً أو نهاراً أو ليلاً فالآن كذلك. والقول «بأنّ وصف النهارية ونحوها ليس أمراً آخر وراء ذوات الآنات الواقعة بين المبدأ والمنتهى... فهو نظير لفظ زيد بالنسبة إلى ذاته، ولفظ الحجر إلى ذات الحجر، لا نظير عالم بالنسبة إلى زيد...»^١ إنكار بلا وجه؛ إذ لا ريب أنّ نفس الزمان المستمرّ من الأزل إلى الأبد أمر، ووصف النهارية أو الليلية لقطعة منه أمر آخر.

لكنّ الإشكال في أنّه هل يتصوّر ذلك الأمر المستمرّ الدائم ويجعله موضوعاً أم لا؟ فعند عدم تصوّر ذلك عرفاً يشكل الاتّكال عليه.

ومع ذلك، لا بدّ من التأمّل في بعض التعبيرات العرفية - مثلاً - قد يقال: «هنوز شب است» و «هنوز روز است» كما يقال: «روز هست» فإنّ الثاني مفاد التامة بخلاف الأول، فتأمّل.

والذي يمكن أن يؤيد هذا المدعى أو يدلّ عليه رواية القاساني المتقدّم الإشارة إليها؛ إذ وجوب الصوم إنّما يترتب على كون اليوم من رمضان لإبقاء رمضان، ويؤيده كيفية سؤال الراوي عن اليوم الذي شكّ فيه أنّه من رمضان.

والحاصل: تمامية الاستصحاب بنحو كان الناقصة، لكن لا بالتقريب المتقدّم عن العراقي والصدر، بل بالتقريب الأخير.

١. منتقى الأصول ٦: ١٨٧.

وأما المقام الثاني وهو جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية غير الزمان كالتكلم والمشي والسيلان، فالأظهر صحته إذا عدّ في العرف أمراً واحداً مستمراً، بل هو كذلك واقعاً ما دام لا ينقطع ولم ينفصل، وهذا هو المناط في الوحدة واقعاً وعرفاً.

ولا عبرة في ذلك بوحدة الداعي أو تعدده، كما عن المحقق النائيني^١ كيف وتعدّد الداعي لا يوجب تعدّد الفعل، كما في الجلوس من الصبح إلى الزوال، فإنه مع اتصاله جلوس واحد ولو كان بدواع متعدّدة.

ثم إنّ صاحب «الكفاية» بعد البيان السابق حاول حلّ الإشكال ببيان آخر وهي: «أنّ الانصرام والتدرّج في الوجود في الحركة في الأين وغيره إنّما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كلّ آن في حدّ أو مكان، لا التوسّطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً»^٢. وفيه أولاً: أنّ في ظاهر كلامه خلط لاصطلاح القوم قال في «شرح المنظومة»:

«إنّ الحركة تطلق عندهم على معنيين: أحدهما: كون الجسم أبداً متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى، ويسمّى بالحركة بمعنى التوسّط ويعبر عنها بأنّها كون الجسم بحيث أيّ حدّ من حدود المسافة فرض لا يكون هو قبل آن الوصول إليه ولا بعده حاصلًا فيه،... والحركة بهذا المعنى أمر موجود في الخارج بالضرورة، وهي ثابتة مستمرة باعتبار ذاتها وسيّالة باعتبار نسبتها إلى الحدود، وهي بواسطة

١. أجود التقريرات ٢: ٤٠٣.

٢. كفاية الأصول: ٤٦٤.

استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال أمراً ممتداً غير قارٍ يسمّى بالحركة بمعنى القطع وهي ثاني المعين^١ انتهى ملخصاً.

وثانياً: إن كان مراده من التوسّطية هو الحركة بمعنى القطع فصحة الاستصحاب فيه مبنية على رسم الأمر المتّصل في الخيال، أو يقال في العرف وإن كان المراد منه هو معناه الاصطلاحي الصحيح وهي كونه بين المبدأ والمنتهى الذي يكون أمراً قاراً مستمرة باعتبار ذاتها، فلا يصحّ جريان الاستصحاب فيه إلا بعد فرض وحدة الأجزاء باعتبار اتّصالها، فيرجع إلى الحلّ الأوّل، وإلا يكون من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثالث الذي علم بوجوده في ضمن فرد ويحتمل بقاءه بفرد آخر. وقد منع من جريان الاستصحاب فيه وإن التزمنا به.

ثم إنك قد عرفت: دعوى الوحدة الحقيقيّة في الزمان، بل في بعض الزمانيّات كالحركة، فإنّه بالاتّصال والتلاحق يكون وجوداً واحداً عقلاً وعرفاً.

ومع ذلك فصحة جريان الاستصحاب لا يختصّ بذلك بل:

١. قد يكون الاتّصال بالنظر العرفي ولو لم يكن كذلك بالدقة العقلية كحركة

عقرب الساعة.

٢. الاتّصال العرفي أيضاً ولو مع التوجّه إلى الفواصل المتداخلة، كما في

القراءة والتكلّم.

٣. التكرّرات المتداخلة في زمان معيّن ما لم يتخلّل بينه فصل غير معهود،

كالدرس المتداول كلّ يوم.

١. شرح المنظومة، قسم الحكمة ٤: ٢٥٦ - ٢٥٨.

وفي كل ذلك قد يكون منشأ الشكّ بنحو القسم الأول من الشخصي والكلّي وقد يكون بنحو القسم الثاني والثالث كما في «الكفاية».

وأما القسم الثالث، وهو الأمور القارّة المقيّدة بالزمان كالجلوس إلى الزوال أو الإمساك في النهار، فتارة يكون الشكّ في حكمه من جهة الشكّ في بقاء قيده، وأخرى مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبّد به إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله... .

والمقصود الأولي بالبحث هنا هو القسم الأول، وقد وقع البحث في الثاني استطراداً.

ففي «الكفاية» أنّه «لا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيّد به الصوم مثلاً فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب فتأمل»^١.

ولعلّ الأنسب إلى عنان البحث هو الاستصحاب الجاري في نفس الأمر المقيّد بالزمان لا في قيده.

وعلى أيّ حال، يمكن استصحابه بنحو كان التامّة كأن يقال: الإمساك النهاري كان موجوداً والآن كما كان، إلاّ أنّه لا يترتب عليه إلاّ الآثار المرتبة على بقاء الإمساك النهاري بمفاد كان التامّة.

كما يمكن إجراء الاستصحاب هنا بنحو كان الناقصة - كما هو المدعى في كلام صاحب «الكفاية» على استظهره المحقّق العراقي منه وأشكل عليه بما

١. كفاية الأصول: ٤٦٥.

مضى - بأن يقال: إنّ الإمساك الموجود كان نهائياً أدنى النهار، فالآن كما كان فالمستصحب نفس متقيدهً أو كونه واقعاً فيه.

نعم يختصّ هذا الاستحباب بما إذا كان للمقيّد بما هو مقيّد حالة سابقة بأن كان الجلوس الغايي أو الإمساك النهاري ثانياً قبل زمان الشكّ وإمّا إذا شكّ مثلاً في بقاء وقت الصلاة ولم يصلّ بعد فليس هناك صلاة في الوقت أو صلاة الظهر حتّى يستصحب ذلك إلا إن كان مشغلاً بالصلاة مثلاً وفي أثناءه شكّ في خروج الوقت.

وقد يورد عليه: بأنّ المشار إليه في الإمساك إمّا أن يكون الجزء الموجود منه أو الجزء الذي بعد لم يوجد فإن كان هو الجزء الموجود فهو لا أثر له، لأنّ الحكم لا يتعلّق بما هو الموجود وإن كان هو الجزء الآتي فهو ممّا لا حالة سابقة له بل هو مشكوك الحدوث فلا يجري فيه الاستصحاب إلا نحو الاستصحاب التعليقي وهو لا يجري في الموضوعات.^١

وفيه: أنّ الإمساك المقيّد بالزمان نفس الزمان يعدّ أمراً واحداً مستمراً وحينئذٍ يشار إلى تلك الأمر الواحد المستمرّ الذي مضى بعضه وسوف يوجد بعضه الآخر ويقال إنّّه كان نهائياً والآن كما كان فإن كان الإشكال في كون ذلك أمراً واحداً فهو يرجع إلى أصل الإشكال في الزمان وقد تبين كلّه وإن كان من حيث كون المشكوك هو ما لم يوجد فهو ليس من التعليق في الموضوع المعين بل من جريان الاستصحاب إلى المستقبل.

نعم، يشكل عليه بما مضى من أنّه عند الشكّ يرى هذا الجزء منفصلاً عن

١. منتقى الأصول ٦: ١٩٠.

سابقة فلا يتعلّق الشكّ واليقين بأمر واحد.

وأما الأوّل فقد يشكّل بأنّ استصحاب بقاء النهار لا يثبت أنّ الإمساك في النهار أو أنّ إمساكه إمساك نهاري. نعم لو جرى الاستصحاب بمفاد كان الناقصة لثمّ ما ذكر.

بل قد يمنع كفاية استصحابه بمفاد كان الناقصة أيضاً، فإنّ إثبات نهائية هذا الآن لا يثبت نهائية الجلوس أو نهائية الإمساك إلا بالملازمة العقلية، وهذه المثبتة لا ربط لها بالمثبتة التي تقدّمت في أصل إثبات نهاريته باستصحاب النهار، فكما أنّ استصحاب بقاء الكرّ لا يثبت كرية هذا، كذلك استصحاب كرية هذا لا يثبت كون الغسل الواقع فيه غسلاً بالكرّ إلا بالملازمة العقلية.

لكنّ الأظهر أنّه لو جرى الاستصحاب بمفاد كان الناقصة فهذا المقدار من الواسطة العقلية غير مضرّ قطعاً، أما بادّعاء خفاء الواسطة، كما إذا اقتضى الأصل خمرية شيء يثبت حرمة شربه، مع أنّ موضوع الحكم هو شرب الخمر، أي الشرب المقيّد بالخمرية.

وإمّا لأنّ ذلك مستفاد من نفس أدلّة حجّية الاستصحاب وهي صحيحتي زرارة^١ الواردة في استصحاب الطهارة الحديثة والطهارة الخبيثة للشوب، فإنّ الواجب إنّما هو الصلاة متطهراً أو في اللباس الطاهر، ومع ذلك استند فيه إلى استصحاب الطهارة.

ولذلك يمكن أن يقال: إنّه يكفي في إحراز المقيّد بما هو مقيّد وجود ذات المقيّد وجداناً وإحراز قيده بالأصل. هذا.

١. تقدّم في الصفحة ٣١ و٤٦.

وهنا أمر آخر لابد من التأمل فيه وهو ما سبق الإشارة إليه من رواية علي بن محمد القاساني من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية»^١ فقد ترتب وجوب الصوم على استصحاب الشهر، وهل المراد استصحاب بقاء الشهر بمفاد كان التامة أو كون اليوم من رمضان بمفاد كان الناقصة أو كون الصوم رمضانياً أو أنّ الزمان وهو شهر رمضان ليس قيداً للموضوع والمتعلق، بل هو ظرف للوجوب والحكم، فإنه لا إشكال في جواز استصحاب الحكم حينئذٍ، لكن يرد على الأخير - مع ما قيل من مخالفته لظاهر الأدلة - أنه إنما يتم بناءً على كون صوم شهر رمضان تكليفاً واحداً، وأمّا على القول بأنه في كل يوم منه تكليف مستقلّ فلا.

وأما استصحاب الموضوع المقيّد بتقيده، فقد عرفت ما فيه من ابتناؤه على كون صوم شهر رمضان واجباً واحداً.

وظاهر الرواية هو الاستناد إلى الاستصحاب لإثبات أنّ اليوم من رمضان فلا بدّ إمّا أن يكون من الاستصحاب بمفاد كان الناقصة، بأن يقال: إنّ هذه الأيام المستمرة كانت متّصفة بالرمضانية، فالآن كما كان، أو يقال: بأنه يكفي استصحاب بقاء رمضان لإثبات كون اليوم من رمضان، فتأمل وتدبر.

وهنا استصحاب آخر أشار إليه الشيخ عليه السلام وهو استصحاب الحكم من استصحاب وجوب الإمساك وعدم وجوبه ووجوب الصوم وعدم وجوبه عند الشكّ في بقاء النهار أو الليل أو بقاء شعبان أو رمضان، واحتمل أن يكون هذا هو

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، أبواب احكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ١٣.

المراد من رواية القاساني ولو استشكل فيه بما مضى مثله (وحدة حكم
الرمضان).^١

وأورد عليه الخراساني رحمته في «التعليقة»: «بأنّ الحكم لو كان مرتباً على الفعل
الواقع في النهار أو في الليل، فكما لا يجري استصحابهما على نحو يجدي،
كذلك لا يجري استصحاب الحكم أيضاً؛ لعدم إحراز الموضوع إلا بالتوجيه
الذي ذكره سابقاً في ذيل الإيراد على النقض الثالث على الفاضل التونسي».^٢

أقول: التوجيه المشار إليه المذكور هنا لا ربط له بدفع هذا الإشكال، بل هو
مرتبط بإشكال آخر يأتي، ولكن حلّ الإشكال ما مضى سابقاً ويأتي أيضاً
مفصلاً، من أنه إذا كان الموضوع مقيداً بأمر فمع انتفاء ذلك القيد أو الشك فيه لا
يحرز الموضوع حتى عرفاً، فإنّ العرف لا يرى المطلق والمقيد أمراً واحداً، إلا
أنّه بعد تعلّق الحكم بالخارج ومصداقه الخارجي يمكن استصحابه بهذويته
الخارجية، فيصح أن يقال: كان الصوم واجباً عليّ، فالآن كما كان.

لكن أورد عليه المحقّق النائيني رحمته «بأنّه لا يجدي في إحراز وقوع الفعل في
الزمان الخاصّ ولو كان مجدداً لكفى استصحاب الموضوع لترتب الحكم
عليه».^٣

وقد تمهّل في دورة أخرى - كما في الأجود - لحلّ الإشكال ولم يرتض به
تلامذته كما في «المصباح».^٤

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٤٣.

٣. فوائد الأصول ٤: ٤٣٨؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ١٨٩.

٤. مصباح الأصول ٣: ١٤٧.

قال في «أجود التقريرات»: «إنَّ استصحاب الوجوب مرجعه إلى التعبد بالحكم بجميع خصوصياته التي كان عليها، والمفروض أنَّ الحكم كان متعلقاً بما لو أتى به كان واقعاً في النهار فيستصحب ذلك على نحو ما كان»^١.
وأورد عليه بأنّه: «لو تمَّ فإنَّما هو في خصوصياته الشرعية التكوينية التي منها الوقوع في الزمان الخاص»^٢.

وأصل الإشكال من الشيخ رحمته في جواب النقض الثالث على الفاضل التونسي حيث إنه بعد بيان الاستصحاب المذكور قال: «وأصالة بقاء الحكم المقيّد وجوبه بكونه في النهار لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً لكونه مثبتاً»^٣.

ولم نفهم المقصود من الإشكال هب أنه لا يثبت نهارية الآن إلا أنه غير مقصود، ولعلّ هذا الإشكال من الشيخ إنّما يصحّ في مقام الجواب عن الإشكال عن الفاضل التونسي، وأنّه باستصحاب الحكم التكليفي لازمت الحكم الوضعي بخلاف العكس، فراجع.

وعلى أيّ حال، فلعلّ المراد من الإشكال أنه ولو ثبت بالاستصحاب الوجوب لا يفيد سقوطه بإتيانه، حيث لا يفيد وقوعه في النهار، ففي مثل الصلاة لا بدّ من الاحتياط بإتيانه وإتيانه قضاءً بناءً على تعدّد الأداء والقضاء. لكن في أمثال الصوم لا يرد هذا الإشكال؛ إذ لو كان رمضان واقعاً كفى وإلا وقع لغواً.
ثمّ إنّ هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ في حكم الفعل المقيّد بالزمان من حيث

١. أجود التقريرات ٢: ٤٠١؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ١٩٠.

٢. منتقى الأصول ٦: ١٩٠.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١٣٥.

الشكّ في بقاء قيده وعدمه كبقاء النهار وانتفائه، وأنّه هل حصل النهاية أم لا، فالشبهة موضوعية، أمّا إذا كان الشكّ من حيث الشبهة الحكمية وأنّه هل الغاية هو الظهر مثلاً أو العصر لتعارض الأدلّة، فلا مجال لاستصحاب الموضوع؛ لعدم الشكّ فيه، وأمّا الحكم فكذلك أيضاً؛ لعدم إحراز الموضوع بعد العلم بتقيّده إلاّ بالنحو السابق أي بعد هذوية الموضوع.

وأمّا إذا كان الشكّ حكماً ناشئاً من إجمال المفهوم المرّدّ انتهاؤه بين الغروب أو المغرب، فلا يصحّ فيه الاستصحاب الموضوعي - وإن كان الشكّ في بقائه - لأنّه كما سبق من قبيل استصحاب الفرد المرّدّ بين القصر والطويل، وأمّا الاستصحاب الحكمي فالظاهر أنّه لا فرق بينه وبين الصورة السابقة؛ لعدم إحراز الموضوع، فلا يصحّ إلاّ فيما كان للموضوع هذوية خارجية.

ولذلك يشكل في مثل ما إذا شكّ في وجوب صلاة العصر للشكّ في منتهى وقتها، فإنّه لم يكن للصلاة وجود خارجي حتّى يرى موضوعاً ويستصحب حكمه.

وأمّا إذا كان الشكّ في بقاء الحكم لا من جهة الشكّ في قيده أو بقاء قيده من الزمان بل لجهة آخر، كما إذا قطع بحصول الغاية، ومع ذلك شكّ في بقاء الحكم بملاك آخر أو باحتمال كون القيد لمرتبة من الحكم ونحوه، فهذا هو الذي جعله الشيخ رحمه الله القسم الثالث وقال: «ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه، ووجهه: أنّ الشيء المقيّد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء؛ لأنّ البقاء وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني» والزمان دخيل في شخص الحكم ومن جملة

مشخصاته فلا يجري فيه الاستصحاب بعد مضيّه. ^١ انتهى بتوضيح منّا.

ثمّ نقل عن الفاضل النراقي صحّة استصحابه ومعارضته باستصحاب العدم الأزلي. قال النراقي رحمته الله على ما في «الرسائل»:

إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال، وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشكّ، فهنا شكّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

ثمّ بيّن كيفية اتصال زماني الشكّ واليقين؛ ثمّ تعرّض لبعض الفروع المترتبة على هذا البحث كما سيأتي؛ ثمّ قال:

هذا في الأمور الشرعية، وأمّا الأمور الخارجية - كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها ممّا لا دخل لجعل الشارع في وجودها - فاستصحاب الوجود فيها حجّة بلا معارض؛ لعدم تحقّق الاستصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها. ^٢

وتوضيح الفرق بين الأحكام وبين الموضوعات الخارجية أنّ الواجب في الأحكام وإن كان متأخراً، إلا أنّ جعل الوجوب للمتيقّن والمشكوك على فرض جعله مستقلاً، وأمّا الموضوعات فحيث لا جعل فيه اعتباراً وإنّما جعله هو الجعل التكويني، فلا يكون إلا بالتدرّج فزمان المشكوك منفصل عن العدم المتيقّن دائماً.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٨.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٠٨ - ٢١٠.

وعلى أي حال، فأورد عليه الشيخ رحمته وتبعه في «الكفاية»^١ بما حاصله: «أنّ الزمان إن لوحظ قيده لا مجال لاستصحاب الوجود؛ لعدم جريان الاستصحاب في المقيد إذا زال قيده فمورده استصحاب العدم فقط، وإن لوحظ ظرفاً فلا مجال لاستصحاب العدم ومورده استصحاب الوجود فقط؛ لأن المفروض انتقاض العدم بالوجود المردّد المحكوم بالاستصحاب بالاستمرار»^٢.

وقد أورد عليه السيّد الخوئي رحمته:^٣ «بأنه لا معنى لأخذ الزمان ظرفاً لا قيده، بل الزمان المأخوذ في لسان الدليل يكون قيده دائماً، فإن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشيء، إما أن يكون مطلقاً وإما أن يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الوسطة بينهما، ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده، فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به - بحيث لا ينتفي المأمور به بانتفائه قبلاً لأخذه قيده للمأمور به - مما لا يرجع إلى معنى معقول، فإن الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعي، فإذا أخذ زمان خاص في المأمور به فلا محالة يكون قيده له، فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيده أو ظرفاً، فإن أخذه ظرفاً ليس إلا عبارة أخرى عن كونه قيده»^٤ انتهى.

١. كفاية الأصول: ٤٦٦.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢١٢.

٣. وفيما نسب إليه رحمته في المصباح تشتت إذ نقل كلام الشيخ وصاحب «الكفاية» والإيراد عليه في ما إذا كان معنى القيد مشكوكاً وأما فيما إذا كان انتفاء القيد متيقناً فلم يتعرض لتفصيل الشيخ وهذا الإشكال أصلاً وإنما نسب إلى الشيخ عدم جريان استصحاب الوجود وجريان استصحاب العدم فراجع. [منه غفر الله له]

٤. مصباح الأصول ٣: ١٥٧.

وقد تمهّل بعض تلامذته^١ وغيره لحلّه وتصوير كون الزمان ظرفاً، بأن يفرّق بين ما إذا كان قيداً أو حالة أو بين ما إذا كان الزمان مفرداً لموضوع وأن لا يكون.

وأظنّ أنّ كلّ ذلك تمهّل بلا موجب، فإنّ صريح «الكفاية» التفصيل بين ما إذا كان قيداً للموضوع أو ظرفاً للحكم - لا للموضوع -: «فلا مجال إلا لاستصحاب

١. ففي المنتقى: أنّ الظاهر أنّ مراده (صاحب «الكفاية») هو التفصيل بين كونه حالة بنظر العرف وبين كونه قيداً مقوماً، وإلا فهو قيد على كلا التقديرين، وعليه فلا يرد عليه أنّ أخذه ظرفاً لا معنى له في قبال أخذه قيداً؛ إذ لا معنى لظرفية الزمان إلا تقيّد الفعل به... وتحقيق ذلك أنّ كلّ ما يؤخذ قيداً للموضوع يكون على النحوين، نظير الفرق بين وجوب تقليد العالم ووجوب الصلاة خلف العالم... بخلاف قيود متعلّق الحكم، فإنّه يكون مقوماً له بنظر العرف دائماً. (منتقى الأصول ٦: ١٩٢ - ١٩٣)

أقول: وهذا وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنّه إنّما ينفع في استصحاب الحكم الجزئي؛ أي بعد فعلية موضوعه وتحققه في الخارج، وأمّا في الحكم الكلّي فلا؛ إذ لا معنى لأخذ العرف بعض القيود المأخوذة من الدليل من الحالات، كما ذكرنا سابقاً.

وقد تصدّى ﷺ بنفسه للفرق بين ما إذا كان الزمان مفرداً للموضوع بنحو يكون كلّ آن من الزمان موضوعاً للحكم على حدة، فينحلّ الحكم بتعدّد أفراد الزمان الطولية، وذلك كحرمة وطّي الحائض.

وبين ما إذا كان الحكم واحداً مستمراً باستمرار الزمان كنجاسة الماء المتغيّر.

وقد ادّعى اختصاص استصحاب الحكم بالأخير، ولا يجري في الأوّل لتعدّد أفراد الحرمة بتعدّد أفراد الوطي بلحاظ عمود الزمان، فالفرد المشكوك حرمة من الوطي لم يكن حكمه متيقناً في السابق... (منتقى الأصول ٦: ٧٣).

ولم نفهم الفرق بينهما؛ إذ ليس موضوع الحرمة في الثاني أيضاً هو الفرد بما هو فرد؛ إذ لا يكون ذلك إلا بعد الوجود والنهي يتعلّق بالفعل قبل الوجود ليمنع عن وجوده، بل المتعلّق هو الجنس فكانت المرثة محرّمة الوطي حين سيلان الدم وهي مشكوكة بعد القطع وقبل الاغتسال فلا فرق بينهما. [منه غفر الله له]

الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته، لا قيماً مقوماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا في بقائه...^١

نعم كلمات الشيخ لا يخلو عما يوهم ذلك، لكن ظهوره في ما تقدم أكثر فراجع.^٢

وعلى أي حال، فالفرق بينهما واضح لفظاً ولباً، أما لفظاً فإنه يمكن أن يكون الزمان متعلقاً بالموضوع، كما يمكن أن يكون متعلقاً بالحكم، فقد يقال يجب عليك الجلوس في المسجد إلى الزوال، أو الجلوس إلى الزوال واجب عليك، كما يمكن أن يقال: الجلوس واجب عليك من الصبح إلى الزوال.

وأما لباً فلما حقق في محله من أنه قد يكون الإرادة مطلقاً والمراد مقيداً بقيد، كما يمكن أن يكون الإرادة مقيدة بحيث يقتضي عدم الإرادة لو لا القيد، إلا أنه قلنا بصحة تصوّر الإرادة على فرض وجود القيد، كما في الاستطاعة.

وبالنتيجة: في القسم الثاني الموضوع مطلق، وإنما الظرف والقيّد للحكم، وإن كان ذلك يوجب ضيقاً بالطبع بالنسبة إلى الموضوع أيضاً؛ إذ لا يكون الموضوع موضوعاً للحكم إلا مع حصول ذلك الظرف أو القيد، ولعله ما أشير إليه من

١. كفاية الأصول : ٤٦٥ - ٤٦٦.

٢. وفي الرسائل: وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد... فلا وجه لاعتبار العدم السابق. (فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢١٢)

رجوعه إليه بالدقة العقلية؛ لكنّه ممّا لا يساعده النظر العرفي كما لا يخفى،
والظاهر أنّ مراد النراقي ﷺ أيضاً هو هذا الفرض فحكم فيه باستصحاب الوجود
والعدم.

وحاصل كلامه ﷺ: أنّ العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كلّ حادث
مسبوفاً به وانتقاضه بحدوثه وشاغلته لصفحة الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد
وجوده، فهذا العدم غير العدم الأزلي.

وبعبارة أوضح: العدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزماني إنّما يكون
متقوّماً بوجود القيد، كما أنّ الوجود المقيّد بقيد خاصّ إنّما يكون متقوّماً بوجود
القيد، ولا يعقل أن يتقدّم العدم أو الوجود المضاف إلى زمان خاصّ عنه؟ فلا
يمكن أن يكون لعدم وجوب الجلوس في يوم السبت تحقّق في يوم الجمعة.

وحينئذٍ نقول: إنّهُ إذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلي انتقض إلى
الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيدا للوجوب
فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي؛ لأنّه مقيّد بكونه بعد الزوال،
والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي.

ووجوب الجلوس بعد الزوال وإن كان حادثاً مسبوفاً بالعدم، إلا أنّ العدم
المسبوق به هو العدم الأزلي وانتقاض العدم الأزلي بوجوب الجلوس قبل الزوال.
نعم، عدم جعل الوجوب بعد الزوال وإنشائه إنّما يكون أزلياً كعدم الجعل
والإنشاء...، فإذا شكّ في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزلاً فالأصل عدم
الجعل؛ لأنّ كلّ جعل شرعي مسبوق بالعدم من غير فرق بين أخذ الزمان قيدا أو
ظرفاً، غايته أنّه إن أخذ الزمان قيدا لوجوب الجلوس لم يعلم انتقاض عدم الجعل

بالنسبة إلى ما بعد الزوال؛ لأنه بناء على القيدية يحتاج إلى جعل آخر مغاير للجعل الأول، ولعله مراد الشيخ لكنه مثبت.

ثم إنه أنكر المحقق النائيني رحمته استصحاب العدم مطلقاً؛ لأنه إن أُريد به استصحاب عدم المجعول - أي الحكم - فهو وإن كان معدوماً سابقاً إلا أنه بعدم موضوعه، وإن أُريد به استصحاب عدم الجعل فلا أثر له إلا الحكم بعدم المجعول، وهو مثبت، فإن عدم المجعول من لوازم عدم الجعل.^١

وفيه أولاً: أنه - بعد تسليم أن جعل المقيد وعدم جعله يمكن أن يكون قبل تحقق القيد بل من الأزل كما هو الصحيح - لا مفر إلا من القول بأن المجعول وعدمه أيضاً كذلك؛ لعدم انفكاك الجعل بالضرورة عن المجعول وعدم الجعل عن عدم المجعول إلا بالاعتبار.

وثانياً: أن الأحكام في قالب القضايا الحقيقية وإن كان يتوقف فعليتها على فعلية الموضوع، إلا أنه لا ينبغي التردد في أن لها وجود قبل فعلية الموضوع أيضاً، فإن وجوب الحج على من استطاع ثابت وإن لم يكن هناك مستطيع بالفعل ولا يتوقف على وجود الاستطاعة، وقد مرّ ذلك في بحث الواجب المشروط.

ثم إنه كما أن للأحكام الوجودية وجود قبل تحقق موضوعاتها كذلك عدم هذه الأحكام، فكما يصدق أنه تجب صلاة الجمعة في كل جمعة، كذلك يصدق أنه لا تجب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، وإن كان فعلية كل منهما متوقفاً على حصول ظرفه.

فالمتوقف على حصول القيد إنما هو فعلية الحكم لا الحكم بمرتبة الإنشاء،

١. أجود التقريرات ٢: ٢٣٢؛ أنظر: مصباح الأصول ٣: ١٥٩.

فإنه غير متوقف على حدوث الموضوع وقيده من الزوال أو بعده، بل يكفي تصور الموضوع كلياً وحمل عدم الوجود عليه. فكما أنّ الموضوع المطلق محكوم بعدم الوجود أزيماً، فكذلك الجلوس المقيّد بالزوال أو بما بعد الزوال وكون أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً لا يوجب في ذلك تفاوتاً.

وأما استصحاب عدم الجعل وكونه مثبتاً أو لا، فسيأتي الكلام فيه. وهكذا اتّضح أنّه لا مانع من استصحاب العدم في الجملة، لكنّه نرجع إلى كلام الشيخ عليه السلام من أنّه إنّما يختصّ بما إذا لوحظ الزمان قيّداً للموضوع ومفرداً له فيكون بعد الغاية فرداً آخرًا مشكوك الحكم يستصحب فيه عدم الحكم، وأمّا فيما إذا لوحظ الزمان ظرفاً للحكم، فالموضوع أمر واحد ثبت فيه الحكم في الجملة، فقد انتقض العدم الأزلي فيه بالمرّة فلا يمكن استصحاب العدم. وغاية ما يقال في تصوير استصحاب العدم في الثاني حتّى يوجب التعارض أمور:

الأوّل: ما أشار إليه في «الكفاية»، وقد سبق نقله من أنّه: «لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً...»^٢.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، وأجاب بأنّه وإن كان كذلك عقلاً، إلا أنّ العرف لا يراه قيّداً للموضوع، بل الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين.

١. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢١٠ - ٢١١.

٢. كفاية الأصول: ٤٦٦.

ولا يمكن استصحابهما بنظرين لعدم الدليل عليهما...^١

الثاني: ما حاول السيد الخوئي رحمته الله لتوضيح مرام الفاضل النراقي بنحو سليم عن هذا الاعتراض، وملخص ما هو مورد الكلام - بعد غمض النظر عن مقدمات كلامه وتقسيماته - فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً للموضوع كنجاسة الماء القليل المتمم كراً، أنه بالنظر إلى المجعول وإن كان يجري استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء، ولكنه بالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة؛ لكونه أيضاً متيقناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام، لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التميم، والقدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم، أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر فنأخذ بالأقل؛ لكونه متيقناً ونجري الأصل في الأكثر؛ لكونه مشكوكاً فيه فتقع المعارضة.

ثم قال: وبهذا التقريب لا يرد عليه إيراد صاحب «الكفاية»، حيث إن هذا النظر أيضاً عرفي ولا يرد عليه اعتراض الشيخ؛ لوقوع المعارضة وجريان الاستصحابين فيقال: إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا، وشك في بقائه فيجري استصحاب بقائه، ويقال أيضاً: إن هذا الموضوع لم يحصل له حكم في الأول لا مطلقاً ولا مقيداً بحال، والمتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً، فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل.^٢

١. كفاية الأصول: ٤٦٥ - ٤٦٦.

٢. مصباح الأصول ٣: ٤٤ - ٤٦.

أقول - بعد لزوم إرجاع الاستصحاب بعدم المجعول وهو الوجوب لثلا يكون مثبتاً - إنَّ استصحاب عدم الوجوب المطلق يعارضه استصحاب عدم الوجوب المضيق، نظير تعارض استصحابي عدم حدوث القصير والطويل، ولا يجري في المقام ما ذكر هناك من عدم وجود الأثر للقصير حال الشكِّ والمعارضة، فإنه إنَّما يتمُّ في استصحاب الموضوعات التي لا بدَّ أن يكون لها أثر شرعي والمستصحب في المقام نفس الحكم فيبقى الاستصحاب الوجودي بعد فعليتهما سليماً عن المعارض.

الثالث: ما يقال من أنَّ عدم الوجوب في الطرف الثاني ولو مع لحاظ الظرفية كان متيقناً ويستصحب، ولا يحتاج استصحابه إلى لحاظ الزمان قيماً للموضوع، بل يستصحب بما كان الزمان ظرفاً للحكم الذي يرجع إلى أنه قيد للحكم. قلت: إنَّ الواقع أنَّ الزمان ظرف للوجود، وإنَّما يتعلَّق النفي على الوجوب في ذلك الظرف، لا أن يكون الظرف ظرفاً للنفي، فلا محالة يرجع إلى لحاظ الظرف والزمان قيماً للنفي، ولعلَّ هذا مراد الشيخ وصاحب «الكفاية» من رجوعه إلى لحاظ الزمان قيماً.

وحينئذٍ، فيمكن أن يجاب عنه بما ذكره في «الدرر»: من أنَّ نفي الوجوب في ظرف خاص لا ينافي إثباته مطلقاً، فالمستصحب الوجودي هو الحكم على نفس الطبيعة، والمستصحب العدمي هو قضية كلية، وهي أن ليس الجلوس بعد الزوال من الجمعة واجباً، وهو لا ينافي إلا قضية «إنَّ الجلوس واجب بعد الزوال» فلا يقتضي نفيه إلا من هذه الجهة لا وجوب طبيعة الجلوس ولا منافات بينهما. إن قلت: كيف يجمع بينهما عملاً.

قلت: الحكم الإلزامي لا يزاحم في مقام العمل غير الواجب فيقدم الوجود كما لا يخفى.^١

التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي

لا ينبغي الإشكال في صحّة الاستصحاب التعليقي وأنّه لا فرق بينه وبين سائر الاستصحابات، فإنّ الحكم المعلق على وجود شيء ليس إلا كسائر الأحكام قابلاً للاستصحاب.

وما أورد عليه: «من أنّ المعلق لا وجود ثابت له حتّى يستصحب»^٢ مدفوع أولاً: بما ذكرناه في مبحث الواجب المشروط، من أنّ الحكم المشروط موجود حقيقة قبل وجود شرطه، وإنّما الواجب استقبالي.

وثانياً: بما ذكره الشيخ رحمته «من أنّ الوجود التقديري أمر محقق في نفسه في مقابل عدمه»^٣.

وثالثاً: أنّ الملازمة أمر محقق يستصحب، إلا أنّ ذلك لا يتمّ إلا على القول بإمكان جعل الأحكام الوضعية كالسببية والملازمة ونحوهما.

إنّما الكلام في الجمع بينه وبين ما يعارضه دائماً من الاستصحاب التنجيزي،

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٤٣ - ٥٤٤. قال: فاستصحاب الوجوب ليس له معارض، فإنّ مقتضى استصحاب عدم الوجوب الجلوس المقيّد بالزمان الخاصّ أنّ هذا المقيّد ليس مورداً للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيداً ولا ينافي وجوب الجلوس في ذلك الزمان الخاصّ على نحو لوحظ الزمان ظرفاً للوجوب ...

٢. المناهل: ٦٥٢؛ أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٢٣.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٢٣.

فإنّ الزبيب بعد غليانه إذا شكّ في حلّيته وحرّمته، فكما يستصحب حرمة العنب على تقدير الغليان، كذلك يستصحب حلّيته قبل الغليان فكيف التوفيق بينهما؟ قال الشيخ رحمته «إنّ استصحاب الحرمة على تقدير الغليان حاكم على استصحاب الإباحة قبل الغليان»^١.

ومن الواضح أنّه لا بدّ في الحكومة من كون الشكّ في المحكوم مسبباً عن الشكّ في الآخر، ولذلك قال المحقّق الخراساني رحمته في «التعليقة»: «ربّما يقال: إنّ الإباحة بعد الغليان وعدمها ليس من آثار الحرمة على تقديره وعدمها بدونها، كي يكون الشكّ فيهما ناشئاً من الشكّ فيهما، وبدونه لا يكاد أن يكون بينهما حكومة أصلاً، بل تكونان على تقديره متضادّين وإن لم يكن بينهما تضادّ بدونه.

قلت: لا يذهب عليك أنّ الإباحة وإن لم تكن من آثار عدم حرمة العصير بعد غليانه، إلا أنّها من آثار عدم حرّمته قبله المعلقة عليه، ضرورة توقّف إباحته على عدم حرّمته كذلك قبله، فيكون الشكّ في الإباحة بعده ناشئاً من الشكّ في حرّمته كذلك قبله المحكومة بالبقاء بالاستصحاب المستلزمة للحكم بعدم الإباحة بعده. إن قلت: نعم، لكن هذا الاستلزام والتوقّف يكون عقلياً لا شرعياً، ولا حكومة ما لم يكن الترتّب الشرعي في البين.

قلت: نعم. لو لم يكن الطرف الحقيقي للتوقّف العقلي أعمّ من الواقعي المستصحب والظاهري الناشي من الاستصحاب، كما في المقام، ضرورة أنّ قضية الحرمة التعليقيّة مطلقاً كان دليلها خطاباً على حدة أو استصحاباً هي الحرمة الفعلية ونفي الإباحة على تقدير تحقّق المعلق عليه. وبالجملة: يكون من آثار

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٢٣.

الحرمة التعليقية مطلقاً قبل الغليان الحرمة الفعلية بعده، فيكون الشكّ في الإباحة بعده ناشئاً من الشكّ في ثبوت هذه الحرمة قبله، فلا مجال لاستصحابها مع استصحابها.^١

واعترض عليه في «الدرر»: «بأنّ ذلك كلّه وإن كان يصحّح الأخذ بهذا اللازم وأنّه ليس قولاً بالأصل المثبت، لكنّه لا يصحّح الحكومة لما عرفت من أنّ عدم الإباحة حينئذٍ من جهة عدم إمكان الجمع بينهما، وكما يترتّب على الاستصحاب التعليقي عدم الإباحة بحكم العقل، كذلك يترتّب على استصحاب الحكم الفعلي عدم الحكم التعليقي بحكم العقل؛ إذ لا يجتمع الإباحة ولو ظاهراً مع ما يكون علّة لصدّها».^٢

وقد أعرض في «الكفاية» عمّا سبق وجمع بينهما بنحو آخر وقال: «إنّه لا يكاد يضرّ الاستصحاب التنجيزي على نحو كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء الحكم المعلّق بعده، ضرورة أنّه كان معيّباً بعدم ما علّق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم المضادّة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً، وقضيّة ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحليّة، فإذا شكّ في حرمة المعلّقة بعد عروض حالة عليه شكّ في حليّة المعية لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ في حليّته أو حرمة فعله بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٤٥ - ٥٤٦.

من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلّقة بعد عروضها الملازمة لاستصحاب حليته المغيأة، حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتها، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى»^١.

وهذا كلام متين معتمد عليه.

وللمحقق النائيني رحمته كلام طويل لا بأس بالإشارة إليها، بل لا بد منها حيث صار مبنى كلام السيد الخوئي رحمته ومن تأخر عنه.

قال رحمته ما محصله: «تحقيق الكلام فيه يستدعي رسم أمور:

الأول: يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له من وعاء العين أو الاعتبار، وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي يصحّ التعبد ببقائه.

الثاني: أن الأسماء والعناوين المأخوذة في الأحكام كالحنطة والعنب ونحوهما تارة: يستفاد من نفس الدليل أو الخارج أنّ لها دخل في موضوع الحكم، وأخرى: يستفاد أنه لا دخل له في الحكم، بل الحكم يدور مدار نفس الحقيقة، وثالثة: لا يستفاد أحد الوجهين، بل يشكّ في مدخليته.

ففي الأول، يجب الاقتصار على بقاء العنوان. وفي الثاني يجوز التعدي إلى غير ما أخذ في ظاهر الدليل عنواناً، بل يجب ترتيب آثار بقاء الحكم مع جميع التغيرات والتبدلات الواردة على الحقيقة. وبهذين الوجهين يجمع بين قولهم:

١. كفاية الأصول: ٤٦٨ - ٤٦٩.

الأحكام تدور مدار الأسماء وبين قولهم: الأحكام لا تدور مدار الأسماء...^١
وأما الوجه الثالث، فإن كانت المراتب المتبادلة والحالات الواردة متباينة عرفاً
فلا إشكال أيضاً في وجوب الاقتصار على ما أخذ عنواناً في الدليل، وأما إذا لم
تكن تلك المراتب موجبة لتغير الحقيقة وكانت الذات باقية عرفاً ففي مثل ذلك
يجري استصحاب بقاء الحكم ولو لم يصدق عليه العنوان المأخوذ في الدليل،
كما أنه قد يتمسك بالاستصحاب أيضاً ولو مع صدق العنوان إذا لم يكن للدليل
إطلاق بالنسبة إلى حالاته المتبادلة...^٢.

وذلك كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء، فإنه لا يعلم أنّ الحكم دائر مداره
وجوداً فقط أو وجوداً وعدمًا إلى حالاته المتبادلة.

ويرد عليه ما في هذا الأمر - ولو مع صحّة أركانه - أولاً: أنّ تعيّر قولهم: إنّ
الأحكام... تفسير بما لا يرضى صاحبه قطعاً؛ إذ ملخص ما أفاده أنّ الأحكام
يدور مدار الأسماء إذا كان للإسم دخل ولا يدور إذا لم يكن، وحاصله: أنه
يدور مدار الأسماء إذا كان دائراً مداره ولا يدور إذا لم يكن، وهذه قضية
ضرورية بشرط المحمول!، وهذا كما ترى.

بل الظاهر أنّ مرادهم أنّ الأحكام تدور مدار الأسماء إثباتاً ولا تدور مدارها
نفيًا، بمعنى أنّه إذا حمل الحكم على موضوع ذي عنوان يجري في كلّ ما أطلق
عليه ذلك العنوان بمقتضى الإطلاق، وأما نفيه فلا، فإنّ عدم صدق ذلك العنوان

١. وقد مثل السيّد الخوئي للأوّل باستحالة الكلب وللتاني بحليّة الحنطة. (مصباح الأصول ٣: ١٦١ -

١٦٢) [منه غفر الله له]

٢. فوائد الأصول ٤: ٤٥٨ - ٤٥٩.

لا يدلّ على عدم ذلك الحكم أو مشابهه؛ لعدم المفهوم للعنوان، فقوله: أكرم العلماء يقتضي وجوب إكرام كلّ من يصدق عليه العالم، ولكنّه لا يدلّ على عدم وجوب إكرام غير العلماء، ولا ينافي وجوبه بدليل آخر.

وثانياً: أنّ استصحاب الحكم لا يختصّ بذلك المورد، أيّ ما يشكّ في دخل العنوان، بل يجري فيما إذا نعلم بدخالة العنوان ونشكّ في بقاء صدق العنوان أو ارتفاعه، كما في المسافر الراجع إلى وطنه بعد العلم بدخل عنوان المسافر في القصر، فيجوز استصحاب وجوب القصر حيث لا يمكن استصحاب العنوان لكونه من قبيل الشبهة المفهومية.

ثمّ قال: «الأمر الثالث أنّ المستصحب إذا كان حكماً شرعياً، فإمّا أن يكون حكماً جزئياً أو كلياً، والمراد من الحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً في مقابل الحكم الكليّ، وهو الحكم المنشأ على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، كوجوب الحجّ المنشأ أولاً على البالغ العاقل المستطيع.

ثمّ إنّ الشكّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصوّر إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكّ في بقاء الحكم معه، ولا إشكال في استصحابه.

وأما الشكّ في بقاء الحكم الكليّ: فهو يتصوّر على أحد وجود ثلاث:

الأول: الشكّ في بقائه من جهة احتمال نسخه، كما إذا شكّ في نسخ الحكم الكليّ المجموع على موضوعه المقدّر وجوده... والمستصحب إنّما هو المجموع الشرعي والمنشأ الأزلي قبل وجود الموضوع خارجاً إذا فرض الشكّ في بقائه وارتفاعه لأجل الشكّ في النسخ وعدمه، ولا إشكال فيه....

الثاني: الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر الوجود عند فرض تغير بعض حالات الموضوع، كما لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً، وهذا القسم هو الذي تعم به البلوى ويحتاج إليه المجتهد في الشبهات الحكمية ولا حظ للمقلد فيها.

والشك في هذا القسم لا يمكن إلا بعد فرض وجود الموضوع بخلاف القسم الأول ... نعم. لا يتوقف الشك فيه على فعلية وجود الموضوع خارجاً، فإن فعلية وجود الموضوع إنما يتوقف عليه الشك في الحكم الجزئي، وأما الشك في بقاء الحكم الكلي فيكفي فيه فرض وجود الموضوع وتبدل بعض حالاته.

الثالث: الشك في بقاء الحكم المرتب على موضوع مركب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئية وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر وهذا هو الاستصحاب التعليقي. والأقوى عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأن الحكم المترتب على الموضوع المركب إنما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، وقبل فرض وجود الجزء الأخير لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقاءه، والحكم التقديري لا معنى لاستصحابه؛ إذ ليس معناه إلا أنه لو انضم إلى هذا الجزء الجزء الآخر يترتب عليه الحكم، وهذه القضية مضافاً إلى أنها عقلية لأنها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب الذي وجد أحد جزئية مقطوعة البقاء فلا معنى لاستصحابه»^١ انتهى ملخصاً.

١. فوائد الأصول ٤: ٤٦٠ - ٤٦٧.

ويرد عليه أولاً: أنّ تقسيم الحكم إلى الجزئي والكلي بالمعنى المذكور مجرد اصطلاح لا فارق بينهما في المقام؛ فإنّ الحكم على الكلّ ليس إلا على الأفراد وينحلّ إليها... .

اللهمّ إلا أن يكون مراده هو الحكم على الموضوع الفعلي الموجود في الخارج، فإنّه حينئذٍ وإن كان العنوان واسطة في العروض له لكنّه ليس من الواسطة في الثبوت، فيكون الحكم ثابتاً للموجود الخارجي بلا لحاظ للعنوان فيه. وهذا ما ذكرناه سابقاً من استصحاب الحكم بهذويته.

وثانياً: أنّ الشكّ في الحكم الجزئي - على الاصطلاح - لا ينحصر بما ذكر، بل يمكن فيه احتمال النسخ أيضاً، وهذا كلّه ممّا لا دخل له في المقام كثير دخل. وإنّما البحث في كلامه الأخير، وهو مبنيّ على فرض الموضوع مركّباً من جزئين أولاً، وأنّه لا تقرّر له قبل وجود الموضوع بما له من الأجزاء ثانياً.

وقد فصلّ في ذلك في «المصباح» وقال: الظاهر ابتناء هذا البحث على أنّ القيود المأخوذة في الحكم هل هي راجعة إلى نفس الحكم ولا دخل لها بالموضوع، أو راجعة إلى الموضوع، فعلى الأوّل يمكن جريان الاستصحاب دون الثاني - وهذا مأخوذ من المحقّق الأصفهاني^١.

ثمّ قال: وحيث إنّ الصحيح في القيود هو كونها راجعة إلى الموضوع على ما ذكرنا في مبحث الواجب المشروط، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام،^٢ انتهى.

١. نهاية الدراية ٥: ١٧٢.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٦٤.

أقول: ١. إنَّ الكلام إنَّما هو فيما إذا كان المعلِّق عليه مأخوذاً في الحكم بحيث يكون الحكم محمولاً على موضوع فرض وجوده ولم يتحقَّق بعض الحالات المأخوذة في الحكم، وقد ذكرنا في محلّه إمكان ذلك، وقد مرّ نظيره في الفرق بين قيد الموضوع وظرف الحكم، ولو قلنا برجوعه إلى المادّة لبّاً فهو غير الموضوع، فإنّ المادّة هو الشرب والأكل ونحوه ممّا يتعلّق به البعث والزجر. ٢. إنَّ للحكم التعليقي نحو تقرر ولو قبل حصول قيده، والشاهد عليه إمكان نسخه واستصحاب عدم النسخ عند الشكّ فيه سواء فيه في الحكم الجزئي أو الكلّي.

٣. بل ويمكن أن يقال بصحّة الاستصحاب ولو مع فرض كون المعلِّق عليه من قيود الموضوع، فكما يمكن استصحاب الحكم في القسم الثاني ممّا تصوّره وهو قبل تحقّق الموضوع إذا فرض وجود الموضوع والشكّ من حيث تغيّر بعض حالاته، فكذلك إذا فرض وجود بعض أجزاء الموضوع، فإنّه يصدق عليه أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر يكون حراماً مثلاً، فإذا شكّ في بقاء هذا الحكم التعليقي من جهة تغيّر بعض أحواله فلا مانع من استصحابه.

والقول: «بأنّه مقطوعة البقاء لا معنى لاستصحابها...»^١ مغالطة، إذ المقطوع البقاء هو الحكم على العنب إذا كان كذلك دون ما إذا فرض وجود العنب وتعلّق الحكم به ثمّ شكّ فيما تغيّر بعض حالات العنب، كما تصوّره في القسم الثاني بلا فرق بينهما، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنَّ المحكّيّ عن «السيد» في بحث منجزات المريض «التفصيل في

١. راجع: فوائد الأصول ٤: ٤٦٩.

استصحاب الحكم التعليقي بين ما كان التعليق وارداً في لسان الدليل وبين ما ينتزعه العقل من القضايا التنجزية الشرعية بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني باعتذار أنّها ليست شرعية، ولا لها أثر كذلك، بل عقلية محضة»^١.

وفيه: أنّه لا يشترط في المستصحب أن يكون مجعولاً للشارع بلا واسطة، بل يكفي فيه أن تناله يد الجعل والتشريع ولو بالواسطة، فالحكم التعليقي المنتزع عن القضية التنجزية حيث إنّها منتزعة عن الحكم الشرعي قابل لجعل الشارع ووضعه بجعل منشأ انتزاعه ويكفي ذلك في صحّة الاستصحاب.

ويستفاد من كلام الشيخ رحمته الاستصحاب بنحوين آخرين، وهو استصحاب السببية بين الغليان للنجاسة والحرمة، واستصحاب الملازمة بين المعلق عليه والحكم، وهما من الاستصحاب التنجزية، فإن صدق الشرطية لا يتوقّف على صدق طرفيها.^٢

وأورد عليه أوّلاً: بأنّ الملازمة والسببية غير مجعولة شرعاً، وإنّما هو حكم العقل بتحقيق الحكم عند تحقّق المعلق عليه وإن كان ينتزع ذلك من القضية الشرطية الشرعية.

وأخرى: بأنّ الملازمة وإن كانت محقّقة إلا أنّ استصحابها مثبت، لأنّ الحكم شرعاً مترتب على وجود سببه لا على السببية أو الملازمة وإنّما يترتب عليهما بعد وجود السبب والملازم.^٣

١. رسالة منجزات المريض: ١٧؛ أنظر: نهاية الأفكار ٤، القسم ١: ١٦٢.

٢. راجع: فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم: ٢٦: ٢٢٣ - ٢٢٤.

٣. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٤٨.

ويمكن الجواب عن الأول، بأن مفاد القضايا الشرطية إن كانت جعل الملازمة أولاً وبالذات فالإشكال ساقط من رأس، وإن كان إخباراً عن الحكم عند وجود المعلق عليه فينزع منه الملازمة ويكون مجعولاً بالتبع، ويكفي ذلك في صحة الاستصحاب، كما عرفت في البحث عن كلام السيد عليه السلام آنفاً. وأما الثاني، فمخدوش أيضاً بناء على القول بكون مفاد الاستصحاب جعل الحكم المماثل، وهو الملازمة للمستصحب، وهو وإن كان لا يترتب عليه الأثر إلا بعد حكم العقل بتحقق اللازم عند تحقق الملزوم، إلا أن ذلك حكم عقلي لا يختص بالملازمة الواقعية، بل هو كذلك في الملازمة الظاهرية أيضاً ولا يوجب ذلك إشكالاً في الاستصحاب.

مضافاً إلى إمكان القول بعدم ضير هذا المقدار من الوسطة العقلية في الاستصحاب مثل رواية زرارة، فإن استصحاب الطهارة لا يترتب عليه أثر إلا بعد إثبات وقوع الصلاة متطهراً.

وكذلك على القول بأن مفاده هو الجري العملي، فإن نفس المستصحب حيث كان مجعولاً بالذات أو بالتبع يتعلق التبعّد بالجري العملي بنفس الملازمة أو السببية، والأثر العملي وإن كان يترتب عليه بواسطة عقلية، إلا أنه واسطة للأعم من الواقع والظاهر.

وهناك استصحاب تعليلي آخر ربّما يسمّى بالتعليق في الموضوع، كما إذا كان الشخص واجداً لمقدار ماء يكفيه للوضوء بلا زيادة، بحيث لو أريق لكان فاقداً للماء؛ ثم وجد ماءً مشكوك الإضافة والإطلاق؛ ثم أريق الأول فهل يمكن استصحاب كونه لو أريق لكان فاقداً فالآن كما كان.

ولعله من هذا القبيل الصلاة في اللباس المشكوك والتمسك باستصحاب أنه لو كان صلى قبل لبس هذا الثوب لكان صلاته صحيحاً، فالآن كما كان؛ إذ يرجع إلى أنه لو كان صلى قبل هذا لم يكن صلاته في اللباس الممنوع وهو الموضوع.

وعمدة الإشكال فيه: أن هذه الملازمة والتعليق ليست مجعولاً للشرع، لا استقلالاً ولا تبعاً، ولا هو موضوع حكم شرعي، فإن الحكم الشرعي إنما هو يترتب على وجود اللازم لا على الملازمة إلا بتوسط حكم العقل بتحقق اللازم عند تحقق ملزومه.

فهل يمكن تصحيحه بمثل ما مرّ أم لا؟ يمكن القول بالفرق، فإن في التعليقات في الأحكام بعد إثبات الملازمة بالاستصحاب يترتب عليه مع العلم بحصول الملزوم، اللازم وهو الحكم الشرعي الذي يترتب عليه العمل بخلاف المقام، فإنه بعد العلم بحصول الملزوم إنما ينتج حصول اللازم الذي هو غير شرعي فاقد، وإنما يترتب الحكم الشرعي على وجوده الواقعي ولم يتعبد به وليس حينئذٍ إلا كإثبات حلول اللحية باستصحاب الحياة، ولعله لذلك لم يفتوا الأصحاب بهذا الاستصحاب.

مضافاً إلى معارضته بالاستصحاب التنجيزي دائماً ولا يجري في المقام ما ذكره الشيخ هناك ولا ما ذكره صاحب «الكفاية» وذلك ممّا لا بدّ من التأمل فيه، فتأمل.

التبیه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة

وقد يذكر له موانع:

الأول: ما ذكره صاحب «الفصول»: «من أنّ الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع، فإنّ ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب»^١.

وأورد عليه الشيخ رحمته أولاً: بفرضه شخصاً أدرك الشريعتين فيجري له الاستصحاب وفرض الانقراض نادر بل غير واقع.

وثانياً: بالنقض باستصحاب عدم النسخ ولو في شريعتنا.

وثالثاً: أنّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه.^٢

وأورد على الأول في «الكفاية» أنّه وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين إلا أنّه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتمم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً، ضرورة أنّ قضية الاشتراك ليس إلا أنّ الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشكّ، لا أنّه حكم الكلّ ولو من لم يكن

١. الفصول الغروية: ٣١٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٢٥-٢٢٦.

كذلك بلا شك، وهو واضح.^١ انتهى.

وبعبارة أخرى: إنّما أجمعوا على اشتراك المعنون بعنوان واحد في حكم واحد كالمسافر والحاضر لا كلّ الناس، فإنّ زيد المسافر لا يساوي ولا يشارك عمرواً في حكم الإتمام في زمان واحد فيشترط فيه اتحاد العنوان الموضوع له الحكم، والحكم الاستصحابي إنّما هو ثابت لمن كان على يقين فشكّ دون جميع المسلمين.

وقد وجّه الجواب في «الدرر»: بأنّ المعدوم الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقّن لحكم ذلك المدرك في الشريعة الأولى وشاكّ في حكمه أيضاً في هذه الشريعة، فيحكم بأدلة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين، ثمّ يحكم بثوبته لنفسه بواسطة الملازمة الثابتة بالشرع، وبعبارة أخرى: الحكم الثابت للمدرك للشريعتين بمنزلة الموضوع لحكمه، وهذا الاستصحاب في حقّ المعدوم الذي وجد في عصره من الأصول الجارية في الموضوع، فافهم.^٢

وبالجملة: حيث ثبت بضرورة الاشتراك والملازمة الشرعية أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر، فالاستصحاب الذي يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر على الحكم المذكور، ومن آثاره الشرعية وجود نفس الحكم لنفسه، كما في استصحاب عمرو وحياة زيد يترتب عليه وجوب الصدقة على عمرو.

١. كفاية الأصول: ٤٧١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٤٨.

لا يقال: إن قضية الاستصحاب في الأحكام إنما هي جعل المماثل لتلك الأحكام في مرحلة الظاهر، فيترتب عليها ما هو الأثر الأعم من الحكم الواقعي والظاهري لا ما هو أثر خصوص الواقع حينئذٍ، فحيث لم يثبت الاشتراك في الأحكام الظاهرية، فلا يترتب على استصحاب الحكم للمدرك هنا شيء.

لأنه يقال: إن الأصل هنا نظير الأصل في الموضوعات وإنما هو بمعنى تنزيل وجر وجود المتيقن في مرحلة الظاهر بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار وأثره هو الحكم لهذا الشخص، فلا محذور من هذه الجهة.

ومع ذلك كله فغاية ما يفيد هذا التمهّل إنما هو بالنسبة إلى الموجود في عصر المدرك للشريعتين، فإن الإجماع والضرورة إنما هو قائم على الاشتراك في عصر واحد، كما هو المدعى في كلام الشيخ، وأما في العصور المتوالية فلا، لاحتمال النسخ.

إن قلت: يشترك مثلاً حكم سلمان لعمار وحكم عمار للتابع وهكذا حتى يصل إلى زماننا.

قلت: إن الحكم الثابت لسلمان بالاستصحاب حكم ظاهري ولا دليل من الإجماع أو الضرورة على الاشتراك في الأحكام الظاهرية فتدبر فإنه دقيق.

وأما الجواب الثالث، فقد وجهه الخراساني رحمته في «تعليقته» بأن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادلة دون نفس الأشخاص، كي يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع ههنا كالموضوع في الأوقاف كالفقير والطلبة وغيرهما.^١

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٤٩.

وأنت خبير بما فيه، إذ ليس الموضوع في الأوقاف إلا العنوان لا الأفراد، ولذلك لا يوجب لهم الشركة ولا التوزيع بينهم بخلاف المقام فإنه يتعلّق الأمر والنهي بالأفراد لا العنوان.

ولذلك أورد عليه في «الكفاية» بأنّ التكليف والبعث والزجر لا يكاد يتعلّق بالكلّي، بل لابدّ من تعلّقه بالأشخاص.^١

وذبح عن الإشكال بأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محقّقة وجوداً أو مقدّرة، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص الأفراد الخارجية كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممّن وجد أو يوجد، وكان الشكّ فيه كالشكّ في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته.^٢

ولكنّه مع ذلك كلّ لا يخلو عن مشكل، فإنّ ذلك إنّما يتمّ على فرض إحراز جعل الحكم بنحو مطلق ويشكّ في نسخه فقط وبعبارة أخرى: أن يكون الشكّ في النسخ فقط، لكنّه لم يحرز عنوان الموضوع أوّلاً وثانياً يحتمل فيها أن تكون مغيّباً من أوّل الأمر بمجيء نبيّنا، فإنه على هذا لا يكون عدم بقاء الحكم نسخاً، فإنّ عناية النسخ هو الرفع، وهذا الحكم يتمّ بمجيء غايته فيكون دفعاً، ومع هذا الاحتمال لم يحرز عموم الحكم ولو بنحو القضايا الحقيقية لنا. نعم، يتمّ استصحابه لمدرّك الشريعتين أيضاً وقد عرفت أنّه أيضاً غير مفيد، ولا يمكن الرجوع إلى التورات أو الإنجيل لاستظهار كيفية جعل الحكم بعد العلم

١. كفاية الأصول: ٤٧١.

٢. كفاية الأصول: ٤٧٠.

بتحريفهما، وإنما يمكن استكشاف أحكام الشرائع السابقة نادراً فيما وصل إلينا من طريق القرآن أو الأخبار، وليس فيهما أيضاً ما ينفعنا في ذلك؛ إذ الآيات الناظرة إلى بعض الأحكام السابقة كقوله تعالى: ﴿أَرِيدُ أَنْ أُنَكِّحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾^١ أو قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾^٢ وغيرهما إنما هو نقل مصداق من مصاديق أفراد الحكم وليست في مقام نقل الإنشاء والجعل، فلا يعلم منهما كيفية الجعل من الجهة المشار إليها، كما لا يخفى.

بل لقائل أن يقول بأن أحكام الشرائع السابقة مغيية مطلقاً، إذ قد أخبر أنبياء السلف بمجيء نبينا وأن دينه أكمل الأديان وشريعته أتمها، ومع هذا المقال لا يكون إنشائهم الأحكام إلا مغيية وأنه لا يبقى بعد بعثه ﷺ فتدبر.

والحاصل: أنه يحتمل أن يكون حكمهم (على نبينا وعليهم السلام) مجعولاً على الأفراد الذي يوجدون قبل ظهور النبي ﷺ وبعد ظهوره ﷺ يرتفع الحكم بارتفاع موضوعه، واحتمال ذلك مانع عن الاستصحاب لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه كما لا يخفى. ومنه يعلم الإشكال في الجواب الثاني والفرق بينه وبين احتمال النسخ في شريعتنا.

الثاني: العلم بنسخ الشريعة السابقة، فلا شك في عدم البقاء - وبعد دفع ذلك بعدم كون المراد من نسخ الشريعة السابقة نسخ جميع أحكامها - يقال بالعلم الإجمالي بنسخ جملة من أحكامه فيكون مورد الشك من أطراف العلم الإجمالي.

١. القصص (٢٨): ٢٧.

٢. يوسف (١٢): ٧٢.

ويمكن الذبّ عنها بوجوه:

١. أن يكون المعلوم بالإجمال هو منسوخات يعلم بالفحص وبعد الفحص يعلم بعدم كونه من أطراف العلم.
 ٢. أن نعلم بعده منسوخات بمقدار المعلوم بالإجمال أو ظفرنا بنفس المعلوم وإن كان يبقى في سائر الموارد الاحتمال.
 ٣. أنه بعد العلم بعدة أحكام في شريعتنا نحتمل أن يكون هذه الأحكام هي الناسخة المعلوم بالإجمال، فيبقى الأصل في سائر الموارد بلا معارض.
 ٤. أن يتبدّل المعلوم بالإجمال في الدائرة الكبيرة إلى الصغيرة وكان المورد خارجاً منها، والوجوه المذكورة احتمالات لدفع الشبهة وإن كان الأقوى أنه بعد العلم بعدة أحكام، وعند الشكّ في بعضها لا علم لنا بالنسخ ولو إجمالاً حتّى يكون مانعاً عن الاستصحاب.
- الثالث: ما ذكره المحقّق القمّي في «القوانين» من أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً، وهو ممنوع، بل التحقيق أنّه بالوجوه والاعتبارات^١.

وقد أشكل عليه الشيخ بأنّه لو كان بمعنى يمنع عن الاستصحاب يكون هكذا في شريعتنا أيضاً وإن كان بمعنى آخر فلا فرق.^٢ وذبّ عنه في «الدرر» بنوع من التوجيه وأورد عليه بإشكالات أخر حاصلها أنّ الذاتى بمعنى المقتضى وأورد عليه أولاً: بالنقض بالنسخ واستصحاب عدمه في شريعتنا. وثانياً:

١. القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٥٦٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٢٨.

لا فرق بين الشك في المقتضى والمانع.^١
ولكن يمكن أن يكون إشكاله من جهة مبناه من حجّة مطلق الظنّ ومنه الاستصحاب فيصحّ منه التفصيل بين الشكّ في المقتضى والمانع؛ لعدم حصول الظنّ في الأوّل غالباً. ومنه يمكن الفرق بين احتمال نسخ أحكام الشرائع السابقة وبينه في شريعتنا، لحصول الظنّ بالبقاء في الثاني دون الأوّل، فتدبرّ.

التنبه السابع: في الأصل المثبت

قال في «الكفاية»: «لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات».^٢
إنّ الظاهر من أدلة حجّة الاستصحاب هو الإخبار عن بقاء اليقين وعدم نقضه فيما يكون بصيغة المجهول، أو الأمر بإبقائه والنهي عن نقضه فيما يكون بصيغة المعلوم، وحيث إنّ اليقين منقوض بالوجدان ولا يمكن إبقائه يحمل على الادّعاء - في الأوّل - ومصحّحه بقاءه التعبدي، أو يكون أمراً بذلك، والمراد من بقاءه تعبداً هو البناء على بقاء نفسه لو كان بنفسه قابلاً للتعبّد كأن يكون حكماً، أو البناء على ترتّب آثاره، وليس ظاهر الأدلّة إلا ذلك، وليس فيه دلالة على جعل حكم مماثل للمستصحب أو لأثره. نعم يمكن انتزاع ذلك، لكن لا المماثل للمستصحب بل المماثل للمشكوك والمحتمل، ولذلك يترتّب عليه الآثار المترتبة عليه في ظرف الشكّ والاحتمال وإن لم يكن يترتّب عليه في ظرف

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٤٩.

٢. كفاية الأصول: ٤٧٢.

اليقين، وصاحب «الكفاية» حيث عبّر عنه بالمماثل للمستصحب وقع في الإشكال في ذلك المورد وقد عقد لذلك تنبيهاً يأتي إن شاء الله.
وبالجملة: فالمحصول من دليل الاستصحاب أنه أفرض نفسك متيقناً بترتيب آثار وجود المتيقن في زمان الشك والاحتمال.

وعلى أي حال، فلا شبهة في ترتيب ما للحكم المستصحب من الآثار الشرعية أو العقلية - المترتبة على الأعم من الواقع والظاهر - كوجوب الامتثال أو استحقاق العقاب على المخالفة. وكذا في استصحاب الموضوع وترتيب أثره الشرعي الذي يترتب عليه بلا واسطة.

بل ولا إشكال أيضاً في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليهما مع الواسطة أو الوسائط الشرعية.

ولا خلاف أيضاً في عدم جريان الاستصحاب وصحته فيما إذا لم يكن للمستصحب أثر شرعي ولم يكن بنفسه أيضاً حكماً شرعياً، بل كان موضوعاً للأحكام العقلية أو العادية فقط، حيث لا يعقل تعبد الشارع فيه، بل لا يترتب على الاستصحاب آثاره العقلية مطلقاً، سواء لم يكن له أثر غير عقلي كما مرّ أو كان، فإنه وإن كان يترتب عليه الأثر الشرعي ويجري بالنسبة إليه إلا أنه لا دخل له بالنسبة إلى الأثر العقلي.

وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية غير ما سبق من الآثار العقلية المترتبة على الأعم من الواقع والظاهر، وكذلك فيما إذا كان للمستصحب ملازم أو ملزوم شرعي.

أو كان ملازم أو ملزوم عقلي أو عادي يترتب عليهما أثر شرعي. والمشهور عدم حجّة الاستصحاب بالنسبة إلى هذه الآثار الشرعية أيضاً ويسمى بالأصل المثبت وإن كان يصحّ الاعتماد على الأمارات المثبتة وحجّيتها بالنسبة إلى أمثال هذه الآثار أيضاً.

قال في «الكفاية»: «ومنشأ الإشكال أنّ مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبّد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو تنزيهه بلوازمه العقلية أو العادية (ولو لم تكن متيقناً سابقاً فيترتب عليهما آثارهما الشرعية) كما هو الحال في تنزيل مؤذيات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر ولو بالواسطة بناءً على صحّة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً، لأجل أنّ أثر الأثر أثر، فيكون الأصل المثبت حجّة على الأخيرين دون الأوّل. وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه (الاحتمال الأوّل) لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها؛ لعدم إحرازها حقيقةً ولا تعبّداً، ولا يكون تنزيهه بلحاظه (على الفرض).

بخلاف ما لو كان تنزيهه بلوازمه (الاحتمال الثاني) أو بلحاظ ما يعم آثارها، (الاحتمال الثالث)، فإنّه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق: أنّ الأخبار إنّما تدلّ على التعبّد بما كان على يقين منه فشكّ بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على تنزيهه بلوازمه التي لا تكون كذلك (متيقناً) كما هي محلّ ثمرة الخلاف. ولا على تنزيهه بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطة، فإنّ المتيقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، وأمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها

عليها باستصحابه كما لا يخفى...^١

وقد يقرّر كلامه ﷺ بعدم إطلاق دليل اعتبار الاستصحاب، فإنّ إفادة الإطلاق مبتنٍ على تمامية مقدّمات الحكمة ومنها عدم وجود قدر المتيقّن في مقام التخاطب وهو هنا موجود، فإنّ القدر المتيقّن من اعتبار الاستصحاب بل مطلق الأصول إنّما هو فيما إذا كان للأصل أثر شرعي بلا واسطة.^٢ لكن قد عرفت في مقامه عدم تمامية ذلك وأنّه لا يعتبر في إفادة الإطلاق فقدان القدر المتيقّن، ولو لا ذلك لا يتمّ الإطلاق إلا موارد نادرة؛ لوجود القدر المتيقّن غالباً، ولا أقلّ من مورد السؤال.

بل يمكن أن يقال: إنّه يكفي في المقام عموم «اليقين»، فإنّ دليل لا تنقض يعطي التبعّد في كلّ ما كان على يقين منه فشكّ، فلا بدّ من شمول التبعّد لكلّ يقين خرج منه ما ليس له أثر شرعي، لا بلا واسطة ولا مع الواسطة ولا لملزومه ولا لملازمه، لعدم إمكان التبعّد فيه، وأمّا إذا كان لأحد أطرافه من اللازم أو الملزوم أثر شرعي فيصحّ التبعّد بلحاظه، مثل ما إذا كان لنفسه فيشمله عموم الدليل.

والأصحّ أن يقال: إنّه ليس في المقام لفظ قابل للإطلاق حتّى يتردّد في إطلاقه وعدمه وإن يكون الإطلاق مبتنٍ على مقدّمات الحكمة؛ إذ ليس مفاد لا تنقض: رتبّ عليه آثاره حتّى يقع الكلام في إطلاق الآثار وعدمه، وإنّما غاية مفاده هو التبعّد بالبقاء أي ادّعاء بقائه، وهو يحتاج إلى مصحّح للادّعاء وهو

١. كفاية الأصول: ٤٧٢.

٢. منتهى الدراية ٧: ٥٢٣.

ترتب آثار نفسه، فالثابت من التعبد هو ادعاء البقاء أو التعبد بالبقاء بلحاظ الآثار المترتبة على نفسه بلا واسطة بلا إشكال.

وأما الملزوم والملازمات فالمفروض عدم تعلق اليقين بهما ولم يثبت صحة الادعاء بلحاظهما أيضاً كما سبق حتى يعمه التنزيل. نعم، يبقى الكلام في أثر الأثر، وما يقال من أن أثر الأثر أثر، ولذلك يترتب على المستصحب الآثار الشرعية مع الواسطة الشرعية أيضاً بلا خلاف، ولو لا ذلك لما صح ترتيبه لعدم كونه أثراً، وقد تصدى المحقق النائيني رحمته الله للفرق بينهما «بأن أثر الأثر أثر إذا كانا من سنخ واحد بأن يكونا تكوينيين أو تشريعيين، فإن في التكوينيات معلول المعلول معلول، وأما في التشريعات كما لو ترتب على ملاقاته النجس نجاسة اليد وترتب على ملاقاته اليد نجاسة الثوب وهكذا، فإن الآثار الطولية مترتبة بأجمعها على الملاقات الأولى ومن أحكامها، فإذا جرى الاستصحاب وثبت به نجاسة شيء ترتب عليه نجاسة ملاقيه ولو بألف واسطة.

وأما إذا لم يكونا من سنخ واحد كما إذا ترتب حكم شرعي على معلول تكويني لشيء، فلا يصح القول بأن أثر الأثر أثر؛ لأن الأحكام الشرعية لا تترتب على موضوعاتها ترتب المعلول على العلة، فلا يكون الحكم الثابت للمعلول حكماً ثابتاً للعلة»^١ انتهى خلاصة ما أفاده.

ويرد عليه أنه لو تم أن الأحكام الشرعية لا تترتب على موضوعاتها ترتب المعلول على العلة كما هو كذلك، بل نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة العارض إلى معروضه، لا نسبة المعلول إلى علته والأثر إلى مؤثره، لما كان فرق بين ما

١. أجود التقريرات ٢: ٤١٧.

كان الوساطة شرعياً أو غيرها، فلا يكون في ذي الوساطة الشرعي أيضاً الحكم الثابت للوساطة حكماً للمستصحب أيضاً.

والذي يصح أن يقال: إن في استصحاب الحكم يكون التعبد بنفس المستصحب ومع ذلك يترتب عليه أثره وأثر أثره إذا كان شرعياً دون ما إذا كان بوساطة غير شرعي دون لوازمه وملازماته وكذلك في الموضوع، فإن مفاد الاستصحاب ليس إلا إحراز المستصحب من الحكم أو الموضوع وليس في مفادها هو لحاظ الآثار والأمر بترتيبها عليه حتى يبحث في عمومته وخصوصه، وإنما تترتب عليه الآثار بركة شمول العمومات الدالة على تلك الأحكام عند إحراز موضوعه بالاستصحاب، وغايته أن الأمر التعبدي بالبناء على بقاء المستصحب لا يتيسر إلا إذا كان له حكم في الشرع، ولا بد أن يكون له نظر إليه في الجملة، كما هو كذلك في الدليل الحاكم الناظر إلى المحكوم أيضاً، وقد يعبر عنه بنفي الحكم أو إثباته بلسان نفي الموضوع أو إثبات الموضوع، فالتعبد بحياة زيد يدخله في عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^١ ودليل حرمة تزويج زوجته ...

وعلى ذلك يترتب أولاً: عدم ترتب الأثر العقلي؛ لعدم كونه من الكبريات الشرعية، وهو واضح.

وثانياً: عدم ترتب الآثار المترتبة على الوساطة العقلية أو العادية؛ لعدم إحراز موضوعه لما عرفت من عدم كونه من الكبريات الشرعية، وعدم تعبد فيه بالاستقلال.

١. النساء (٤): ١١.

وئالئاً: أنه ىئرئب عليه الأئار الشرعية ولو بالوسائط؛ لأن كل أثر مئقءم ىحرز موضوع الأئر المئأئر إذا كانت الأئار مئرئبة شرعاً.

وإن شئئ قلت: إن الاستصحاب الموضوعى ىحرز صغرى لكبرى شرعية، ثم تقع نئيجئه الحاصلة من انطباق الكبرى على الصغرى موضوعاً لكبرى شرعية ثانياً وهكذا.

ورابعاً: أن بالتعبء بموضوع لا ىحرز موضوع ملزومه ولا ملازمه، وبالأولى لا ىحرز موضوع آئارهما، كما لا ىخفى.

وأما الفرق بين الأمارات والأصول فقال فى «الكفاية»:

ثم لا ىخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبءية وبين الطرق والأمارات، فإن الطريق أو الأمانة حيث إنه كما ىحكى عن المؤءى وىشير إليه كذا ىحكى عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته وىشير إليها، كان مقتضى إطلاع دليل اعتبارها لزوم تصءيقها فى حكائئها، وقضئته حجئة المئبئ منها كما لا ىخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بءء من الاقتصار بما فىه من الدلالة على التعبء بثبوته، ولا دلالة له إلا على التعبء بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسبما عرفت، فلا دلالة له على اعتبار المئبئ منه كسائر الأصول التعبءية.^١ انئهى ملخصاً.

وىرء عليه: أن ما ذكره «من أن الأمانة تحكى عن الواقع ولوازمه وملازماته وملزوماته» غير تام، فإنه إن أراد أن المئكلم ىحكى عنها فهو كما ترى، لأن الدلالة التصورىة وإن لم تكن تابعة لإرادة المئكلم غير أن التصءيقية

١. كفاية الأصول: ٤٧٣.

منها تابعة لإرادته، وربما لا يكون المخبر عالماً بلوازمه و... فكيف يكون مخبراً عنها.

وبالجملة: لا كلام في اللوازم والملزومات والملازمات التي يحكي عنها المتكلم ويكون ملتفتاً إليها وإنما هو مثلها في ما إذا كان هذه الجوانب الثلاث للمستصحب في الزمان السابق والمتيقن أيضاً، وإنما الكلام في الاستصحاب فيما لم يكن متيقناً سابقاً، نظير ما لم يقصده المتكلم ولم يخبر عنه كما إذا أخبر بملاقة يد زيد لشيء ولم يعلم أنه كافر حتى يخبر بنجاسة ذلك الشيء.

والذي يصح أن يقال ما بنى عليه النائيني رحمته، وهو بيان منّا: أنّ التفاوت إنما هو في لسان دليل اعتبارهما، حيث إنّ الأمانة إنما تكون محرزة وكاشفة عن المؤدى كشفاً ناقصاً والشارع بأدلة اعتبارها قد تتم جهة نقصها وهي الكاشفية، فصارت كاشفة تامة ومحرزة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما للمؤدى من الخواص والآثار والجوانب الأخر.

وهذا بخلاف الأصول العملية، فإنّ مفاد أدلة اعتبارها مجرد جعلها تعبداً وما يترتب عليها أثرها، فلا كشف فيها حتى يسري إلى الملزوم والملازم.^١
 إن قلت: أولاً: بالفرق بين العلم الوجداني والعلم التعبدي بأنّه في الأوّل يتولّد من العلم بالملزوم العلم باللائم بعد الالتفات إلى الملازمة، وهذا بخلاف العلم التعبدي المجعول، فإنّه لا يتولّد منه العلم الوجداني باللائم.

وثانياً: إنّ المجعول في باب الاستصحاب أيضاً هو الطريقية واعتبار غير العالم عالماً، فإنّه الظاهر من الأمر بإبقاء اليقين وعدم نقضه بالشكّ، فلا فرق

١. فوائد الأصول ٤: ٤٨٤.

بين الأمانة والاستصحاب من هذه الجهة.^١

قلت: لا بدّ من حلّ الإشكال الثاني أولاً: حتّى يتّضح الجواب عن الأوّل ومرمى الكلام إن شاء الله، ونقول: إنّه لا ينبغي التردد في الفرق في جعل حجّيتهما، حيث إنّه فرق واضح بين القول: ادفع احتمال الخلاف أو: إنك لست بشاكّ، كما هو في الأمارات وبين قوله: لا تنقض، فإنّ الظاهر منه التحفّظ بالشكّ والتعبّد باليقين السابق في ظرف الشكّ وإنّه لا ينقض هذا ذاك، وهذا بخلاف باب الأمانة فكأنّه لا يرى فيه سوى الواقع ولا ينظر إلا إليه وإنّه ما أدّى إليك عني فعني يؤدّي.

وهذا معنى الاصطلاح المعروف أنّ الشكّ في الأصول موضوع وفي الأمارات مورد، فإنّ دليل حجّية الأمانة ينفي الشكّ ويلغيه بخلاف الأصول، فإنّها يتحفّظ به ولا يمكن أن يكون الحكم رافعاً لموضوعه، ولذلك لا يكون الأمر بإبقاء اليقين إلا بمعنى التعبّد بالجري العملي.

وما في كلام المستشكل^٢ أيضاً من أنّ الموضوع في الأمارات أيضاً هو الشكّ لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾،^٣ غير تامّ، إذ فرق بين كون الجهل ظرفاً ومورداً لجعل الحجّية - كما في مورد الأمانة - وبين كونه موضوعاً للجعل، فالشكّ في الأوّل ظرف والمقصود رفع الشكّ بقريضة مفاد نفس الآية؛ أي حتّى تعلموا، وهذا بخلاف الأصل فإنّه مع حفظه جعل الأصل حجّة

١. مصباح الأصول ٣: ١٨٥ - ١٨٦.

٢. أنظر: المحصول في علم الأصول ٤: ١٦٠.

٣. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

ويشهد للأول قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنِّي فعني يؤديان، وما قالاك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان»^١.
وللثاني قوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام»^٢. أي حلال مادام تكون جاهلاً وعلى الشك، فالمعنى أنه يجب عليك العمل هكذا، ونحوه «لا تنقض...»^٣.

وأما قوله عليه السلام: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^٤ فليس بمعنى أنه لست بشاك، بل نفي الاعتداد به أي العمل على وفقه.
وحينئذٍ فالتعبد بالجري العملي ووجوده الادعائي في الاستصحاب إنما هو فيما كان على يقين منه، فيترتب عليه آثاره فقط كما سبق.
نعم لا ينافي ذلك ترتيب آثاره وجوده في زمان الشك وإن لم يكن له في زمان اليقين، حيث إن مفاد التعبد هو التعبد بوجوده في ذلك الظرف.
وهذا بخلاف الأمارات، فإنه بتتميم الكشف وأن المؤدى هو الواقع يجعله كأنه يرى الواقع فيترتب عليه كل ما كان للواقع من اللوازم والملزومات عند العلم به.

وليس المراد أنه بالعلم التعبد بالملزوم يحصل العلم الوجداني باللازم، بل نقول إن العلم الناقص بالواقع كان علماً ناقصاً بما له من اللازم واللزوم والملزوم،

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

وإذا تممه الشارع وجعله علماً وكشفاً تاماً يصير كذلك في جميع ما كان على علم ناقص فيه.

ولعلّ هذا هو السرّ أيضاً في بناء العقلاء على العمل بمشبتات الأمارات أيضاً وإن كان قد يعدّ ذلك دليلاً مستقلاً على المطلوب.

ثمّ إنّ الشيخ عليه السلام استثنى من عدم حجّية الأصول المشبته خفاء الواسطة وقال: «إنّ بعض الموضوعات الخارجية المتوسّطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفيّة، بحيث تعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الواسطة عن أنظار العرف». ثمّ مثلّ بأمثلة «منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرّاية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة، ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في «الذكرى» عن المحقّق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب»^١.

ووافق المحقّق الخراساني قائلاً بأنّه «لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها

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

محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوى أنّ مفاد الأخبار عرفاً ما يعمّه أيضاً.^١

وحاصل مرامه أنّه إذا كان خفاء الواسطة سبباً عند العرف لصدق نقض اليقين بالشكّ عند عدم ترتيب أثر النجاسة، يكفي ذلك في جريان الاستصحاب. وبعبارة أوضح: أنّه لو كان الواسطة واضحة فترك الاستصحاب أو عدم ترتيب ذلك الأثر المترتب على الواسطة عليه لا يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ عند العرف.

وأما إذا كان خفياً على نحو يعدّ العرف الدقيق ترك ترتيب هذا الأثر عليه نقضاً لليقين بالشكّ، فلا شكّ أنّ فهمه حينئذٍ حجة. هذا.

لكن لا يخفى: أنّ عدّه نقضاً لا يكون إلا عند ما يراه أثراً لذي الواسطة، فهو الملاك الوحيد للترتب على المستصحب، فكلّ أثر يعدّ أثراً للمستصحب بالنظر العرفي الدقي، ولو كان أثراً للواسطة عقلاً يترتب على المستصحب فعند ذلك يتحد المرام مع ما رمناه، من أنّ دور الاستصحاب هو التعبد بوجود الموضوع فيترتب عليه الآثار بعموم دليله، فإنّه في هذا المورد أيضاً أحرز وجود الموضوع عرفاً فيترتب عليه الحكم.

إنّما الإشكال في صحّة هذا التصوّر وأنّه هل يمكن أن يكون الحكم أثراً للواسطة، ومع ذلك يرى عرفاً أثراً لذيها؟

وهذا ما أورده عليه المحقّق النائيني رحمته بأنّ خفاء الواسطة أو المرتكزات العرفية لو أعطى ظهوراً للدليل الشرعي في كون الأثر أثر المستصحب لا أثر

١. كفاية الأصول : ٤٧٣.

الواسطة فعندئذٍ لا حاجة إلى التشبّث بخفاء الوساطة، بل يكفي صرف الاستصحاب كسائر المقامات، وإلا فإن كان الدليل قاصراً عن عدّه أثر المستصحب فلا عبرة بعدّ العرف وخطائه في المقام لكون العرف حجّة في باب تعيين المفاهيم وحدودها، لا التطبيق وتشخيص المصاديق....^١

وفيه: أنّ الشارع إنّما يخاطب الناس بلسانهم وعلى قدر عقولهم، فكما أنّ فهم العرف متّبع في تحديد المفاهيم والمعاني فهكذا متّبع في تشخيص المصاديق، فلو كان لون الدم دماً عقلاً ولم يكن كذلك عند العرف فلا تشمل الأدلّة والخطاب، مع وضوح مفهومه وأنّه مصداقه عقلاً وواقعاً.

وبالجملة: لا مجال للتفكيك في مرجعيّة العرف بين تشخيص المفاهيم

والمصاديق.

وحينئذٍ، فلو فرضنا أنّ ظاهر الدليل أنّ الموضوع هو سراية النجاسة، ومع ذلك يرى العرف أنّ مصداقه حاصل بمجرد رطوبة النجس فيرتبه على نفس الرطوبة من دون لحاظ الوساطة، بل يراها متّحدان مصداقاً ووجوداً، فلا بأس بترتبه على استصحابها.

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان حجّية المثبت مع خفاء الوساطة، وملاكه أن يرى العرف المستصحب مصداقاً للموضوع حتّى مع نظره الدقّي - لا النظر المسامحي، فإنّه لا يعبأ به - وهذا ممّا يمكن أن يختلف فيه نظر الفقهاء والناظرين.

وأما المثال المذكور في كلام الشيخ فلعلّ وجه تمسّك بعضهم بالاستصحاب

١. فوائد الأصول ٤: ٤٩٤ - ٤٩٥.

لم يكن من جهة الاتكال على الأصل المثبت لخباء الواسطة، بل لما يرويه من أنّ الموضوع واقعاً نفس ملاقة الشيء مع النجس مع كونه رطباً، فإنّ مقتضى المطلقات هو التنجس بمحض الملاقة من دون أي شرط، إلا أنّ ذلك حيث كان مخالفاً للارتكاز العقلائي قيده بالطوبة بمقتضى بعض الأخبار الفاصل بين الجاف وغيره، أو بالسراية بمقتضى الارتكاز العرفي، ولذلك وقع الخلاف بينهم، وعلى فرض كون الموضوع الملاقة مع رطوبة النجس يصير من قبيل ضميمة الأصل بالوجدان، والملاقة حاصلة بالوجدان والرطوبة بالأصل ويكفي، وأمّا مسألة الذباب ففيها خصوصية أخرى، حيث يحتمل عدم تنجس أبدان الحيوانات، وإنما يترتب عليه حكم النجس ما دام عليه عين النجس، وحينئذٍ فاستصحاب الرطوبة لا يفيد شيئاً حتى على الاحتمال الثاني أيضاً، بل يحتاج إلى إحراز بقاء عين النجاسة في رجليه رطباً، وليس ذلك مسبوقةً باليقين. نعم، لو قلنا بتنجس البدن يصير من قبيل الفرع الأوّل كما لا يخفى.

ثم إنّ المحقق الخراساني رحمته الله ألحق بخباء الواسطة صورة أخرى، وقال في «التعليقة»: ويلحق بخباء الواسطة جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك في المتضائفين، لأنّ الظاهر أنّ تنزيل أبوة زيد لعمره مثلاً يلازم تنزيل بنوة عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ماله من الأثر.

إن قلت: هذا إنّما يتمشى في خصوص ما إذا كان للمستصحب أيضاً بلا واسطة أثر، كي يعمه الخطاب، فيدلّ التزاماً على ترتيب أثرها عليها، بخلاف ما

إذا لم يكن له أثر إلا بوساطتها لعدم شمول الخطاب له، بالملازمة على ترتيب أثرها.

قلت أولاً: يجدي ذلك في إلحاق الواسطة الجليّة في الجملة.

وثانياً: بعدم القول بالفصل بين الصورتين يتمّ المطلوب.

وثالثاً: إنّ التلازم بين الشئين إذا كان بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل يورث أن يلاحظ شيئاً واحداً ذا وجهين كان له الأثر بأحد الوجهين أو اثنين موضوعين لأثر واحد. وبالجملة يرى أثر أحدهما أثر الإثنين عرفاً، ومعه لا وجه لعدم شمول الخطاب للاستصحاب في مثل هذا المورد؛ لصحّة تنزيل كليهما بلحاظ هذا الأثر، ألا ترى صحّة تنزيل الأبوة بلحاظ أثر البنوة ولو لم يكن لها أثر آخر وبالعكس، وليس هذا من قبيل الخطاء أو المسامحة في التطبيق، بل من باب دعوى أنّ المفهوم من الخطاب ما ينطبق عليه بالتدقيق، كما تبيها عليه.^١ انتهى ملخصاً.

وأورد عليه - كما في «المصباح» - أنّ ما ذكره في المتضائفان - من الملازمة في التعبد - مسلم إلا أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد ومتعلقاً لليقين والشك، والمتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي، فإنّه لا يمكن اليقين بأحدهما إلا مع اليقين بالآخر، وكذا سائر المتضائفان، فيجري الاستصحاب في كلاهما بلا احتياج إلى الأصل المثبت.^٢ وذبّ عنه بعض الفضلاء: أنّ مورد كلامه فيما إذا كان الأثر مترتباً لأحد

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٥٥ - ٣٥٦.

٢. مصباح الأصول ٣: ١٩١.

المتضائفين دون الآخر، فهل يمكن الاكتفاء باستصحاب ما ليس له أثر لإثبات الملازم الآخر وترتيب أثره الشرعي أو لا. نعم في وسعه أن يترك ذاك الاستصحاب ويحرز المتضائف الذي يترتب عليه الأثر.^١

وهو كما ترى، بل الظاهر أن ذكر المتضائفان في كلامه ﷺ لم يكن تمثيلاً لجريان الاستصحاب في أحدهما وترتيب أثر الآخر، بل كان مثلاً لعدم إمكان التفكيك بينهما في التنزيل، فلو فرض تعلّق التنزيل بأحدهما يترتب الأثر الآخر أيضاً. وإلا ففي المثال المذكور لم يتصور الشكّ في البقاء أيضاً.

ومع ذلك يرد عليه أولاً: أنّ عدم القول بالفصل لا يجدي في المقام؛ إذ القول به وعدمه. مبتنٍ على الاستظهار من الدليل الذي بأيدينا، ولا يكشف عن مستند آخر.

وثانياً: أنّ ادّعاء لحاظهما شيئاً واحداً هدم لأساس جلاء الواسطة، فإنّه لو يراها العرف واسطة فكيف يراها مع ذي الواسطة أمراً واحداً، وهل هذا إلا التهافت؟ ولكنّ الدقّة في كلام المحقّق الخراساني ﷺ يعطي أنّه ليس ملاك مدّعاة وضوح الواسطة وجلاتها كما عنون وافتتح كلامه بذلك، بل ملاك شدة الملازمة ووضوحها، كما يصرّح بذلك في ذيل كلامه، وفي الحقيقة مراد كلامه هو ما ذكره في الذيل دون صدر كلامه.

ولذلك لم يعبر عنه في «الكفاية» بهذا التعبير وإنّما قال: كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة

١. المحصول في علم الأصول ٤: ١٦٧.

عدّ أثره أثراً لهما، فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشكّ أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم.^١

وفي تعليقه المشكيني رحمته الله الظاهر أنّ في العبارة غلطاً؛ لأنّ هذين الأمرين ليسا مغايرين مع لا يمكن التفكيك، بل عدم إمكان التفكيك ناش من الأمرين... وحقّ العبارة: هكذا: لأجل وضوح...^٢ بإسقاط قوله: أو بوساطة ما، كما أنّه هكذا نقل عبارة «الكفاية» في «المحصول».^٣

ولكن يمكن أن لا يكون غلطاً في العبارة، بل كانا تقرّيبين مختلفين للمطلب: الأوّل: ادّعاء شمول التنزيل للملازم أيضاً، فيكون في الحقيقة تنزيلاً لهما معاً كلّ واحد باعتبار أثره كما في المتضائفين.

والثاني: تنزيل المستصحب فقط، ولكن باعتبار أثره الشامل لأثر نفسه وأثر ملازمه وملزومه ولازمه، حيث يعدّ أثرها أثراً له كما سبق نظير هذا الدعوى والفرض في أوّل كلامه، فراجع.

ولعلّ الأخير يرجع إلى ما تصوّرناه في خفاء الواسطة، وأمّا الأوّل فغاية ما يتصوّر إنّما هو في المتضائفين، مع أنّه قد عرفت أنّه خارج عن محلّ الكلام، ولا مانع من تفكيك التنزيل فيهما أيضاً في مقام التعبد كما فيما لو اعترف الرجل بعد اللعان بأنّ الولد له، لحق به فيما عليه، لا فيما له، فيرثه الولد ولا يرث الأب إياه ولا من يقرب به.

١. كفاية الأصول: ٤٧٣.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٤: ٥٥٤.

٣. المحصول في علم الأصول ٤: ١٦٨.

ولو أبيت عن ذلك فكما يدعى عدم الانفكاك في التنزيل كذلك يمكن أن يدعى عدم الانفكاك في العدم لفرض عدم لازمه سابقاً فينزل في اللاحق ويلازمه ذلك المستصحب الوجود أيضاً فيتعارضان.

التنبيه الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة

قد ذكر صاحب «الكفاية» ذيل هذا التنبيه والتنبيه التاسع والعاشر أموراً يبين أنها ليس من الأصل المثبت موضوعاً، والمذكور في هذا التنبيه ثلاثة:

الأول: «أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول لا بالضميمة، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا لغيره مما كان مبايناً معه أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما ترتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم»^١.

والمستفاد من كلام المشكيني رحمته كون المراد من المتوهم هو الشيخ رحمته، حيث إن ظاهر كلامه في الرسالة عدم حجية الاستصحاب في جميع هذه الصور، حيث

١. كفاية الأصول: ٤٧٤.

قال: «ولا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذي يكون واسطة متحد الوجود مع المستصحب أو مغايره»^١.

والدقة في عبارتهما - قدس الله أسرارهما - يعطي خلاف ذلك، حيث إنَّ محصل كلام «الكفاية» يرجع إلى ما أشرنا إليه ذيل البحث عن استصحاب الكلّي، وهو أنه هل استصحاب الفرد يغني عن استصحاب الكلّي ويترتب عليه آثاره أم لا؟ وأمّا كلام الشيخ فهو عكس هذا وهو عدم كفاية استصحاب الكلّي عن الفرد كما يشهد له مثاله عليه السلام باستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كرية الماء الباقي فيه^٢ وترتيب أثر الكرية عليه بعد فرض عدم وجود ماء آخر، وهو مثبت قطعاً ولم ينه صاحب «الكفاية»، مع أنه قد عبر عن المتوهم في الحاشية ببعض المعاصرين وبعده إطلاقه ذلك على الشيخ عليه السلام.

وعلى أيّ حال يلاحظ عليه:

١. أنّ عدّ مثل الملكية والغصية - في كلام «الكفاية» - والولاية والوكالة - في كلام المحشّي - من الخارج المحمول غير صحيح وخروج عن الاصطلاح؛ لأنّه عبارة عن المحمول الذي هو خارج عن حاقّ ذات المعروض ويحمل عليه؛ أي يكفي في انتزاعه ذات الموضوع كالوحدة والتشخص والوجود وإمكان النسبة إلى الإنسان، وليست الغصية والملكية بالنسبة إلى ذات المال كذلك، بل تحتاج إلى اعتبارات عرفية وراء ذات الشيء كالاستيلاء والحيلولة بينه وبين مالكه، فأمثال هذه المحمولات أيضاً ينبغي أن يعدّ من المحمول بالضميمة إلا أنّ

١. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٤: ٥٥٧ - ٥٥٨.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٣٥.

ضمائمها ليست من الأمور الواقعية بل من الاعتبارات.

٢. أن في كلام «الكفاية» نحو إجمال من حيث تصوّر المستصحب والموضوع الذي يترتب عليه الأثر، هل المراد استصحاب الفرد وترتيب الأثر المترتب على العنوان الذي يحمل عليه بالحمل الشائع كاستصحاب زيد لترتيب أثر الإنسان والعالم والأسود والأبيض كما هو مقتضى صدر كلامه، أو استصحاب الفرد وترتيب الأثر المترتب على العناوين الانتزاعية، كالمترتب على الغصيبة أو الزوجية أو الملكية ونحوها، كما هو ظاهر بعض كلمات ذيل كلامه، والظاهر أن المراد هو الأوّل، فإنّ الثاني مثبت لتغاير حيثهما مفهوماً وإن كان متّحداً في الوجود، فإنّ صرف الاتحاد في الوجود لا يكفي لرفع الإشكال، بل يمكن التأمّل في صحّة استصحاب العالم مثلاً وترتيب أثر العلم بما هو مصدر.

نعم، تلقّاه السيّد الخوئي أمراً آخر غير الدعوى الأولى، وأورد عليه «بأنّ المراد إن كان هو استصحاب الفرد من الأمر الانتزاعي كالملكية لترتيب الآثار المترتبة على الكلّي عليه فيستصحب ملكية زيد لماله ويترتب عليه عدم جواز تصرف الغير فيه، فلا إشكال بل هو من مصاديق الكلام السابق. وإن كان المراد أنّ الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع ويترتب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقائه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، ولا يمكن إثبات زوجية امرأة خاصّة لزيد مع الشكّ في حياتها وإن علم أنّها على تقدير حياتها تزوّجت به يقيناً.

ثمّ قال: نعم، لو كان الأمر الانتزاعي أثراً شرعياً لبقاء شيء، لترتب على استصحابه بلا إشكال، وهذا كما إذا علم بأنّ الفرس المعين كان ملكاً لزيد وشكّ

في حياته حين موت زيد، أو في بقاءه على ملكه حين موته، فباستصحاب الحياة أو الملكية نحكم بانتقاله إلى الوارث ولا مجال حينئذٍ لتوهم كونه مثبتاً؛ لأنّ انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعية لبقائه، غاية الأمر أنه أثر وضعي لا تكليفي، وهو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه»^١.

وقد أحسن ﷺ في ما أتى في الصدر، وأمّا الذيل فلم يعلم وجه لاستدراكه، فإنّ المستصحب في الموردين أيضاً إنّما هو بقاء الفرس الذي هو ملك زيد أو ملكيته له إلى حدّ يصير مصداقاً لما ترك، ويترتب عليه آثاره من دون فرق بين الآثار الوضعية الشرعية والتكليفية وإلا فنفس استصحاب بقاء الفرس من دون لحاظ ملكيته لا يفيد ذلك.

ثم إنّ المدعى كون الأمر الانتزاعي أثراً شرعياً للبقاء وقد بين كون الامتثال أثراً شرعياً للأمر الانتزاعي وبينهما من الفرق ما لا يخفى.

وقد فسّر كلامه ﷺ بعض الفضلاء بما لا يرضى صاحبه وقال:

وما في كلام السيّد الخوئي ﷺ من الفرق بين استصحاب بقاء المغصوب فلا تثبت به الغصبية حتّى تترتب على المستصحب آثارها، والملكية والزوجية والولاية، حيث يثبت باستصحاب بقاء الملك والزوج والوليّ، تلك الأمور فترتب آثارها على المستصحب بواسطتها.

وجه الفرق أنّ الغصبية أمر انتزاعي فلا يثبت باستصحاب منشأ انتزاعه بخلاف الأمور الثلاثة، فإنّها أحكام وضعية مجعولة شرعية تثبت باستصحاب موضوعاتها، ويترتب على تلك الموضوعات أثر تلك الأحكام الوضعية فباستصحاب بقاء

١. مصباح الأصول ٣: ٢٠٥-٢٠٦.

الملك تترتب عليه الملكية؛ ثم تترتب عليه آثارها من جواز التصرف للمالك وحرمة لغيره، ومثله استصحاب بقاء الزوج والولي، فتثبت الزوجية والولاية ويترتب أثرهما على المستصحب...»^١ وقد عرفت مرامه وما يرد عليه.

٣. لا إشكال في صحة استصحاب الفرد بنحو كان الناقصة كأن يقال: إن زيداً كان عالماً، فالآن كما كان، لترتيب آثار العالم، وكذا استصحاب كون الشيء غصباً أو أسوداً أو أبيضاً لترتيب كل من الآثار.

ولا في صحة استصحابه متصفاً بالعرض بنحو كان التامة، كأن يقال: إن زيد العالم كان موجوداً، فالآن كما كان، أو المتصف بالسواد أو البياض أو غيرهما فكذا.

وأما استصحابه بنحو كان التامة - من دون لحاظ اتصافه بالوصف - ليرتب عليه آثار العنوان كاستصحاب وجود زيد ليرتب عليه آثار وجود العالم أو الأبيض، فهو غير صحيح من دون فرق بينهما، وإن كان نعلم أنه على فرض وجوده عالم أو أبيض أو أسود مثلاً ويكون متحداً وجوداً مع المستصحب، بل ترتيب آثار العناوين المشار إليها لا يمكن إلا إذا لوحظ في المستصحب، فإنه يصير حينئذٍ صغرى لكبرى كلية ويترتب عليه أثر الكلي، كما في استصحاب الخمرية لترتب الحرمة.

بل الأحكام الشرعية المجعولة على العناوين الكلية إنما يجعل عليها بنحو القضايا الحقيقية، فيكون موضوعها هو الطبيعة بلحاظ وجودها السعي يشمل الأفراد الموجودة والمقدرة، فالموضوع في الحقيقة نفس الأفراد وباستصحاب

١. المحصول في علم الأصول ٤: ١٧٦.

الفرد يترتب عليه أثره، وليس هذا من أثر الكلّي فحسب فيكون خارجاً عن محلّ الكلام بالمرّة.

أمّا إذا كان المستصحب فاقداً للعنوان في السابق أو كان واجداً ولم يلاحظ في المستصحب كاستصحاب وجود زيد بما هو زيد لترتيب آثار العالم عليه فلا يجوز، بل هو من الأصل المثبت، ومن المعلوم أنّ عمدة ما يترتب عليه الثمرة هو هذا القسم؛ إذ لو كان للعنوان حالة سابقة يمكن استصحاب نفس العنوان أيضاً، وإنّما يظهر الثمرة فيما إذا لم يكن للعنوان حالة سابقة، فهل يثبت زوجية امرأة خاصّة لزيد مع استصحاب حياتها وإن علم أنّها على تقدير حياتها تزوّجت به يقيناً ولم يكن كذلك فيما سبق، أو إذا علمنا بوجود جسم في مكان ثمّ علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الأوّل مع الشكّ في بقاء الجسم الأوّل في مكانه، فهل يمكن استصحاب بقائه وترتيب آثار كونه فوقاً أو فوقيته عليه؟ والظاهر أنّها من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

ولعلّ الذي أوقعه في توهم الفرق بين العناوين الذاتية أو الخارج المحمول، وبين المحمول بالضميمة أنّ في الأولين يكون العنوان أيضاً مسبوقاً بالحالة السابقة دائماً - على فرض تفسير الخارج المحمول بمعناه الاصطلاحي الصحيح - دون الثالث، ومع ذلك لا بدّ من تقييده بما إذا لوحظ العنوان في المستصحب أيضاً وإلا فلو استصحب وجود زيد لا بما هو زيد وإنّ أحد أفراد الإنسان، بل بما هو جسم بأنّ تيقن بوجود جسم في الدار وشكّ في بقائه واستصحبه، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على عنوان الإنسان، أو إذا استصحب وجود المايح بما هو مايح لا وجود الخمر لا يترتب عليه أثر الحرمة، كما لا يخفى.

ثم إنَّ هذا كَلِّه في الأثر المترتب على العنوان الكلي بنحو القضية الحقيقيَّة الذي قد أُشير أنَّها أثر للأفراد حقيقة، وأمَّا إذا كان مترتباً على الكلي بنحو القضية الطبيعيَّة بأن كان أثراً للطبيعة فلا يترتب على استصحاب الفرد، فإنَّه وإن كان متَّحداً وجوداً مع الفرد إلاَّ أنَّه ملحوظ لا بشرط وهو غير لحاظه بنحو الفردية، ولذا لا يترتب على استصحاب زيد أنَّه نوع مع صدق أنَّ الإنسان نوع.

الثاني (من الأمور المذكورة في التنبيه الثامن في «الكفاية»): قال: «وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه - كالتكليف وبعض أنحاء الوضع - أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحاءه كالجزئية والشرطية والمانعية، فإنَّه أيضاً ممَّا تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه. ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت - كما ربما توهم - بتخيُّل أنَّ الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الأمور الانتزاعية، فافهم»^١.

ولا ريب في صحَّة ما ذكره من الكبرى الكليَّة من صحَّة جريان الاستصحاب في نفس الأثر المجعول بالتبع أو في موضوع باعتباره، لكنَّه لم يظهر مراده من بيانه وأنَّه ُثبت ماذا وينفي ماذا، والذي يتصوَّر في استصحاب مثل هذه الأمور المجعولة بالتبع على أنحاء:

١. ما هو ظاهر كلامه من استصحاب وجود ما هو شرط أو جزء لترتيب الشرطية والجزئية وهو ظاهر الفساد، إذ ليس الشرطية أو الجزئية أثر وجود

١. كفاية الأصول : ٤٧٤ - ٤٧٥.

الشرط أو الجزء وإنما ينتزعان من كيفية جعل الجاعل سواء وجد الشرط والجزء خارجاً أو لا، بل وجودهما إنما هو في ظرف الامتثال دون الجعل وهو واضح.

٢. استصحاب نفس الشرطية أو الجزئية إذا شكّ فيهما من جهة النسخ أو لتبدل حالة من حالات المكلف، كما يجري فيهما حديث الرفع والبراءة عند الجهل بهما وقد تقدّم الكلام في ذلك في مبحث البراءة ودوران الأمر بين الأقل والأكثر، ولا إشكال فيه.

٣. استصحاب وجود شرط التكليف أو مانعه أو عدمها: ويرتب عليهما الحكم أو عدمه، ولا إشكال فيه أيضاً كما في استصحاب عدم الاستطاعة عند الشكّ فيهما أو عدم دخول الوقت.

٤. استصحاب وجود شرط المكلف به أو عدمه، ليرتب عليه حصول الامتثال وعدمه كاستصحاب الطهارة ليرتب عليه جواز الدخول في الصلاة أو إحراز صحّة الصلاة، فقد يقال: إنّ الشرط بوجوده الخارجي قد لا يكون مجعولاً شرعاً كالاستقبال فلا معنى للتنزيل والتعبّد بنفسه، ولا يكون له أثر شرعي أيضاً، فإنّ جواز الدخول في الصلاة إنّما هو بحكم العقل لحصول الامتثال معه وعدمه بدونه، وحصول الامتثال وعدمه من الأحكام العقلية.

ويندفع أولاً: بما أُشير إليه سابقاً من دلالة نفس الأخبار على كفاية استصحاب وجود الشرط لترتيب أثر حصول الامتثال عليه، كما في استصحاب الطهارة الحديثية والخبئية.

وثانياً: أنّ الاستصحاب والتنزيل من الشارع نوع تصرف في ما جعل شرطاً

فيدلّ على أنّ الشرط أعمّ من الواقعية والظاهرية، وهذا ممّا بيد الشارع فيتحقّق موضوع حكم العقل بحصول الامتثال.

الثالث: إنّهُ لا فرق في المستصحب أو الأثر المترتب عليه بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه. «ضرورة أنّ أمر نفيه بيد الشارع كثبوتته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوتته، كما هو واضح»^١. وهذا ممّا لا سترة عليه.

وفرّع على ذلك في «الكفاية» الجواب عن الإشكال الذي أورده الشيخ رحمته في الاستدلال للبراءة بالاستصحاب «من أنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، وذلك لأنّه وإن كان غير مجعول إلا أنّه لا حاجة إلى أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتّب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنّما هو لكونه من لوازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمّل»^٢.

والمراجعة إلى كلام الشيخ رحمته في الرسالة يرشدنا إلى عدم مخالفة الشيخ في جريان استصحاب عدم الحكم، بل إشكاله في عدم إثبات الإذن والترخيص به، وعدم المنع لا يفيد القطع بعدم العقاب فيبقى احتمالاً فلا بدّ من مراجعة قاعدة القبح على أيّ حال.

والجواب ما ذكره أخيراً من كون حكم العقل بعدم العقاب لازم أعمّ للواقع

١. كفاية الأصول: ٤٧٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٧٥.

والظاهر فنقطع بعدم العقاب، ولا حاجة إلى القاعدة بعد. وقد بيّن هذا الجواب في «التعليقة»^١ هناك فكيفية طرح المسألة هنا لا يخلو عن إشكال.

التنبيه التاسع: ترتّب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل

أنّ ما ذكر من عدم ترتّب الآثار العقلية على المستصحب ولا ما هو بواسطته، إنّما هو فيما إذا كان أثراً عقلياً للواقع فقط، وأمّا إذا كان أثراً للأعمّ من الواقع والظاهر فلا إشكال في ترتّبه عليه، كما في وجوب المقدّمة ووجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة... إلى غير ذلك.

وكذلك ينبغي أن يقال في الملازمات الشرعية إذا كان ملازماً للأعمّ من الوجود الواقعي والظاهري، كما في طهارة المائتين المتّحدين ونجاستهما، ولذلك يقال بتعارض استصحابهما إذا كان أحدهما مسبقاً بالطهارة والآخر بالنجاسة، مع أنّه ليس طهارة الملاقي من آثار طهارة الملاقي.

التنبيه العاشر: اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً

قد عرفت فيما مرّ: أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو الإخبار عن بقاء المتيقّن تعبّداً ومرجعه إلى ادّعاء بقائه، والمصحّح له بقاء آثاره الشرعية، ويكفي في ذلك أن يكون المتيقّن ذا أثر شرعي في ظرف الشكّ ولو لم يكن كذلك في ظرف اليقين، ولذلك يصحّ استصحاب العدم أيضاً حيث إنّّه يصحّ ادّعاء استدامته بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة عليه في ظرف الشكّ، وذلك واضح.

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ١٢٥.

وأما صاحب «الكفاية» حيث ذهب إلى أنّ مفاد الاستصحاب هو جعل حكم مماثل للمستصحب أو أثره، وقع في الإشكال من حيث إنه قد لا يكون للمستصحب في ظرف اليقين حكم ولا أثر فما هو المجعول هناك، ولذلك التجأ إلى التنبّه عليه واستثنائه.

قال في «الكفاية»: «العاشر: أنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً. فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصحّ استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف، فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم إلا أنّه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً. وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً، وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً.

فتوهّم اعتبار الأثر سابقاً، كما ربما يتوهّمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم، فاسد قطعاً فتدبّر جيّداً^١.

التنبيه الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً

١. كفاية الأصول: ٤٧٦.

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 يؤثر في جريان الاستصحاب علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه.

وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث، ويترتب على هذا الاستصحاب آثار عدمه في زمان الشك.

ولا يترتب عليه آثار عنوان تأخره عن الزمان اللاحق وإن كان ذلك لازم له عقلاً لكونه بالنسبة إليها مثبتاً إلا بدعوى خفاء الواسطة.

ولا آثار عنوان حدوثه في الزمان الثاني المعلوم وجوده فيه، فإنه نحو وجود خاص إلا بدعوى خفاء الواسطة أيضاً أو بدعوى كون الحدوث عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق.

بل لا يترتب عليه آثار وجوده في الزمان الثاني أيضاً إلا إذا كان ذلك معلوماً بالوجدان، فلو كان الحادث ممّا يعلم بارتفاعه بعد حدوثه فيعلم بحدوثه في إحدى الزمانين وارتفاعه بعده، كما إذا علمنا أنّ الماء لم يكن كراً قبل الخميس فعلم أنّه صار كراً بعده وارتفع كرتيه بعد ذلك، بمعنى أنّه إمّا كان كراً يوم الجمعة فقط دون السبت أو يوم السبت فقط؛^١ فمقتضى الأصل عدم كرتيه يوم الجمعة لاستصحاب حالة يوم الخميس ولا يثبت به كرتيه يوم السبت.

١. والفرق بين هذا الفرع وما يأتي في ذيل التنبيه من تعاقب الحالتين معلوم لأن بقاء الحالة المتأخرة في ذلك الفرع معلوم ولا يعلم المتأخر بخلاف المقام إذ المتأخر معلوم كما أنّ بقائه أيضاً معلوم، وإنما لا يعلم زمان حدوثه. [منه غفر الله له].

قال الشيخ رحمته: «لأنّ وجوده مساو لحدوثه»^١ وحقّ التعليل أن يقال: إنّ الكريّة في يوم السبت ليس من الآثار الشرعية لعدم الكريّة يوم الجمعة، وإنّما هي من لوازمه العقلية عند العلم بالكريّة في أحد اليومين فيكون مثبتاً. وعلى هذا فلا يحكم بطهارة ثوب نجس غسل به في أحد اليومين؛ لأصالة بقاء نجاسة الثوب وعدم أصل حاكم عليه.

وأما إن غسل به في كلا اليومين، فقال الشيخ رحمته: «حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بمائتين مشتبهين»^٢ بما أنّه يعلم بغسل الثوب بماء كرّ طاهر إجمالاً. ولا إشكال فيه فيما كان صيرورته كرّاً باتّصاله بالعاصم من الكرّ أو الجاري، أو قلنا باعتصام الماء النجس المتمم كرّاً مطلقاً ولو كان بالقليل، بما أنّ الكرّ لا يحمل خبثاً.

وأما لو كان تميمه بالقليل ولم نقل باعتصام النجس المتمم كرّاً بالقليل كما عليه مبنى الشيخ رحمته فلا يتمّ ما ذكره؛ إذ مقتضاه حينئذٍ عدم كرية الماء يوم الجمعة فينجس بالثوب النجس ولا يرتفع نجاسته بتميمه كرّاً كما هو المفروض، فلا يعلم بغسل الثوب بالماء الطاهر.

فإطلاق القول بطهارة الثوب حينئذٍ في الرسالة لا يساعد مبناه رحمته كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا يلاحظ تقدّم الحادث وتأخّره بالنسبة إلى الزمان.

وأما إذا لوحظ بالنسبة إلى حادث آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٤٨.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٤٩.

وشكّ، في المتقدّم والمتأخّر منهما فإمّا أن يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما.

فإن جهل تاريخهما ففي الرسالة أنّه: «لا يحكم بتأخّر أحدهما المعين عن الآخر؛ لأنّ التأخّر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب؛ لعدم مسبقته باليقين. وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط...»

وهل يحكم بتقارنهما - في مقام تصوّر التقارن؟^١ وجهان: من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كون كلّ منهما قبل الآخر. ومن كونه من اللوازم الخفية حتّى كاد يتوهّم أنّه عبارة عن عدم تقدّم كلّ منهما عن الآخر.

وأما إن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخّر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.^٢ وربما يتوهّم جريان الأصل في طرف المعلوم أيضاً بأن يقال الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع بأنّ نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأمّا وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقاً بالعدم.^٣ انتهى كلامه ملخصاً.

واعترض عليه المحقّق الخراساني في «الحاشية»: «بأنّه لا مجال لأصالة عدم

١. كما في وقوع عقد النكاح من الأب والجدّ ويشكّ في تاريخهما. [منه غفر الله له]

٢. فيجري الأصل في مجهول التاريخ من دون معارض وإن كان لا يثبت التأخّر ولا الحدوث. [منه غفر الله له]

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٤٩ - ٢٥٠.

أحديهما في زمان حدوث الآخر في نفسها مع قطع النظر عن المعارضة بها في الآخر للقطع بوجود كل منهما في زمان، وأمّا أنه كان في زمان الآخر وإن كان مشكوكاً إلا أنه غير مسبوق بالعدم، فإنه حدث إمّا فيه أو في غيره من زمان سبقه أو لحقه. فما ذكره في دفع جريان الأصل في طرف المعلوم... من قوله ويندفع إلى آخره جار هيهنا في الطرفين»^١.

ثمّ ذكر ما ملخصه: أنّ الأثر إن كان مترتباً على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو كان التامة فلا إشكال في جريان الأصل؛ ضرورة أنّ وجودهما الخاصّ - وهو الوجود في زمان الآخر - مشكوك الحدوث وإن علم تحقّقها بوجود ما، فيكون مسبوقاً بالعدم فيستصحب. لكن يجري ذلك في معلوم التاريخ أيضاً، وكون وجوده معلوماً لا ينافي الشكّ في هذا الوجود الخاصّ ونفيه في الأزل. وإن كان الغرض متعلّقاً بأنّه لم يكن وجوده الثابت في زمان - معلوم أو مجهول - في زمان الآخر أو كان فلا مجال للأصل أصلاً، لأنّ الوجود المتحقّق في كلّ واحد منهما غير مسبوق بعدم كونه في زمان الآخر، بل إمّا حدث مسبوقاً أو ملحوقاً أو فيه،^٢ انتهى كلامه ﷺ مخلصاً.

وقد فصل ذلك في «الكفاية» بما ملخصه: لو كان الأثر مترتباً على النحو الخاصّ من الوجود من التقدّم أو التأخّر أو التقارن (بنحو كان التامة) فاستصحاب عدمه ممّا لا إشكال فيه، فإن كان الأثر يترتب على وجود أحدهما بأحد الأنحاء فقط فيكون بلا معارض، وكذا إذا كان مترتباً على تقدّم أحدهما

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٦١ - ٣٦٢.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٦٢.

وءأأر الأءر ففكون الاءاصحابفن مءوافقفن بلا معارضة بفنهما.
وأما إذا ءرءب الأءر على ءقءم كل منهما أو ءقءم أءءهما وءأرءه
فلااءاصحابفن فءعارضان؁ وإن كان مءرءباً على ما إذا كان الءاءء مءصفاً بالءقءم
أو أءء ضءفءه الءف هو مفاء كان الءاقصة؁ فلا موءرء ها هنا للاءاصحاب؛ لءءم
الفقفن السابق ففه.

ولو كان الأءر لءءم أءءهما فف زمان الأءر فإن كان الأءر للءاءء المءصف
بالءءم فف زمان ءءوء الأءر فالفءقق أنه لفس بموءرء للاءاصحاب أيضاً؛ لءءم
الفقفن بءءوءه كذلك فف زمان (بنءو كان الءاقصة).

وأما إن كان مءرءباً على نفس عءمه فف زمان الأءر واقعاً (على نءو مفاء كان
الءامءة) فهو على فقفن منه فف آن قبل زمان الفقفن بءءوء أءءهما؁ إلا أنه لا
فءرف ففه الاءاصحاب أيضاً؛ لءءم إءراز أءصال زمان شكّه وهو زمان ءءوء
الأءر بزمان فقفنه لاءءمال انفصاله عنه بأءصال ءءوءه.

وبالءملة: كان بعء ذلك الآن الءف قبل زمان الفقفن بءءوء أءءهما زمانان:
أءءهما زمان ءءوءه والأءر زمان ءءوء الأءر وءبوءه الءف فكون طرفاً للشك
فف أنه ففه أو قبله وءف شك فف أن أفهما مقءم وأفهما مؤءر لم فءرز أءصال
زمان الشك بزمان الفقفن؁ ومعه لا مءال للاءاصحاب ءف لم فءرز معه كون
رفع الفء عن الفقفن بعءم ءءوءه بهذا الشك من نقض الفقفن بالشك.

لا فقال: كلا الزمانفن زمان الشك فف ءءوءه؁ ومءموع الزمانفن مءصل بءلك

الآن.

فإنه فقال: نعم؁ ولكنّه إذا كان بلءاظ إءصافته إلى أجزاء الزمان والمفروض أنه

بلحاظ إضافته إلى الآخر وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله، ولا شبهة أن زمان شكّه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا الساعتين. فانقدح أنه لا مورد هاهنا للاستصحاب.

هذا كله في مجهولي التاريخ وأما لو علم بتاريخ أحدهما فهو أيضاً كمجهولي التاريخ في الأقسام الثلاثة الأولى، وإنما يفترق عنه في القسم الرابع وهو أن يكون الأثر مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جارياً لاتصال زمان شكّه بزمان يقينه دون معلومه لانتفاء الشكّ فيه في زمان، وإنما الشكّ فيه بإضافة زمانه إلى الآخر. انتهى كلامه.

ويلاحظ عليه:

١. أن ما ذكره عليه السلام من منع جريان الاستصحاب في القسم الثاني لا يلائم ما ذهب إليه في بحث العام والخاص من جريان استصحاب عدم القرشية قائلاً الأصل عدم اتصافها بالقرشية لأنها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة ونشكّ في اتصافها بها الآن والأصل عدم اتصافها بها.^٢

فنقول: هنا أيضاً الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر؛ لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان.

فما في كلامه من عدم اليقين السابق فيه، إنما يتم في استصحاب اتصافه لا في عدم اتصافه، ونحن وإن استشكلنا في تلك المبحث في الاتكال على ذلك

١. كفاية الأصول: ٤٧٧ - ٤٨٠.

٢. كفاية الأصول: ٢٦١.

الاستصحاب المعروف بالعدم الأزلي والعدم بنفي الموضوع، إلا أنه لم يكن الإشكال من حيث عدم تمامية قوائم الاستصحاب على هذا الفرض، بل كان الإشكال في صحّة الفرض وأنه لا يترتب الأحكام على العدم الذي لوحظ عاماً للعدم النعتي والعدم بنفي الموضوع، وإنما يلاحظ الأحكام في لحاظ تحقّق الموضوع، فيرجع الإشكال حينئذٍ إلى أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت ما هو موضوع الأثر، لا أنه لا يتمّ فيه أركان الاستصحاب.

٢. ومنه يعلم الكلام في القسم الثالث وهو ما كان الأثر للحادث المتّصف بالعدم في زمان حدوث الآخر، فإنّ المنع عن جريان الاستصحاب فيه معللاً بعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان ممنوع؛ إذ حدوثه كذلك في زمان وإن ليس له حالة سابقة متيقّنة إلا أنّ عدم حدوثه كذلك متيقّن ولو بعدم حدوثه، كما في القسم الثاني، ويقال إنّه لم يكن متّصفاً بهذا الوصف العدمي عند عدم حدوثه وإنّ موت زيد لم يكن متّصفاً بكونه في زمان موت عمرو، فالآن كما كان.

٣. قد يعترض على ما ذكره في القسم الرابع من عدم اتّصال زمان الشكّ باليقين بأنّه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشكّ، لصحّة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً، (بل ومع تقدّم الشكّ على اليقين) وإنما المعتبر تقدّم زمان المتيقّن على المشكوك... وعليه فلا مانع في المقام من جريان الاستصحاب في المقام، فإنّه بعد اليقين بعدم إسلام الولد يوم الخميس نشكّ في بقائه إلى زمان موت والده، ولم يتخلّل بين اليقين والشكّ يقين آخر حتّى يكون فاصلاً بين اليقين الأوّل والشكّ. ولا تتصوّر الشبهة المصدّاقية في الأمور الوجدانية من اليقين والشكّ وغيرهما من الإدراكات فإنّه لا معنى للشكّ في أنّه له

يقين أم لا أو في أنّ له شكّ أم لا...^١ انتهى ملخصاً.

وهو من البعد عن كلام صاحب «الكفاية» بمكان ناش عن الجمود على ظاهر لفظه من قوله: «لعدم إحراز اتصال زمان شكّه ... بزمان يقينه».

ومن المعلوم أنّ مراده عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن، لا الشكّ واليقين، كما يصرّح به سائر عباراته.

ويمكن بيان مراده بتقريب أوضح، وهو أنّه إذا فرض آتات ثلاث كان على يقين من عدم حدوث كلّ واحد من الحادثين في الآن الأوّل، وعلم بحدوث واحد منهما لا على التعيين في الآن الثاني وحدث الآخر في الثالث، فكان زمان الثاني زمان الشكّ في حدوث كلّ واحد منهما ويتراءى إجراء الأصل فيه ويقال: الأصل عدم حدوث هذا الحادث في هذا الزمان، ولو فرض أنّ حدوث الآخر كان في هذا الزمان يفيد الأصل عدم حدوثه في زمان الآخر إلا أنّ الإشكال أنّ الأثر إنّما ترتّب شرعاً على عدم حدوثه في زمان الآخر أيّما كان زمانه، لا ما إذا كان زمان الآخر هو خصوص الآن الثاني ولو فرض أنّ حدوث الآخر كان في الآن الثالث لا يمكن إثبات عدمه في هذا الآن بالاستصحاب؛ لفصل زمان الشكّ عن اليقين باليقين بالانتقاض.

وبالجملة: إذا أريد إثبات عدم حدوث واحد منهما في زمان حدوث الآخر إذا فرض أنّ حدوث الآخر كان في الزمان الثاني فهو بمكان من الإمكان، إلا أنّه لا يكفي لترتّب الأثر المهمّ، حيث إنّ ترتّب على عدمه في زمان الآخر متى كان حدوث الآخر، وإذا أريد إثبات هذا - مطلقاً ولو فرض أنّ زمان حدوث الآخر

١. مصباح الأصول ٣: ٢٢١.

هو الآن الثالث - فهو ممّا لا يمكن، لعدم اتّصال زمان الشكّ باليقين والفصل بينهما باليقين بالخلاف، حيث إنّهُ على فرض حدوث الآخر في الآن الثالث يقطع بحدوثه في الآن الثاني، وحيث يتردّد الأمر بينهما فهو من الشبهة المصدّاقية للاستصحاب.

والنكته فيه أنّه لو كان يمكن تثبيت احتمال وجود الآخر في الآن الثاني لما كان في استصحاب عدم الحادث فيه كلام، فكان يثبت أحد جزئي الموضوع بالوجدان وهو حدوث الآخر فيه وجزئه الآخر بالأصل وهو عدم الأوّل، إلا أنّ المفروض ليس كذلك، بل زمان حدوث الآخر مردّد بين الآن الثاني والثالث، وإنّما يترتّب الأثر على عدم الأوّل في كلّ منهما؛ أي الآن الثاني والثالث معاً، وعلى أيّ حال وعدمه في الآن الثالث مساوق للعلم بحدوثه في الآن الثاني كما لا يخفى.

ويمكن تقريب الإشكال بنحو آخر أيضاً، وهو أنّ مفاد الاستصحاب هو التعبّد بالبقاء على فرض عدمه واقعاً، فإنّه إمّا باق واقعاً أو تعبّد به الشارع، ولكنّه بعد العلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الآن الثاني والآخر في الثالث، ونريد استصحاب عدم حدوث «الف» في زمان حدوث «ب» فإن كان زمان «ب» هو الآن الثاني فبقاء عدم «الف» في زمانه مطابق للواقع، ولا احتياج إلى التعبّد فيه بمقتضى العلم الإجمالي، وإن كان زمان «ب» هو الآن الثالث فهو الذي يحتاج إلى التعبّد ببقاء عدم «الف» إلى زمانه ولا يمكن؛ إذ في هذا الفرض نعلم بحدوثه في الآن الثاني ولا يمكن التعبّد على خلاف العلم! وجرّ حالة السابقة في زمان العلم بالخلاف.

ومما ذكرنا من التقريبيين يعلم أنه لا وجه لما أفاده في «الكفاية» بقوله: لا يقال وجوابه،^١ فإن الإشكال جار، ولو فرض أن يلاحظ الحادث بالنسبة إلى أجزاء الزمان إذا علم حدوثه في أحد الزمانين، فإنه إن أريد إثبات عدم كل منهما في خصوص الزمان الثاني فهو بمكان من الصحة إلا أنه لا يفيد، وإن أريد إثباته في الزمان الثالث فهو ممّا لا ينهض له أدلة الاستصحاب، للعلم بفصل اليقين بالخلاف، وإثبات عدمه في أحد الزمانين بلا تعيين له بالخصوص بالاستصحاب يكون تمسكاً بالعام في الشبهات المصدقية؛ لاحتمال فصل زمان الشك عن اليقين باليقين بالخلاف.

وبعبارة ثانية استصحاب عدمه إلى الزمان الثاني فقط لا يفيد، بل لابد من استصحابه إلى كلا الزمانين أي على أي تقدير من كون زمان الآخر هو الزمان الثاني أو الثالث، والزمان الثالث هو زمان العلم بحدوثهما فكيف يستصحب عدمه فيه؟!

والحاصل: أن وجود كل منهما في كل من الزمانين وإن كان مشكوكاً بعنوان الحدوث إلا أنه ليس كذلك من حيث أصل الوجود الأعم من الحدوث والبقاء، وحينئذٍ فبعد العلم بحدوثه في أحد الزمانين، فإن كان زمان حدوثه في الثالث فالاستصحاب مطابق للواقع بلا افتقار إلى التعبد، وإن كان في الثاني واقعاً ونريد التعبد بعدمه فلا يمكن للعلم بحدوثه.

هذا كله في مجهولي التاريخ وأمّا إذا علم تاريخ أحدهما فيجري الاستصحاب في هذا القسم في مجهوله دون معلومه، أمّا المعلوم فلا ترديد فيه

١. كفاية الأصول: ٤٧٩.

بالنسبة إلى نفس الزمان على الفرض، وأمّا بالنسبة إلى الحادث الآخر فلجريان الإشكال السابق فيه.

وأما في المجهول فلا مانع من جريانه؛ لآتصال زمان الشكّ بزمان اليقين السابق، ولا علم بحدوثه إمّا فيه أو فيما سبقه، بل يحتمل حدوثه بعده، وفي الحقيقة يتشكّل آفات متعدّدة ولا أقلّ من ثلاث آفات كما لا يخفى. ويترتّب الأثر على عدم حدوثه في الآن الأوّل والثاني المتّصلين بزمان اليقين، وهذا هو الفارق.

بقي الكلام في حكم تعاقب الحالتين المتضادّين كالطهارة والحادث والشكّ في ثبوتهما وانتفائهما من جهة الشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر مع كونهما مجهولي التاريخ.

وجريان الأصل فيهما من جهة إثبات عدم وجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو كان الناقصة أو التامة يكون من مصاديق المسألة السابقة، وأمّا بالنسبة إلى إثبات الوجودين وجريان الاستصحاب الوجودي والمتصوّر استصحاب وجود كلّ منهما في حدّ نفسه لا بلحاظ كونه إلى زمان وجود الآخر أو عدمه فيهما، ولم يكن هذا محتملاً في ما سبق للعلم بحدوثهما وبقائهما ففيه أقوال:

١. عدم جريانه مطلقاً كما يترأى من المحقّق الخراساني^١ وقد بنى عليه الشهيد الأوّل في اللمعة وقرّره الشهيد الثاني في الشرح ناسباً إلى المشهور من

١. كفاية الأصول: ٤٧٨ - ٤٧٩.

دون فرق بين أن يعلم حاله قبلهما بالطهارة أو بالحدث أو يشك^١.
٢. جريانه فيهما كما يتراءى من المحقق الخونساري في شرح «الدروس»^٢
ومن شيخنا الأنصاري في طهارته^٣ وتبعه فيه الهمداني^٤ في «المصباح»،^٥ ولازمه
وإن كان التعارض في المجهولين إلا أنه يظهر ثمرته فيما إذا كان أحدهما معلوم
التاريخ والثاني مجهولاً.

٣. جريانه في المعلوم دون المجهول.

٤. استصحاب ما هو ضدّ الحالة السابقة، وهو الذي يظهر من المحقق في
«المعتبر»^٥، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه، بل عن شارح الجعفرية نسبه إلى
المشهور بين المتأخرين^٦.

٥. ما أشار إليه الشهيد ونسبه إلى بعض من القول باستصحاب الحالة
السابقة^٧.

أمّا القول الأوّل فلوجوه:

أحدها: عدم جريانه للعلم الإجمالي وأنه لا يجري الأصل في أطراف العلم
الإجمالي مطلقاً. وفيه ما في محلّه من عدم كون العلم الإجمالي مانعاً في نفسه بل

١. الروضة البهية ١: ٣٣٣ - ٣٣٤.

٢. مشارق الشموس: ١٤٣.

٣. كتاب الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢: ٤٥٥.

٤. مصباح الفقيه ٣: ١٥٨.

٥. المعبر ١: ١٧١.

٦. الفوائد العلية: ٤٢.

٧. الروضة البهية ١: ٣٣٤.

يجري الأصل فيهما وإن كان ذلك يوجب التعارض بينهما غالباً فيرجع إلى القول الثاني.

ثانيها: ما في «الكفاية» من عدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشكّ في ثبوتها وتردّها بين الحالتين.^١

وهذا التقريب مشابه لما مرّ منه ﷺ في استصحاب العدم بنحو كان التامة في مجهولي التاريخ، والفرق أنّ زمان اليقين هناك معلوم والمجهول زمان الشكّ الذي يراد استصحابه إليه، وهو زمان حدوث الآخر وهنا زمان الشكّ معلوم وهو زمان الحال، لكن زمان المتيقن مجهول ولم يحرز اتصال زمان الشكّ به كما لا يخفى.

ويمكن تقريب الإشكال ببيان آخر، وهو أنّ عناية الاستصحاب إنّما هي التعبد بالبقاء والحكم به لا بالحدوث، وليس كذلك في المقام؛ إذ لنا حينئذٍ ثلاث ساعات يعلم بطروء أحد الحادثين في الساعة الأولى والآخر في الثانية والشكّ في الزمان الثالث، وحينئذٍ فلو كان المستصحب في الساعة الثانية واقعاً فوجوده في زمان الشكّ وجود بقائي وإن كان في الساعة الأولى، فقد ارتفع بنقبضه قطعاً فالتعبد بوجوده تعبد بالحدوث، لا بالبقاء وليس كذلك في سائر موارد الاستصحاب؛ إذ على فرض ارتفاعه واقعاً يتعبد به فيكون لحاظ التعبد هو البقاء ولا يمكن ذلك في المقام، إذ وجود الراجع على هذا الفرض معلوم، وليس من نقض اليقين بالشكّ بل باليقين.

إن قلت: لا دليل على اشتراط كون الشكّ في البقاء والتعبد به في

١. كفاية الأصول: ٤٨٠.

الاستصحاب، بل يكفي وجود المتيقن السابق والمشكوك اللاحق.
قلت: حيث يعتبر تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين ووحدة القضية المتيقّنة
والمشكوكة لا يكون ذلك إلا مع الشكّ في البقاء كما لا يخفى.
ولا يخفى: أنّ لازم هذا البيان جريان الاستصحاب إذا كان أحدهما معلوم
التاريخ في معلومه دون مجهوله، وهو القول الثالث الذي أشرنا إليه وهذا بخلاف
المسألة السابقة حيث كان يجري الاستصحاب في المجهول دون المعلوم.
ومنه يظهر الفرق بين القول بعدم جريان الاستصحاب بهذا البيان والقول
بجريان الاستصحاب والقول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً.
بخلاف منع الجريان في مجهولي التاريخ بالبيان الأخير، وكذا ما مرّ من البيان
عن المحقّق الخراساني، لأنّه مع العلم بتاريخ أحدهما يجري في المعلوم من دون
معارض.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ لا فرق بين المسلكين من هذه الجهة، إذ الأصل في
طرف المعلوم بلا معارض على أيّ حال حتّى على القول بجريانهما في مجهوليه؛
إذا العلم الإجمالي بوجود الأخرى قبله أو بعده منحلّ بأصالة عدم حدوثها بعده
ولا يعارضه أصالة عدم حدوثها قبله؛ لعدم ترتّب أثر عليه حيث لا يثبت وقوعها
بعده، فإذا علم تاريخ الطهارة وشكّ في تاريخ الحدث فالأصل عدم حدوثه بعد
زمان الطهارة، ولا يعارضه أصالة عدم حدوثه إلى زمان الطهارة، إذ لا يثبت بها
وقوعها بعدها ونقضها لها كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين مجهولة، وأمّا فيما إذا
كانت معلومة فقد قال المحقّق في المعتبر بأنّ مقتضى الأصل هو الأخذ بخلاف

الحالة السابقة، ووجهه أنّ تلك الحالة السابقة قد علم ارتفاعه، ووجود الرفع لها يقيني، وارتفاع ذلك الرفع مشكوك فيه فيستصحب بقاؤه.

مثلاً إذا كان قبلهما متطهراً فانتقاض تلك الطهارة بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث، لاحتمال تقدّم الطهارة المعلومة، فيرجع الأمر إلى تيقن الحدث والشكّ في بقائه.

وبعبارة أخرى: إنّ تأثير الناقض للحالة السابقة يقيني فيستصحب، ولا يعارضه استصحاب الحالة الأخرى؛ إذ هي مردّدة بين حدوثه قبل الناقض وبعد الحالة السابقة الموافقة له فلا يؤثّر شيئاً، وبين حدوثه بعد الناقض حتّى يكون مؤثراً أثره، فتأثيره مشكوك غير يقيني حتّى يستصحب، بل الأمر بالعكس؛ إذ الأصل عدم وجوده بعد الناقض، ولا يعارضه أصالة عدم وجوده قبله، لعدم ترتّب الأثر عليه، فاستصحاب الناقض المفروض مؤيد باستصحاب عدم حدوث الآخر بعد الناقض.^١

مثلاً إذا فرضنا كون الحالة السابقة الحدث فتأثير الطهارة المتيقّنة يقيني قابل للاستصحاب للشكّ في ارتفاعها، وأمّا تأثير البول أو النوم فمشكوك؛ إذ لو كان وجوده قبل الطهارة لم يؤثّر شيئاً بل كان كالعدم، والمفروض أنّ وجوده بعد الوضوء مشكوك، وهذا الشكّ يكون من قبيل الشكّ البدوي؛ إذ العلم الإجمالي بالحدث المرّدّد بين كونه قبل الوضوء أو بعده غير مؤثّر بعد فرض عدم الأثر في أحد طرفيه، فالحدث المشكوك بعد الطهارة مرفوع بالأصل ومؤيد لاستصحاب الطهارة.

١.المعتبر ١: ١٧١.

وبهذا البيان يظهر الجواب عما أفاده الشهيد الثاني إشكالاً على المحقق عليه السلام بأن المتيقن حينئذٍ ارتفاع الحدث السابق أما اللاحق المتيقن وقوعه فلا، وجواز تعاقبه لمثله متكافؤ لتأخره عن الطهارة ولا مرجح^١. انتهى.

وما أفاده المحقق الهمداني تبعاً للشيخ عليه السلام من: أن المستصحب ليس خصوص الأثر الحاصل من الحدث المتيقن حتى يقال إن كونه مؤثراً غير معلوم، بل المستصحب هو أثر الموجود حال حدوث الحدث المتيقن وإن لم يعلم بكونه مسبباً عنه؛ إذا العلم بسببه غير معتبر في قوام الاستصحاب، نظير ما لو انتبه من نومه وشك في أنه تطهر عقبيه أم لا، فإنه يستصحب حدثه الذي يعلم بتحقيقه بعد النوم ولو لم يعلم باستناده إلى النوم أو إلى سبب آخر^٢. انتهى.

وذلك لأنك عرفت أن مرجع الكلام في المقام إلى عدم العلم بالحدث؛ إذ العلم الإجمالي المتعلق به غير ذي أثر في أحد طرفيه فهو غير منجز والشبهة في طرفه الآخر بدوي.

وقد أحسن عليه السلام نفسه في التشبيه بمن رأى في ثوبه جنابة واحتمل كونها أثر الاحتلام الذي اغتسل منه أو جنابة جديدة حاصلة بعد الاغتسال. فلو جاز أن يقال في المقام إن وجوب الوضوء ووجود الحالة السابقة بالحدث عند عروض السبب الثاني معلوم وسقوط هذا الواجب بالوضوء المعلوم تحققه غير معلوم فيستصحب، للزم أن يقال في المثال المذكور بأن وجوب الغسل ووجود الحالة المانعة عن الصلاة عند خروج هذا المني معلوم، وسقوط هذا الواجب بالغسل

١. الروضة البهية ١: ٣٣٥.

٢. مصباح الفقيه ٣: ١٦٨.

المعلوم تحقّقه غير معلوم، فيستصحب^١ وما ذكره ﷺ في بيان الفرق بينهما غير فارق، فراجع كلامه وتأمل.

التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية

قال الشيخ ﷺ: لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية أو اللغوية أو الأحكام الشرعية العملية، أصولية كانت أو فرعية. وأمّا الشرعية الاعتقادية، فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّه إن كان من باب الأخبار فليس مؤدّاهما إلا حكم عملي كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف^٢. انتهى.

ووافق المحقّق الخراساني في صدر كلامه وقال: إنّه قد عرفت أنّ مورد الاستصحاب لا بدّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفة الخارجية أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام ...^٣.

أقول: أمّا الموضوعات الخارجية ذات أحكام شرعية، فقد سبق أنّه إنّما يجري فيها الاستصحاب إذا كانت الشبهة خارجية دون ما إذا كان من جهة إجمال المفهوم، كالشكّ في حصول المغرب من جهة تردّده بين غروب الشمس

١. مصباح الفقيه ٣: ١٦٨.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٥٩.

٣. كفاية الأصول: ٤٨٠.

وذهاب الحمرة. نعم يجري في الأخير الاستصحاب الحكمي كما لا يخفى.
وأما اللغوية، فإن كان المراد أصالة عدم النقل، فهي أصل عقلائي في مورده
أمضاه الشارع، والأصول اللفظية حجة ومن الأمارات يترتب عليها آثارها
الشرعية والعقلية ولوآزمها وملزوماتها، وأين هو من الاستصحاب.
وإن كان المراد استصحاب الظهور فيما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى؛ ثم
شك في بقاءه لاحتمال النقل أو لغير ذلك، فيستصحب بما أنه موضوع للحجة
التي هي من المجعولات، فهو من قبيل الأصل التعليقي بمعنى أنه لو استعمله
المتكلم كان ظاهراً، فالآن كما كان.

وأما الأمور الاعتقادية فقد فصل فيها في «الحاشية» و «الكفاية» وقال: إن
الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى
عقد القلب عليها من الأعمال القلبية والاختيارية، فلا إشكال في الاستصحاب
فيها حكماً وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق، لصحة التنزيل
وعموم الدليل، وكونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبداً، قبلاً
للأمارات الحاكية عن الواقعات، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح.
وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له
موضوعاً، ويجري حكماً، فلو كان متيقناً بوجود تحصيل القطع بشيء
- كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوده يستصحب. انتهى.

أقول: لا إشكال أن مراد الشيخ رحمته هو القسم الثاني، ولعله لم يتصور القسم
الأول في الاعتقادات وعدم جريانه في القسم الثاني واضح، فإن أثره ليس إلا

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٦٩ - ٣٧٠؛ كفاية الأصول: ٤٨١.

اليقين به وهو مقطوع الانتفاء وغير قابل للتعبّد به.

وأما القسم الأوّل، المفروض في كلام «الكفاية» ممّا كان المهمّ فيها الانقياد والتسليم وعقد القلب.

فتارة: يفرض أن يكون الواجب هو عقد القلب بما علم به وحصل له القطع فلا يحصل بالاستصحاب موضوعه، فإنّه من قبيل ما كان العلم دخيلاً في الموضوع.

وأخرى: يكون الواجب هو عقد القلب بذلك الشيء الخاصّ على أيّ حال، ولو كان شاكاً فلا حاجة إلى الاستصحاب.

وثالثة: يفرض كون الواجب هو عقد القلب على واقع الأمر من دون دخل العلم فيه، فللاستصحاب وجه إلا أنّ الكلام في وجود مثل هذا الفرض في الشريعة المقدّسة، فتدبّر.

ثمّ إنّّه بنى على ذلك البحث في «الكفاية» استصحاب النبوة وقال:

وقد انقدح بذلك أنّه لا مجال (للاستصحاب) في نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إمّا لعدم الشكّ فيها بعد اتّصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية ولو فرض الشكّ في بقائها... وعدم أثر شرعي مهمّ لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم، لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وإن كان لابدّ في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحقّ بها لها، لكانت مورداً للاستصحاب بنفسها فيترتب عليه آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنّه يحتاج إلى

دليل كان هناك غير منوطاً بها، وإلا لدار كما لا يخفى.
 وأما استصحابها، بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من أتصف بها، فلا إشكال فيها كما مرّ. انتهى ملخصاً.
 والمقصود أنّ استصحاب النبوة لا يترتب عليه أثر اعتقادي، لما مرّ من عدم حصول القطع به، وليس من قبيل ما يجب الانقياد والتسليم له، فإنّ ذلك لو فرض فإنّما يفرض بعد ثبوت الشريعة وأحكامها، لا في أصل النبوة.
 ولا يترتب عليه أثر عملي شرعي؛ إذ لا أثر يترتب عليه إلا وجوب الإطاعة وهو عقلي، فينحصر احتمال صحته بما لو قلنا بأنّ نفس النبوة أمر مجعول كالولاية، لكنّه أيضاً إنّما ينفع لو تمّ الدليل عليه من غير طريق ذلك النبوة وإلا لدار.

أقول: مجرد كون المستصحب حكماً شرعياً لا يكفي في الاستصحاب ما لم يترتب عليه أثر عملي. نعم، قد سبق أنّه لا بدّ له من الأثر العملي في ظرف الشكّ وإن لم يكن كذلك في ظرف اليقين.

ووجوب الإطاعة عن النبيّ في الأحكام الشرعية إنّما يتوقّف على العلم بكونه حكم الله وهو لا يثبت بالاستصحاب، ولا يتوهم أنّه يترتب عليه حجّية قوله؛ إذ ليس وجوب إطاعته من باب الحجّية المجعولة حيث لم يثبت بجعل على الفرض، وإنّما هو من باب القطع والحجّية الذاتية كما لا يخفى. نعم، يترتب عليه وجوب إطاعته في الأحكام العادية الصادرة منه من باب أنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وذلك إنّما يختصّ بزمان حياته ولا يجري بعد موته. فانقدح أنّ جريان

الاستصحاب على الفرض الأخير أيضاً لا يخلو من إشكال.

ثم إنَّ الداعي لهم إلى عقد هذا التنبيه هي المناظرة الواقعة بين بعض الفضلاء من السادات وبين بعض أهل الكتاب، حيث إنَّ الكتابي تمسك في بقاء شريعته بالاستصحاب - وقد تقدّم ممّا قد سلف عدم جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية - وقد أجابه الفاضل المناظر له بأننا نؤمن ونعترف بنبوّة موسى وعيسى الذين أقرّا بنبوّة نبينا ﷺ وكافر بنبوّة كلِّ من لم يقرّ بذلك، والظاهر أنّه أخذه ممّا ذكره مولانا الرضا ﷺ في جواب جاثليق،^١ واعترض عليه الكتابي بأنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد خاصّ وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب جميعاً بنبوّتهما، فعلى المسلمين إثبات نسخها.^٢

وقد تلقى الشيخ ﷺ الاعتراض بالقبول والتجاء إلى ارتكاب التوجيه والتأويل في مراد الرضا ﷺ.^٣ والظاهر أنّ الجواب صحيح لا يرد عليه ما أورده الكتابي وذلك لأنّ الجزئي الحقيقي الخارجي، إمّا أن يكون مورداً للإشارة الحسيّة فيشار إليها ويحكم عليه بحكم، فلا إشكال في عدم إجراء الحكم عليه مقيّداً بكونه موصوفاً بكذا وكذا، وإمّا أن يكون خارجاً عن المشاهدة والحسّ لسبقه زماناً أو لحوقه أو كان قابلاً ولكن لم يقع الخارج موضوعاً للحكم فإنّما يحكم على الصورة الذهنية الموجودة عنده، وحيث لم يشاهده ينتزع مفهوماً من خصوصيات الموضوع وقيوده، فهذه الصورة الذهنيّة كلّها وإن كان قد ينحصر

١. راجع: بحار الأنوار ١٠: ٣٠٢ / ١.

٢. بحر الفوائد ٣: ١٥٠؛ أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٦٠، الهامش ١.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٦١.

في فرد بعد كثرة القيود، وإنما ينطبق على الخارج إذا كان مطابقاً له في خصوصياته، فلو أضيف إليها قيد أو صفة غير مطابق لا ينطبق عليه أصلاً، وحينئذٍ يصحّ سلب الحكم عن المفهوم غير المطابق للواقع.

مثلاً لا إشكال في وجود الشمس وإضائه خارجاً، ومع ذلك يصحّ لنا القول بأنّ الشمس المستطيل لا يضيء فيسلب الإضاءة عن الشمس المقيد بالاستطالة، لعدم تطبيقه مع الموجود الخارجي، بل عدم وجود فرد كذلك أصلاً.

ومن هذا القبيل وجود موسى وعيسى، فالنبوة المقطوعة محمولة على موسى المقيد بالاعتراف بنبيّنا، وأمّا موسى غير المعترف فليس نبياً بل لعله لم يكن موجوداً أصلاً، فحينئذٍ يصحّ أن يقال إنّنا نعترف بنبوة موسى كذلك دون غيره فتدبر.

وهناك أجوبة أخرى لا بأس بالتعرّض لها:

منها: أنّه يشترط في الاستصحاب اليقين السابق وهو مفقود في المقام؛ إذ لا طريق لإثبات نبوة أنبياء السلف إلا إخبار نبينا ﷺ وإلا فلا معجزة باقية لهم حتى يستند بها، ولا يمكن إثبات المعجزة لهم بالتواتر؛ إذ هو مقطوع في بعض الأزمنة كزمان بخت النصر ونحوه، بل لم يؤمن بعيسى حين موته إلا أفراد معدودة لا يكون نقلهم موجبا للتواتر، بل نفس وجودهم غير قابل للإثبات القطعي من حيث النقل التاريخي، وحينئذٍ فينحصر طريق إثبات وجودهم ونبوتهم بإخبار القرآن ونبينا ﷺ وإنما يحصل القطع بإخباره بعد العلم بنبوته والإيمان بها، فمع فرض الشك في نبوة نبينا ﷺ لا قطع لنا بنبوة موسى أو عيسى ﷺ.

ومنها: أنّه على فرض العلم بنبوتهما لا شك لنا في نبوة نبينا ونسخ شريعتهم

حتى يتمسك بالاستصحاب؛ إذ المفروض أنه إنما حصل لنا العلم بنبوتهما بعد العلم بنبوة نبينا ﷺ كما عرفت.

ومنها: أن التمسك بالاستصحاب إما إلزامي وإما إقناعي، فإن كان إلزامياً يرد عليه أولاً: أن الخصم مسلم قاطع بنبوة نبيه ﷺ وثانياً: بأن الخصم لا يقرّ بكونه شاكاً.

وإن كان إقناعياً ففيه أولاً: أن الاستصحاب لا يجري قبل البحث والفحص، ومعه لا يبقى له شك. وثانياً: أنه لا يكفي للمتمسك به حجّته في الشريعة السابقة لاحتمال نسخه، ولا في الشريعة اللاحقة فقط خلافاً للمحقق الخراساني في «التعليقة» حيث وجّهها بأن الأحكام الشريعة السابقة يكون حينئذٍ أحكاماً مثبتة له مرددة بين أن يكون واقعية وأن يكون ظاهرية.^١

لكن أورد عليه في «الكفاية» بأن الاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال...^٢ ولعلّ وجهه أنه على فرض حجّية الاستصحاب فالشريعة السابقة مفروض النسخ؛ إذ لا يكون حجّة إلا بعد فرض نبوة النبيّ اللاحق وكون شريعته ناسخاً للشريعة السابقة فلا شكّ حتى يستصحب. وعلى فرض احتمال بقاء الشريعة السابقة والشكّ فيها لا يمكن فرض حجّية الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: يلزم من فرض حجّية الاستصحاب هناك عدم حجّيتها دون العكس كما لا يخفى.

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٧١.

٢. كفاية الأصول: ٤٨٢.

نعم، لا يجري هذا الإشكال لو فرضنا حجية الاستصحاب على كلتا الشريعتين خلافاً للشيخ رحمته لأنه على ذلك يعلم بحجية الاستصحاب قطعاً، ولا شك فيه؛ إذ يعلم أنه على فرض نسخ الشريعة السابقة لم ينسخ منها هذا الحكم أي حجية الاستصحاب فهذا الحكم مقطوع البقاء من الشريعة السابقة فيؤخذ به لإبقاء سائر أحكامه، فتدبر.

ومنها: أن المراد من استصحاب النبوة ليس إلا استصحاب شريعته وأحكامه، وهي معيأة بمجيء نبينا ﷺ كما شهد به بشاراتهم بمجيئه ونحن علمنا بمجيء الغاية.

إن قلت: إن المفروض هو الشك في الغاية وأن الرجل المدعي هل هو المبشر به أم لا.

قلت: المسلم هو كون الغاية مجيء هذا الشخص الخاص لا موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص.

أقول: هكذا قرره الشيخ رحمته لكنه لا يخلو عن إشكال، حيث إن الأوصاف المذكورة في بشاراتهم وإن كان كثيرة جداً بحيث قلما يحتمل انطباقه على شخص آخر غيره ﷺ لكنه مع ذلك لا ينقطع سبيل الاحتمال بالمرّة؛ إذ ربما يحتمل مجيء شخص آخر بعده في طول الزمان متصف بنفس هذه الأوصاف، فالعلم بالغاية التي ذكره قابل للإشكال، وهذا نظير ما أورده الكتابي على الفاضل المزبور، وقد عرفت ما يرد عليه.

ومنها: أن يقال إننا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبي ﷺ السالف ﷺ أخبر

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٧٠.

بمجيء نبينا وأن ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإيمان والإقرار به متوقف على تبليغ ذلك إلى أمته يصح لنا أن نقول إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا والنبوة التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.^١

أقول: لعل هذا البيان كان بصدد تميم ما ذكره الفاضل المزبور والجواب عن إشكال الكتابي، لكنه لا يتم المطلوب؛ لما يمكن أن يقال عليه بأنهم بشرُوا بأوصاف قد وجد في نبينا، ومع ذلك لم يسد باب احتمال وجود غيره ﷺ كما لا يخفى.

فهذين الوجهين غير تامين إلا أن في الوجوه السابقة غنى وكفاية والحمد لله.

التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم المخصص

لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام ولو مع تمامية قوائم الاستصحاب، لتقدم الأمارات على الأصول العملية.

ولكنه وقع الإشكال والكلام فيما إذا خصص العام في زمان، في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

قال الشيخ ﷺ: الحق هو التفصيل في المقام، بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل، لينحل العموم إلى أحكام متعدده بتعدد الأزمان يعمل عند الشك بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول؛ لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٧٠ - ٢٧١.

وإن أخذ لبيان الاستمرار، ثم خرج فرد في زمان، وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم؛ لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هناك استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الآخر. انتهى.

وقد تعرض رحمته لهذا الكلام في «المكاسب» عند البحث عن خيار الغبن وأنه على الفور أو التراخي بيان أو في فراجع^٢ ولعله سنشير إليه فيما يأتي. وأورد عليه صاحب «الكفاية» رحمته بأنه لا يكفي في الاستنتاج ملاحظة حال العموم فقط، بل لابد من ملاحظة حال الخاص أيضاً هل لوحظ فيه الزمان مفرداً أيضاً أم لا، وقال:

إن مفاد العام تارة: يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذلك العام. وكذلك مفاد مخصصة تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول فلا محيص عن استصحاب حكمه الخاص في غير مورد دلالاته؛ لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالاته على ثبوته في الزمان

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٧٤ - ٢٧٥.

٢. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٨: ٢٠٦.

اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم، لو كان الخاصّ غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصّصاً له من الأوّل لما ضربّه في غير مورد دلالته، فيكون أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصحّ التمسك بـ«أوفوا بالعقود» ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصحّ التمسك به فيما إذا خصّص بخيار لا في أوّله، فافهم. وإن كان مفادهما على النحو الثاني فلا بدّ من التمسك بالعامّ بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاصّ على خلافه. وإن كان مفاد العامّ على النحو الأوّل والخاصّ على النحو الثاني فلا مورد لاستصحاب بقائه، فإنّه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً إلا أنّ انسحاب حكم الخاصّ إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعامّ لما مرّ آنفاً، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العامّ؛ للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاصّ. ولكنّه لو لا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً لما عرفت من أنّ الحكم في طرف الخاصّ قد أخذ على نحو صحّ استصحابه، فتأمّل تعرف أنّ إطلاق كلام شيخنا نفيّاً وإثباتاً في غير محلّه.^١

والاختلاف بينه وبين الشيخ رحمته في موارد اختلاف نحوي لحاظ الزمان في العامّ والخاصّ، وكأنّ الشيخ رحمته كان في تصوّره أنّه كلّما كان العامّ استمرارياً يكون الخاصّ كذلك وكلّما كان أفرادياً فكذلك ولم يتدكّر لصورتين:

١. كفاية الأصول: ٤٨٣ - ٤٨٤.

١. ما إذا كان العامّ استمرارياً لا يمكن الرجوع إليه بعد التخصيص، فإنّ مقتضى كلام الشيخ هو الرجوع إلى الاستصحاب مطلقاً، مع أنّه قد لا يمكن، للحاظ الزمان في الخاصّ أفرادياً، ولا يمكن إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

٢. ما إذا كان العامّ أفرادياً، ومقتضى كلام الشيخ هو الرجوع إلى العامّ وأنّه لو لا العامّ وجب الرجوع إلى سائر الأصول دون الاستصحاب مطلقاً، مع أنّه قد يكون الزمان في الخاصّ استمرارياً يجوز استصحابه.

وهناك اختلاف ثالث بينهما وهو فيما إذا كان استمرارياً في كلّ منهما، فإنّ مقتضى كلام الشيخ هو الاستصحاب إلا أنّ صاحب «الكفاية» فصلّ بين ما إذا كان التقييد والتخصيص من الأوّل أو من الوسط، فإن كان التخصيص من الوسط فالعامّ بعد تخصيصه بهذا الفرد لا دلالة له عليه ثانياً، وأمّا إن كان التخصيص من الأوّل ولم يكن قاطعاً لحكم العامّ لما ضرّ به في غير مورد دلالاته، فيكون أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالاته فيصحّ التمسكّ بعموم «أوفوا بالعقود» ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصحّ التمسكّ به فيما إذا خصّص بخيار لا في أوّله، فافهم.^١

أقول: وكان عليه ﷺ أن يشير إلى جريان هذا التفصيل في القسم الثالث أيضاً، وهو ما كان مفاد العامّ استمرارياً والخاصّ مفرداً حيث قال إنّهُ مورد للاستصحاب وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً... مع أنّه على هذا البيان لو كان التخصيص في الأوّل لكان للعامّ دلالة عليه بعد زمان التخصيص.

١. كفاية الأصول: ٤٨٣.

وأورد عليه في «المصباح»: «بأنّ ذلك صحيح فيما إذا كان العموم والاستمرار مستفاداً من الدليل الخارجي، بأن يدلّ دليل على إثبات الحكم في الجملة، ودليل آخر على استمراره، فحينئذٍ يمكن الفرق بين كون التخصيص في الأوّل وكونه في الوسط بإمكان الرجوع إلى العامّ في الأوّل، لكون التخصيص دالاً على أنّ الاستمرار ثابت للحكم المذكور بعد هذا الزمان، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، فإنّ الاستمرار قد انقطع، وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل. أمّا إذا كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدالّ على ثبوت أصل الحكم كما في المقام، فإنّ اللزوم والاستمرار كليهما مستفاد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فلا فرق بين كون التخصيص في الأوّل أو في الوسط؛ لأنّ الدليل يدلّ على حكم مستمرّ، فإذا انقطع يحتاج إثباته بعد التخصيص إلى دليل على مذاقه». انتهى

أقول: يمكن أن يقال: إنّ الدليل الدالّ على اللزوم والاستمرار وإن كان واحداً إلا أنّ دلالة عليهما بلحاظين، فيدلّ على اللزوم مثلاً بمدلوله اللفظي وعلى الاستمرار بالإطلاق، ومع ذلك فمراد كلامه ليس ما بيّنه في «المصباح» بل لما أنّ المفروض دلالة على استمرار الحكم، وأمّا مبدأ هذا الاستمرار فلم يتعيّن فيه وإنّما يتعيّن بالإطلاق ومقدّمات الحكمة وأنّ شروع زمانه إنّما هو من أوّل آن الدلالة، فالخاصّ المخرج أوّل الزمان إنّما يعارض هذا الظهور، ولا تعارض العموم، ويكون مقتضى الجمع بينه وبين العامّ شروع زمان الاستمرار من بعد زمان الخاصّ.

ثم إنه لا كلام هاهنا فيما ذكره المحقق الخراساني تفصيلاً من جواز استصحاب حكم الخاص إذا أخذ الزمان فيه ظرفاً، دون ما إذا أخذ قيداً، وقد بين ذلك في الكلام في استصحاب الزمان والزمانيات.

وإنما المهمّ البحث عن التفصيل في حكم العامّ وأنه بعد جواز التمسك به فيما إذا كان الزمان مفرداً للموضوع، لم لا يجوز ذلك إذا أخذ لبيان استمرار الحكم؟ وقد اختلف الأنظار في بيان مراد الشيخ والخراساني رحمهما الله.

وقد استظهر المحقق النائيني رحمته الله من كلام الشيخ التفصيل بين العامّ المجموعي والاستغراقي، وتبعه على ذلك تلميذه السيد الخوئي رحمته الله وأصرّ على ذلك وبنى على اشتباه أستاذه في التأويل الذي يأتي، واستشكل عليه بعدم الفرق في جواز الرجوع إلى العامّ بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فكما لا فرق بينهما في الأفراد العرفية ويرجع إلى العموم في غير ما علم خروجه بمخصّص متّصل أو منفصل سواء كان بنحو العموم الاستغراقي، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وكان مراده إكرام كلّ واحد بنحو الاستقلال... أو كان بنحو العموم المجموعي كما إذا قال المولى: «أكرم هذه العشرة» وكان مراده إكرام مجموع العشرة، ثمّ علمنا بخروج «زيد» عن العشرة وشككنا في خروج «عمرو» فنرجع إلى العموم. فكذلك لا فرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي بالنسبة إلى الأفراد الطولية.

لا يقال: إنه في العموم المجموعي يكون الحكم واحداً وقد انقطع، وإثباته ثانياً يحتاج إلى دليل.

فإنه يقال: إنّ الحكم الواحد قد انقطع بالنسبة إلى جزء واحد، وخروج باقي

الأجزاء يحتاج إلى دليل...^١ انتهى ملخصاً.

وقد يستظهر من كلام الشيخ كون المفروض أخذ الزمان ظرفاً لاستمرار العام وأن كل فرد له حكم مستمر، لا أحكام متعددة بتعدد الزمان، وإذا خصص العام بأحد الأفراد في زمان معين لم يكن عدم الحكم على الخاص بحكم العام فيما بعد ذلك الزمان تخصيصاً كي يتمسك لفيه بأصالة العموم.

وكان هذا هو ظاهر «الكفاية» وأن العام له دالتان: الأولى ثبوت الحكم للفرد والثانية استمرار هذا الحكم، أما ثبوت الحكم للفرد فقد تحقق بنحو الموجبة الجزئية إلى ما قبل التخصيص، وأما الاستمرار فقد دل على انتفائه التخصيص فلا معنى لشمول العام لهذا الفرد بعد زمان التخصيص.^٢

والأظهر في ذلك كلامه في «التعليقة» من أن العام يدل على ثبوت حكم واحد مستمر، فلو أردنا إثبات حكم العام للفرد بعد زمان التخصيص، كان هذا الحكم غير الحكم الذي كان قبل زمان التخصيص، كما أنه منفصل عنه بزمان التخصيص. وعليه فالعام لا يتكفل إثبات الحكم للفرد بعد زمان التخصيص؛ لأن العام يدل على ثبوت حكم واحد مستمر لا حكمين منفصلين، كما هو مقتضى ثبوت حكمه للفرد بعد ذلك الزمان.^٣ انتهى.

وكأنه على ذلك بنى السيد الخوئي رحمته الله التفصيل بين ما إذا كان التخصيص من الأول أو الوسط، ثم استشكل عليه بما سبق من تعميم ذلك إذا كان الاستمرار

١. مصباح الأصول ٣: ٢٦٠ - ٢٦١.

٢. كفاية الأصول: ٤٨٣.

٣. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٧٤ - ٣٧٥؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ٣٠٥.

مستفاداً من دليل آخر، دون نفس الدليل الدالّ على أصل الحكم وقد سبق^١.
وبنى على هذا البيان المحقّق الأصفهاني رحمته الله في حاشيته على «الكفاية»
واستشكل عليها بما حاصله أنّ الاستمرار إنّما هو مقتضى إطلاق الحكم أو
التصريح به، وهو قابل للتخصيص والتمسك بإطلاقه في غير ما ثبت تقييده كسائر
الإطلاقات العرفية.

وإن قلت: إنّ المطلق فيما نحن فيه له ظهور واحد في معنى واحد مستمرّ،
وبعد رفع اليد عنه بالتخصيص لا ظهور آخر يتمسك به في إثبات الحكم.
فالجواب: أنّ جميع المطلقات والعمومات لها ظهور واحد في معنى واحد،
وليس لها ظهورات متعدّدة، والتخصيص والتقييد إنّما يفيدان رفع حجّة الظهور
في الفرد لا رفع الظهور، بل هو باق لا يرتفع فيمكن التمسك به في إثبات حكم
العامّ والمطلق للفرد مع الشكّ.

وإن قلت: إنّ ظاهر العامّ بحديثه ثبوت حكم واحد مستمرّ، لأنّ المفروض
كون الزمان مأخوذاً لبيان الاستمرار، وثبوت الحكم للفرد بعد زمان التخصيص
إنّما يقتضي ثبوت حكمين منفصلين، لا حكم واحد مستمرّ.
فالجواب: أنّ الوحدة المتمثلة إنّما هي الوحدة الخارجية، وهي غير معتبرة
قطعاً؛ لقيام البرهان على ذلك لتعدّد الإطاعة والعصيان، وإنّما المعتبر هو الوحدة
والاستمرار في مرحلة الإنشاء والجعل وهو متحقّق، فإنّه قد جعل الزمان المستمرّ
- وهو ما عدا يوم الجمعة مثلاً - ظرفاً للبعث^٢.

١. تقدّم في الصفحة ٢١٤.

٢. نهاية الدراية ٣: ١١٦؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ٣٠٧ - ٣٠٩.

وبذلك نفي كلامي الشيخ الذي يدعي ظهور العموم في وحدة الحكم الثابت وصاحب «الكفاية» المدعي ظهوره في وحدة الحكم واستمراره. واعترض عليه بعض المتأخرين بأنّ الوحدة والاستمرار المدعى ظهورهما من العموم، يراد منهما الوحدة والاستمرار في مرحلة الخارج، وهما غير محققين بعد التخصيص، والنقض بمراد العصيان غير مقبول؛ لأنّ المراد هو الوحدة العرفية التي يمكن انطباقها على التعدّد الدقي ولا يتحقّق مع التخصيص. ثمّ بنى التحقيق في كلام الشيخ والدفاع عنه أنّ الإطلاق له اصطلاحان أحدهما ما هو مستفاد من مقدّمات الحكمة والثانية ما هو مستفاد من الوضع واللفظ نظير لفظ اليوم الدالّ على جميع أجزاء زمانه، ومحطّ كلام الشيخ هو الثاني، فإنّ الدليل الدالّ على استمرار الحكم في الحصص الزمانية - بعنوان الاستمرار - سواء كان بالمعنى الاسمي كأن يقول: يجب الجلوس مستمراً إلى الغروب أو الحرفي كأن يقول يجب الجلوس من الآن إلى الغروب، فإذا ورد المخصّص الدالّ على انقطاع الحكم وعدم ثبوته في الأثناء لم يكن ذلك من تقييد المطلق، بل هو مناف لأصل الدليل على الاستمرار ومسقط له عن الاعتبار. ثمّ اعترف أنّ هذا التوجيه لا ينطبق على موارد العمومات مثل «أوفوا بالعقود» ولا يتمّ صغروياً.^١

والذي ينبغي أن يقال إنّ مراد الشيخ ﷺ ليس التفصيل بين العموم المجموعي والاستغراقي، ولا الاتكال على الوحدة والاستمرار بما هي الوحدة والاستمرار كما توهم، بل مراده ﷺ التفصيل بين ما إذا كان العموم الزماني مكثراً لأفراد

١. منتقى الأصول ٦: ٣٠٩.

موضوع الحكم، بأن يؤخذ العموم قيماً لكل فرد من أفراد الموضوع، وبين ما إذا كان ظرفاً للحكم سواء كان يستفاد من اللفظ كقوله: «أكرم العلماء دائماً» أو من الإطلاق كقوله: «تواضع للناس» بناء على استفادة الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم المستصحب حكمه بعد الخروج، هذا كلامه ﷺ في الرسالة^١.

وقد صرح بذلك في «المكاسب» وقال: لا يخفى أن مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الأولى من الإطلاق المحمول على العموم بدليل الحكم وكونه في الصورة الثانية عموماً لغوياً، بل المناط كون الزمان في الأولى ظرفاً للحكم وإن فرض عموماً لغوياً، فيكون الحكم منه حكماً واحداً مستمراً موضوع واحد، فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب. والزمان في الثانية مكثراً لأفراد موضوع الحكم، فمرجع الشك في وجود الحكم في الآن الثاني إلى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغاير للفرد الأول، ومعلوم أن المرجع فيه إلى أصالة العموم^٢. انتهى.

وقد أصر على أن العموم الزماني (في هذا القسم) في كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم، فإذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائماً أو في زمان ما، إذ ليس خروجه دائماً زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر عند الشك فيه على المتيقن... والسر فيه تبعية

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٧٤ - ٢٧٥.

٢. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٨: ٢٠٨.

العموم الزماني للعموم الأفرادي، فإذا فرض خروج بعضها فلا مقتضي للعموم الزماني فيه حتى يقتصر فيه من حيث الزمان على المتيقن، بل الفرد الخارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع...^١ انتهى ملخصاً.

أقول: هذا كله متين. لكن السؤال يبقى في أنّ المعارض الذي المتيقن من مفاده برهنة من الزمان، هل يوجب تخصيص الفرد من موضوع العام الأفرادي حتى يتبعه العموم الزماني أيضاً أو لا؟ بل يعارض العموم أو الإطلاق الزماني فقط، ولا يهدم ولا يتصادم للعموم الأفرادي أيضاً أصلاً، ولو صحّ الأخير يبقى كلام المحقق الأصفهاني رحمته من صحّة التمسك بذلك الإطلاق أو العموم الزماني في غير المتيقن من الزمان.

وهذا بخلاف ما إذا كان لزمان الخاص أيضاً إطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم زيدا»، فإنّ الخاص حينئذٍ بإطلاقه يعارض إطلاق العام في الفرد فيوجب تخصيص الفرد.

وما ذكره المحقق النائيني رحمته والتجا إليه لحلّ هذه العويصة مبني على أنه من هذا القسم لا يمكن أن يتكفل بيانه نفس دليل الحكم، بل لابدّ من بيانه بدليل منفصل، فإنّ استمرار الحكم ودوام وجوده إنّما هو فرع ثبوت الحكم ووجوده... والشك في التخصيص أو في مقداره حينئذٍ يرجع إلى الشك في الحكم، ولا يمكن أن يتكفل العموم الزماني وجود الحكم مع الشك فيه؛ لأنّه يكون من قبيل إثبات الموضوع بالحكم...^٢ انتهى ملخصاً.

١. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٨: ٢٠٧.

٢. فوائد الأصول ٤: ٥٣٦.

كلام عجيب لا نعرف مرامه؛ لأن ما أفاده - من أن دليل الحكم لا يتكفل لإثبات هذا العموم - مخدوش بما عرفت في أخبار الاستصحاب في قوله «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قدر»^١ من أن الجهل يتعلّق بالطهارة المستمرة، ولذلك يستفاد منها قاعدة الطهارة، بخلاف ما إذا كان المراد منه جعل الاستمرار بعد فرض الثبوت، فإنه ينطبق حينئذٍ على الاستصحاب.

ولعلّه اختلط استمرار المجعول باستمرار الجعل، وهو عدم النسخ كما يشهد له التمثيل للعموم الزمني فيما إذا كان بدليل آخر بقوله عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة»^٢. وصحيح أن بيان استمرار الحكم؛ أي جعله وعدم نسخه لا بد وأن يكون بدليل آخر، ولا أقلّ من الاستصحاب حتى لو صرح في نفس الدليل بذلك لا يفيد لمجال احتمال نسخه أيضاً. ولكن الكلام في لحاظ الاستمرار في المجعول كما لا يخفى. هذا أولاً.

وثانياً: إذا فرض اشتراط العموم الزمني بالحكم في كل زمان فما الاحتياج إلى هذا العموم، بل لا بد وأن يتكفل نفس الحكم بثبوته في كل آن فيكون الدليل الدالّ على العموم الزمني على الفرض لغواً.

وثالثاً: أن الشكّ في العموم أو الإطلاق الزمني - المعبر عنه بالاستمرار - وإن كان يوجب الشكّ في الحكم بقاءً، لكن يكفي لإثبات الحكم نفس الدليل الدالّ على العموم الزمني لما يستبطن من إثبات الحكم، وإلا لا معنى لذلك العموم كما لا يخفى.

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤ مع اختلاف يسير.

٢. الكافي ١: ١٩/٥٨.

ومما ذكرنا: أيضاً ظهر ما في كلام بعض أهل العصر من أنّ العموم الأزماني هنا متفرّع على العموم الأفرادي، فإذا دخل فرد من العقود تحت «أوفوا بالعقود» أمكن دعوى الإطلاق فيه من حيث الأزمان بمقدمات الحكمة، وأمّا إذا خرج فرد منه ولو على نحو الإبهام - كما في خيار الغبن - فلا يمكن دعوى الإطلاق فيه بعد ذلك؛ لأنّ دعوى الإطلاق فرع بقاء هذا العقد (الغبني) تحت «أوفوا بالعقود» فإذا خرج منه بالتخصيص لا يبقى مجال للأخذ بالإطلاق، فتأمل^١.

فإنّ الكلام في خروج مثل هذا الفرد عن العامّ الأفرادي، حيث إنّ المحتمل انثلام إطلاقه التابع له فقط وانثلام التابع لا يستلزم انثلام المتبوع.

ولو قيل بأنّ المحتمل في مثل هذا التخصيص هو خروج الفرد يقال بدفع هذا الاحتمال بأصالة العموم في العامّ. فتدبّر.

فيتلخّص عموم العامّ في زمان الشكّ إلا إذا كان للخاصّ عموم أو إطلاق زماني.

التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف

لا إشكال بين الأصحاب في جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف أيضاً فضلاً عن الظنّ بالوفاق، وأنّ المراد من الشكّ هو خلاف اليقين ويدلّ عليه:

١. أنّه كذلك لغة كما في «الصحاح»^٢.
٢. تعارف وكثرة استعماله في هذا المعنى في الأخبار في غير باب.

١. أنوار الأصول ٣: ٤١٢.

٢. الصحاح ٤: ١٥٩٤.

٣. قوله في صحيحة زرارة: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم قال: «لا»،^١ حيث دلّ بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظنّ، وما إذا لم تفد؛ بدهاءة أنّها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً - بل أكثرأ - على عموم النفي لصورة الإفادة أيضاً - ثمّ علّله بأنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً تدلّ على أنّ الحكم في اليقين مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشكّ.

٤. قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين»^٢.

٥. قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر»^٣ حيث إنّ ظاهره أنّه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين، وأنّه ليس إلا اليقين.

٦. قوله عليه السلام: «لعله شيء أوقع عليك»^٤ انتهى. فإنّ كلمة «لعلّ» ظاهرة في

مجرد الاحتمال بأيّ نحو كان خصوصاً مع ورده في مقام إبداع ذلك.

وقد استدللّ أيضاً بوجهين آخرين: أحدهما: الإجماع على ذلك على تقدير اعتباره من باب الأخبار. وردّ بعدم تسليمه أولاً، ولو سلّم فهو مستند إلى ما ذكر من الظهورات، ولا أقلّ من احتمالها.

ثانيهما: ما ذكره الشيخ في الرسالة أنّ الظنّ الغير المعتمد إنّ علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنّ كلّ ما يترتب شرعاً على

١. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٣٥٦، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٣. شرح فروع الكافي، المازندراني ١: ٣٣٦.

٤. وسائل الشيعة ٣: ٤٨٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤٤، الحديث ١.

تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وإن كان ممّا شكّ في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشكّ، فتأمل جيّداً^١ انتهى.

وأورد عليه أولاً: بما في «الكفاية» من أنّ قضيّة عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا تكاد تكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبّداً ليرتّب عليه آثاره شرعاً لا ترتيب آثار الشكّ مع عدمه، بل لا بدّ حينئذٍ في تعيين أنّ الوظيفة أيّ أصل من الأصول العملية من الدليل^٢.

وبعبارة أوضح: إنّ مودّي أخبار الاستصحاب إذا كان حرمة نقض اليقين بالشكّ المتساوي طرفاه كما هو المفروض، لا يعمّ ما إذا ظنّ بالخلاف سواء علم بعدم اعتباره أو لم يعلم باعتباره، لأنّ ذلك لا يقتضي فرض الظنّ بمنزلة العدم في ترتيب ما للشكّ، بل غاية ما يقتضيه عدم الحكم بثبوت المظنون الذي هو عبارة أخرى عن عدم طريقيته. كما لا يخفى.

وثانياً: بأنّ المراد من الشكّ في دليل الاستصحاب هو الشكّ في نفس ما هو على يقين منه، فإذا كان على يقين من الحكم الواقعي، فالشكّ لا بدّ وأن يكون في نفس الحكم الواقعي، لا الأعمّ من الظاهري والواقعي، فإنّ ذلك تفكيك ركيك^٣.

وثالثاً: أنّ ذلك يوجب حكومة سائر الأصول على الاستصحاب، وهي ممّا لا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٦.

٢. كفاية الأصول: ٤٨٥ - ٤٨٦.

٣. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ١٤٢.

يلتزم به أحد، بل الذي يدعيه الأكثر والتزم به الشيخ عليه السلام أيضاً هو حكومة الاستصحاب على سائر الأصول، فتحصل أنّ هذا الوجه بظاهره مردود^١.
 نعم، يمكن أن يستدل للمطلوب ببيان آخر، وهو أنّ المراد من النهي عن نقض اليقين بالشكّ ليس هو النهي عن جعله مثبتاً للواقع وكاشفاً عنه بلا إشكال، بل المراد هو النهي عن ترتيب أثر الشكّ من الرجوع إلى البراءة العقلية أو النقلية أو الاحتياط، فإنّ هذا هو العمل الذي كان يرتكبه المفكّك لو لا جعل حجّية الاستصحاب والنهي عن نقض اليقين بالشكّ.

وحيث إنّ الموضوع لقبح العقاب وكذا الطهارة الظاهرية والحليّة الظاهرية والرفع وغيرها ما هو غير المعلوم، ولم نعثر على أصل كان موضوعه الشكّ بما هو شكّ، فلا بدّ أن يكون دليل الاستصحاب ناظراً إلى آثار الشكّ باعتبار كونه من مصاديق ما لا يعلم لا باعتبار كونه شكّاً، فتدبرّ.

التنبيه الخامس عشر: جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية

قد يشكل جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلّية الإلهية، ويلتزم بالتفصيل بينها وغيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، وهو الذي اختاره الفاضل النراقي في «المستند»^٢ فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة في الشبهات الموضوعية نظير قاعدتي الفراغ والتجاوز وغيرهما من القواعد الفقهية، والوجه فيه أمور:

١. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ١٤٢.

٢. مناهج الأحكام والأصول: ٢٤٢؛ أنظر: مستند الشيعة ٢: ٤٩٥؛ مصباح الأصول ٣: ٤٢.

الأول: اختصاص موارد الروايات بالشبهات الموضوعية.

وفيه: أنّ مقتضى التعليل هو العموم. هذا مع عموم موثقة ابن عمّار: «إذا شككت فابن على اليقين» قلت: هذا أصل قال: «نعم». ^١ ورواية «الخصال»: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين». ^٢ ورواية القاساني: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية». ^٣ مع كون مورد السؤال عن الموضوع، وقد تقدّم تمامية الاستدلال بهذه الروايات، فراجع. الثاني: أنّ العموم منصرف عن الشبهة الحكمية الكلية، لأنّ بيان ذلك شأن الإمام فلا ينصرف قوله اليقين لا ينقض بالشكّ إليها التي لا بدّ من السؤال عن الإمام عليه السلام.

ويمكن الجواب عنه بأنّ ذلك إنّما هو في غير القضايا الحقيقية المجعولة لجميع الحالات والأدوار والأعصار كقوله: «رفع ما لا يعلمون»، وفي غير العموم المستفاد من التعليل الدالّ على دوران الحكم مدار العلة.

الثالث: أنّ الشكّ في بقاء الحكم لا بدّ أن يكون للشكّ في بقاء الموضوع لفقدان قيد كان موجوداً أو للشكّ في وجوده.

إن قلت: إنّ كذلك في الشبهات الموضوعية أيضاً، ولازمه إلغاء الاستصحاب مطلقاً.

قلت: الفرق بينهما أنّ متعلّقات الأحكام الكلية هي الوجودات الذهنية

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ١٣.

والمفاهيم الكلية التي لم توجد في الخارج، وكل ما فرض قيدها لها فهو معدّد للموضوع لعدم الوجود الخارجي الحافظ للوحدة، وهذا بخلاف الأعراض الخارجية، فإنّ الموضوع هو الموجود الخارجي الباقي في حالتي العلم والشكّ. والجواب أولاً: بما في «الرسائل» و«الكفاية»^١ من أنّ بقاء الموضوع ووحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة إنّما هي بنظر العرف والعرف ربّما يعدّون بعض القيود من الحالات.

وثانياً: يمكن فرض استصحابه بعد تعلّقه بالخارج وفعليته كالمراة الحائض والماء المتغيّر الذي زال تغيّره و...، وحينئذٍ فالوحدة الخارجية يكفي لصحة الاستصحاب ولا يحتاج إلى دعوى المسامحة العرفية.

وثالثاً: أنّه كثيراً ما يكون الشكّ في الحكم ناشئاً عن الشكّ في شرط الحكم وتقيده، لا شرط الموضوع، وما قد يدعى أنّ كلّ قيد يرجع إلى الموضوع فقد سبق منعه.

الرابع: - وهو العمدة - توهم التعارض دائماً في استصحاب الأحكام الوجودية، مثل استصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال الثابت وجوبه قبل الزوال، ومثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة الثابت وجوبه بالنسبة إلى زمان بسط يد المعصوم.

قال في «المصباح»: لا بتلّاه بالمعارض، لأنّه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمّم كراً فلنا يقين بالمجعول ويقين متعلّق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة،

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ١١٩؛ كفاية الأصول: ٤٨٨.

وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التتميم، والقدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم، أما جعلها للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً، وتجري الأصل في الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل، وكذا الملكية والزوجية ونحوهما، فإذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة، فباعثبار المجعول وهي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية، وباعثبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية، لتامة الأركان فيهما على النحو الذي ذكرناه. وظهر بما ذكرنا من تقريب المعارضة أنه لا يرد على الفاضل النراقي ما ذكر في «الكفاية» من أنه نظر تارة إلى المسامحة العرفية فأجرى استصحاب الوجود، وأخرى إلى الدقة العقلية فأجرى استصحاب عدم، لكون الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقة العقلية، فاعترض عليه بأن المرجح في وحدة الموضوع وتعدده هو العرف، والعرف يرى الموضوع واحداً والكثرة والقلة من الحالات، فلا مجال لإنكار استصحاب النجاسة.

هذا وأنت ترى أن المعارضة المذكورة لا تتوقف على لحاظ الموضوع بالنظر الدقي، بل بعد البناء على المسامحة والقول بوحدة الموضوع يجري استصحاب بقاء النجاسة واستصحاب عدم جعل النجاسة بالنسبة إلى حال الكثرة، لكون المتيقن هو جعل النجاسة لما لم يتم فتقع التعارض بين الاستصحابين مع أخذ الموضوع أمراً عرفياً.

وظهر بما ذكرنا أيضاً عدم ورود اعتراض الشيخ عليه السلام على الفاضل النراقي بما

حاصله: أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجري استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع ويجري استصحاب العدم، وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولا يجري استصحاب العدم، فلا معارضة بين الاستصحابين أصلاً.

وذلك لما قد أوضحناه من وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع، فيقال: إنّ هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقاءه فيجري استصحاب بقاءه، ويقال أيضاً: إنّ هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأوّل لا مطلقاً ولا مقيداً بحال، والمتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل، فتقع التعارض بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع.^١ انتهى.

والجواب - بعد لزوم إرجاع الاستصحاب إلى عدم الحكم وهو المجعول لثلا يكون مثبتاً - أنّ استصحاب عدم الحكم المطلق يعارضه استصحاب عدم الحكم المضيق، فإنه ليس المتيقن جعل المقيد مستقلاً حتى يبقى احتمال جعل الحكم في الفاقد للقيد مستقلاً حتى يجري فيه استصحاب العدم، بل الأمر كما صرح به ﷺ دائر بين جعل الأقل أو الأكثر، فكما يجري استصحاب العدم في المطلق وهو الأكثر بما هو مطلق كذلك جعل الحكم مقيداً بما هو مقيد مشكوك يجري فيه استصحاب العدم، كما هو كذلك في باب الأقل والأكثر.

وهذا نظير تعارض استصحابي عدم حدوث القصير والطويل، ولا يجري في المقام ما ذكر هناك من عدم ترتيب الأثر على القصير حال الشك والمعارضة،

١. مصباح الأصول ٣: ٤٤ - ٤٦.

فإنه إنما يتم في استصحاب الموضوعات التي لا بد أن يكون لها أثر شرعي والمستصحب في المقام نفس الحكم فلا مانع من جريانه، وقد تعرضنا لذلك في ذيل مبحث الاستصحاب في الزمانيات في التنبيه الرابع.

فبعد تعارضهما وتساوقهما يبقى الاستصحاب الوجودي في المجعول بعد فعليته بلا معارض. هذا أولاً.

وثانياً: أن ما به قوام الحكم في الأحكام التكليفية هو الإرادة الإلهية أو كراهته - جلّ وعلا - بأي معنى تصوّر لذلك، ولا أثر للجعل في ما به قوام الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب، ولا شك أن الحكم بهذا المعنى قديم فليس لاستصحاب عدم الحكم بالمعنى الحقيقي حالة سابقة متيقّنة، فلا يجري استصحاب عدم الوجوب من أول الأمر.

إن قلت: فلا يمكن استصحاب عدم الوجوب مطلقاً.

قلت: الذي لا يمكن استصحابه هو عدم الوجوب بمعنى الإرادة اللّبية المتعلقة بحال الابتلاء الذي يعبر عنه بعدم الجعل، وأما استصحاب عدم الوجوب الفعلي الخارجي الثابت قبل البلوغ فلا مانع منه.

تتمّة وفيها مقامان

المقام الأوّل وفيه أمران:

الأمر الأوّل: اعتبار بقاء الموضوع

إنّ من شرائط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع قال الشيخ رحمته والمراد به معروض المستصحب (دفعاً لتوهم كون المراد ما هو الموضوع واقعاً وهو بتمام قيوده وحدوده فلا يحصل بعده شكّ في الحكم) فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً، لا بوجوده الخارجي. وبهذا اندفع الإشكال على كلیة اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بالنقض باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها...^١

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٨٩ - ٩٠.

ثم قال: والدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً؛ فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به: فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال. إما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب....
وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق.
ثم قال: «ومما ذكرنا يعلم: أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لا بدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً، والحكم بعدمه نقضاً...»^١.

واعترض عليه في «الكفاية» بأنّ استحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبدًا والالتزام بآثاره شرعاً.^٢
وقد بنى على أنّ المعتبر هو بقاء الموضوع بمعنى اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً كاتحادهما حكماً؛ ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشكّ في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان...، وأمّا بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقيق أركانه

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٩٠ - ٢٩١.

٢. كفاية الأصول: ٤٨٦.

بدونه. نعم ربما يكون ممّا لا بدّ منه في ترتيب بعض الآثار. ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده وإن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه...^١ انتهى ملخصاً.

وقد أرجع في حاشيته على «الرسائل» عبارة الشيخ إلى ما ذكره في «الكفاية» فجعله تفسيراً لعبارته لا وجهاً آخر.^٢

وقد وقع الكلام بين الأعلام في توجيه استدلال الشيخ بنحو لا يرد عليه ما أورده في «الكفاية» ويتمّ دليلاً على المطلوب، ولا نطيل الكلام بالبحث عنه. نعم، يقع الكلام والإشكال كلّ في أنّ هذا الاتحاد هل هو بنظر العقل أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العرف.

فعلى الأوّل - وهو نظر العقل - فيما أنّ مقتضاه رجوع جميع القيود المأخوذة أو الواردة في الخطاب إلى الموضوع، فالشكّ في الحكم لا بدّ وأن يكون لأجل انتفاء بعض الخصوصيات الذي أخذ في الموضوع أو يحتمل أخذه، فإنّه بدونه لا يعقل الشكّ في بقاء الحكم؛ لأنّه لا ينفكّ عن موضوعه إلا بنحو البداء المستحيل على الله تعالى، وحينئذٍ يكون الموضوع في حال الشكّ مغايراً معه في حال اليقين بنظر العقل، ولازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في الأحكام مطلقاً، ويختصّ جريانه بالموضوعات؛ لأنّ الشكّ فيها قد يحصل على ما هي عليه من الخصوصيات التي كانت عليها حدوثاً؛ بدهاة أنّه إذا شكّ في حياة زيد شكّ في نفس ما كان على يقين منه حقيقة.

١. كفاية الأصول: ٤٨٦.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٨٢.

وألحق بها الشيخ رحمته ما إذا كان الشك في الحكم الشرعي من جهة الشك في الرافع أو رافعية الموجود؛ لأن الشك فيه لا يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع كما إذا ترتب الطهارة على ما غسل بالكرّ وغسل الثوب بالكرّ، ثم شك في ملاقاته للنجس أو في كون ملاقيه نجساً، فإن الموضوع باق على ما كان وهو ما غسل بالكرّ لنستصحب طهارته.^١

وأورد عليه: بأن مرجع رافعية شيء إلى تقييد الموضوع به أيضاً وأخذه في موضوع الحكم وجوداً وعدمًا، فموضوع الطهارة هو ما غسل بالكرّ ولم يلاق نجساً، ومع الشك في الملاقاة يحصل الشك في بقاء الموضوع.^٢

مضافاً إلى أنه لو كان الاستصحاب جارياً بنظر العقل في الشك في الرافع فلا يكون عدم جريانه في سائر موارد الشك في الأحكام تال باطل لهذا المبنى بناءً على مبنى الشيخ رحمته من اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع، بل يكون وجهاً آخر لنفس المبنى، مع أن الشيخ رحمته أخذ ذلك من اللوازم الباطلة لهذا المبنى في المقام، ولذلك التجأ النائيني رحمته بالفرق بين المراد من الرافع هنا ومراده فيما سبق وأن المراد منه هنا أخص من المراد به هناك، ولكنه جمع تبرّعي لا دليل عليه، فراجع.^٣

لكن نزيد عليه أنه مع الالتزام بلزوم كون وحدة القضيتين عقلاً لا يمنع عن استصحاب الحكم فيما كان الشك في النسخ واحتمال رفعه انشاءً كما لا يخفى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٤٧؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ٣٦٤.

٢. منتقى الأصول ٦: ٣٦٥.

٣. أجود التقريرات ٢: ٤٤٩.

وأما على الثاني، فيلاحظ حال الدليل فيفرق بين ما إذا أخذ الوصف بنحو الشرط نحو: «الماء إذا تغير ينجس» وما إذا أخذ بنحو النعت نحو: «الماء المتغير ينجس» فيكون الموضوع في الأول هو ذات الماء فيجري الاستصحاب مع الشك في مدخلية التغير وفي الثاني هو الماء المتلبس بالتغير فينتفي الحكم بانتفائه. ولعله يترتب على ذلك الفرق بين الحكم الثابت بالدليل العقلي والنقلي، فلا يجري الاستصحاب في الأول ويختص بالثاني كما ادعى ذلك ومضى الكلام فيه في أوّل مباحث الاستصحاب ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأما على الثالث، فيتبع نظر العرف وحكمه، فكلمًا حكم بأنّ هذا كان كذا يحكم بكونه كذا وكلمًا لا فلا.

قال الشيخ رحمته في «الرسالة»: الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف، فكلّ مورد يصدق عرفاً أنّ 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 أنّ الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا واطّلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق، لأنّ الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين، وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورتهما جماداً. ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين، وقد تقدّم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً، ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها، واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشكّ

في تبدّله بالبياض أو بسواد خفيف، إلى غير ذلك.^١ انتهى.

إن قلت: إنّ في كلام الشيخ رحمته تهافت، حيث إنّه يصرّح هنا باعتبار بقاء الموضوع عرفاً وفي بعض الموارد إلى ظاهر الدليل، مثل ما مضى منه في استصحاب الحكم الزماني من الفرق بين ما إذا كان الزمان ظرفاً أو قيداً، أو الفرق بين الحثية التعليلية والتقييدية ونحوهما.

قلت: إنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو فيما كان الموضوع أمراً خارجياً وانطبق الحكم على الموضوع الخارجي كما في استصحاب الأحكام الوضعية على زيد مثلاً، وأمّا في استصحاب الأحكام الكلّية المتعلقة بالموضوعات الذهنية فلا بدّ من المراجعة إلى لسان الدليل.

هذا ما نقله السيّد الشبيري عن الوالد رحمته واستشكل عليه^٢ - وإن كان ذلك لا يعد إشكالاً على هذا الفرق - بأنّه في استصحاب حكم الموضوعات الخارجية أيضاً قد يعلم بانتفاء الحكم الذي كان أولاً، وإنّما يحتمل بقاء حكم مماثل، فلا يتمّ فيه الاستصحاب؛ لعدم اتّحاد القضيتين حكماً وإن كانتا متّحدتان موضوعاً عرفاً، كما في نجاسة الجسم الذي كان كلباً ونجساً بما هو كلب، فإنّه لو كان نجساً فهو نجاسة أخرى لا النجاسة السابقة، ولا يشتهبه ذلك بتبدّل الملاك المقوم للحكم، فإنّه غير مانع من الاستصحاب، كما في تبدّل عموم الحليّة. ولذلك استشكل صاحب «الجواهر» في استصحاب ولاية الأب على الولد بعد الكبر في مبحث النكاح، حيث إنّ الولاية السابقة كان على الصغير وبعد الكبر لو كانت

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٩٥ - ٢٩٦.

٢. كتاب النكاح، المحقّق الشبيري الزنجاني ٣: ٩٦٧.

فهي ولاية أخرى، وقد عبّر عنه بتغيّر الموضوع، فراجع.^١
 وقد وقع السؤال في أنّه ما المراد من جعل النظر العرفي في مقابل النظر
 بحسب لسان الدليل؟ وقد قرّبّه النائيني رحمته بما محصّله: أنّ المراد من نظر العرف
 إن كان ما يفهمه من الدليل الشرعي بمعونة القرائن، فهو المراد من لسان الدليل.
 وإن كان المراد ما يتسامح به في تطبيق الكلّي على مطابقه الخارجي (مثل بقاء
 الكرّ بعد كسر بعض منه) فلا ريب في عدم الاعتماد عليه.^٢ انتهى.

وبتقريب مشابه له قرّبّه المحقّق العراقي رحمته: إن أريد من الرجوع إلى العرف
 الرجوع إليه في مقام تعيين مفهوم اللفظ، فهذا يرجع إلى تحكيم الدليل وليس
 قسماً آخر. وإن أريد منه الرجوع إليه في مقام التطبيق وصدق المفهوم على
 مصاديقه فلا عبرة بالعرف في هذا المقام كي يحتمل أنّه المحكّم والمرجع في
 تعيين الموضوع...^٣ انتهى ملخصاً.

وهنا لك ترى صاحب «الكفاية» يلتزم بأنّه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر
 العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً: إذا ورد: «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب
 بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكنّ العرف بحسب ما يرتكز
 في أذهانهم ويتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع
 للحرمة ما يعمّ الزبيب، ويرون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم
 يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن

١. جواهر الكلام ٢٩: ١٧٩.

٢. أجود التقريرات ٢: ٤٤٩؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ٣٧٤.

٣. نهاية الأفكار ٤: ١٠؛ أنظر: منتقى الأصول ٦: ٣٦٨.

موضوعه ولو كان محكوماً به كان من بقاءه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم، بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عمّا هو ظاهر فيه. ولا يخفى أنّ النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع ولا يكون بلحاظ موضوع آخر...، فيستصحب مثلاً ما ثبت بالدليل للعب إذا صار زيبياً، لبقاء الموضوع واتّحاد القضيتين عرفاً...^١ انتهى ملخصاً.

وقد أصرّ على ذلك بعض المتأخرين وقرّره بأنّ للعرف نظرين: أحدهما بما هو من أهل المحاورة وفي مقام التفاهم والآخر بحسب ما يرتكز لديه من مناسبات الأحكام وموضوعاتها.

فقد يفهم العرف بحسب لفظ الدليل كون الموضوع للحكم هو الأمر الكذائي، ولكن بحسب مرتكزاته من مناسبة الحكم والموضوع، يرى عدم تبدل الموضوع عند زوال بعض صفاته المقومة بحسب الدليل، وأنّ الحكم ثابت للأعمّ، فهو يرى بحسب الدليل أنّ الحنطة هي موضوع الحلية، ولكنه بحسب مرتكزاته يرى أنّ عروض الحلية لا يختصّ بالحنطة بل يعمّها ويعمّ الدقيق... ويشترط أن لا يكون الفهم العرفي المذكور من القوة بحيث يكون من القرائن المتصلة أو المنفصلة الموجبة لانقلاب ظهور اللفظ من معناه وانعقاده في المفهوم العرفي، أو المانعة عن حجّيته في ما هو ظاهر فيه، وإلا رجع إلى الأمر

١. كفاية الأصول: ٤٨٧ - ٤٨٨.

الثاني أعني لسان الدليل.^١ انتهى ملخصاً.

ولكنه يرد عليه أولاً: عدم جريان هذا التقريب فيما بنى عليه من استصحاب الأحكام الثابتة بالعقل، فإنه لا معنى لأن يرى العرف أن الحكم ثابت للأعم مع كون العقل الحاكم به يشته للأخص.

وثانياً: - وهو العمدة - أنه في هذه الموارد يعدّ من توسعة موضوع الحكم بحسب تناسب الحكم والموضوع أو تنقيح المناط وما يشابه ذلك، من دون أن يكون من مصاديق الاستصحاب، فلو يرى العرف الحكم الثابت في لسان الدليل للعنب أو الحنطة للأعمّ منهما والزبيب والدقيق فهما محكومان بنفس ذلك الحكم بنظر العرف، بحيث لو كان الموجود في الخارج هو الزبيب والدقيق فقط من دون خلقة الحنطة والعنب لكانا محكومين بحكهما أيضاً، لا من سريان الحكم فيهما بالاستصحاب كما لا يخفى.

ومن التهافت في الكلام أن يقال إنّ العرف... يجعلون الموضوع للحرمة ما يعمّ الزبيب، ويرون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، والقول بأنّه: فيستصحب مثلاً ما ثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيباً، لبقاء الموضوع، كما في «الكفاية».^٢ وكذلك القول بأنّ العرف يرى أنّ عروض الحليّة لا يختصّ بالحنطة، بل يعمّها ويعمّ الدقيق، ومع ذلك يجعل ذلك مورداً للاستصحاب كما في الأخير. وهل هو إلا بقاء الحكم ببقاء موضوعه؟ فقد صار فهم العرف أمانة على توسعة الحكم بتوسعة موضوعه.

١. منتقى الأصول ٦: ٣٦٥ - ٣٦٦.

٢. كفاية الأصول: ٤٨٧ - ٤٨٨.

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بَأَنَّ وَجْهَ الْاِحْتِيَاغِ إِلَى الْاِسْتِصْحَابِ مَعَ فَرْضِ أَنَّهُ أَحْرَزَ أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ الْمَوْجُودُ فِي الْحَالِيْنَ اِحْتِمَالُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ فِي الْقَضِيَّةِ دَائِرًا مَدَارَ وَجُودِ اسْمِ الْعِنَاوَانِ، بِحَيْثُ يَكُونُ هُوَ الْوَاسِطَةَ فِي ثُبُوتِ حُكْمِهَا لِمَوْضُوعِهَا حَدُوثًا وَبِقَاءً، فَلَا يَنَافِي بَقَاءَ الْمَوْضُوعِ عَدَمَ الْحُكْمِ.^١ اِنْتَهَى

بِمَعْنَى أَنَّهُ يَنْسَلِخُ الْمَوْضُوعُ عَنِ الْخُصُوصِيَّةِ، وَلَكِنْ يَحْتَمَلُ دَخْلَهُ فِي الْحُكْمِ بِأَنْ يَكُونَ مِنْ قِيُودِ الْحُكْمِ لَا الْمَوْضُوعِ، كَمَا يُمْكِنُ تَصْوِيرُ ذَلِكَ بِنَحْوِ فِي مِثْلِ مَا يُقَالُ فِي قَوْلِهِ: «الْمَاءُ الْمَتَغَيَّرُ نَجَسٌ» أَوْ «الْمَسَافِرُ يَقْصِرُ» مِنْ أَنَّ الْعَرَفَ يَرَى الْمَوْضُوعَ نَفْسَ الْمَاءِ وَالْمَكْلَفِ وَالْقِيُودِ لِلْحُكْمِ، فَإِذَا اِنْتَفَى الْقِيُودُ يَشْكُ فِي الْحُكْمِ، وَإِنْ كَانَ الْمَوْضُوعُ بَاقِيًا فَيَجْرِي الْاِسْتِصْحَابُ.

لَكِنَّهُ بِمَكَانٍ مِنَ الْبَعْدِ، فَإِنَّهُ بَعْدَ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْمَوْضُوعِ فِي الدَّلِيلِ هُوَ الْمَسَافِرُ وَالْمَاءُ الْمَتَغَيَّرُ فَكَيْفَ يَجْعَلُ الْعَرَفَ الْمَوْضُوعَ أَمْرًا آخَرَ غَيْرَ مَا كَانَ فِي لِسَانِ الدَّلِيلِ، وَالْعَرَفَ لَيْسَ بِمَشْرَعٍ وَلَا جَاعِلٍ.

بَلْ بَعْدَ اِحْتِمَالِ دَخْلِ الْخُصُوصِيَّةِ فِي الْحُكْمِ وَقَدْ أَخَذَهُ الشَّارِعُ فِي الْمَوْضُوعِ كَيْفَ يَنْسَلِخُ الْمَوْضُوعُ مِنْهُ وَيَجْعَلُهُ قِيدًا لِلْحُكْمِ، وَهَذَا كُلُّهُ تَصَاوِيرُ عَهْدَةِ اِنْتِسَابِهِ إِلَى الْعَرَفِ عَلَى مَدْعِيهِ.

وَقَدْ تَجَأَ السَّيِّدُ الْخُوَيْنِيُّ رحمته الله فِي حَلِّ الْمَسْأَلَةِ إِلَى بَيَانِ آخَرَ وَقَالَ بَعْدَ تَقْرِيرِ الْاِشْكَالِ بِمَا عَرَفَتْ فِي كَلَامِ النَّائِبِيِّ رحمته الله: إِنَّ هَذَا الْاِشْكَالَ فِي نَفْسِهِ صَحِيحٌ، وَلَكِنَّهُ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ الْكَلَامِ؛ إِذْ لَيْسَ الْكَلَامُ فِي تَعْيِينِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، بَلْ الْكَلَامُ فِي بَقَاءِ الْحُكْمِ فِي ظَرْفِ الشُّكِّ الْمُسْتَفَادِ مِنْ أُدْلَةِ الْاِسْتِصْحَابِ الَّتِي

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٥٨٠.

مفادها حرمة النقض من حيث توقّف جريان الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عن الحالة السابقة، وصدقه متوقّف على بقاء الموضوع ووحدته في القضية المتيقّنة والمشكوكة، فيقع الكلام في أنّ المرجع في البقاء هل هو الدليل الأوّل الدالّ على ثبوت الحكم للموضوع، فبقاء الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو الشرط في جريان الاستصحاب، أو يكون المرجع هو الدليل الثاني الدالّ على الإبقاء عند الشكّ، فيتبع جريان الاستصحاب صدق موضوعه في نظر العرف - وهو النقض والمضيّ - بلا لحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل الأوّل؟ فالمراد من أخذ الموضوع من العرف كون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض عرفاً باعتبار ما يفهمه من النقض. والمراد من أخذه من الدليل هو الرجوع إلى الدليل الأوّل في جريان الاستصحاب.

ثمّ بعد توضيح ذلك... اختار كون الموضوع مأخوذاً من العرف، بمعنى أنّ جريانه تابع لصدق النقض عرفاً، أخذاً بالدليل الثاني المتكفّل للحكم في مرحلة البقاء، لأنّ الكلام فيها دون الدليل الأوّل المتكفّل لمرحلة الحدوث. انتهى ملخصاً.

أقول: لا إشكال في أنّ النقض من الألفاظ المأخوذة في دليل الاستصحاب لابدّ في تشخيص مفهومه من الرجوع إلى العرف، بل هو ممّا لابدّ منه في هذا المقام، فإنّ النقض حقيقة لا ينطبق على الاستصحاب، وإنّما ينطبق عليه بالنظر العرفي الذي لا يرى اختلاف الزمان، ولكنّه لا تنافي ولا دوران بين أخذ النقض بمفهومه العرفي وأخذ الموضوع من لسان الدليل، فإنّ صدقه متوقّف على بقاء

١. مصباح الأصول ٣: ٢٨٢؛ أنظر: متقى الأصول ٦: ٣٧٥.

الموضوع ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فينحصر الكلام في تشخيص الموضوع حدوداً كي يعتبر بقاؤه في مرحلة الشك.

ومن الغريب أنه ﷺ بعد اللتيا والتي وأنه بناءً على الإشكال على الدليل الثاني - وهو صدق النقض - فقد يصدق النقض ويجري الاستصحاب وإن كان الدليل من قبيل الأول. (المسافر يقصر)، رجع بنحو إلى كلام «الكفاية» وأن الأوصاف مختلفة في نظر العرف، فمنها ما هو مقوم للموضوع ومنها ما هو غير مقوم...^١

والتحقيق بنحو يلوح الحق من حيث التفاوت بين المناطين، وما هو الصحيح من المعيار الذي لا بد أن يؤخذ به، أن دليل لا تنقض بنفسه حكم كسائر الأحكام الملقاة إلى أهل العرف، فيكون المدار في تعيين مفاده هو العرف، ومعلوم أن الملاكات العقلية تكون غالباً مما لا يتوجه إليه العرف، فلا يمكن القول باعتبارها في الأمور المحوّل فهمها إليه، وذلك كما مرّ التمثيل بمثل حكم نجاسة الدم، فإنّ اللون الباقي بعد الغسل وإن كان دماً عند العقل إلا أنه ممّا لا يفهمه العرف بل يقول: إنه لون الدم ولو كان مراد الشارع نجاسة ذلك لكان عليه أن يبيّن بلفظ نجاسة لون الدم أيضاً، وبهذا يتضح صحّة متابعة نظر العرف في مصاديق الموضوع، والمدار في صدق النقض أيضاً هو فهم العرف وإحراز الاتّحاد بنظره، وكلّما حكم العرف بالاتّحاد وصدق النقض يجري الاستصحاب، وكلّما لا فلا، ولو لم يكن الأمر كذلك كان على الشارع تخطئة العرف في تشخيص الاتّحاد وعدمه، أو بيان دليل الاستصحاب بلفظ آخر يفني بذلك.

١. مصباح الأصول ٣: ٢٨٥.

نعم، لا اعتبار فيما يتسامح في الحكم بالاتّحاد أو بعدمه وكان متوجّهاً إلى تسامحه وهاهنا هو المورد الذي يضرب تسامحاته إلى الجدار، وأمّا فيما يحكم بالاتّحاد أو عدمه بالدقّة بحيث لا يقبل خلافه فهو المتّبع في تشخيص المصاديق.

وحيث إنّ، فلو كان المستصحب حكم الشرع المستفاد من الدليل ينظر حال الدليل كي يكون الاستصحاب حكم الشارع، فإذا ورد قوله: «صلّ في الوقت»، ثمّ زال الوقت وشكّ في بقاء الوجوب لا يجري الاستصحاب، من جهة أنّ موضوع الدليل هو الصلاة في الوقت، وهو غير متّحدة مع الصلاة خارجه إلاّ أنّه ليس أيضاً إلاّ للرجوع إلى العرف في تشخيص الاتّحاد، فإنّه لو لا حكمه باختلاف الصلاتين لجرى الاستصحاب من غير نكير.

لكنّ القضايا المتيقّنة ليست متّخذة من الأدلّة الشرعية في جميع الموارد، بل قد تكون مأخوذة من الأمور الخارجية، مثل قيام زيد أو وجوده أو كربيّة الماء، ونحو ذلك من القضايا الخارجية، فليس فيها لسان دليل حتّى يقع معياراً للاتّحاد، وهذا أحد الموارد الفارق بين الملاكين.

ثمّ إنّ قد يكون المثبت لحكم من الأحكام دليل الشرع إلاّ أنّه يصطاد من القضية المستفادة من لسان الدليل قضية أخرى يصحّ معها الاستصحاب وإن كان لا يصحّ من القضية المستفادة من لسان الدليل.

مثلاً: إذا ورد: «الماء المتغيّر نجس» يلتقط من هذه القضية قضية أخرى وهي أنّ هذا الماء الخارجي الذي تغيّر بالنجاسة نجس، ومعلوم أنّ الاستصحاب يجري بلحاظ هذه القضية الملتقطة، لاتّحاد الموضوع معها في الحالين، بخلاف

القضية المستفادة من لسان الدليل، فإنّ موضوعها هو الماء المتغيّر وهو غير متّحد مع الذي زال تغيّره.

وبالجملة: استصحاب نجاسة الماء المتغيّر الذي زال عنه التغيّر يجري بلحاظ القضية المصطادة.

دون القضية التي أفادها ظاهر الدليل، والأمر واضح.

ولعلّ هذا ظاهر كلمات الشيخ ومرتكز الآخرين.

وبالجملة: فالحافظ للوحدة هو الوجود الخارجي، ولذلك إنّما يتمّ ذلك الاستصحاب فيما صار للموضوع هذوية في الخارج دون ما لم يكن كذلك.

مثلاً: إذا كان المكلف في أوّل الوقت مسافراً وجب عليه القصر؛ ثمّ لو قرب إلى وطنه بحيث شكّ في صدق المسافر عليه يصحّ استصحاب وجوب القصر عليه بما أنّ هذا المكلف الخاصّ كان يجب عليه القصر فالآن كما كان.

بخلاف ما إذ علمنا بوجوب الصلاة في الوقت وشككنا في وجوبه خارج الوقت، فإنّ الصلاة المشكوك وجوبها لم يتحقّق في الخارج حتّى تصير موضوعاً للوجوب عرفاً.

ومنه يظهر صحّة استصحاب أحكام الكرّ الذي نقص منه مقدار يسير شكّ في مدخلته وقوام الكريّة به مثل المطهّرية وعدم الانفصال ونحوهما.

وأما استصحاب نفس الكريّة كما ذكره الشيخ فمحلّ إشكال، إذ مع نقص المقدار الذي يحتمل دخله في قوام الكريّة كيف أمكن أن يقال هذا كان كرّاً فالآن....

والفرق بين استصحاب الكريّة وأحكام الكريّة أنّ الكريّة قائمة لمجموع الماء

من حيث المجموع، وأما أحكام الكرّ فهي تعرّض لكلّ جزء من أجزاء الماء بحيث يقال هذا الجزء الخارجي من الماء الكرّ غير منفعل ومطهر، فهو نظير استصحاب نجاسة الماء المتغيّر الذي زال تغيّره بعد تحقّق الوجود الخارجي، فلا يشكل بأنّ عروض الأحكام لكلّ جزء إنّما كان بما أنّه جزء الكرّ، وكونه في الحال جزء الكرّ مورد للشكّ فتدبّر. ولعلّه بمثل ذلك أيضاً يفرّق في مثل المسافر الذي قرب إلى وطنه بين استصحاب كونه مسافراً وبين استصحاب أحكام المسافر عليه فتدبّر.

ومثل ذلك يمكن أن يقال في الأحكام الثابتة بحكم العقل، فإنّه وإن كان يتنفى الموضوع الملحوظ في حكم العقل بأدنى تفاوت وتغيير يوجب الشكّ إلا أنّه لا ينافي بقاء الموضوع في مصاديقه المنطبق عليه الحكم بعد هذويته بالنظر العرفي فيجري فيه الاستصحاب.

وممّا ذكرنا من البيان يظهر: أنّه ليس مراد الشيخ ﷺ من كون المعيار في الاستصحاب هو فهم العرف نفي ما ذكره قبله من الرجوع إلى لسان الدليل، بل هو توسعة في مجرى الاستصحاب بضمّ بقاء الموضوع بفهم العرف في الشبهات الموضوعية أو الحكمية الثابتة بحكم العقل، أو الألفاظ الشرعية بعد انطباقها على الخارج وتحقّق الموضوع قابلاً للإشارة بأنّ هذا كان كذا... .

وممّا ذكرنا يظهر حلّ ما قد يقال بالتهافت في كلام الشيخ ﷺ حيث يختار هنا كفاية بقاء الموضوع عرفاً، وما قد سبق منه ﷺ في استصحاب الزمانيات من التفصيل بين ما كان الزمان ظرفاً أو قيداً، وكذلك منه ﷺ بين الحيثية التعليلية والتقييدية وأمثالهما، فلا تغفل.

الأمر الثاني: القول في قاعدة اليقين

يشترط في تحقّق الاستصحاب أن يكون اليقين السابق باقياً حال الشكّ ويكون متيقّناً بوجود المستصحب في السابق حتّى يكون شكّه في البقاء، فلو كان الشكّ في تحقّق نفس ما تيقّنه سابقاً بأنّ زال مدرك اعتقاده السابق أو ذهل عن ملاك اعتقاده السابق، فشكّ في مطابقته للواقع أو كونه جهلاً مركّباً، لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة واصطلاحاً ويسمّى بقاعدة اليقين أمّا الأوّل، فلأنّ الاستصحاب لغة أخذ الشيء مصاحباً، فلا بدّ من إحراز ذلك حتّى يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه فلا استصحاب، وأمّا اصطلاحاً فلاّتهم اتّفقوا على أخذ الشكّ في البقاء أو ما يؤدّي هذا المعنى في معنى الاستصحاب.

ومناط الفرق بينهما أنّ في الاستصحاب يتعبّد ببقاء المتيقّن السابق واستمراره، وأمّا في قاعدة اليقين فإنّما يتعبّد بمطابقة اليقين السابق للواقع، وعدم الاعتناء باحتمال خلافه الطاري عليه. ومن ذلك تعرف أنّ ما وقع في بعض عبائر الشيخ من أنّ إلغاء الشكّ في الاستصحاب عبارة عن الحكم بالبقاء وفي القاعدة هو الحكم بحدوث ما تيقّن حدوثه...^١ لا يخلو عن مسامحة؛ إذ قد يكون التعبّد في القاعدة أيضاً بالبقاء إذا كان متيقّنه هو البقاء لا الحدوث، كما إذا تيقّن بعدالة زيد يوم الجمعة وبعده مستمرّاً إلى زمانه، ثمّ شكّ في ذلك كلّه أو في استمراره مع حفظ يقينه بعدالته يوم الجمعة... فالتعبّد باستمرار عدالته حينئذٍ يكون من القاعدة أيضاً وإن كان ينطبق عليه الاستصحاب بعناية أخرى، فالأوّل بلحاظ

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٠٥.

يقينه السابق بالاستمرار والثاني بلحاظ يقينه السابق بعدالته يوم الجمعة.
فالمراد كون مناط القاعدة هو التبعّد بوجود نفس ما تيقّن به سابقاً سواء كان
حدوثاً أو بقاءً، وعلى أيّ حال، فهذا خارج عن الاستصحاب اصطلاحاً، ومع
ذلك لا مانع من إمكان التبعّد بها أيضاً وإنما الكلام في وقوع التبعّد بها، ويقع
الكلام فيها في مقامين: أحدهما: شمول دليل الاستصحاب لها، والثاني: قيام دليل
آخر على اعتبارها.

أما الأول، فهم بين من يدعى دلالة أخبار الاستصحاب على اعتبارها أيضاً،
وبين من يختار عدم إمكان ذلك، وبين ثالث يقول بإمكان شموله، ولكنّه
منصرف إلى الاستصحاب خاصّة، فمن الأولون صاحب «الذخيرة» الفاضل
السبزواري حيث استدلّ على عدم وجوب الإعادة على من فرغ من الوضوء
متيقناً للإكمال، ثمّ عرض له الشكّ بصححة زرارة ولا تنقض اليقين بالشكّ...^١
وادّعى الشيخ رحمته عدم إمكان شمول الأخبار لهما وإنما يختصّ بالاستصحاب
وخلاصة ما ذكر في وجهه:

أنّه بعد ما ظهر أنّه يعتبر في صدق نقض اليقين بالشكّ اتّحاد القضية المتيقّنة
والمشكوكة واتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، حيث إنّ لولا اتّحادهما لما كان العمل
على خلاف اليقين نقضاً له بالشكّ، ولا العمل على طبقه مضياً على اليقين...
يفارق الاستصحاب للقاعدة من جهات ثلاث:

١. لا بدّ في الاستصحاب من عدم ملاحظة الزمان في متعلّقيهما حتّى يتحد

١. ذخيرة المعاد ١: ٤٤.

القضية المتيقّنة والمشكوكة بخلاف القاعدة، فإنّه لا بدّ من لحاظ زمانهما واتّحادهما في الزمان أيضاً.

٢. فاتّحاد القضيتين في القاعدة حقيقي واقعي وفي الاستصحاب بعد إلغاء الزمان وعدم لحاظ الزمان قيدياً.

٣. ويجب في الاستصحاب لحاظ المتيقّن سابقاً على المشكوك، وإن انعكس الأمر في وصفي اليقين والشكّ فلا يلاحظ تقدّمه أو تأخّره.

وفي القاعدة بالعكس، أي يجب لحاظ وصف اليقين سابقاً على الشكّ. فهذه لحاظات ثلاثة يفارق بها الاستصحاب عن القاعدة فقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إمّا لوحظ فيه بنحو الاستصحاب أو القاعدة، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين.

لا نقول لا يمكن للشارع الجمع بينهما في كلام واحد مشتمل على التبعدين، بأن يقول إذا حصل بعد اليقين بشيء شكّ له تعلق بذلك الشيء فلا عبرة به، سواء تعلق ببقائه أو حدوثه وأحكم بالبقاء في الأوّل والحدوث في الثاني (ويصحّ عوضاً عن الحدوث بالثبوت)، إلا أنّه نقول لا يمكن جمع اللحاظين في خطاب واحد مثل قوله: «لا تنقض» لأنّ المضيّ على اليقين السابق - المفروض تحقّقه في القاعدتين - بمعنى الحكم بتحقيقه، من دون تعرّض فيما بعده يغيّر المضيّ بمعنى الحكم ببقائه من دون تعرّض لتحقيقه. انتهى ملخصاً.

فإن قلت: إنّ معنى المضيّ على اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ العارض

١. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٠٤ - ٣٠٥.

وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك واليقين... .

قلت: لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك اليقين المتعلق بما تعلق به الشك، والمفروض أنه ليس في السابق إلا يقين واحد. - إما اعتبر مقيداً أو غير مقيد - فالشك المتعلق به ليس إلا على نحو واحد ولا يمكن الجمع بينهما، ثم إذا دار الأمر بينهما فحيث إن هذه الكبرى انطبق في الأخبار على موارد الاستصحاب «كمن كان على وضوء فنام وشك في بقاء طهارته...» يكون المتيقن منها الاستصحاب فلا يشمل القاعدة معه.

قد يقال: إنه يرجع محصل كلام الشيخ عليه السلام بأن اليقين إذا كان بالنسبة إلى عدالة زيد في قاعدة اليقين والاستصحاب من قبيل العموم بالنسبة إلى أفراده يمكن أن يشملهما، وإن كان المضي بالنسبة إلى كل فرد ينتج أمراً مغايراً لفرد آخر، لكن ليس الأمر كذلك، لأن عدالة زيد أمر واحد في القاعدتين، وإنما اختلافهما بالاعتبار، وليست الكثرة الاعتبارية من أفراد العام حتى يشملهما، بل لا بد من اعتبارهما، ولا يجتمع الاعتباران في لحاظ واحد.

ثم حمل عليه تقرير بعض أعظم العصر عليه السلام.^١ ثم استشكل عليه بأن اليقين الحاصل لكل شخص وإن كان فرداً واحداً من اليقين إلا أن الخطاب لا يختص به، بل يتعدّد موضوع الخطاب بالنسبة إلى اليقينات الحاصلة للأفراد، ويمكن أن يكون الشك المتعلق به في كل منها بنحو...^٢ انتهى ملخصاً.

وفيه: أنه ليس المقصود صرف عدم تعدّد اليقين خارجاً حتى يقال بذلك، بل

١. وهو المحقق النائيني عليه السلام. [منه غفر الله له]

٢. الاستصحاب، الإمام الخميني عليه السلام: ٢٢٤.

المقصود أنّ المتكلم بقوله: «لا تنقض...» إمّا يعتبره مع التقيّد بالزمان أو لا، ولا يمكن اعتباره على النحوين والجمع بينهما.

وإليه يرجع تقرير «الدرر» لكلام الشيخ أيضاً من أنّه إمّا لاحظ الشيء المتيقّن مقيداً بالزمان وإمّا لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقّن وإمّا أهمل.^١

وتعبير ثالث في كلام النائيني رحمته من أنّه إمّا لاحظ اليقين محرزاً وإمّا غير محرز.^٢

وقد أُجيب عنها بما يرجع إلى كلام واحد من أنّه لم يلاحظ في الموضوع إلا اليقين من دون لحاظ كون الزمان ظرفاً أو قيداً وإنّما هو من خصوصيات المورد.^٣

وأقول: إنّ المستفاد من الأخبار بعد تطبيقه على مورد الاستصحاب أنّه لم يره قيداً وأفرض أنّه رأى الزمان ظرفاً، لكنّه لا ينافي القاعدة أيضاً، إذ بعد أخذ الزمان ظرفاً يكون للشكّ المتعلّق به مصاديق متعدّدة بعضها مصداق للقاعدة وبعضها مصداق الاستصحاب.

ثمّ قال رحمته: هذا كلّ لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقّن عند الشكّ، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً: أمّا لو أريد منها إثبات عدالته يوم الجمعة مستمرّة إلى زمان الشكّ وما بعده إلى زمان اليقين بطروّ الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين حتّى لو أريد منه القاعدة الثانية فقط، كما لا يخفى؛ لأنّ الشكّ

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٨٣.

٢. فوائد الأصول ٤: ٥٩٠.

٣. مصباح الأصول ٣: ٢٩٠.

في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشكّ في استمرارها إلى الزمان اللاحق...^١ انتهى
وأورد عليه المحقّق الخراساني بقوله «قد عرفت بما علّقنا هناك أنّ الجمع بين
القاعدتين ثمة لا يوجب استعمال الكلام في معنيين، ولا يبعد أن يكون الأمر
ها هنا أوضح، فإنّ الشكّ المتعلّق بما كان اليقين متعلّقاً به على قسمين:
أحدهما: ما يتعلّق بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً وكان اليقين متعلّقاً بها، مع
القطع بعدالته بعد اليوم أو فسقه.

ثانيهما: ما يتعلّق بعدالته فيه وفيما بعده.

فالنهي عن نقض اليقين بالشكّ يعمّ بإطلاقه النقض بكلّ من الشكّين، وقضية
عدم نقضه بالثاني المعاملة مع مشكوكه معاملة المتيقّن بترتب آثار العدالة عليه،
وربما أيّد ذلك بالاستدراك بقوله ولكن تنقضه بيقين آخر.^٢ انتهى.

وفي مبنى اعتراضه^٣ إبهام، حيث إنّهُ^٤ لم يخالف الشيخ^٥ في لزوم اجتماع
اللاحظين وعدم إمكانه هناك، بل أوضحه مبنياً على لزوم اتّحاد القضية المتيقّنة
والمشكوكه.

يمكن أن يكون مقصوده من المشار إليه بقوله: «هناك» ما ذكره في ذيل
رواية كلّ شيء طاهر، وقد التزم بدلالته على القاعدة والاستصحاب والطهارة
الواقعية كما مرّ الكلام فيه.

نعم، ذكر في ذيل كلامه أنّه: «لو لا ذلك - أي لزوم الاتّحاد - كان إرادة
القاعدتين من هذه الأخبار، بل استظهارهما منها بمكان من الإمكان لا يحتاج

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٠٨ - ٣٠٩.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٨٩.

إلى زيادة مؤنة، بل يكفي إطلاق الشك بحسب أفراده...»^١.
 فإن كان كلامه هنا مبيّناً على ذيل كلامه من فرض عدم لزوم الاتحاد فلا بأس، أو يكون مراده عدم لزوم استعمال الكلام في المعنيين كما وقع التعبير به في كلام الشيخ عليه السلام، وإنما يلزم منه الجمع بين اللحاظين كما بنى عليه كلامه عليه السلام.
 وعلى أي حال فقد يتخيّل أنّ كلامه هنا يرجع إلى إمكان شمول الأدلة للاستصحاب والقاعدة بالبيان المذكور، لكنّ الظاهر أنّ كلامه هذا غير مرتبط بالاستصحاب، ولا دخل له بإثبات حجّيته، بل المراد إفادة الأدلة على فرض اختصاصها بقاعدة اليقين ثبوت المتيقّن في زمان اليقين واستمراره إلى ما بعده، نظير ما يقال في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...»^٢. من إفادته لقاعدة الطهارة واستمرارها الذي يؤول إلى الاستصحاب.

وكيف كان يرد عليه بأنّ اليقين بعد ما تعلّق بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً، فشكّ في هذا المتيقّن يكون مفاد قوله: «فليمض على يقينه» إلغاء هذا الشكّ وعدم الاعتناء به، ومقتضاه الحكم بثبوت المتيقّن في ظرف اليقين به، فلو دلّ مع ذلك على استمرار هذا المتيقّن وثبوته فيما بعد ذلك الزمان، بما أنّ عدم الحكم باستمراره نقض له كان من الجمع بين اللحاظين الذين لا جامع بينهما.

نعم، لو كان المفروض ما تعلّق اليقين ابتداءً بعدالة زيد يوم الجمعة وما بعده إلى الحال ثمّ شكّ فيه، فقد يشكّ تارة في عدالته يوم الجمعة مع اليقين بعدالته فيما بعده أو فسقه، وأخرى في مجموع ما تعلّق به اليقين به من يوم الجمعة إلى

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٨٩.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧ و٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١ و٤.

الحال، فلا إشكال حينئذٍ في كون كلٍّ من الفرضين من قاعدة اليقين.
 فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الجمع بين القاعدتين ممّا لا مانع منه ثبوتاً.
 ومع ذلك فالمشهور بين المتأخّرين قصور الدليل إثباتاً للشمول، فإنّه بعد
 تسليم إمكان إرادة كلتا القاعدتين من الأخبار وجمعهما في جعل واحد ثبوتاً،
 يقال: بأنّ الأخبار ظاهرة في الاستصحاب دون القاعدة ومنصرفه إليه دون الأعمّ،
 وذلك لأنّ ظاهر القضايا في الأحكام إرادة الموضوع الفعلي منه، فإذا قيل مثلاً
 أكرم العالم فظاهره وجوب إكرام العالم الفعلي لا من كان عالماً أو يكون. وعليه
 فظاهر اليقين في الأخبار هو اليقين الفعلي كظهور الشكّ فيه، وذلك إنّما ينطبق
 على مورد الاستصحاب دون القاعدة، فتختصّ الأخبار ظهوراً بالاستصحاب.
 وقد يقرّر ذلك بوجه فنّي - كما في «المصباح» - «وهو أنّ اليقين ظاهر في
 اليقين الفعلي ولفظ النقص ظاهر في وحدة متعلّق اليقين والشكّ من جميع
 الجهات حتّى من حيث الزمان وإلا لا يصدق النقص، والتحقّق عليهما مستحيل،
 فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، ومعلوم أنّ رفع اليد عن الظهور في الفعلية
 يوجب اختصاصه بالقاعدة، كما أنّ رفع اليد عن الثاني يوجب اختصاصها
 بالاستصحاب، وحيث انطبق في الروايات على الاستصحاب فلا مناص إلا من
 رفع اليد عن الثاني فيبقى الأوّل بحاله فلا يشمل موارد القاعدة». انتهى ملخصاً.
 ولعلّه أشار إليه الشيخ رحمه الله بما في آخر كلامه: «مضافاً إلى ما ربما يدعى من
 ظهور الأخبار في الشكّ في البقاء».^٢

١. مصباح الأصول ٣: ٢٩١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣١.

والذي يختلج بالبال أنه لا بدّ من رفع اليد عن الظهور في الفعلية على أيّ حال؛ إذ لو بنينا على ذلك الظهور وفرض اليقين فعلاً لم يكن معنى للنهي عن نقضه، بل هو تحصيل الحاصل، بل لا بدّ من لحاظه زائلاً حتّى يصحّ التعبّد بعدم نقضه والنهي عنه، وهو كذلك حتّى في الاستصحاب أيضاً، حيث إنّه بعد إلغاء الزمان ولحاظ الاتّحاد بين مورد الشكّ واليقين لا معنى للحاظ اليقين فعلياً، بل يرى ارتفاع اليقين ويتعبّد بعدم نقضه عملاً.

والحاصل: أنّ محصلّ التعبّد في الاستصحاب أيضاً أنّه لا تنقض اليقين - الذي كان لك وقد زال - عملاً. وبالجملة: عند إلغاء الزمان ولحاظ المتيقّن في كلّ من الأزمنة سابقاً ولاحقاً وجوداً واحداً لا معنى للحاظه فعلياً في ظرف الشكّ فتدبّر. فلا يتمّ هذا الوجه أيضاً للاختصاص بالاستصحاب.

نعم، يبقى الكلام فيما أفاده الشيخ عليه السلام أيضاً من لزوم التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية، لأنّه إذا شكّ فيما تيقّن به سابقاً من عدالة زيد يوم الجمعة فهذا الشكّ معارض لفردين من اليقين أحدهما: اليقين بعدالته يوم الجمعة. الثاني: اليقين بعدم عدالته قبل يوم الجمعة، لأنّه حادث والحادث مسبوق بالعدم، فيحصل التعارض بين القاعدتين، وقد ادّعي في «المصباح»: «كون هذا التعارض دائماً وأنّه لا يمكن أن يتكفّل دليل واحد لأداء قاعدتين متعارضتين، لأنّ جعل الحجّية للمتعارضتين بجعل واحد ممتنع وغير معقول». انتهى ملخصاً.

أقول أولاً: إنّ التعارض ليس دائماً كما ادّعى، بل يمكن فرض جريان القاعدة في مورد لا يكون فيه معارضاً بالاستصحاب، كما اعترف به السيد الخوئي في آخر كلامه وإن قال: «إنّه نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه»^١ مثل ما تقدّم من كون مورد قاعدة اليقين هو استمرار اليقين السابق.

وأنت ترى ما فيه، لعدم ندرته خصوصياً على عدم حجّة العدم الأزلي هذا أولاً؟ وثانياً: إنّ حمل المطلق على الفرد النادر وإن كان غير صحيح إلا أنّ شموله للأفراد النادرة من دون اختصاص ممّا لا محذور فيه، والمقام من قبيل الثاني لا الأوّل.

وثالثاً: إنّ لا تعارض بينهما، بل القاعدة في موردها مقدّم على ذلك الاستصحاب لحكومتها عليه، حيث إنّ عدم نقض اليقين فيها و فرض كونه متيقناً يوجب رفع موضوع الاستصحاب، فكون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشكّ نقضاً بالشكّ متوقّف على عدم شمول النهي لنقض اليقين بالعدالة بخلاف العكس، فإنّه نقض بالشكّ على أيّ حال.

والشيخ عليه السلام وإن تفتّن بهذا الإشكال بقوله: ودعوى أنّ اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة، والقاعدة الثانية يثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق... ولكنّه دفعه بأنّ الشكّ في كلّ منهما عين الشكّ في الآخر من دون تسبّب، فهما متعارضان...^٢

لكن ليس الملاك في التقدّم صرف تسبّب الشكّ في أحدهما عن الآخر، بل

١. مصباح الأصول ٣: ٢٩٢.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٠٩ - ٣١٠.

الملاك كون نتيجة أحدهما رافعاً لموضوع الآخر دون العكس وهو هنا حاصل فتدبر.

وحينئذٍ لا مانع من شمول الدليل لها وإن كان يتقدم بعض أفرادها على البعض، كما في أصل السببي والمسببي، بل ولو قلنا بالتعارض والتساقط، كما في أطراف العلم الإجمالي، ولا أقل من تأثيره في عدم جواز التمسك باستصحاب العدم أيضاً لسقوطه بالتعارض.

ويمكن التمسك للمطلوب بما في «الخصال»: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينتقض اليقين»^١.

لظهوره في تأخر الشكّ. وأما تعلّقه بنفس اليقين فظاهر أيضاً من حيث الضمير المستتر فيه، وإلا فليس الموضوع مطلق الشكّ، بل الشكّ فيه.

مع أنّه لو لا ذلك لم يصدق النقض، ولذا يعتبر في الاستصحاب إلقاء الزمان وحفظ الاتحاد اعتباراً ولا دليل على ذلك في هذه الرواية، وإنّما يؤخذ به في سائر الروايات للأمثلة المذكورة فيها المنطبقة على الاستصحاب.

واللازم التدبر في ذلك أكثر ممّا مضى لما يترتب عليه من الفروع والفوائد الكثيرة. ثمّ إنّ على فرض عدم شمول أخبار الاستصحاب لموارد القاعدة يقع الكلام في قيام دليل آخر على ذلك وعدمه، ومحصل الكلام فيه أنّ المطلوب من القاعدة: إمّا يكون إثبات المتيقّن في زمان اليقين به وفيما بعده مستمراً إلى أن يحصل اليقين بالخلاف، فلا مدرك لها. وإن كان مجرد إثباته في ذلك الزمان

١. وسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٦.

فقد يتوهم دلالة قاعدتي الفراغ والتجاوز عليها، وفيه أن مورد القاعدتين هو الآثار التي ترتبت سابقاً.

وإن كان مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقاً فهو وإن كان يكفي له قاعدتي الفراغ والتجاوز، إلا أنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق، بل الملاك فيه هو الفراغ عن العمل أو جزئه، والشك في صحته وبطلانه، وكذلك يبني على الصحة ولو لم يكن قاطعاً حين العمل، بل كان غافلاً عن ذلك كما لا يخفى.

المقام الثاني: اعتبار عدم الأمانة المعتبرة في مورد الاستصحاب

لا شبهة في تقدم الإمارات والأدلة الاجتهادية على الاستصحاب، وإنما الكلام في أن ذلك هل هو تخصيص لدليل الاستصحاب، أو خارج عنه تخصصاً، أو لحكومة دليل الأمانة عليه، أو لورودها، وبما قد يسمّى بالتوفيق العرفي؟

جزم الشيخ رحمته بالحكومة، فإنه إذا قال الشارع اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك، - والمفروض أن نجاسة الثوب مشكوكة ولو بعد قيام البيّنة - فلا بد من أن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيّنة كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشكّ بحكمه المقرر في دليل الاستصحاب وافرضه كالعدم.^١

وأورد عليه في «الكفاية» هنا بأنه: «لا أصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إلغاؤها كذلك، فإنّ كلاً من الدليلين بصدده بيان ما هو الوظيفة للجاهل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣١٥.

فيطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفة. هذا، مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أظنّ أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم^١. انتهى.

وقال في مبحث التعادل والتراجيح: «وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه. وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة ولو بالالتزام على أنّ حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأمانة، وهو مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة، بل ليس مقتضى حجّيتها إلا نفي ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً؛ ضرورة أنّ نفس الأمانة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي، وقضية حجّيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافي عقلاً، للزوم العمل على خلافه، وهو قضية الأصل.

هذا. مع احتمال أن يقال: إنّه ليس قضية الحجّية شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحجّة عقلاً وتنجزّ الواقع مع المصادفة وعدم تنجزّه في صورة المخالفة.

وكيف كان، ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل، حيث إنّه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه،^٢ لأجل أنّ الحكم الواقعي ليس حكم احتمال

١. كفاية الأصول: ٤٨٩.

٢. والمراد أنّ احتمال خلاف الإباحة الظاهرية احتمال الحرمة الظاهرية لا احتمال الحرمة الواقعية، والأوّل ليس مأخوذاً في موضوع الأمانة، والمأخوذ على تقدير تسليمه هو الثاني، وذلك لأنّه يلزم الدور من أخذ الأوّل، لأنّ حكم الأصل يتوقّف على احتمال الحكم الواقعي حسب توقّف كلّ حكم على موضوعه، واحتماله موقوف على الحكم الواقعي وحينئذٍ لو أخذ احتمال الحكم الظاهري الذي هو حكم الأصل في موضوع الأمانة للزم توقّف حكم الأمانة الذي هو الحكم

خلافه، كيف! وهو حكم الشكّ فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيّداً^١.
ثمّ اختار الورود وتقريبه على ما في «الكفاية»: أن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجّة.

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنّه لم لا يؤخذ بدليله، ويلزم الأخذ بدليلها.

فإنّه يقال: ذلك إنّما هو لأجل أنّه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله، فإنّه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصّص إلا على وجه دائر؛ إذ التخصيص به يتوقّف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقّف على التخصيص به؛ إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت^٢. انتهى.

وقال في «الحاشية» على الرسالة: إنّ مجردّ الدليل على الخلاف وإن لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، إلا أنّه يخرج حقيقته عمّا تعلّق به النهي في أخبار الباب من النقض بالشكّ، فإنّه لا يكون معه نقضاً بالشكّ، بل بالدليل، فلا يعمّه النهي....

لا يقال: قضية قوله في بعض أخبار الباب «ولكنّه تنقضه بيقين آخر» هو النهي



الواقعي على احتمال الحكم الظاهري، وهو موقوف على الحكم الظاهري للزم توقّف كلّ من الحكمين على الآخر. [منه غفر الله له]

١. كفاية الأصول: ٤٩٧.

٢. كفاية الأصول: ٤٨٨ - ٤٨٩.

عن النقص بغير اليقين والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقاً، فكيف يقدم عليه كذلك.

لأننا نقول: لا محالة يكون الدليل موجباً لليقين، غاية الأمر لا بالعناوين الأولية للأشياء، بل بعناوينها الطارئة الثانوية مثل كونه قام على وجوبه خبر العدل، أو قامت البيّنة على ملكيته أو نجاسته بالملاقاة، إلى غير ذلك من العناوين المنتزعة من سائر الأمارات، وبأدلة اعتبارها علم أحكام هذه العناوين بلا كلام، فلا يكون نقض اليقين إلا باليقين.^١ انتهى ملخصاً.

وبالجملة: رفع اليد عن اليقين بالدليل المعتبر ليس نقضاً له بالشك، وإن كان نقضاً في حال الشك والترديد، ودليل الاستصحاب إنما يدل على حرمة النقص بالشك.

والمحتمل في كلامه ثلاثة:

الأول: كون مراده أنه من قبيل نقض اليقين باليقين باعتباره، حيث إنّ حجّة الأمانة يقيني.

الثاني: أن يكون مراده اليقين بالحكم الثانوي الطاري عليه بما أنه مؤدّى الطريق كما قيل ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

الثالث: أن يكون مراده أنّ اليقين المأخوذ في غاية الاستصحاب أعمّ من اليقين الحقيقي والحجّة، وهو حاصل وجداناً.

ويرد على الأول والثاني - مضافاً إلى أنّ الثاني لا يناسب مذهبه من عدم جعل الحكم الظاهري - أنّ الظاهر تعلّق اليقين المعتبر في الغاية بما يتعلّق به اليقين

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٩٠ - ٣٩١.

السابق، والتفكيك بينهما ركيك كما لا يخفى، والمراد من الأوّل هو اليقين بالحكم بعنوانه الأوّلي الواقعي النفس الأمري، وحينئذٍ لو أريد من اليقين الثاني هو اليقين بالاعتبار أو اليقين بالحكم الثانوي لزم التفكيك الركيك.

ويرد عليه أيضاً اختصاص الورود على كلا التقريبين بالأمانة المخالفة للحالة السابقة دون الموافقة، فإنّه في هذه الصورة لا يتصور النقص بالأمانة كي يقال إنّهُ ليس نقضاً بالشكّ بل بالدليل أو اليقين، ومع ذلك لا إشكال في وجود الشكّ في المورد، كما قد صرّح في عبارته في «الحاشية»، فيكون المورد مشمولاً لدليل الاستصحاب أيضاً.

وقد تفتّن لذلك بنفسه عليه السلام وأجاب عنه بأنّ البقاء على اليقين السابق حينئذٍ ليس من جهة ملازمة الرفع لنقض اليقين بالشكّ كي يكون منهياً عنه، بل من جهة لزوم العمل بالحجّة ووجوب السير على طبق الطريق المعتمد.^١

وفيه: أنّ شمول دليل الاستصحاب للمورد قهري لتحقّق موضوعه، وهو كون النقص بالشكّ، فما المانع من التمسك به أيضاً في عرض الأمانة، ويكون هناك حجّتين.

وبعبارة أخرى: إنّ ترك العمل بالحالة السابقة في الفرض كما أنّه طرح للحجّة، كذلك نقض لليقين بالشكّ، وكلاهما غير جائز، أحدهما بمقتضى دليل اعتبار الأمانة، والثاني بدليل الاستصحاب.

وقد أشار إلى مثل هذا الإشكال على بيان الحكومة بنظر الشيخ عليه السلام بقوله: «هذا.

١. كفاية الأصول: ٤٩٠.

مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة فافهم». انتهى^١.

ولعله أشار بالأمر بالفهم إلى عدم ورود هذا الإشكال على الشيخ رحمته بناءً على تقريبه، من دلالة دليل اعتبار الأمانة على وجوب إلغاء احتمال الخلاف، إذ مع إلغاء احتمال الخلاف وعدم الشك لا يبقى موضوع للاستصحاب، فالاستصحاب إنما يترتب على احتمال خلاف الحالة السابقة، وأمّا مع العلم به فلا مورد له، كما هو ظاهر جدًّا.

نعم، لعلّ نظره في هذا الإشكال على الشيخ رحمته إنما هو على ما قرّبهُ للحكومة واستشكل عليه، من أن دليل الأمانة دالٌّ على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافات لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها... فإنه يختص بالأمانة المخالفة إلا أنه غير ما هو نظر الشيخ رحمته كما لا يخفى.

وقد يقال: «يظهر الثمرة في صورة العلم الإجمالي وقيام الأمانة على كلا الطرفين وكان أحدهما مورداً للاستصحاب، فإنه مع تمامية الورد في صورة الموافقة يكون الاستصحاب في الرتبة المتأخّرة والتعارض بين الأمارتين فقط، فيتساقطان فيجري الاستصحاب حينئذٍ في طرفه، لعدم التعارض وعدم الورد لسقوط الأمارتين، وأمّا مع عدم تمامية الورد وكون الاستصحاب في عرض الأمانة الموافقة وفي مرتبتها، كان التعارض بين الأمانة من أحد الجانبين والأمانة والأصل في الجانب الآخر فيسقط الجميع عن العمل للتعارض، فتدبر»^٢.

١. كفاية الأصول: ٤٨٩.

٢. منتقى الأصول ٦: ٤٣٧ - ٤٣٨.

ويرد عليه: أنّ المفروض حكومة الأمانة المخالفة على الاستصحاب، فلا يعارضه، وصرف كونه في رتبة الموافقة لا يكفي للتعارض مع المخالفة، وإنما يجري الاستصحاب بعد سقوط الأمانة المخالفة على أيّ حال، فلا ثمره فيه. وأما الثالث، فلعلّه يرجع إليه ما في «الدرر»: «من أنّ العلم المأخوذ في الموضوع تارةً يعتبر على نحو الطريقة، وأخرى على نحو الصفتية، والموضوعية، فعلى الأوّل يكون المعبر في الحقيقة هو الجامع بينه وبين الطريق، وكذلك الشكّ قد يلاحظ بمعنى صفة التردّد القائمة بالنفس، وقد يلاحظ بمعنى عدم الطريق؛ إذ الشكّ بمعنى عدم العلم.

وظاهر أدلة الاستصحاب أنّ العلم المأخوذ فيها أخذ طريقاً، وعلى هذا فمفاد قولهم: «لا تنقض...» أنّه في صورة عدم الطريق إلى الواقع يجب إبقاء ما كان ثابتاً بالطريق، وهذا كلّ ما دلّ على ثبوت الحكم على الشكّ، فمفاده دوران الحكم المذكور مدار عدم الطريق، فإذا ورد دليل علم حجّيته أو أمانة كذلك ترتفع موضوع الحكم الذي كان معلقاً على عدم الطريق». انتهى.

وفيه: أنّه لو سلّم ذلك فيكون المراد من اليقين هو الطريق التامّ ولا يثبت عمومه للطريق الناقص الذي يحتاج في اعتباره إلى تتميم الكشف. وإلا فلو كان الموضوع هو عدم الطريق الأعمّ من التامّ والناقص، فكلّ أمانة طريق ناقص قبل جعل الحجّية له من قبل الشارع، فيستلزم تقدّم الأمانات غير المعبرة أيضاً على الاستصحاب، ولا أقلّ من عدم حجّية الاستصحاب في موردها ولو لم يكن الأمانة أيضاً بحجّة.

ولذلك فقد يقرّر بنحو آخر يسلم من هذا الإشكال، وهو أنّ ذكر اليقين ليس من باب كونه صفة خاصّة، بل من باب كونه من مصاديق الحجّة، فهو بمنزلة أن يقال لا تنقضه بلا حجّة بل انقضه بالحجّة، وإنّما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى أفراد الحجّة ... ولعلّ هذا هو ظاهر كلامه ﷺ في «التعليقة» حيث قال: «... بل بالدليل»^١.

ويورد عليه: بأنّ تصوّر هذا المعنى وإن كان صحيحاً في مقام الثبوت إلا أنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه؛ إذ ظاهر الدليل كون خصوص اليقين موجباً لرفع اليد عن الحالة السابقة، وكون اليقين مأخوذاً من باب الطريقة مسلّم إلا أنّ ظاهر الدليل كون هذا الطريق الخاصّ ناقضاً للحالة السابقة.

وحاول بعض المتأخّرين لإقامة الدليل على ما تقدّم من الاستظهار ليصبح حقيقة ثابتة لا مجرد دعوى وقال: يمكن توجيه هذه الدعوى بوجوه أربعة:
١. «إنّ التعليل بأنّه لا ينقض اليقين بالشكّ إنّما هو تعليل بأمر ارتكازي على حسب مرتكزات العرف، وليس من قبيل التعليل بالكبرى الكليّة، والعرف لا يرى عدم جواز النقض بالشكّ وجوازه باليقين بما هما صفتان، بل لأنّ الشكّ ليس حجّة معتبرة.

٢. لو كان المراد النهي عن نقض اليقين بالشكّ بما هو شكّ و«الباء» ظاهر في السببية، يلزم أن لا يكون النقض منهياً بأيّ سبب آخر كدعوة المؤمن مثلاً، ولا يلتزم به أحد، فلا بدّ إمّا من التصرفّ في ظهور الباء في السببية وحملها على الظرفية وإمّا في ظهور الشكّ في الصفة الوجدانية وحمله على مطلق غير الحجّة

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٩٣.

والطريق المعبر، ولا ريب في تقدّم التصرف الثاني بل لزومه ويقينه على أيّ حال؛ لما قد سبق من عدم كون المراد من الشكّ خصوص تساوي الطرفين احتمالاً، بل الأعمّ منه ومن الظنّ والوهم.

٣. لو كان فهم زرارة مثلاً من اليقين خصوص الصفة الوجدانية، لفهم بدوّاً منافاة هذا الحكم لجعل الأمانة والطريق واعتبارها في الموضوعات - الذي هو ممّا لا إشكال فيه - لأنّ جميعها متيقّنة العدم، ولم يفهم المنافاة قطعاً وإلا سئل عن الإمام عليه السلام، وهو يكشف عن فهمه من اليقين هو الحجّة المعبرة.

٤. لو كان المراد من اليقين هو الصفة الوجدانية لم يكن ريب في حجّيته ولكان بيان جواز النقض به لغواً.

إن قلت: إنّما ذكر لبيان حصر الناقض في اليقين لا لبيان ناقضه كي يستلزم اللغوية.

قلت: «لكن» ظاهرة في الاستدراك، وإذا دار الأمر بين رفع اليد عن ظاهره أو ظاهر اليقين لكان المتعيّن هو الثاني بملاحظة الوجوه المذكورة. إلا أن يقال: إنّ ظاهر «لكن» هو الحصر لا الاستدراك ودعوى إرادة الحصر لا يوجب اللغوية كما لا يخفى، فيبقى الوجوه الثلاثة الأولى، هذا^١. انتهى ملخصاً.

ولكنّه بعد التنازل عن الرابع يرد على الثالث أيضاً: أنّ عدم فهم زرارة تنافي دليل الاستصحاب مع أدلّة الأمارات، لا ينحصر وجهه في فهم هذا المعنى من الشكّ واليقين، بل لعلّه لما ارتكز في ذهنه قبل ذلك من كون حجّية الأمارات

١. منتقى الأصول ٦: ٤١٨ - ٤٢٢.

والبيّنة بمعنى جعلها بمنزلة اليقين، فلا يصير دليلاً على المطلوب.
وعلى الثاني: أنّ عدم جواز نقض اليقين بغير الشكّ من الأسباب أيضاً لا
يوجب تعميم معنى اليقين والشكّ بهذا المعنى المدّعى، بل لما دلّ الذيل من
حصر الناقض باليقين، كما استدلّ بهذا الظهور في جريان الاستصحاب مع الظنّ
بالخلاف، فلا استدلال به على عموم معنى الشكّ بهذا المعنى المدّعى عليل
مضافاً إلى ما مرّ في محله من كون الشكّ بمعنى الاحتمال، سواء كان متساوي
الطرفين أو أقوى أو أضعف.

وأما الأول، بأنّ المرتكز الذي ينبغي أن يجعل تعليلاً، هو نفس عدم نقض
اليقين بالشكّ بمعناه، وجوازه باليقين، وأما الحجّة واللاحجة فإنّما يلحق بذلك
الارتكاز، ولعله للحكومة المدّعاة، لا أن يكون الارتكاز أولاً وبالذات متعلقاً به.

وبالجملة فلم يتمّ شاهد يعين هذا المعنى حتى يتمّ الورود.

فلنرجع إلى ما ادعاه الشيخ رحمته من حكومة الإمارات على الاستصحاب، وقد
تقدّم كلامه رحمته في تقريب ذلك بأنّه «إذا قال الشارع اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك
والمفروض أنّ نجاسة الثوب مشكوكة ولو بعد قيام البيّنة، فلا بدّ من أنّ الشارع
جعل الاحتمال المخالف للبيّنة كالعدم فكأنّه قال لا تحكم على هذا الشكّ
بحكمه المقرّر في دليل الاستصحاب وافرضه كالعدم». انتهى ملخصاً.

وقد فسّر الحكومة رحمته في مبحث التعادل والتراجيح: «بأن يكون أحد الدليلين
بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر
عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله متفرّعاً

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣١٥.

عليه... نظير الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشكّ في النافلة، أو مع كثرة الشكّ... فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم المشكوك - لا عموماً ولا خصوصاً - لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشكّ في هذه الصور. والفرق بينه وبين التخصيص: أنّ كون التخصيص بياناً للعامّ بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاصّ، وهذا بيان بلفظه ومفسّر للمراد من العامّ، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير^١. انتهى كلامه ﷺ ملخصاً.

وأورد عليه ﷺ في «الدرر»: «بعدم صدق هذا الضابط في المقام ولا في مثل تقدّم قاعدة لا ضرر ولا حرج وأمثال ذلك على الأدلة الأولى، وقد التزموا فيها بتقدّمها من باب الحكومة؛ إذ ليس واحد منها بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول دليل آخر، بل يحكي كلّ واحد منها عن الواقع، ولذا لو لم يكن هناك إلا هذه القواعد لم يلزم كونها بلا مورد ولا لغواً^٢.

ثمّ فسّر الحكومة بمعنى أعمّ، وهو أنّ كلّ دليل يكون متعرّضاً للحكم المستفاد من الدليل الآخر وإن لم يكن متعرّضاً له بعنوان أنّه مدلول ذلك الدليل، سواء كان تعرّضه لذلك الحكم ابتداءً أم كان بلسان تنزيل الموضوع، فهو مقدّم عليه عند العرف، وإن كان النسبة بينهما عموماً من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء، ثمّ قال - ولو في مجلس آخر: ما حكمت، أو: لا أحكم بإكرام الفاسق قطّ^٣.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٣ - ١٤.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦١٨.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦١٩.

ثم يبين الوجه في تقديمه واحتمال كون ذلك مراد الشيخ رحمته، وقد اتكل على هذا البيان في وجه حكومة قاعدتي «لا ضرر ولا حرج» على الأدلة الأولية، ومع ذلك استشكل في المقام وقال:

فكونه - أي تقدّم الأمارات على الأصول - من باب الحكومة يبتني على أن يكون دليل حجيتها متعرضاً لحكم الشكّ بمعنى أنّ قول الشارع «صدق العادل» أو «اعمل باليمنة» يرجع إلى أنّ هذا الشكّ ليس شكّاً عندي وما جعلت له حكم الشكّ. والإنصاف أنّه لم يدلّ دليل الحجية إلا على جعل مدلول الخبر واقعاً وإيجاب معاملة الواقع معه، وأمّا أنّ حكم الشكّ لا يترتب على الشكّ الموجود فليس بمدلول لدليل الحجية. نعم لازم حجية الخبر المنافي للاستصحاب أو سائر الأصول عدم ترتب حكم الشكّ عليه، كما أنّ لازم ترتب حكم الشكّ عدم حجية الأمانة الدالة على الخلاف، وهذا معنى التعارض^١. انتهى.

وقد مرّ نظير هذا الإشكال والتقريب في كلام صاحب «الكفاية»^٢.

وقد حاول السيّد الخوئي رحمته تبعاً للمحقّق الأصفهاني رحمته لبيان ضابط الحكومة وتطبيقها على المقام بنحو سليم عن ما مرّ من الإشكال وقال: «بعد بيان أنّ الورود عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد، به وإن كان ثبوته لا ينفكّ عن التعبد إلا أنّ ثبوته إنّما هو بالتعبد، وأمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد، وإلا يلزم التسلسل...^٣.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٢٠.

٢. تقدّم في الصفحة ٢٥٧.

٣. مع أنّ اختصاص الورود لنفس التعبد قابل للنقض والخذشة، فقد يكون المأخوذ في الدليل الآخر

وأما الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعي... .

والوجه في تقديمه عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه. وتوضيح ذلك: أنّ القضايا الحقيقية متكفلة لإثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، وليست متعرضة لبيان الموضوع إثباتاً ونفيًا... وحيث إنّ دليل الحاكم شأنه التصرف في الموضوع، فلا منافاة بينه وبين الدليل المحكوم، كما في دليل الدال على حرمة الخمر وأنّ هذا المائع ليس بخمر أو قوله: «وحرّم الربا» وقوله: «لا ربا بين الوالد والولد»... ومفاد أدلة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه، ومفاد الأمانة هو الارتفاع وعدم البقاء، وبعد ثبوت الارتفاع بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب...^١ انتهى ملخصاً.

فهو ﷺ - وإن كان صائباً في صدر كلامه من جهة نفي كون ضابط الحكومة هو نظر أحد الدليلين بمدلوله اللفظي إلى الآخر حتى يكون بالنسبة إليه كالمفسر ويكون بمنزلة قوله: «أعني» بل يكفي كونه وارداً في إثبات أو نفي موضوع الآخر... .

إلا أنه مع عدم تماميته في نفسه وعدم شموله لجميع موارد الحكومة، مثل ما مرّ في كلام «الدرر» من كون الحاكم متعرضاً ومتصرفاً في عقد حمل المحكوم



ثبوت المتعبد به ولو بالتعبد، فيكون التعبد به وارداً على الآخر، كما مرّ في أحد تقريري الورود بحصول اليقين بالحكم الظاهري والحكم الظاهري من المتعبد به لا نفس التعبد، فالضابط هو نفي موضوع الآخر بالتعبد حقيقة. [منه غفر الله له]

١. مصباح الأصول ٣: ٢٩٧ - ٢٩٩.

- يرد عليه: أنّ ذيل كلامه المتصدّي للتطبيق على دليلي الأمانة والاستصحاب لا يخلو عن مغالطة واضحة، فإنّ مفاد الأمانة هو الارتفاع، فهي بمفادها معارضة لمفاد الاستصحاب الذي هو البقاء، وأمّا أنّه بعد ثبوت الارتفاع بالتعبّد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب فلم يبيّن وجهه، وأنّه كيف لم يبق شكّ، وهو حاصل بالوجدان؟! إلا بالرجوع إلى ما رامه الشيخ رحمه الله من كون مفاد دليلها إلغاء احتمال الخلاف، وقد عرفت منعه. ولتوضيح المقام نقول إنّه يشكل على الحكومة أولاً: بأنّه لا دلالة لدليل حجّية الأمارات على إلغاء احتمال الخلاف كما مرّ.

وثانياً: لو سلّم ذلك فإنّما هو في حجّية الأخبار على فرض حجّيتها بالنقل، وأمّا الأمارات الثابت حجّيتها ببناء العقلاء فلا لسان لها حتّى يدعى دلالتها على إلغاء احتمال الخلاف.

وثالثاً: عدم إمكان ذلك ثبوتاً؛ إذ لو كان مدلوله تنزيل الأمانة منزلة العلم فلازمه عدم ترتّب آثار المؤدّي، وإن كان تنزيل المؤدّي منزلة الواقع فلا دلالة على إلغاء الشكّ واحتمال الخلاف، والجمع بين اللحاظين غير ممكن. وبعد وضوح الإشكال بحذافيره نقول:

١. قد يقال: «إنّ المايز بين الأصول والأمارات هو أنّ الشكّ أخذ في موضوع الأصول دون الأمارات وإن أخذ ظرفاً فيها»^١.

وفيه أولاً: أنّه يوجد فيما هو من الأمارات مسلماً ما أخذ فيه الشكّ موضوعاً، كما في رجوع الإمام إلى المأموم والعكس، مع حفظ أحدهما عند الشكّ في الركعات، كما يشهد عليه صحيح ابن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الرجل يصلّي

١. أنظر: مصباح الأصول ٣: ٢٩٩؛ المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ١٥٩.

خلف الإمام لا يدري كم صَلَّى هل عليه سهو؟ قال: «لا»^١.
وثانياً: أنه لو كان ملاك الفرق بينهما ذلك لم يكن وجه للتريد وعدم العلم
بكون قاعدة الفراغ أو التجاوز أو القرعة وأمثالها من الأمارات أو الأصول،
لوضوح أخذ الشك في موضوعها.

منها: «رجل شك ... قال: «يمضي»^٢.

ومنها: «إن شك في الركوع... فليمض»^٣.

ومنها: «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى...»^٤.

ومنها: «إذا شككت في شيء من الوضوء...»^٥.

ومنها: «كل مجهول ففيه القرعة...»^٦ فالتردد في ذلك دليل على عدم كون
المايز هو ذلك.

٢. الظاهر أنّ المايز هو ما ذكره الشيخ رحمته من أنه كلّ ما كان له حكاية عن
المؤدّي، ويكون اعتباره أيضاً من أجل حكايتها فهو أمانة وكلّ ما لا يحكي عن
الواقع، أو لا يكون اعتباره من هذه الجهة ولو كان له نحو حكاية فهو أصل^٧.
وحيثُ قد يعلم بذلك وأنّ الدليل الفلاني إنّما اعتبر من جهة حكايته عن

-
١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ١.
 ٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.
 ٣. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.
 ٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.
 ٥. وسائل الشيعة ١: ٤٦٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.
 ٦. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ١١.
 ٧. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٤٠٨.

الواقع فلا إشكال، وقد يختفي الأمر كما في القواعد المشار إليها، حيث إنه جعل الشارع احتمال الإتيان بعد الفراغ والتجاوز بمنزلة الواقع وإتيان الجزء المشكوك، ولكن لم يعلم أن ذلك باعتبار الحكاية أم لا، فيختلف النظر في ذلك، وقد يكون قاعدة واحدة كالقرعة لوحظ في بعض الموارد بلحاظ حكايتها دون مورد آخر.

والحاصل: أن المستفاد من كلمات الشيخ عليه السلام أنه لا بد في الأمانة من تنزيل المؤدّي ولحاظ الحكاية عن الواقع وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف بخلاف الأصول، فإنه لا يعتبر فيها ذلك، فإنّ المأخوذ في بعضها هو صرف الشكّ بدون تنزيل المؤدّي كالبراءة وأمثالها، وفي بعضها نزل المؤدّي منزلة الواقع، لكن بلا لحاظ الحكاية عنه كالاستصحاب.

٣. بعد ما عرفت أنّ الأمارات كلّها حاكية عن الواقع وكاشفة عنه فالمانع عن العمل بمقتضاها عند العقلاء والذي يوجب الوقفة في الأمارات غير العلمية، ليس إلا احتمال الوقوع في خلاف الواقع، ولذا لو سئل من أخبر بموت زيد لم لا يترتب آثار موته، أجب إنّي لا أعلم بموته، فأخاف أن أقع في خلاف الواقع، وهذا بخلاف ما لو علم بموته فيقدم على ترتيب أثره بلا وقفة.

وبالجملة: فالفارق بين صورة العلم وغيره ليس إلا احتمال عدم المطابقة والوقوع في خلاف الواقع في الثاني دون الأوّل، فمعنى حجّية أمانة عند العقلاء وبنائهم عليها ليس إلا عدم الاعتناء بهذا الاحتمال وإلغائه، لا بمعنى صرف إلغاء الاحتمال وتنزيله منزلة العلم، بل بمعنى إلقائه المستلزم للنظر إلى مؤداه كالواقع، فيقدم عليه ويترتب عليه أثره.

٤. إنَّ اعتبار الأمارات - تأسيسية كانت أو إمضائية - سواء كان بلحاظ تنزيل المؤدّي أو بلحاظ تميم الكشف يستلزم الآخر من دون محذور الجمع بين اللحاظين.

فإن كان الملحوظ هو تميم الكشف وإلغاء الاحتمال وجعله بمنزلة العلم، فلا ريب أنه ليس بمعنى جعله كالعلم صفة، بل بما أنه يكشف عن مؤداه ويوجب البعث والحركة على مقتضاه، فكما أنّ صورة العلم بالواقع لا بدّ من ترتيب آثار الواقع، فكذلك مع الأمانة.

وإن كان الملحوظ هو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، فليس مفاد الأمانة تنزيل المؤدّي تعبدًا فحسب، بل من جهة كونه محكيًا بها، فوزان اعتبارها وجعله كالواقع وزان المرشد، فكما أنّ المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشكّ من المسترشد، كذلك المتعبد بلسان الإرشاد يفهم منه العرف أنّ غرضه رفع الشكّ تعبدًا، وهو راجع إلى رفع آثاره.

وبعبارة أخرى: إنّ المخبر الحقيقي يكون بصدد رفع جهل المخاطب وتبديله بالعلم حقيقةً، فإذا قال: «زيد قائم» فكأنّه يقول: «اعلم أنّ زيداً قائم»، فهذا المقصود مدلول التزامي للفظه عرفاً، وحيث إنّ دليل الحجية أيضاً يجعله كالواقع بلسان الحكاية - لكن تعبدًا - فلازمه جعلها كالعلم أيضاً.

فقد تلخّص ممّا مرّ ظهور تقدّم الأمارات على الاستصحاب بالحكومة؛ إذ مفاد حجيتها مشتمل على لزوم إلغاء احتمال الخلاف والشكّ وعدم الاعتناء به تعبدًا، وهو رافع لموضوع الاستصحاب وإن لم يكن بلسانه ناظرًا إليه.

إن قلت: لم لا يكون بالعكس؛ إذ مفاد دليل الاستصحاب أيضاً إلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء بالشكّ، والشكّ وإن لم يؤخذ في موضوع الأمانة إلا أنه أخذ ظرفاً لحجيتها بلا إشكال.

قلت: الفارق ما أُشير إليه من أن إلغاء احتمال الخلاف في الأمارات ناظر إلى الواقع، فهو رافع للشكّ المأخوذ في الاستصحاب بخلاف العكس، فإنّ إلغاء احتمال الخلاف في الاستصحاب ليس من جهة الحكاية عن الواقع ولا تنزيل المستصحب منزلة المتيقّن والواقع بذلك اللحاظ، بل عدم الاعتناء به عملاً من دون حكاية عن الواقع أصلاً، فلا يوجب تصرفاً في الشكّ الملحوظ ظرف حجية الطريق أصلاً.

٥. إنّ الأمارات التي تثبت حجيتها ببناء العقلاء وعدم ردع الشارع، فالظاهر أنّه من باب تتميم الكشف كما سبق أنّه المستفاد من سيرة العقلاء، ولذلك ترى العرف عند محاكاة أحد مع الآخر في مورده يقول لم لا تعمل بقوله... إنّ لا يكذب... لا نحتمل الخلاف في قوله... إنّ ذلك احتمالات لا يعبأ بها وأمثال هذه التعبيرات الناشئة عن ارتكازهم.

وأما أدلة حجية الخبر فهي على طوائف:

منها: ما يكون بصدد جعل المؤدّي منزلة الواقع مثل قوله عليه السلام: «ما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان»^١.

ومنها: ما يكون بصدد رفع الشكّ وأنّ المفاد كالمعلوم ولا ينبغي الشكّ فيه

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

وا احتمال خلافه مثل قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقافتنا»^١.

وقد عرفت حكومة كلا الطائفتين على الاستصحاب وإن كانت في الثانية أظهر، كما لا يخفى، ومنه يعلم أنه لو كان لسان دليل بعض الأمارات جعل الحجية أيضاً لكان مفاده جعلها على حذو حجيتها العقلانية أي كونه طريقاً كسائر الطرق، فيرجع إلى ما مرّ من إلغاء احتمال الخلاف الذي أحد آثاره وجوب إبقائه والحركة على وفقه، فيصير منجزاً ومعدراً وحجة.

وعلى ضوء ذلك البيان يمكن حل إشكال استصحاب ما ثبت بالأمارات، فإنّ الأمارات كما هو حاكم على الاستصحاب بإلغاء احتمال الخلاف، كذلك حاكم عليه بالتوسعة بجعل الأمارات على السابق يقيناً فتدبر.

ويمكن الاستدلال على تقدّم الأمارات على الأصول بوجهين آخرين:

١. إنّه لو عكس الأمر بأن قدّم أدلة الأصول على أدلة الطرق أو قيل بالتعارض والتساقط، لم يبق للأمارات مورد إلا ما شدّ وندر، فيلزم لغوية أدلة الأمارات أو ما هو كاللغوية، لندرة مورد لم يوجد فيه أصل من الأصول الشرعية أو العقلية، وليس الأصول منحصرة بالأربعة المعروفة، بل المراد الأعمّ منها ومن سائر الأصول، كأصالة البناء على الأكثر وأصالة الطهارة وأمثالهما.

٢. إنّا نجد أنّ الإمام عليه السلام جعل غاية الأصول في بعض الأخبار قيام الطريق والأمارات، مثل ما في رواية الجين: «كلّ شيء لك حلال»^٢. أو «والأشياء كلّها

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.

على هذا حتّى يستبين... أو تقوم به البيّنة^١ حيث جعل البيّنة التي من الطرق
عديلاً للعلم غاية للحلّ، وكذا رواية عبد الله بن سليمان: «كلّ شيء لك حلال
حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة». ^٢ وفي أخبار الاستصحاب «لا، حتّى
يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن». ^٣

ولو لم يتمّ الاستدلال بهما فلا أقلّ من الإشعار والتأييد والحمد لله.

-
١. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.
 ٢. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٢.
 ٣. وسائل الشيعة ٢: ٣٥٦، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤٤، الحديث ٢.

خاتمة

وفيها بحثان:

أحدهما: في تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول العملية

والبحث إنّما هو في تعارضه مع الأصول النقلية، وأمّا الأصول الثابتة بالعقل فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب عليها بالورود، لأنّ موضوعها هو عدم البيان، أو عدم العلم بالمؤمن، أو عدم وجود ما يرتفع به التحير وعند جريان الاستصحاب يكون بياناً ومؤمناً ورافعاً للتحير، فيرتفع موضوعها حقيقة.

وإنّما الإشكال في الأصول المتلقّاة من الشارع، فقد اختلف الأنظار فيها، حيث إنّ كلاّ منهما حكم مجعول من الشارع في موضوع الشكّ، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر سواء جعلنا الشكّ المأخوذ فيهما بمعنى التردد، كما هو ظاهر اللفظ، أو بمعنى عدم الطريق المعتبر، كما اختاره في «الدرر»^١.

وقد استراح في «الكفاية» بالتزامه بالورود «وأنّ النسبة بينه وبينها هي بعينها

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٢٣.

النسبة بين الأمانة وبينه فيقدم عليها، ولا مورد معه لها، للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً...»^١.

وأوضحه في «الحاشية» على الرسالة «بأن موضوع الأصول الآخر ليس الشك في الحكم الواقعي، بل المشكوك من جهة جميع العناوين، بمعنى أن المشكوك من كل جهة حكم البراءة أو الاحتياط، ومعه يرتفع هذا الموضوع بعد جريان «لا تنقض»؛ لكون الحكم معلوماً بعنوان نقض اليقين بالشك، بخلاف العكس، فإن الشك في موضوع الاستصحاب الشك من جهة العنوان الواقعي، وله موضوع بعد فرض جريان الأصلين أيضاً. ولو قيل: لم يؤخذ بدليله حتى يكون وارداً، ولم يؤخذ بدليلهما. فيجاب عنه...» بما أتى به في «الكفاية»...^٢.

وفيه: أن الفرق في المراد من الشك فيهما تحكّم لا دليل ولا وجه له، وحينئذ يتعارض الدليلان، سواء في ذلك القول بكونهما من قبيل الأوّل أو الثاني، والظاهر فيهما هو الشك من جهة العنوان، الواقعي وقد تقدّم ادعاء الثاني في الاستصحاب أيضاً.

وقد التزم الشيخ رحمته في المقام أيضاً بالحكومة وقال في تقريره: «إن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» يدل على أن النهي الوارد لا بد من إبقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق، وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً، فمجموع الدليلين بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، وكل نهى

١. كفاية الأصول: ٤٩٠.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٩٢؛ أنظر: كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ١٣.

ورد في شيء فلا بدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله بقاءً، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغياً بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشكّ لو لا النهي، وهذا معنى الحكومة...». انتهى

وفيه: أنّ تعميم النهي للحالة اللاحقة ليس إلا بمعنى جعل الحرمة عند الشكّ ليس إلا، فبالأخرة يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشكّ، فيشكل بأنّ الرخصة المستفاد من دليل البراءة أيضاً كذلك، فأيّ وجه في تقديم الأوّل على الثاني.

وبعبارة أخرى: أنّ التعميم المستفاد من قضية «لا تنقض» إنّما هو الحكم المترتب على الشكّ، وليست حاكية عن عموم التحريم بحسب الواقع، وحينئذٍ فما الفرق بين ما يدلّ على أنّ الحكم الشرعي في حال الشكّ من سنخ ما كان موجوداً في السابق وهو التحريم مثلاً أو هو الترخيص، وأيّ وجه لتقديم الأوّل على الثاني.

وقال في «الدرر»: «إنّ مدلول أدلّة الاستصحاب هو الحكم بإبقاء اليقين وإلغاء الشكّ، لا جعل الحكم المطابق للسابق. نعم حيث إنّ اليقين لا يقبل لأن يحكم عليه بالإبقاء يكون التعمد بإبقائه بدلالة الاقتضاء راجعاً إلى جعل حكم مطابق للسابق:

وبعبارة أخرى: المدلول الابتدائي لدليل لا تنقض هو أنّ المستصحب يكون على يقين، إذ الاستصحاب إدامة عمر المستصحب في ظرف الشكّ،

والمستصحب كان هو اليقين بالحكم، فالمعنى أنك يا أيها الشكّ تكون على يقين كما كنت سابقاً، وليس لك أن تنقض هذا اليقين، وعلى هذا يكون الاستصحاب مقدّمًا على سائر الأصول بالحكومة؛ لأنه يدلّ على وجوب معاملة اليقين مع هذا الشكّ بلسانه الابتدائي، فموضوع الأصول الشرعية منتف شرعاً وإن كان باقياً عقلاً...»^١ انتهى ملخصاً.

وهذا الوجه وجيه لو تمّ استظهاره من الدليل، لكنّه محلّ تأمل؛ إذ غاية ما يستفاد من الدليل عدم نقض اليقين عملاً، وأمّا فرض نفسه متيقّناً فلا يستفاد منه.

ولو تمّ ذلك لأشكّل تقديم الأمارات عليه؛ لأنّ لسانه حينئذٍ يساوي لسان الأمارات، فتأمل.

والذي يمكن أن يقال: إنّ مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشاكّ، ومعناه أنك إذا كنت على يقين من شيء فشككت فليس لك أن تعمل بما يعمله الشاكّ، بل يجب عليك عدم الاعتناء بالشكّ وعدم ترتيب آثاره وأحكامه، بل تعمل بما يعمله المتيقّن، فيقدّم على الأصول الأخر التي هي الوظائف المقرّرة للشاكّ، وأحكام الشكّ من باب الحكومة.

وهذه الحكومة إنّما هي من قبيل القسم الثاني الذي نقلناه سابقاً من «الدر»، فإنّه كما أنّ الدليل الذي يدّعي رفع موضوع دليل آخر حاكم عليه، كذلك إذا كان بلسان نفي التشريع والجعل، كأن يقول: أكرم العلماء، ثمّ يقول: ما أردت أو

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٢٩.

ما حكمت بإكرام الفاسق، فإنه مقدّم على الأوّل من دون ملاحظة النسبة بينهما، وفي الحقيقة ففي كلّ من قسمي الحكومة لابد وأن يكون الحاكم ناظراً إلى المحكوم، إلا أنّ في الأوّل ناظر إليه ويردعه بلسان نفي موضوعه، وفي الثاني ناظر إلى الحكم والجعل، فليس المدعى تقدّم كلّما كان لسانه نفي الجعل، بل إذا كان لسانه ناظراً إلى الجعل الآخر، وهنا من هذا القبيل، كأنه قال: هذا حلال للشاكّ، ثمّ قال: ليس حكم الشاكّ لمن كان على يقين، فهو وإن لم ينف الشكّ، لكنّه إنّما نفي شمول حكمه وتشريعه له، وهذا نظير قاعدة لا ضرر ولا حرج وأمثالهما، حيث إنّ إطلاق الأدلّة الأوليّة يشمل مواردتهما، ولكنّ القاعدة يحكم بعدم الجعل في موردها ادّعاءً، مثل ادّعاء عدم جعل وجوب الإكرام لزيد بعد قوله: أكرم العلماء.

ولعلّه تلخّص ممّا مضى الفرق الواضح بين لسان دليل حجّية الأمانة والاستصحاب وسائر الأصول، فإنّ لسانه في الأوّل: لا ينبغي لك أن تشكّ وليس لأحد أن يشكّ في ما روى عنّا ثقاتنا... ولسان الثاني: لا تعتن بالشكّ ولا تعمل بحكمه ولسان الثالث: أنّ حكم الشكّ كذا، وتقدّم الثاني على الثالث والأوّل عليهما واضحة بحمد الله وله المنّة.

ثمّ ليذكر أنّ هذا كلّه في الاستصحابات الجارية في الأحكام، وأمّا الشبهات الموضوعية فتقدّم الاستصحابات الجارية فيها على أصالة البراءة أوضح، لأنّها من قبيل الأصل السببي، ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

البحث الثاني: في تعارض الاستصحابين

التعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين، فاللازم مراعاة الأهم لو كان، وإلا فالتخير.

وقد يتوهم أنّ هذا إنّما هو على القول بعدم جعل الحكم الظاهري، وأمّا على القول بالجعل فيلزم التخير مطلقاً؛ لأنّ أهميّة الواقع لا عبرة بها حينئذٍ، وفي الحكم الظاهري لا يمكن تحقّق موضوعها (أي الأهميّة)؛ إذ علّة هذا التحكّم عنوان نقض اليقين بالشكّ، وهو سواء بالنسبة إلى كلا الحكمين.^١

وفيه: أنّ الاستصحاب إنّما يثبت الحكم بعين المرتبة التي كانت ثابتاً في السابق شدةً وضعفاً، وإن كان لأجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما. فتارةً: يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، وإمّا أن يكون الشكّ فيهما مسبباً عن ثالث. وأمّا كون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن الشكّ في الآخر فغير معقول. فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

الأول: ما إذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، بأن يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحب الآخر، كما في استصحابي طهارة الماء ونجاسة الثوب النجس المغسول به، فلا ترديد في تقدّم الأصل السببي على المسببي، وإنّما الكلام في وجه ذلك، وفيه وجوه:

١. راجع: كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ١٧.

الأول: ما في «الرسالة» من أنّ جريان لا تنقض في السبب يمنع عن جريانه في المسبب لأنّ النقض فيه حينئذٍ يصير نقضاً بالدليل لا بالشك، واللازم من شمول لا تنقض للمسبب جواز نقض اليقين في السبب لا لدليل يوجهه وهو طرح العموم من غير تخصيص... .

وبيانه أنّ معنى عدم جواز نقض اليقين في ناحية السبب هو وجوب ترتيب جميع الآثار التي منها الحكم المشكوك في ناحية المسبب، وأمّا عدم جواز نقضه فيه فهو يستلزم ترتيب آثار المسبب، وليس منها الحكم المشكوك في السبب كي يوجب وجود الدليل فيه على الحكم، فيرتفع الشك الذي هو بمعنى عدم الدليل... انتهى ملخصاً.

وفيه: - مع كونه على فرض التمام يوجب الورود، لا الحكومة - ما تقدّم في بحث تقدّم الأمارات على الأصول، من أنّ حمل العلم على مطلق الدليل والشك على عدم الدليل، مع أنّ ظاهرهما خلافه مشكل.

مضافاً إلى أنّ العلم المأخوذ غاية لو سلّمنا كونه بمعنى مطلق الطريق، إلاّ أنّه من المحتمل اختصاصه بالطريق التام لا الناقص.

لا يقال: ليس المراد تعميم الشك واليقين، بل خروج المورد عن مورد النهي لعدم كونه نقضاً بالشك، بل بالدليل.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى أنّه لو كان المراد هذا يلزم جواز النقض بأيّ سبب غير الشك ولو كان مثل إجابة دعوة المؤمن مثلاً - إنّ هذا لا ينفي التعارض، لبقاء

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٩٥؛ أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ١٦٨.

المتيقن السابق بما هو مشكوك.

وأوضح منه أنه يلزم عدم تقدم السببي على المسببي إذا كانا موافقين كما لا يخفى.

وتظهر الثمرة فيه إذا كان للأصل السببي معارضاً لم يكن سببياً بالنسبة إلى المسببي فيكون تعارض الثلاثة في رتبة واحدة فيتساقط كلهم، بخلاف ما إذا كان حاكماً على المسببي، فيكون في المرتبة المتأخرة، وذلك كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين بعد العلم بملاقاته للثوب الطاهر، فإن الأصل الجاري في الظرف يعارض الأصل في الملاقى والملاقى جمعاً مبنياً على عدم الحكومة، بخلاف القول بالحكومة على الموافق، لعدم جريانه في رتبة التعارض ويبقى الأصل في الملاقى بلا معارض.

الثاني: ما أفاده في «الكفاية» وأوضحه «بأن الاستصحاب في السبب بلا محذور، بخلافه في المسبب، ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال... فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب طهارته؛ إذ لا يلزم منه نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته...»^١ انتهى.

وهذا كما ترى يقرب ما أفادها في وجه تقدم الأمارات على الأصول، فيجري

١. كفاية الأصول: ٤٩٠ - ٤٩١.

فيه ما تقدّم من الاحتمالات في مراده من اليقين، فراجع.^١
وأما ما يكرّر في كلامه ﷺ من كون العمل بأحدهما بلا محذور بخلاف الآخر، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال - وقد جاء إشارة إليه في كلام الشيخ ﷺ -^٢ إنما يتم بعد فرض الورد أو الحكومة من أحد الجانبين، لا أن يكون بنفسه دليلاً على ذلك؛ إذ مع قطع النظر عنه فاستصحاب الطهارة مفاده ترتيب آثار الطهارة ومنها طهارة الثوب، ومفاد استصحاب نجاسة الثوب نجاسته، وهما متقابلان، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.
بل لا يلزم من العمل بهما إلا تقييد مفاد استصحاب الطهارة في بعض آثاره، لا تخصيص دليل الاستصحاب بالنسبة إلى السبب، بخلاف العكس، ولعلّ التقييد أولى من التخصيص.

الثالث: الحكومة بتقريب «أنّ الأصل السببي يكون حاكماً على الكبرى المجعولة التي تتكفل الحكم الواقعي بتنقيح موضوعه أو إعدامه بحسب اختلاف الاستصحابات، ثمّ الدليل الاجتهادي المنطبق على الصغرى المستصحة يقدم على الأصل المسببي بالحكومة ... فتقدّم الأصل السببي على المسببي ليس لحكومته عليه، بل لحكومته على الدليل الاجتهادي بتنقيح موضوعه وحكومة دليل الاجتهادي على الأصل المسببي بتنقيح موضوعه أو رفعه».^٣
وفي «المصباح»: «إنّ أصالة الطهارة في الماء تنقّح موضوع الدليل الدالّ على

١. راجع: الصفحة ٢٦٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٣: ٣٩٥.

٣. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٢٤٦.

كبرى المطهّرية، فإنّ موضوعها الغسل بماء ويكون طاهراً، والجزء الأوّل محرز بالوجدان والثاني تحرزه استصحاب الطهارة - أو أصالة الطهارة - فيتحقّق موضوع دليل المطهّرية فيتمسّك به لإثبات الطهارة، وهو باعتباره أمانة يحكم على استصحاب النجاسة»^١.

وفيه: ما تقدّم من أنّ الاستصحاب لا يقيّد الحكم بالطهارة مثلاً تعبدًا، ولا يوجب جعل الحكم المماثل، وإنّما غايته الحكم بترتّب آثارها، وذلك لا يوجب التوسعة في موضوع الحكم حتّى يوجب الحكومة.

الرابع: - ما ذكره في «الدرر» ثانيًا - بعد ذكر ما يقرب من كلام الشيخ والمحقّق الخراساني أوّلاً - وهو تقدّم الشكّ السببي على المسببي طبعاً؛ لأنّ الثاني معلول للأوّل، ففي رتبة وجود الأوّل لم يكن الثاني موجوداً، وإنّما هو في رتبة الحكم المرتّب على الأوّل، فالأوّل في رتبة وجوده ليس له معارض أصلاً، فيحرز الحكم من دون معارض، وإذا ثبت الحكم في الأوّل لم يبق للثاني موضوع.... وبه يعرف تقدّمه ولو قلنا بالأصل المثبت»^٢.

الخامس: - الحكومة أيضاً - بتقريب أنّ الاستصحاب الجاري في السبب إنّما يحكم بعدم نقص اليقين به بمعنى ترتّب آثار المتيقّن عليه فهو ناظر إلى ترتيب آثاره ومنها السبب فالاستصحاب في المسبّب يحكم بترتب المسبّب عليه وعدم الاعتناء بالشكّ فيه.

ولعلّه لا بدّ وأن يرجع إلى الرابع، إذ صرف التقدّم الرتبي لا يفيد شيئاً إلا بعد

١. مصباح الأصول ٣: ٣٠٣ - ٣٠٤؛ أنظر: بحوث في علم الأصول ٦: ٣٥٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٣٢.

ما ينضم إليه أنه إذا ثبت الحكم في الأول لم يبق الثاني موضوع... وليس رفع موضوع الثاني إلا بالتعبّد المطوي عليه الاستصحاب الأول وهذا هو الحكومه بالتقريب الذي عرفت.

وفيه: أنّ صرف التقدّم الرتبي لا يفيد شيئاً، فإنّ الأصل المسببي وإن سلّمنا أنه لا يجري في الرتبة الأولى إلا أنه يجري في الرتبة الثانية أيضاً وهو رتبة المسببي، كما قال بمثل ذلك المحقق الخراساني في مبحث الترتّب^١ وحينئذٍ فيعارضان، إلا أن ينضم إليه ما في ذيل كلامه أعلى الله مقامه، من أنه «إذا ثبت الحكم في الأول لم يبق للثاني موضوع...»^٢.

ومن المعلوم أنّ رفع موضوع الثاني ليس إلا بالتعبّد المطوي عليه الاستصحاب الأول، وهذا هو الحكومه.

فقد يقرب: بأنّ الاستصحاب الجاري في السبب إنّما يحكم بعدم نقض اليقين به، بمعنى ترتيب آثار المتيقّن عليه، فهو ناظر إلى ترتيب آثاره ومنها المسبب. فالاستصحاب في السبب يحكم بترتب المسبب عليه وعدم الاعتناء بالشكّ فيه. نعم، قد يتفرّع على هذا البيان - كما ادّعاه في «الدرر» بنفسه بقوله: وبهذا البيان تعرف وجه تقدّم الاستصحاب الجاري في السبب وإن قلنا بالأصول المثبته.

وهذا بخلاف سائر الوجوه، فإنّه بناء على جريان الأصول المثبته وحجية الاستصحاب في مثبتاته، أي لوازمه وملزوماته، يترتب على الاستصحاب الجاري

١. راجع: كفاية الأصول: ١٦٦.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٦٣٢.

في نجاسة الثوب نجاسة الماء، ويرتفع به موضوع الاستصحاب في الماء أيضاً، وليس على هذا من دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، بل الأخذ بكلّ منهما يوجب نفي الآخر تخصّصاً، إلا أنّ التقدّم الطبيعي للشكّ السببي أوجب إحراز الحكم وارتفاع موضوع الآخر، من دون عكس...^١.

أقول: إنّ ما أشار إليه من ابتناء الوجوه المذكورة على عدم حجّية الاستصحاب المثبت حقّ لا محيص عنه. وأمّا عدم ابتناء الوجه المدّعى أي الوجه الرابع على ذلك لتقدّم الأصل السببي طبعاً قابل للمنع، إذ المفروض أنّه بناءً على حجّية مثبتات الاستصحاب يترتب على استصحاب الجاري في الثوب نجاسة الماء ويرتفع به موضوع الاستصحاب في الماء أيضاً، وهذا بمعنى أنّ الأصل الثاني أيضاً صالح لرفع موضوع الأول كما اعترف به، وأمّا صرف تقدّم الطبيعي للشكّ السببي فلا دليل على كونه موجباً لتقدّم استصحابه، والمنع عن جريان الآخر بعد فعلية الشكّ فيهما، فإنّه وإن سلّمنا عدم جريان الاستصحاب المسببي في رتبة السببي، إلا أنّه لا مانع من جريانه في الرتبة الثانية.

ولذلك ندّعي أنّه لو تمّ دليل خاصّ - كما يأتي - على تقدّم الأصل السببي على المسببي يمكن الاستدلال بنفس ذلك على عدم حجّية مثبتات الأصول فلا تغفل.

السادس: السيرة المستمرة بين المسلمين ولعلّه مراد من ادّعى الإجماع ولذلك لم يخالف فيه إلا بعض المتأخّرين، بل هو أمر ارتكازي بين العقلاء ولذلك تريههم أنّه لو شكّ أحد في مجيء زيد للشكّ في حياته لا يستصحب عدم

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٣٢.

المجيء بل يميل إلى استصحاب الحياة بارتكازه.

السابع: أنّ عمدة دليل حجّة الاستصحاب هي الأخبار وهي بنفسها دالة على تقدّم الشكّ السببي على المسببي.

منها: صحيحة زرارة الحاكم باستصحاب الوضوء والطهارة وترتيب آثار الطهارة عليه من صحّة الصلاة وغيرها ولو لا تقدّم الأصل السببي على المسببي لكان معارضاً باستصحاب شغل الذمّة والاشتغال. وهذا واضح على القول باستصحاب الاشتغال ولو مع جريان قاعدتها كما عليه المحقّق الخراساني. وأمّا على مبنى الشيخ عليه السلام فليس أولاً إلا قاعدة الاشتغال العقلية وتقدّم الاستصحاب عليها أمر بين، يبيّن في البحث السابق المتصدي لتقدّم الاستصحاب على سائر الأصول. نعم، بعد سقوط قاعدة الاشتغال يجري فيه الاستصحاب ويرجع الكلام. ومنها: مكتوبة القاساني: «صم للروية وأفطر للروية». ^١ فإنّ تفرّيع وجوب الصوم والإفطار على رؤية المتفرّع على حكم بالاستصحاب، بقوله: «اليقين لا يدخله الشكّ». إن كان في آخر شعبان وأول رمضان فيساعده استصحاب بقاء شعبان و عدم دخول رمضان. ولا يعارضه أمر وأمّا إن كان في آخر رمضان فيعارضه استصحاب عدم جعل وجوب صوم هذا اليوم ولا طريق لتقديم الأولى إلا من جهة تقدّمه سبباً.

ومنها: رواية عمّار الساباطي أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل في إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه، وقد كانت الفارة متسلّخة، فقال عليه السلام: «إن كان رأها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل

١. وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ١٣.

ثيابه، ثم فعل ذلك بعدما راها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء يعيد الوضوء والصلاة وإن كان إنمّا رأها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئاً وليس عليه شيء لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه، ثم قال: لعلّه أن يكون إنمّا سقطت فيه تلك الساعة التي راها^١.
والرواية صريحة في تقديم استصحاب طهارة الماء أو عدم وقوع الفأرة فيه إلى الزمان المعلوم على استصحاب نجاسة الثوب، وبقاء الحدث و عدم صحّة الغسل والوضوء.

هذا كلّه إذا كان الشكّ في أحد الاستصحابين المتعارضين مسبباً عن الشكّ في الآخر، وأمّا إذا لم يكن كذلك - كما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه - فإمّا أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجمالي، أو لا يكون، وعلى الثاني فإمّا أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع بينهما، كما في الماء النجس المتمّم كراً بماء طاهر إذا فرض قيام دليل من إجماع ونحوه على اتحاد حكم المائين - حتّى بحسب الظاهر - أوّلاً.

وعلى الثاني إمّا أن يترتب الأثر على كلا الطرفين أو على طرف واحد. والمهمّ هو القسم الأوّل فقد ذهب الشيخ رحمته إلى عدم جريان الأصل في هذا المورد مستدلاً بلزوم تناقض الصدر والذيل، حيث إنّ الصدر وهو قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وإن كان مفاده النهي عن النقض في كلّ منهما، إلا أنّ الذيل وهو قوله: «ولكن انقضه بيقين آخر» حاكم بلزوم النقض باليقين الموجود

١. وسائل الشيعة ١: ١٤٢، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٤، الحديث ١.

في البين وهو العلم الإجمالي، وحينئذٍ يصير الدليل مجملاً بالنسبة إلى هذه الموارد.^١

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته الله بأنه «على فرض تسليم الإجمال في الأخبار المذيّل بهذا الذيل نرجع إلى ما ليس كذلك ونعمل بالصدر فقط ومقتضاه شموله لأطراف العلم الإجمالي...»^٢.

أقول: هذا مضافاً إلى أنه لا إجمال في الأخبار المذيّلة أيضاً، إذ قد تقدّم مراراً أنّ المراد من اليقين الذي جعل غاية هو ما يتعلّق بنفس ما تعلّق به الشكّ واليقين السابق، وحيث إنّ اليقين السابق إنّما تعلّق بكلّ منهما على استقلاله، فلا يكون اليقين بخلافه المتعلّق بأحدهما اللا معيّن ناقضاً له.

مع أنّه لو تمّ هذا البيان للزم القول بعدم جريان الاستصحابيين في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء لزم منه مخالفة قطعية أو لا، ولا يلتزم به الشيخ رحمته الله.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني بعد ما التزم بشمول دليل الاستصحاب للطرفين وجريانهما اختار التسايط مستدلاً بقبح ترخيص الشارع على خلاف الواقع المعلوم، فإنّه موجب لنقض غرضه.

نعم، هذا المانع إنّما يختصّ بما يلزم من جريانهما مخالفة قطعية عملية للتكليف الفعلي، بخلاف ما لا يلزم منه ذلك بل لا يوجب إلا المخالفة الائتمانية، وهو ليس بمحذور.^٣

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٤١٠.

٢. كفاية الأصول: ٤٩٢.

٣. كفاية الأصول: ٤٩٢.

أقول: قد تقدّم في بحث البراءة مستقصى أنّ الكبرى المذكورة وإن كانت متينة جداً إلا أنّ موارد العلم الإجمالي جلّها بل كلّها من قبيل العلم بالحجّة الإجمالية، لا العلم بالإرادة الواقعية النفس الأمرية، وإلا فلو وجد مورد كان هكذا، وجب فيه الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية، بل لو وجدنا مورد الشكّ البدوي هكذا بمعنى أنّه علمنا أنّ على فرض ثبوته كان على طبقه إرادة فعلية واقعية نفس الأمرية، كان يجب الاحتياط ولم يجز الرجوع إلى البراءة. وحيث لا نعلم بالإرادة النفس الأمرية، وإنّما يكون ظاهر الحجّة دليلاً وكاشفاً عنه يجوز للشارع الترخيص فيه، سواء في الشبهات البدوية أو المقرونة بالعلم، وترخيصه يستكشف عن عدم وجود الإرادة النفس الأمرية في مورده، ولا إشكال.

وحيث إنّ فلا مانع من العمل بالأصلين من جهة العقل، وإنّما المانع منه الأخبار الذي يستفاد من مجموعها وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، فيلزم منه سقوط الأصلين بعد تعارضهما، فتدبر.

ومما ذكر يظهر حال ما إذا لم يلزم من العمل بهما مخالفة عملية قطعية؛ لعدم إمكانها كما مثّلنا في الماء المتمّم كراً، فيتساقتان ويرجع إلى قاعدة الطهارة. وأمّا إذا أمكن العمل بهما ولم يلزم منه مخالفة عملية قطعية، كما لو توضّأ اشتبهاً بمائع مردّد بين البول والماء، فالعلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثّر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي، فيحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما.

وأوضح منه ما إذا لم يترتب الأثر في زمان الشكّ إلا على أحدهما، كما في

دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية، فإنه لا خلاف في تقديم قول الموكل لأصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل، ولا يعارضه أصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل؛ لأن الأثر إنما يترتب على دعوى الوكيل الوكالة في الفعل الذي فعله، وأما دعوى الموكل فلا يترتب عليه أثر، حيث لم يفعل الوكيل ذلك وهذا كله واضح لا يحتاج إلى توضيح وبيان والحمد لله.

بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية، مثل قاعدة اليد والفراغ والتجاوز وأصالة الصحة في عمل الغير والقرعة.

ولا بأس بالبحث والكلام في القواعد المشار إليها تفصيلاً اقتضاءً لأثر القوم، ولعموم الابتلاء بها في أبواب الفقه، ثم بيان كيفية الجمع بينها وبين الاستصحاب، فنقول:

حال الاستصحاب مع سائر القواعد

يقع الكلام فيها في مباحث:

المبحث الأول: في قاعدة اليد

لا ريب في أنّ اليد حجة عقلائية على الملكية، واعتبارها في الجملة، وعليه بناء العقلاء وسيرتهم في جميع الأعصار والأمصار، بل يدعى أنّها من الضروريات لا يشكّ فيه عاقل، ويتنون عليه معاملاتهم وأفعالهم، بل لا ريب أيضاً في أنّه عند العقلاء أمانة على الملكية وكاشفة عنها، لا أصل عملي يعمل العقلاء على طبقه حفظاً للنظام ورغبة العيش.

وأما الشرع فإن كان ساكتاً عنه نفيّاً وإثباتاً يكون سكوته كاشفاً عن إيمضائه فيصير أمانة شرعية أيضاً؛ إذ السكوت الكاشف عن الإمضاء إنّما يكون كاشفاً عنه على نحو كان عليه السيرة. ولو ورد فيه تعبد من الشارع فيلزم النظر فيه حتّى يتبين هل اعتباره بنحو الأمانية والكاشفية أو بنحو الأصل. ويترتب على ذلك جهة تقدّمه على الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما ربّما يقع مورداً للإشكال من حيث عموم السيرة ولا لسان لها مثلاً، فإنّ اليد يتصوّر على وجهين: فتارةً: يكون اليد على شيء هو مملوك قطعاً ولا يتصوّر فيه احتمال عدم قبوله للملكية، كالبيت والدار والعقار ونحوها. وأخرى: يكون على شيء يحتمل عدم قبوله للملكية كالإنسان الذي يحتمل أن يكون حرّاً، فهل اليد حجة على الملكية في القسمين أو يختصّ بالقسم الأوّل؟ والجواب عن كلّ ذلك يحتاج إلى التدبّر في الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها، أو قيل بدلالاتها.

١. فمنها: موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة قال: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له»^١.

فإنّ الاستيلاء هو اليد، وهو المراد من اليد في المقام؛ أي الاستيلاء العرفي والسلطنة الفعلية على الشيء بأيّ نحو من الاستيلاء، وهو يختلف باختلاف الموارد ويجسب المستولي والمستولى عليه، كمتاع البيت والبيت والقرية والبستان وتوابعها و...، ويختلف أيضاً باختلاف الأزمان بحسب الإمكانات والمقدورات، وبالجملة: فقولته عليه السلام في الجملة الثالثة: «ومن استولى على شيء منه فهو له» كأنّه الكبرى الكلية وما سبق ذكره في كلامه عليه السلام من صغرياته ومصاديقه فالمرأة مستولية على متاع النساء، والرجل على متاع الرجال، ومتاع الرجال والنساء مشترك بينهما.

١. وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣.

ولا يخفى أنّ ظاهر قوله: «هوله» كونه أمانة على الملكية، ولسانه إلقاء احتمال الخلاف، بل لعله في ذلك أقوى من قوله عليه السلام: «ما ادّى إليك عنّي فعني يودّي»^١.

٢. ومنها: ولعلّها أظهر ما في الباب وأشمه - موثقة حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: «نعم». قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له فلعله لغيره. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أفيحلّ اشتراء منه؟» قال: نعم. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه وبصير ملكاً لك ثمّ تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز، أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟» ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لما قام للمسلمين سوق»^٢.

وهي موثقة^٣ سنداً بحفص بن غياث، ففي فهرست الشيخ عليه السلام أنه: «عامّي

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤ مع اختلاف يسير.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢٥، الحديث ٢.

٣. في سند الكليني عن القاسم بن يحيى، عن سلمان بن داود، عن حفص بن غياث، وقاسم بن يحيى لم يوثق إلا أنّه من رجال «كامل الزيارات». (الكافي ٧: ٣٨٧ / ١) وفي سند التهذيب القاسم بن محمّد بدل ابن يحيى (تهذيب الأحكام ٦: ٢٦١ / ٦٩٥). والظاهر أنّ الصحيح هو الثاني، فإنّه الذي يروي كثيراً عن سليمان بن داود المنقري، بل يروي كتابه، مضافاً إلى أنّ الرواية مجمع على العمل بها.

ورواه الصدوق عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن القاسم بن محمّد الأصفهاني، عن سليمان بن داود....

المذهب له كتاب معتمد»،^١ فلا إشكال في صحّة الاعتماد عليه، ولا وجه للاعتماد على كتابه إلا وثاقته.

بل قد يناقش في كونه عامياً، لاحتمال الاستناد في ذلك على كونه قاضياً للعامة، ولكنّه لا يستلزم ذلك خصوصاً مع ما رواه في مبحث الإمامة من الروايات التي لا يظنّ بمن كان عامياً روايته.^٢

ووجه الدلالة على المطلوب واضح، وأمّا من حيث كونه أصلاً أو أمارة فقد يستظهر من الذيل وقوله عليه السلام: «لو لم يجز...» أنّ حجّية اليد إنّما هو من أجل قيام سوق المسلمين وحفظ النظام لا لكشفها عن الملكية الواقعية.

لكن صدرها ظاهر قوياً في الأمارية، فإنّ سؤال الإمام عنه وجوابه بنعم وتقريره عليه السلام له في ذلك الجواب ظاهر في أنّه إمضاء لما هو المرتكز عند العقلاء، لإرجاع السائل إلى ما هو المرتكز عنده، فملاك حجّيته عند الشرع هو بعينه ما هو الملاك عند العقلاء، وإلا لم يكن وجه للسؤال عنه. وحيث الملاك العقلائي هو الكشف فكذلك عند الشارع.

وأمّا الذيل فلا ظهور له في الأصالة، بل هو بيان لما يترتّب على ذلك الاعتبار وأنّه لو منع الشارع عنه لكان كذلك.

ولينبه أنّ الشيخ عليه السلام وإنّ أبدء هذا الاحتمال وقال: إنّ اليد إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية، من حيث كون الغالب في موارد كونه صاحب اليد مالكاً أو نائباً عنه، وأنّ اليد المستقلّة الغير المالكية قليلة بالنسبة إليها،

١. الفهرست، الشيخ الطوسي: ٦١ / ٢٣٢.

٢. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ١٨٢ - ١٨٣.

وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة تسهياً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت: من حكومة أدلة الإمارات على أدلة الاستصحاب. وإن قلنا: بأنّها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنّها كاشفة لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثية، بل جعلها في محلّ الشكّ تعبدًا؛ لتوقف استقامة النظام 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...».

فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب، إذ لولا هذا لم يجر التمسك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، إلى أن قال: وإن شئت. قلت: إنّ دليلها أخصّ من عمومات الاستصحاب.

لكن قال بعد هذا التقريب: «هذا، مع أنّ الظاهر من الفتوى والنصّ الوارد في اليد - مثل رواية حفص بن غياث - أنّ اعتبار اليد أمر كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى: أنّ عمل العرف عليه من باب الأمانة، لا من باب الأصل التعبدية»^١. انتهى.

ولا منافاة بين الكلامين، كما قد يتوهم، فإنّ مراده أنّ ذيل الرواية يشير إلى ذلك أيّ أنّه لو لا القاعدة لما كان للمسلمين سوق، أمّا أنّ اعتبار الشارع هل هو بهذا اللحاظ أو لأجل كشفها عن الملكية وغلبة موافقتها له؟ فلم يدع دلالتها على ذلك فتدبر.

٣. ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام بطريق صحيح في حديث فدك: «إنّ

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٢١ - ٣٢٣.

أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا. قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه، من تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين. قال عليه السلام: فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله ﷺ وبعده ولم تسأل المؤمنين البيّنة علي ما ادّعوا على كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم... وقد قال رسول الله ﷺ: البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر.^١

والاستدلال به على المقصود مبنيّ على كون القاعدة في تشخيص المدّعي والمنكر هو المخالفة للأصل والموافقة له، ولا أصل لأمير المؤمنين عليه السلام إلا اليد، وإلا فيمكن الإشكال عليه، بأنّ غاية مدلوله أنّ البيّنة ليست على ذي اليد وأنّه المنكر، وإنّما هي على المدّعي، ولعلّه بمعناه العرفي وهو أنّ المدّعي من يطرح الدعوى والمنكر مقابله، فلا ربط له بإثبات الملكية باليد الذي هو محلّ الكلام. اللهمّ إلا أن يقال إنّ مع ذلك يمكن الاستدلال بقوله عليه السلام: «فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه...»، فإنّ المراد بقوله يملكونه ليس هو فرض ملكيتهم إثباتاً، وإلا فلا يبقى مجال للدعوى، بل هو استنتاج عن قوله: «كان في يدهم» فالمراد هو ثبوت ملكيتهم باليد فيدلّ على أنّ اليد حجّة على الملكية.

ثمّ إنّّه يظهر منه أنّ اعتبار اليد كان مبنيّ عمل الناس عليه فأَمْضاه الشارع

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢٥، الحديث ٣.

حيث وقع السؤال والجواب، وقد مرّ أنّ اعتباره عند الناس والعقلاء بنحو الطريقة والأمارية.

٤. ومنها: ما عن العباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ذكر أنّه: «لو أفضي إليه الحكم لأقرّ الناس على ما في أيديهم، ولم ينظر في شيء إلا بما حدث في سلطانه، وذكر أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم ينظر في حدث أحدثوه وهم مشركون وأنّ من أسلم أقرّه على ما في يده»^١.

بناء على كون إقراره صلى الله عليه وآله للمشركين الداخلين في الإسلام على ما في أيديهم من جهة كونه في أيديهم، لكنّ يحتمل قوياً أن يكون ذلك من جهة البناء على صحّة ما صدر منهم في حال الكفر من المعاملات، فتكون الرواية غير مرتبطة بالمقام.

٥. ومنها: ما في الصحيح عن العيص بن قاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ ولم يأت بيّنة على ذلك، أشتريه؟ قال: «نعم»^٢.

٦. ومنها: حسنة حمزة بن حمران: أدخل السوق وأريد أشتري جارية فتقول: إنّي حرّة. فقال عليه السلام: «اشتريها إلا أن تكون لها بيّنة»^٣.

فإنّ جواز الاشتراء ما لم يكن له أو لها بيّنة مبنيّ على الحكم بمالكية البائع استناداً إلى يده عليهما.

٧. ومنها: حسنة معاوية بن وهب (بإبراهيم بن هاشم) قال: قلت له: «إنّ ابن

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٨: ٢٥٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٨: ٢٥٠، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ٢.

أبي ليلي يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً، وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: «اشهد بما هو علمك» قلت: إن ابن أبي ليلي يحلفنا الغموس، فقال: «احلف إنَّما هو على علمك»^١.

والظاهر أنَّ مورد السؤال ما ذكره بتفصيل أزيد في روايته الأخرى بسند صحيح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يكون في داره، ثمَّ يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله ثمَّ يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره ولا ندري ما أحدث له من الولد إلاَّ أنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد. ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتَّى يشهد شاهدا عدل أنَّ هذه الدار دار فلان، بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال: «نعم...»^٢.

فإنَّها أيضاً تدلُّ على جواز الشهادة بمالكية ذي اليد وهو دليل على اعتبار اليد. ٨. ويمكن الاستدلال أيضاً برواية مسعدة بن صدقة المشهورة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلَّ شيء هو لك حلال حتَّى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتَّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»^٣.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٦، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب ١٧، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٦، كتاب الشهادات، أبواب الشهادات، الباب ١٧، الحديث ٢.
٣. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

وقد ذكرنا في مبحث البراءة أنّ الحلّية في الفروع التي ذكر فيها مستند إلى الأصول أو الأمارات الحاكمة على أصالة الفساد أو أصالة الاحتياط في الفروج والأموال، بحيث لو لا هذه الأصول أو الأمارات الموضوعية لكان المرجع هو الاحتياط لا البراءة وليس مستنداً إلى أصالة البراءة.

وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون المراد من الصدر هو الحكم بالحلّية عموماً، سواء كان هناك أصل أو أمانة موضوعية أو لم يكن، فيكون الحلّ في القسم الثاني مستنداً إلى أصالة الحلّ والبراءة، فيكشف عن جعلها أيضاً حاكماً على أصالة الفساد أو الاحتياط.

أو أن يكون المراد بيان تسهيل الشارع في موارد الشبهات، وأنّه جعل في كلّ مورد أصلاً أو أمانة موضوعية لينحلّ به المشكل، وقد ذكر مواردّها، والجملة عام انتزاعي عن الأمثلة المذكورة في الحديث، فلا يدلّ على جعل أصالة البراءة والحلّية بل كاشف عن الأصل أو الأمانة الموضوعية.

وبالجملة: فالحكم بالحلّية فيما ذكره عليه السلام من المثالين الأوّلين - من الثوب والعبد - لا يصحّ إلا بظاهر اليد السابق على يده، وإلا كان أصالة عدم الملك في الثوب وأصالة الحرّية وعدم الملكية في مثال العبد قاضية بالحرمة بلا إشكال، فالحلّية مستندة إلى قاعدة اليد في المثالين.

ثمّ بعد بيان دلالتها على المطلوب فالظاهر كون الحلّية مترتبة على المشكوك بما هو مشكوك إلى أن يعلم خلافه، وهذا يعني أنّه أصل.

لكن قد عرفت أنّه ولو فرض ظهور قوله: «كلّ شيء لك حلال» في ذلك؛ أي الأصالة إلا أنّه لم يعلم كون الحكم في الموارد المذكورة أيضاً من هذه الجهة،

بل لعلّ ذلك للقسم الذي ليس فيه أمانة موضوعية فتدبر.

هذه هي الروايات التي استند إليها في القاعدة، وقد أورد السيد الخميني رحمته في الرسائل روايات أخرى مزيدة على ما سبق.

٩. منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدار يوجد فيها الورق فقال: «إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به»^١.

١٠. ومنها: صحيحة الأخرى عن أحدهما (في حديث) قال: وسألته عن الورق يوجد في دار: فقال: «إن كانت الدار معمورة فهي لأهلها. وإن كانت خربة فأنت أحقّ بما وجدت»^٢.

١١. ومنها: ما عن «دعائم الإسلام» نحوهما عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن الورق توجد في الدار، فقال: «إن كانت عامرة فهي لأهلها، وإن كانت خراباً فسبيلها سبيل اللقطة»^٣.

قال السيد الخميني رحمته: والظاهر اتّحادهما، ولا تقصر دلالتها عن الموثقة لو لم تكن أدلّ منها، ويستفاد منها قانون كلي وقاعدة سيّارة، ويستفاد منها... أنّ تمام الموضوع للحكم هو الاستيلاء، وكون الورق في الدار تحت يد صاحبها، فما هو الموضوع كون الشيء تحت اليد.^٤

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٧، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٧، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٥، الحديث ٢.

٣. مستدرک الوسائل ١٧: ١٢٨، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٤، الحديث ١.

٤. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٢٦٩.

١٢. ومنها: ذيل صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج في امرأة ماتت ولها زوج وتركت متاعاً، وقضا ابن أبي ليلى في ذلك أولاً بأنه للمرأة إلا الميزان فإنه من متاع الرجل، ثم رجوعه عنه وجعله للرجل وتأيد الإمام عليه السلام قضائه الأول قلت له: يكون المتاع للمرأة؟ فقال: «أرأيت إن أقامت بينة إلى كم كانت تحتاج؟» فقلت: شاهدين، فقال: «لو سألت من بين لابتيتها - يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكّه - لأخبروك أنّ الجهاز والمتاع يهدي علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به، وهذا المدعي، فإن زعم أنه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة»^١.

«حيث إنّ إخبار من بين لابتيتها بأنّ الجهاز للمرأة مستنداً إلى أنه يهدي من بيتها ليس إلا من قبل اليد والاستيلاء وقوله: «إنّ متاع البيت للمرأة» مستند إليها وإلى استصحابها، والظاهر منها كونها أمانة لقوله: «المتاع للمرأة» وإرجاعه إلى شهادة من بين لابتيتها ولا يكون إخبارهم إلا عن الواقع؛ لقيام الأمانة العقلانية عليه»^٢.

ولا يخلو عن إشكال، فإنه ليس في الرواية - من الصدر إلى الذيل - قوله: «إنّ متاع البيت للمرأة» حتّى يكون مستنداً إلى اليد، وإنّما هي جملة في كلام السائل طبقاً لفتوى النخعي والقضاء الأول له، وإنّما استدللّ أولاً بشهادة الناس على الحالة السابقة، ثمّ بالاستصحاب، فالحالة السابقة ثبتت بالشهادة بل العلم، وليس أيّ استناد إلى الاستيلاء واليد، وليت شعري كيف يقال إنّ إخبار

١. وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ١.

٢. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٢٧١.

الناس ليس إلا من قبيل اليد والاستيلاء.

١٣. ومنها: صحيحة جميل بن صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل وجد في منزله ديناراً، قال: «يدخل منزله غيره؟» قلت: نعم، كثير. قال: «هذا لقطة» قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً، قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا، قال: «فهو له»^١.

فإنّ الظاهر أنّ السؤال عن دينار لم يعلم صاحبه، والجواب في كلا شقّيه مطابق لقاعدة اليد؛ لأنّ المنازل التي هي في معرض المراودة كثيراً لا تكون يد صاحبها بالنسبة إلى مثل الدينار الملقى، وليس تحت يده عرفاً وإن كان نفس الدار مثلاً في نفس الوقت تحت يد صاحب الدار، وكذا بالنسبة إلى الصندوق، فإنّه تحت يده إذا كان مختصاً به، وأمّا إذا كان له شريك في التصرف فهل هو لهما أو له حكم آخر فلم يتعرّض الجواب لبيانه.

١٤. ومنها: ما عن محمد بن الحسين، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له رحي على نهر قرية، والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، ويعطل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: «يتق الله ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضرّ أخاه المؤمن»^٢.

بتقريب أنّ سؤاله من حيث إنّ هذه اليد على نهر القرية؛ أي يد استفادة دوران الرحي مع العلم بأنّ الماء لصاحب القرية تكون معتبرة ومثبتة لحقّ له عليه أم لا؟ وأجاب عليه السلام بالإثبات، ولا ينافي كونه بلسان الوعظ، مع أنّ الأمر بالتقوى

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٦، كتاب اللقطة، الباب ٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٣١، كتاب إحياء الموات، الباب ١٥، الحديث ١.

والنهي عن الإضرار يؤكّدان ذلك ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ قوله العلية: «ويعمل بالمعروف»؛ أي بما هو حكم العقلاء من كون اليد أمانة على ثبوت الحقّ فتأمل^١.

ولعلّ وجه التأمّل احتمال بل ظهور كونه من باب نفي الضرر، وتوضيح ذلك: أنّ بناء الرحي على النهر، إمّا أن يكون مبنياً على معاملة شرعية مع صاحب الماء، أو بإجازة منه من دون معاملة شرعية، واحتمال كونه عدوانياً منفيّ ظاهراً، فعلى الأوّل فليس لمالك الماء تغيير النهر على القواعد الأولى، وأمّا على الثاني فيجوز اولياً، ولكنّه حيث يكون موجِباً للضرر على صاحب الرحي فلا يجوز، كما إذا أعار رجل لآخر خشباً فجعله في البناء، ثمّ أراد الأوّل أن يستعيده، فإنّه ليس له ذلك بل له أن يرجع إليه بثمنه أو أجره مثله. نعم، لو لم يعلم حاله لكان للرجوع إلى قاعدة اليد مجال، فإنّه كما يجري في أصل الملك، كذلك في المنافع على ما يأتي بيانه. ولكنّ الجملة الأخيرة يؤيّد الاحتمال الثاني، فلا يتمّ الاستدلال بها في المقام.

هذا تمام الكلام فيما يستند إليه للقاعدة، ويتّضح شؤونه وجوانبه طيّ أمور: الأوّل: أنّ المراد من اليد هو الاستيلاء والسيطرة على الشيء، وهي تختلف باختلاف الأشخاص والأماكن والحالات والمقامات، والتعبير عن ذلك باليد إنّما هو لكونه الفرد الأولي الطبيعي، أو لأنّه أوضح فرد من الاستيلاء جعلت كناية عن القدرة والاستيلاء، كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^٢، هذا مع أنّ

١. راجع: الاستصحاب، الإمام الخميني: ٢٧٤.

٢. الفتح (٤٨): ١٠.

سيرة العقلاء التي هي المتكلم في البحث ليست دائرة مدار اليد بما هي هذه اللفظة، بل الاستيلاء بأنحائها، وهو واضح والروايات أيضاً وإن ذكر في بعضها هذا العنوان إلا أن أكثرها واردة في مواردنا المختلفة، والمشارك بينها أيضاً هو الاستيلاء، فتدبر.

نعم، قد يتعارض أنحاء اليد بالنسبة إلى شيء واحد من شخصين، كالراكب على الدابة والآخذ بزمامها، ولا بد حينئذٍ من الرجوع إلى العرف وأنه هل يحكم بتقدم أحد الاستيلاءين فهو وإلا يسقط كلاهما عن الاعتبار، ومن هذا القبيل هو السقف المشترك بين العالي والسافل.

الثاني: قد ظهر من مطاوى ما سبق أن اليد من الأمارات العقلانية، والمعروف أن منشأ الغلبة، وهو مورد إشكال ومنع؛ لمنع غلبة يد المالكية على غيرها، ولو سلم فإنما هو غلبة يد غير العادية على العادية ولو جهلاً، بل هو أيضاً ممنوع؛ لكثرة أيادي غير المشروعة بأنواعها خصوصاً في طول الزمان، فقلماً يعلم كونه في تمام تاريخ مملوكية شيء انتقاله بنحو صحيح مشروع، بل لأن الأصل في تحقق الملكية خارجاً هو اليد بالحيازة، وبعد تحققه فالمالك يسلط عليه ويمنع عن تسلط غيره ويحفظه عن تسلط الغير.

وحيث إن تحقق مثل هذا اليد خارجاً صعب في بعض الموارد بل غير ممكن بتفاوت الأملاك وغيبة المالك أو حضوره التجاءً إلى ابتكار أمر اعتباري قانوني، على نحو تحقق اليد الخارجي المعبر عنه بالجدّة، فاليد بهذا المعنى مساوق للمالكية، فيكون أمانة وكاشفة عنه بحسب طبعه الأولي.

ولو كان الشارع ساكتاً عنه نفيًا وإثباتاً لكان سكوته كاشفاً عن رضاه بما كان

عليه بناء العقلاء من الأمارية، كيف ويظهر من عدة من الأخبار إمضائه وتقديره على هذا النحو، ولا ينافيه قوله في ذيل رواية حفص «ولو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» وإن كان هذه الجملة لها نحو ظهور في الأصلية؛ لقوة ظهور صدرها في الأمارية.

الثالث: قال المحقق النراقي رحمته الله في «العوائد»: «هل يختص اقتضاء اليد للملكية في الأعيان، أم يجري في المنافع أيضاً؟ لم أعر بعد على مصرح بأحد الطرفين والظاهر: هو الأول، للأصل. وعدم ثبوت الإجماع في غير الأعيان واختصاص الأخبار بها على اختلافها من حيث ظهورها في خصوص الأعيان أو إجمالها أو عدم دلالتها على ما هو المطلوب من الأمارية.

وإمكان دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالأعيان؛ لأنها المتبادر عرفاً من لفظ ما في اليد بل الاستيلاء، وصدقهما على المنافع غير معلوم.

بل هنا كلام آخر، وهو أن اليد والاستيلاء إنما هو في الأشياء الموجودة في الخارج القارة، وأما الأمور التدريجية غير القارة كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء عليها، فإنما هو فيما تحقق ومضى لأفي المنافع المستقبلية التي هي المراد هنا^١. انتهى ملخصاً.

ويرد على ذيل كلامه النقض بنفس ملكية المنفعة كما في الإجارة، فإنه لو لم تكن المنفعة التي وجودها تدريجي قابلة لأن يتعلّق بها الاستيلاء وتقع مورداً للسلطة واليد باعتبار كون وجودها غير قار، لم تكن قابلة لأن تقع مملوكة أيضاً، لعدم الفرق بين الملكية والاستيلاء من هذه الجهة أصلاً مع أن تعلّق الملك بها

١. عوائد الأيام: ٧٤٥.

- كما في الإجارة - مضافاً إلى بداهته لا يلتزم القائل باستحاله كما هو ظاهر.

والحلّ أولاً بأنّ الاستيلاء المساوق لليد ليس هو خصوص الاستيلاء الحقيقي حتى يمنع تعلّقه بالأمر غير الموجود واختصاصه بالأمر الموجود القارّ، بل ما يعمّ الاستيلاء الاعتباري الذي يعتبره العقلاء، وهذا لا مانع من أن يتعلّق بالأمر الذي لا يكون موجوداً بالفعل، كما يتعلّق بها الملكية كذلك.

وثانياً: أنّ الذي يوجد وينصرم هو الانتفاع، وهو قائم بأمرين العين ومن يستوفى منها، وأمّا المنفعة التي هي مقابلة للعين قائمة بالعين فقط استوفيت أم لا، ويقع عليها المعاوضة في باب الإجارة وأمثالها، وهي نفس قابلية العين لصرّفها في مصارف خاصّة.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى من المنفعة من الأمور القارّة الثابتة خارجاً استوفيت أم لا، وبهذا المعنى تنقسم إلى المستوفاة وغير المستوفاة، ويقع مورداً للضمان وتقع تحت اليد ويشمله دليل «على اليد ما أخذت...»^١.

نعم، لا مجال لاحتمال تعلّق الاستيلاء بالمنفعة مستقلاً من دون تعلّقه بالعين؛ لعدم إمكان الاستيلاء الخارجي عليها من غير طريق الاستيلاء على نفس الأعيان، فإنّها في نفسها من الأمور العرضية ولا استقلال لها في الوجود، فلا استقلال لها في وقوعها تحت اليد. وكيف يستولى عليها استقلالاً مع أنّها في ذاتها ممّا لا يوجد مستقلاً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ اليد على المنافع ولو بعد عينيتها نوع يد عرفاً على العين كما في المزرعة الموقوفة على نسل أو عنوان وكانت منفعتها تصرف

١. مستدرک الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢.

عليهم أو ترسل إليهم وكانت العين بيد المتولّي، فإنّه وإن كان لا استيلاء لهم خارجاً على العين ولا على المنفعة إلا بعد الإرسال إليهم، إلا أنّ استقرار ذلك يعدّ استيلاءً على العين عرفاً فلو ادّعاها غيرهم لا تسمع منه بلا بيّنة»^١ وما يحكى من التمثيل لها فللموقوف عليهم اليد على منافعها دون أعيانها واضح الفساد، لأنّ هذه المنافع كذلك بعد ما صارت من الأعيان وهو خارج عن الكلام.

وكذلك ما قد يقال: بإمكان تصويرها على حق الاختصاص بمكان من المسجد أو المدرسة، فإنّ في هذه الموارد فالذي تحت الاستيلاء هو عين المسجد والمدرسة وحق الاختصاص من آثارها.^٢

نعم، يبقى السؤال في أنّ الاستيلاء المتعلّق بالمنافع:

١. هل هو استيلاء مستقلّ في قبال الاستيلاء المتعلّق بالأعيان، بحيث يكون لمالك العين والمنفعة استيلائان يكشف كلّ منهما في عرض واحد عن ملكية المستولي بالنسبة إلى المستولى عليه الذي هو العين في أحدهما والمنفعة في الآخر؟

٢. أو إنّ يد صاحب المنافع عليها تبعية في طول الاستيلاء المتعلّق بالأعيان؟

٣. أو إنّ لا يكون هنا إلا استيلاء واحد متعلّق بالأعيان، غاية الأمر أنّه يكشف

عن ملكية العين والمنفعة جميعاً؟

٤. أو إنّ لا يكشف إلا عن ملكية العين، غاية الأمر أنّ ملكية العين تكشف

١. العروة الوثقى ٦: ٥٨٦.

٢. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ٣٠٢.

عن تتبع ملكية المنافع فهي مكشوفة لا بأصل الاستيلاء المتعلق بالعين، بل بالملكية المتعلقة بالعين المكشوفه بسبب الاستيلاء المتعلق بها؟
٥. أو ليست اليد على المنافع وليست ظاهرة في ملكية المنافع أيضاً مطلقاً، كما يقال: إنّ الإجارة ليست إلا التسليط على عين للانتفاع بها بعوض، كما احتمله صاحب «العروة»^١؟ وجوه.

وقد يتراءى نفي الاحتمالات الثلاثة الأخيرة بعد ما سبق من إمكان تعلق اليد والاستيلاء بالمنفعة - كما في بيان البجنوردي والفاضل^٢ - وهذا مخدوش، فإنّ الإمكان لا يثبت الوقوع، وما دام لم يثبت الوقوع لا يصح الاستدلال بالعمومات والإطلاقات.

وعلى أيّ حال، فلا مجال للبحث إلا على الاحتمالين الأوّلين دون غيرهما، لفرض عدم اليد على المنافع ولو فرض إمكانه، والظاهر عرفاً هو الاحتمال الثاني، وحينئذٍ يصحّ طرح البحث، ويظهر الثمرة فيما إذا علم من الخارج أنّ استيلاء الشخص الفلاني على عين خاصّ ليس استيلاءً مالكيّاً، فتسقط يده عن الدلالة على الملك، ولكن تبقى يده على المنافع دليلاً على ملكه لها.

وحينئذٍ يقع البحث في مقام الإثبات، ولا إجماع في البين قطعاً إلا أنّه يكفي دليلاً عموم سيرة العقلاء على ذلك، وكذلك الأخبار، فإنّه وإن كان مورد أغلبها هو الأعيان والتعدّي منها يحتاج إلى دليل إلا أنّ بعضها لا يخلو عن الدلالة، مثل

١. العروة الوثقى ٢: ٥٧٤.

٢. القواعد الفقهية، البجنوردي ١: ١٥١؛ القواعد الفقهية، الفاضل اللنكراني: ١١١ - ١١٢.

حال الاستصحاب مع سائر القواعد.....٣١٣

موثقة يونس المتقدمة: «من استولى على شيء منه فهو له»^١ لأن المنافع من الأشياء والمفروض صدق الاستيلاء عليه.
وما يقال من «أن ضمير «منه» الراجع إلى متاع البيت يقيّد هذا الإطلاق فتأمل»^٢.

مخدوش بأنه لو كان كذلك فتكون قاصرة عن الدلالة على القاعدة بنحو عام حتى في الأعيان، ويختصّ بمتاع البيت لكن قد سبق أن الاستفادة منها أن الملاك هو الاستيلاء، وأن المورد من منطقتها من باب المثال، فالجملة بمنزلة كبرى كلية وما ذكر قبلها من مصاديقها.

ومنه يظهر تقريب الاستدلال للمدعى بموثقة حفص وفيها: «إذا رأيت شيئاً في يدي رجل...»^٣ فإن المنافع شيء فتشمله الرواية.

مضافاً إلى ظاهر الرواية المتقدمة الواردة في الرحي التي كانت لرجل على نهر قرية، فإن موردها المنفعة لا الملك، وإن كان قد أنكرنا دلالتها على حجّية اليد.

وكذلك لا يتمّ التمسك برواية عباس بن هلال: «لأقرّ الناس على ما في أيديهم»^٤ لما مرّ من الإشكال في دلالتها على قاعدة اليد، واحتمال كونه في مقام بيان حكم آخر مرّ الإشارة إليه.

١. وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨، الحديث ٣.

٢. القواعد الفقهية، البجنوردي ١: ١٥٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢٥، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢٥، الحديث ١.

ثم إنه قد يفصل - كما في كلام السيّد البجنوردي رحمته الله - «بين ما إذا كان المدعي لذي اليد على المنفعة هو المالك مع اعتراف ذي اليد بمالكته أو غيره فاليد حجة في الثاني دون الأول، حيث إنّ ذا اليد معترف بأنّ يده أمانية ومن قبل المالك، ففي الحقيقة يده يد المالك، فلا مجال للمخاصمة مع المالك بمثل هذه اليد؛ لأنه أسقطها عن الاعتبار بالنسبة إلى المالك باعترافه أنّ يده أمانية، وأمّا بالنسبة إلى الأجنبي فلا، من جهة أنّ اليد موجودة على الفرض، ولم يصدر عن ذي اليد اعتراف يضرّ بأماريتها بالنسبة إلى الأجنبي»^١.

والظاهر أنّ ذلك خلط بين اليد بما أنّه أمانة على الملك وبين نفس الملكية الثابتة، فإنّ الإقرار بملكية الغير لا يضرّ باليد على المنافع بعد البناء على الاحتمال الأول من استقلال اليد على المنفعة، بل ولا الاحتمال الثاني من تحقّق اليد خارجاً على المنفعة بتبع العين، فإنّ الاعتراف بملكية المالك لا يضرّ باليد على العين والمنفعة وليس موجباً لسلب يده عن العين، وإنّما يسقط أماريته على المالكية في العين دون المنفعة.

نعم، اليد على المنفعة بعد ذلك لا يثبت إلا مالكية ذبها للمنفعة عند دعوى الغير ولو كان هو المالك عليه، من دون دلالة على نوع خاصّ من المالكية، ففي مقام الدعوى لو كان مدّعه صرف المشروعية في قبال عدم المشروعية فهو منكر، وأمّا إن ادّعى نوع خاصّ منها - كالإجارة - يصير مدّعيّاً وعليه البيّنة، فتدبر.

الرابع: أنّ الحقوق أيضاً - كحقّ التولية أو الرهانة أو وقوع جزوعه على حائط

١. القواعد الفقهية، البجنوردي ١: ١٥١ - ١٥٢.

الغير أو عبور ماء مطره على دار الغير ونحو ذلك - كالمنافع وإن كان أنزل اعتباراً من المنفعة، فيجري فيه ما سبق بلا تفاوت، ويدلّ على حجّية اليد بالنسبة إليه سيرة العقلاء، بل وخبر الرحي على احتمال، ومن استولى على شيء فهو له وموثقة حفص بالتقريب المتقدم^١.

الخامس: هل تجري قاعدة اليد في النسب والأعراض أم لا؟ كما لو تنازع شخص مع آخر في زوجية امرأة في بيت أحدهما ويعامل معها معاملة المرء مع زوجته أو في صبيّ تحت يد أحدهما؟

والمسألة غير محرّرة في كلامهم، والموجود فيها مضطربة. فقد يدعى الإجماع على تقديم قول صاحب اليد فيما تنازع رجلان في زوجية امرأة هي تحت أحدهما، ومع ذلك يظهر من كلماتهم التساوي فيما تنازع اثنين على بنوّة صبيّ في يد أحدهما، وأنه من باب التداعي دون المدعي والمدعى عليه. نعم قال في «القواعد» على ما حكى في «الجواهر»: ولو تداعياً صبيّاً وهو في يد أحدهما لحق بصاحب اليد خاصّة، على إشكال في أنّ اليد هل ترجح النسب ترجح الملك؟^٢

ويظهر من الفخر في شرحه وجود القائل به وإن اختار نفسه العدم معللاً بأنّ اليد لا تأثير لها في النسب ولا في ترجيحه^٣. هذا.

ولا يبعد أن يقال: إنّ الأدلة اللفظية الماضية وإن لا يشمل الأعراض والنسب،

١. تقدّم تخريجها في الصفحة ٢٩٧.

٢. جواهر الكلام ٤٠: ٥١٩.

٣. إيضاح الفوائد ٤: ٣٩٩.

إلا أنه أيضاً ممّا استقرّ عليه بناء العقلاء كثبوته في الأملاك، بل يمكن أن يقال بأقوائية الملاك هنا، فإنّ الظنّ الحاصل من الغلبة هنا أقوى من الظنّ الحاصل في الأملاك؛ لشيوع الغصب فيها دون المقام.

نعم، الظاهر اختصاص الاعتبار في الفرض الأول - وهو الاختلاف في الزوجية - بما إذا لم ينكره المرأة؛ لأنّه مع الإنكار لم يثبت بناء العقلاء لو لم نقل بثبوت العدم، فتدبر.

السادس: هل اليد حجة لصاحبها أيضاً وتجري في حقّ نفس ذي اليد إذا

شكّ في أنّ ما بيده ملك له أو لغيره فيما إذا لم يكن مدّع في قبالة أم لا؟

اختر ثانيهما المحقّق النراقي وعلّله: «بأنّ الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد، أمّا الإجماع فظاهر، وأمّا أخبار طلب اليّنة من مدّعيه فكذلك أيضاً، وأمّا الروايتان المقدّمتان فلظهورهما في ذلك، بل قوله في الثانية «يملكونه» صريح فيه، كما أنّ قوله في الأولى «صار ملكه إليك من قبله» ظاهر فيه أيضاً، وكذلك رواية مسعدة وما بعدها، وأمّا الموثّقة فلا مكان منع صدق الاستيلاء عليه في مثل ذلك الشيء، مضافاً إلى رواية جميل بن صالح الصحيحة عن السرداد: رجل وجد في بيته ديناراً قال: «يدخل منزله غيره؟» قلت: نعم كثير. قال: «هذه لقطة» قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً. قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا. قال: «فهو له»^١ فإنّه حكم فيما هو في داره الذي لا يعلم أنّه له مع كونه في يده على ما مرّ ومستولياً عليه أنّه ليس له. وأيضاً علّل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بأنّه ليس لغيره من عدم إدخال

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٦، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٣، الحديث ١.

غيره يده فيه. وإلى موثقة إسحاق بن عمّار، عن رجل نزل في بعض بيوت مكّه فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تنزل معه ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها». قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدّق بها». ^١ فإنّه لا شك أنّ الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل كما عرفت، ولو أنّهم قالوا إنّنا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا فيصدق أنّهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيّتها لهم. ومن ذلك يعلم أنّ اليد لا يكفي في حكم ذي اليد لأجلها لنفسه إن لم يعلم ملكيته». ^٢ انتهى.

ويرد على الأخير خروجها عن مورد الكلام، فإنّ صدق اليد على الدراهم الموجودة في تلك المنازل المعدّة للإيجار - كما في الفرض - ممنوعة خصوصاً المدفونة منها، فيكون من قبيل مجهول المالك الذي تعريفه بالنسبة إلى صاحب الدار ممكن وبالنسبة إلى غيرهم غير ممكن، فحكم عليه السلام أولاً بتعريفهم إيّاها، فإذا لم يعرفونها يتصدّق بها.

وعلى الاستدلال بالصحيحة: بأنّ الحكم باللقطة إنّما هو في مورد يدخل في المنزل جماعة كثيرون، ولا إشكال في أنّ الدراهم والدنانير الملقى فيها لا يعدّ تحت يد صاحبه.

مضافاً إلى أنّ الدراهم والدنانير لها خصوصيّة، فإنّ لهما محلاً خاصاً كالصندوق والكيس، فإذا وجد في الدار فإن كان المزاوله مختصاً بصاحب الدار يعدّ تحت يده، بخلاف ما لو كانت البيت محلّ المرادة خصوصاً إذا كانت

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٨، كتاب اللقطة، أبواب اللقطة، الباب ٥، الحديث ٣.

٢. عوائد الأيام: ٧٤٢ - ٧٤٣.

كثيرة كما هو مفروض السائل.

كما أنّ التفصيل فيما لو وجد في صندوقه ديناراً بين الفرضين ليس لأجل أنّه مع عدم إدخال الغير يده يحصل له العلم بكونه مالكاً له، كيف ولا مجال مع العلم للسؤال في الرواية، بل لأنّه قد يحصل له الشكّ فيه ولو مع العلم بعدم إدخال الغير يده فيه، واحتمال أنّه بنفسه وضع مال الغير فيه فلا وجه له إلا أنّه حينئذٍ تحت يده وهو المستولى عليه بخلاف الاشتراك، فإنّه لا يكون له الاستيلاء حينئذٍ فقط، وله حكم آخر لم يبيّن في الرواية.

فالذيل شاهد على حجّية اليد بالنسبة إلى نفسه، ويستفاد من الاستفصال في الصدر أنّه لو لم يكن يدخل في المنزل غيره لم يكن لقطعة، بل هو لصاحب المنزل المستولى عليه، فالرواية بكلا شقيّها دالّة على المطلوب لا على الخلاف وقد تقدّم الاستدلال بهذه الرواية طيّ بيان الأدلّة فراجع.

ويدلّ على المطلوب أيضاً إطلاق موثقة يونس المتقدّمة: «ومن استولى على شيء منه فهو له» والنقاش فيها بأنّ الظاهر منها أنّها في مقام مخاصمة الزوج مع الزوجة أو وراثتها فلا إطلاق لها يشمل صورة عدم التنازع، وما أشار إليه ﷺ من إمكان منع صدق الاستيلاء عليه في مثل ذلك الشيء لم نفهم وجهه مدفوع بأنّه لم يفرض ذلك في الرواية بوجهه، بل قد عرفت أنّ ذيل الرواية في مقام إعطاء القاعدة الكلّية وضابطة عامّة وهي تشمل صاحب اليد أيضاً.

وكذلك رواية مسعدة بن صدقة ظاهر بل نصّ في حجّيتها لنفسه بعد ما سبق من تقريب دلالتها على حجّية اليد، ومنع ذلك، كما في روايتي الحفص والفدك غير موجّه فتدبّر.

السابع: لا إشكال في أنّ مورد القاعدة إنّما هو ما إذا جهل حال اليد بالفعل، كما هو مورد سيرة العقلاء ومدلول الروايات السابقة.

وإنّما وقع الكلام في أنّه هل يشترط حجّة اليد بما إذا كان مجهول الحال من أوّل حدوثه، فلا يجري فيما إذا علم حدوثه بغير الملك أم لا؟ وعلى فرض العدم هل هو كذلك فيما كان قابلاً للنقل والانتقال، أو يعمّ ما لا يكون كذلك أيضاً كما في الأوقاف؟

قال المحقّق النائيني رحمته الله: «إنّ العمل بقاعدة اليد إنّما هو مع الجهل بحال اليد وكون المال من الأملاك القابلة للنقل والانتقال، وأمّا مع العلم بحال اليد، كما أنّه يعلم كيفية حدوث اليد على المال من كونها عارية أو أمانية أو إجارة ونحو ذلك، ثمّ احتمل انتقال المال إلى ذي اليد بناقل شرعي، أو عدم كون المال ممّا يقبل النقل والانتقال، كما إذا كان اليد على ما كان وقفاً قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله بأحد مجوّزات بيع الوقف، فلا أثر لليد، بل لا بدّ من العمل بما يقتضيه الاستصحاب.

أمّا في الأوّل: فإنّ اليد إنّما تكون أمانة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الإجارة أو الغصب ونحوهما، واستصحاب حال اليد يوجب تعونها بعنوان الإجارة أو الغصب فلا تكون كاشفة عن الملكية، فالاستصحاب هناك رافع لموضوع اليد، وأمّا الثاني: فإنّ اليد إنّما تكون أمانة على الملك في المال الذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً ولم يكن محبوساً عنه، ولا يكفي مجرد إمكان طرّو ما يقبل معه النقل والانتقال، فاستصحاب عدم طرّو ما يجوز معه بيع الوقف يقتضي سقوط اليد، فإنّه بمدلوله المطابقي يرفع موضوع

اليَدُ فهى كاستصحاب حال اليَدِ». انتهى كلامه ﷺ ملخصاً.
لا يقال: إنه قد ثبت أمارية اليَدِ وحينئذٍ فكيف يقدم عليها الاستصحاب.
لأنه يقال: إنَّ الأمانة إنما يقدم على الاستصحاب إذا وقع التعارض بينهما،
وأما المدعى في المقام هو تقدّم الاستصحاب بالحكومة وتعيين موضوع قاعدة
اليَدِ بالعلم التعبدي بحالها، فلا فرق بين القول بأنَّ اليَدِ أصل أو أمانة.
ومنه يظهر أنه لا يرد عليه النقض باستصحاب عدم الملكية الجاري في كلِّ
مقام حتى فيما يحتمل حدوث الملكية في يده.

وذلك لأنَّ استصحاب حال اليَدِ المعلوم سابقاً، إنما يكشف عن حالها فتخرج
عن كونها مجهولة الحال بخلاف استصحاب عدم الملكية، فإنه لا يبيّن حال اليَدِ
ولا يكشف عنها إلا بالأصل المثبت، فيكون معارضاً لليد فيقدم اليَدِ عليه، إمّا
لكونه أمانة أو للتخصيص.

نعم، أورد عليه المحقق العراقي - كما حكاه السيّد البجنوردي - «أنَّ هذا
الكلام له وجه لو قلنا بأنَّ الجهل بالحالة السابقة مأخوذ في موضوع دليل اعتبار
اليَدِ وحجّيته، لا أن يكون الجهل بالحالة السابقة مورداً للقاعدة - كما هو كذلك -
وإلا لو كان الجهل موضوعاً للقاعدة يلزم أن تكون القاعدة أصلاً عملياً، وذلك
لما تقدّم في أوّل البحث عن الأصول العملية أنّ الفرق بين الأصل والأمانة هو
أنَّ الشكَّ والجهل مأخوذ في موضوع الأصل دون الأمانة. نعم حجّية الأمانة
واعتبارها في مورد الجهل واستتار الواقع، وإلا فمع العلم على وفاقه أو خلافه لا

يبقى مورد لجعل الأمانة^١ انتهى. وملخصه: أن الحكومة إنما هو بنفي الموضوع وهو يتم على الأصلية دون الأمانية.

وفي قواعد السيد البجنوردي بعد ذلك: «ولكن يمكن أن يقال إن بناء العقلاء على أمارية اليد لا يثبت الملكية شرعاً إلا بإمضاء الشارع لذلك البناء، فإذا قال الشارع لا تنقض اليقين... وابن علي بقاء تلك الحالة السابقة من كونها عارية أو أمانة فهذا ردع لتلك السيرة وذلك البناء»^٢.

وقد تلقى بعض الأفاضل ذلك جواباً عن إشكال المحقق العراقي^٣. والظاهر أنه لا ربط له بكلام المحقق العراقي، بل كأنه بعد تمامية كلامه أيد المحقق النائيني بيان آخر، وهو رادعية الاستصحاب عن بناء العقلاء وإن لم يتم تقدمه بالحكومة.

وقد جعلها السيد الخميني^٤ إشكالاً على النائيني^٥ بأن تحكيم الاستصحاب على بعض الأدلة إنما هو في الأدلة اللفظية، لا في مثل بناء العقلاء، ولا تأثير للاستصحاب فيه، إلا أن يدعى رادعيته عن بنائهم، وهو غير صالح لذلك. وتعليق بنائهم على عدم قيام حجة شرعية كما ترى، وبنائهم وإن كان في ظرف الشك، لكن الاستصحاب لا ينقح الموضوع عند العقلاء بما هم عقلاء. انتهى ملخصاً. ولم نجد في كلماته^٦ توضيحاً لذلك إلا «أن الأدلة العامة غير صالحة

١. القواعد الفقهية، البجنوردي ١: ١٤٥.

٢. القواعد الفقهية، البجنوردي ١: ١٤٥ - ١٤٦.

٣. القواعد الفقهية، الفاضل اللكراني: ٣٨٠.

٤. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٠١ - ٣٠٢.

لردع العقلاء عن ارتكازاتهم»^١.

والأظهر صحة تحكيم الاستصحاب على اليد ولو كانت أمانة وإن لم يكن الجهل والشك مأخوذاً في موضوعه، فإنه لا ينحصر الحكومة في رفع الموضوع، بل قد تقدّم تصوير الحكومة في كلّ مورد يكون رافعاً للشكّ عن الآخر، ومنه المقام كما يظهر من بيان السيّد الخميني رحمه الله أيضاً.

نعم، يبقى الكلام في تقدّمه على السيرة لما أشار إليه رحمه الله أيضاً، من أنّ الاستصحاب لا ينقح الموضوع عند العقلاء بما هم عقلاء، لكن يكفي فيه ضمّ كلام السيّد البجنوردي، بأنّه ليس الحجّة هو السيرة بما هو السيرة، بل بعد إمضاء الشارع، وحينئذٍ يكون حجّة شرعياً، والاستصحاب حاكم عليها بما هو كذلك؛ أي الشارع الذي أمضى السيرة عند الشكّ في الواقع جعل الاستصحاب منزلة العلم وأمر بالبناء على الحالة السابقة فينتفي موردها. فتمّ أنّ الاستصحاب حاكم على اليد على أيّ حال.

وقد يشكل بأنّ الاستصحاب هذا مثبت^٢ (إذ استصحاب كونها عادية لا يثبت عدم الملك إلا على الأصل المثبت) لكنّ المقصود كما قرّرناه كون الاستصحاب رافعاً للجهل بحال اليد المأخوذ في موضوع اليد أو مورده لا بما أنّه ناف للملكية، وإلا لكان ذلك شأن استصحاب عدم الملكية، وهو معارض لليد كما سبق.

ومع ذلك يمكن أن يرد عليه:

١. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٧٣.

٢. حاشية فرائد الأصول، السيّد اليزدي ٣: ٣٥١.

أولاً: أنه قد لا يمكن استصحاب حالة اليد كما إذا علم كونه إجاريًا سابقاً وقد مضى مدّة إجارته، وتجديد الإجارة حدوث، أو كان أمانياً فبعد دعوى المالكية ليست أمانية قطعاً، بل تصير عادية على فرض كونه كذلك سابقاً، فلا يمكن استصحابه.

وثانياً: أنه كما أنّ موضوع اليد مقيّد بالجهل والشكّ، أو موردها الجهل، كذلك الاستصحاب، فإنّ موضوعه الشكّ في بقاء الحالة السابقة، فإذا دلّ اليد على الملكية لا يبقى شكّ حتى يستصحب الحالة السابقة، وحينئذٍ فكلّ منهما يصلح لنفي موضوع الآخر أو مورده فكيف يقدم أحدهما على الآخر، لكن حينئذٍ ينجرّ إلى تساقطهما فلا يكفي لحجّة اليد، وقد التفت ﷻ إلى ذلك، ولكن قرّره بنحو آخر لا يخلو عن غموض وإشكال فراجع، وحينئذٍ لا تحتاج إلى الكلام في عموم الأدلّة اللفظية وإطلاقها أو عموم السيرة.

هذا كلّ في الدعوى الأولى، وأمّا دعويه الثانية وهو اشتراط عدم كونه ممّا لا يقبل النقل والانتقال، فإنّ علم أنّ اليد حدثت على مكان وقفاً واحتمل طرّو بعض مسوّغات بيع الوقف بعد ذلك، كان من مصاديق القسم الأوّل وكان الاستصحاب حاكماً عليها على بيانه ﷻ.

وأما إذا لم يعلم ذلك، بل احتمل أن تكون اليد حدثت بعد بطلان الوقف، فهو الذي مورد دعويه الثاني واختار فيه عدم حجّيتها معللاً بأنّ اليد أمانة الملكية في المال الذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والانتقال، والوقف ليس كذلك إلا بطرّو المجوّز، فلا بدّ أولاً من طرّوه، ثمّ ينقل إلى الغير، وأما رية اليد إنّما تتكفّل الجهة الثانية لا الأولى، بل الجهة الأولى بمنزلة الموضوع للجهة الثانية،

فاستصحاب عدم طرؤ ما يجوز معه بيع الوقف يقتضي سقوط اليد، فإنه بمدلوله المطابقي يرفع موضوع اليد، فهو كاستصحاب حال اليد.

ثم أورد على نفسه بالأراضي المفتوحة مع أنه لو كان ما في اليد منها وادعى صاحبها الملكية تقرّ يده عليها، وأجاب بأن تلك الأراضي ملك للمسلمين وقابلة للنقل والانتقال، غايته أنّ المتصدّي لنقلها هو الولي العامّ حسب ما اقتضته المصلحة النوعية.

وأورد على نفسه أيضاً بالحرّ مع أنه ورد عدم قبول دعوى الحرّية وإقرار يد ذي اليد عليه، وأجاب بأنّ المال في الوقف كان محبوساً قبل اليد وأما الحرّ فلم يعلم أنه كان حرّاً قبل استيلاء ذي اليد عليه. نعم الأصل في الإنسان الحرّية، ولكن إذا لم يكن تحت إيد، وأما إذا كان تحت اليد فلا تجري فيه أصالة الحرّية، بل تكون اليد أمانة على الرقّية.

نعم، لو علم كونه حرّاً قبل اليد وأمكن انقلابه رقّاً كان كالوقف، لكنّه ليس كذلك، ولو أمكن الانقلاب لم يكن اليد حجّة عليه كالوقف»^١.

ويرد عليه:

أولاً: أنه لو تمّ أنه يشترط في جريان اليد إحراز كونه قابلاً للنقل والانتقال - كما هو المدعى في صدر كلامه - لزم أن لا يجوز التمسك بها فيما لم يعلم أيضاً واحتمل كونه وفقاً؛ إذ ما لم يحرز الموضوع لا يجوز التمسك بالعامّ، لأنه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقية للعامّ.

نعم يمكن دعوى إحراز ذلك بالأصل باستصحاب عدم الوقفية قبل جعله

١. فوائد الأصول ٤: ٦٠٨ - ٦٠٩.

وقفاً. لكن لا يتم ذلك في مثل العبد والحر؛ لعدم العلم بالحالة السابقة وأنه ولد رِقاً أو حرّاً؟

وثانياً: أنّ دعوى عدم صيرورة الحرّ عبداً وعدم إمكان الانقلاب مدفوع بوضوح إمكانه كما يتّضح ذلك بمراجعة كتاب الجهاد وحدوث الرقبة بالأسر. بل لعلّه بذلك يظهر بأنّ كثيراً من العبيد والإماء الذين كانوا في زمان الأئمّة عليهم السلام يعلم بحريّتهم سابقاً، ومع ذلك أطلق الإمام عليه السلام القول بحجّية اليد عليهم فلا وجه للتفصيل بين الحالتين.

وثالثاً: أنّ الأراضي المفتوحة عنوة أيضاً لا يقبل النقل إلا بأن يكون فيه مصلحة نوعية، فكما يحتاج في نقل الوقف إلى طرؤ أحد المسوّغات، فكذلك فيها فيستصحب عدمه فالنقض في محلّه.

وحينئذٍ يقال: إنّ الروايات الواردة المستدلّة بها على حجّية اليد على العبد يكفي لدفع الإشكال، ويعلم بها أنّه لا يشترط في حجّية اليد إحراز قابليته للنقل، بل يكون اليد حجّة على كلا الجهتين.

وتحصّل أنّه لو اتّبعتنا عليه السلام في الأمر الأوّل لا نسلّم الأمر الثاني، فتدبّر.

الثامن: نسب إلى المشهور الحكم بأنّه لو اعترف ذواليد بكون ما في يده ملكاً للمدعي سابقاً، انتزع منه العين إلا أن يقيم البيّنة على انتقالها إليه.

وتوضيحه: أنّه لا إشكال في حجّية اليد ولو علم كونها مسبوقه بغيرها إذا احتمل انتقال المال إليه بوجه صحيح شرعي، بل الغالب في الأيدي كذلك، وقد تقدّم أنّ استصحاب ملكية الغير أو عدم ملكية ذي اليد لا حجّية له عند وجود الاستيلاء واليد الفعلي، ولا فرق فيه بين أن يعلم ذلك من الخارج أو يقرّ صاحب

اليد نفسه به، بأن يقول: إنَّ هذا المتاع كان لزيد فاشتريته منه بكذا وكذا. هذا كله في غير مقام الدعوى، وكذلك في مقام الدعوى، فإنَّ القول قول صاحب اليد ولو ثبت أنَّه كان سابقاً لغيره أو أقر بنفسه بذلك، ولا يضرُّ ذلك بكونه منكرًا لا يستل عنه البيّنة، بل المحتاج إلى البيّنة خصمه لكونه مدعيًا. لكن نسب إلى المشهور أنَّه لو أقرَّ صاحب اليد الفعلي لخصمه في مقام الدعوى انتزع منه العين إلا أن يقيم البيّنة على انتقالها إليه، وبذلك ينقلب الدعوى ويصير صاحب اليد الفعلي مدعيًا؛ لأنَّه يدعي انتقاله إليه بسبب من الأسباب الشرعية فعليه إثبات ذلك، فتسقط اليد هنا عن الحجّية بسبب هذا الإقرار. إمَّا لأنَّ تشخيص المدعي والمنكر إلى العرف وهو يرى ذا اليد مدعيًا في دعوى الانتقال؛ أو لأنَّ المدعي من كان قوله مخالفًا للأصل فيما هو محطُّ الدعوى، والأصل في محطِّ الدعوى في المقام هو عدم الانتقال. لكن هذا البيان إنّما يوجّه صيرورته مدعيًا بالنسبة إلى خصمه، ولكنّه غير واف، لسقوطها عن الحجّية رأسًا، فلا يجوز لأحد التصرف في المال بغير إذن ذي اليد قبل فصل الخصومة فكيف ينطبق على هذا البيان قولهم بانتزاع العين من ذي اليد ولو بغير رضاه.

فالصواب أن يقال: بأنَّ الاعتراف المذكور من ذي اليد موجب لسقوط يده عن الحجّية رأسًا، وأنَّ هذا من خاصية اعترافه اللساني، فلو علم من الخارج ذلك لم يقدح في حجّية يده، لعدم إحراز بناء العقلاء على حجّيتها مع هذا الاعتراف.^١ لكنَّ المتيقّن من ذلك ما إذا أقرَّ بملكية خصمه حين كون المال في يده،

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦١٦، الهامش ١.

فيكون من صغريات البحث السابق، من كون اليد مسبوقه بحالة سابقة، وكذا ما إذا ادعى انتقاله بانتقال شرعي.

وأما إذا أقرّ بمالكية خصمه سابقاً مع دعوى مالكية نفسه بالفعل من دون احتواء دعويه على دعوى الانتقال فالقول بانقلاب الدعوى لا يخلو عن إشكال وإن وجهه بعض، والأمر مو كول إلى محلّه.

ثمّ على المشهور يقع الإشكال في حديث فذك، فإنه بعد ما أقرت ﷺ بأنها كانت ملكاً لرسول الله وانتقل إليه في أيام حياته تصير مدعية للانتقال، والخصم ينكر ذلك، فيصح المطالبة عنها ﷺ بالبينة، وقد قيل في التفصي عن ذلك وجوهاً. مثل ما ذكره المحقق النائيني ﷺ «بأنّ إقرارها لا يوجب انقلاب الدعوى؛ لأنّ انتقال الملك من النبي ﷺ إلى المسلمين على فرضهم ليس كانتقال الملك إلى الوارث، لأنّ الانتقال إلى الوارث إنّما هو بتبدل المالك وقيامه مقام المورث ومن النبي ﷺ إنّما هو كانتقال المال من الوصي إلى الموصى له بإعدام إضافة وإيجاد إضافة أخرى، فالإقرار للمورث إقرار للوارث، وليس كذلك في الإقرار للموصي، ويكون كالإقرار للأجنبي». انتهى ملخصاً.

وأورد عليه أولاً: أنّ كون الإرث كذلك ممنوع، فإنّ المال بالإرث ينتقل إلى الوارث ويكون هو مالكا، لا أن يكون قائماً مقامه.

وثانياً: أنّ الوصية أيضاً ليست كذلك، بل هي أيضاً من قبيل انتقال المال، ولا يتصور فيه غير ذلك، وإلا فإن كانت إعدام إضافة وإيجاد إضافة أخرى فبعد إعدام الإضافة يصير المال أجنبيّاً عنه، فلا يمكن له الإيجاد.

وثالثاً: أنّ مناط الانقلاب ليس إلا صيرورته مدّعياً والغير منكرّاً عرفاً، لا حيث كون الوارث قائماً مقام المورث، والملاك موجود في المقام أيضاً.^١ والأظهر في الجواب أنّ الخصم أنّما يصير منكرّاً إذا أنكر الانتقال جزماً وبتاً، وأمّا لو لم يقدر على إنكاره بالبتّ والجزم لا يتمّ فيه ذلك ومن المعلوم أنّه لم يكن يمكن لأبي بكر إنكار هبة رسول الله ﷺ فدك لفاطمة عليها السلام جزماً، وإنّما يتيسّر له إنكار العلم بذلك، وذلك لا تفيد، فتدبر.

التاسع: إذا كان شيء في يد اثنين، فقد يكون يد كلّ واحد منهما على حصّة معيّنة من المال، أو يكون اليدان أو الأيدي المتعدّدة بحكم يد واحد، فلا إشكال.

وإنّما الإشكال فيما كان كلّ منهما مستولياً على تمام المال حينئذٍ، فهل تكون يد كلّ منهما على تمامه مستقلّة تامّة - كما ادّعاه السيّد اليزدي وأوضحه^٢ - أو يد كلّ منهما على تمامه ناقصة، فيكون كلّ منهما مستولياً على تمامه استيلاءً ناقصاً غير تامّ، أو تكون يد كلّ منهما على جزئه المشاع بالنسبة مستقلّة بالاستيلاء التامّ، كما نسب إلى المشهور.

وعلى الأوّل، فهل تكشف اليدان عن ملكيتهما له، فيكون تمامه ملكاً مستقلاًّ لهما من غير تعارض في مقتضى اليدين كما ادّعاه السيّد اليزدي^٣. وقال: «كما إذا كان ملكاً للنوع كالزكاة والخمس والوقف على العلماء والفقراء على نحو بيان المصرف، فإنّ كلّ فرد من النوع مالك لذلك المال، بل لا مانع من اجتماع

١. فوائد الأصول ٤: ٦١٥ - ٦١٧.

٢. الاستصحاب، الإمام الخميني ٢٩٩ - ٣٠٠.

المالكين الشخصيين أيضاً، كما إذا وقف على زيد وعمرو أو أوصى لهما على نحو بيان المصرف... مع أنه لا إشكال عندهم في جواز كون حق واحد لكل من الشخصين...»^١.

أو تكون اليدان متعارضتين وتكون يد كل منهما في ذاتها كاشفة عن الملكية المستقلة لصاحبها، ومع اجتماعهما تصيران متعارضتين كاجتماع البيتين المتخالفين؟

فالمحتمل في مقام الثبوت أربعة:

(أ) أن تكون الأيدي المتعددة دالة على ملكية كل منهما أو منهم مستقلاً.

(ب) أن تكون الأيدي دالة على ملكية أحدهما بلا تعيين.

(ج) أن يتساقطان فلا تدلان على ملكية واحد منهما.

(د) أن تكونا دالتين على ملكية كل منهما مشاعاً بالنسبة.

العاشر: في الجمع بين القاعدة الاستصحاب ولا ريب أن بناء القوم على تقديمها على الاستصحاب وإنما الكلام في وجه تقديمها.

فإن قلنا بأماريتها كما تقدّم تقريرها طيال الكلام عن أدلتها فوجه تقدّمها على الاستصحاب ظاهر لا غبار عليه؛ لتقدّم جميع الأمارات على الأصول. نعم قد يعارضه أمارة أخرى، وحيث إنّ مورده الموضوعات، فالأمارة التي يتصور معارضتها له هو البيّنة أو خبر الثقة - على ما اخترناه من حجّيته بناء على كون المراد من البيّنة في ذيل رواية المسعدة هي مطلق ما كان مبيّناً عند العرف والعقلاء أنه إنّما ذكرت من باب المثال - وعلى أيّ حال تقدّمان على اليد، والسرّ

١. العروة الوثقى ٦: ٥٨٨ - ٥٨٩.

فيه أن مستند كشفها هي الغلبة، والغلبة إنما ينتج في مورد الشك لا فيما قام أمانة على خلافه على ما بينه الشيخ رحمته، وقد مرّ الإشكال في المبني، بل لأنّ بناء العقلاء على تقديم ما هو الأقوى ملاكاً من الإمارات، وهي البيّنة هاهنا، فإنّ الإمارات ليست متساوية الإقدام في كشف الواقع، فربّ أمانة تكون أقوى من أخرى فتقدّم عليها، ولا شكّ أنّ البيّنة العادلة أقوى دلالة على الملكية من اليد، كما في تقديم الأظهر على الظاهر، بل يدلّ على ذلك نفس رواية مسعدة، فإنّ قوله عليه: «الأشياء كلّها على ذلك حتى يستبين أو تقوم به البيّنة» يدلّ على لزوم العمل بالبيّنة مع كون بعض موارده من موارد اليد كما في العبد مثلاً وقد تقدّم.

وأما إن قلنا بحجّيتها شرعاً بما هي أصل من دون النظر إلى جهة كشفه فتقدّم على الاستصحاب أيضاً بالتخصيص، إذ هي أخصّ موردأً، بناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي، أو لأنّه يستلزم اختصاص موردها بما إذا لم يعلم ملكية المال لغيره أصلاً واحتمل كونها بالحيازة وهذا من الموارد النادر التي لا يمكن حمل القاعدة عليه فلا بدّ من تقديمها على الاستصحاب. وهذا تمام الكلام في قاعده اليد، والحمد لله.

المبحث الثاني: حال الاستصحاب مع قاعدة الفراغ والتجاوز

وتمام النظر فيهما من حيث المدرك وعمومها وخصوصها ومواردها وما يتعلّق بها يتمّ بذكر جهات:

الأولى: الأخبار التي استدلّ أو يمكن أن يستدلّ بها

١. عن زرارة، قلت لأبي عبد الله عليه: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في

الإقامة. قال: «يمضي». قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: «يمضي». قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: «يمضي». قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: «يمضي». قلت شك في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي على صلاته». ثم قال: «يا زرارة! إذا خرجت من شيء، ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».^١

٢. عن إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض. كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».^٢

٣. محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».^٣

٤. ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».^٤

٥. عن زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فورها أنك لم تصلها صلّيتها وإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١: ٤٦٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت»^١.
 ٦. عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضى الحائل والشكّ جميعاً، فإن شكّ في الظهر فيما بينه وبين أن يصلّي العصر قضاها، وإن دخله الشكّ بعد أن يصلّي العصر فقد مضت، إلا أن يستيقن؛ لأنّ العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلا يقين»^٢.

٧. محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه»^٣.
 ٨. عن بكير بن أعين: قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»^٤.

٩. عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: «إذا شكّ الرجل بعد ما صلّى فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتمّ، لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»^٥.

١٠. محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «كلّما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»^٦.

-
١. وسائل الشيعة ٤: ٢٨٢، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٠، الحديث ١.
 ٢. وسائل الشيعة ٤: ٢٨٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٠، الحديث ٢.
 ٣. وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٦.
 ٤. وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.
 ٥. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ٣.
 ٦. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، الحديث ٢.

١١. وفي «المستدرک» عن عبيد الله بن زرارة: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء امض»^١.
١٢. وفيه أيضاً عن «الدعائم» عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «من شك في شيء من صلاته بعد أن خرج منه مضى في صلاته، إذا شك في التكبير بعد ما ركع مضى، وإن شك في الركوع بعد ما سجد مضى، وإن شك في السجود بعد ما قام أو جلس للتشهد مضى»^٢.
١٣. وفيه أيضاً عن الصدوق في «المقنع»: «ومتى شككت في شيء وأنت في حال أخرى، فامض، ولا تلتفت إلى الشك، إلا أن تستيقن»^٣.
١٤. وفيه أيضاً عن «فقه الرضا عليه السلام»: «.... إن شككت في أذانك وقد أقمت الصلاة، فامض،... وكل شيء شك فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض، ولا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن...»^٤.
- وهناك روايات كثيرة أخرى واردة في موارد الفراغ أو التجاوز الحاكمة بالصحة وعدم الالتفات إلى الشك، إلا أنه لا عموم فيها ليستدل بها للقاعدة، فتدبر.

الثانية: قال الشيخ عليه السلام: «إن الشك في الشيء ظاهر - لغة و عرفاً - في الشك في وجوده،^٥ إلا أن تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز، عنه ربما

١. مستدرک الوسائل ٦: ٤١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٠، الحديث ٣.
٢. مستدرک الوسائل ٦: ٤١٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٠، الحديث ١.
٣. مستدرک الوسائل ١: ٣٤١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٧، الحديث ٢.
٤. مستدرک الوسائل ٦: ٤١٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٠، الحديث ٢.
٥. ويؤيد هذا الظهور بل يدل عليه مرسل الصدوق في «الهداية»، قال: قال الصادق عليه السلام: «إنك إن

يصير قرينة على 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: «فامضه كما هو»، بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور، كما لا يخفى^١.

ومراده عليه السلام من عدم إمكان إرادة الأعم أن الشك في وجود الشيء والشك في صحة الموجود يتغيران أولاً: من حيث متعلق الشك، فإنه في الأول الوجود، وفي الثاني الصحة وثانياً: من حيث إن المضي من الأول باعتبار محله، فيلزم له لحاظ المحل، وفي الثاني باعتبار نفسه، فلا يلاحظ فيه المحل، فإذا تغيرا لحاظاً من هاتين الجهتين يشكل جمعهما في لحاظ واحد.

وأورد عليه المحقق الخراساني عليه السلام في التعليقة بما حاصله:



شككت أن لم تؤذن وقد أقمت فامض، وإن شككت في الإقامة بعد ما كبرت فامض، وإن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض، وإن شككت في الركوع بعد ما سجدت فامض، وكل شيء شككت فيه وقد دخلت في حالة أخرى فامض، ولا تلتفت إلى الشك إلا أن تستيقن». (مستدرک الوسائل ٦: ٤١٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٠، الحديث ٤).

[منه غفر الله له]

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٢٩.

أنّ الدليل في المقام لا ينحصر في دليل واحد حتّى يَنازع في ظهوره في المعنى الأوّل أو الثاني أو يمكن الجمع بينهما أو لا يمكن، بل الروايات متعدّدة، ولا يبعد اختصاص بعضها بالأوّل والأخرى بالتالي، كما هو كذلك.

فروايتا زرارة وإسماعيل بن جابر يختصّان بما إذا كان الشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه مطلقاً، أو في خصوص أجزاء الصلاة وما بحكمها كالأذان والإقامة، كما سنشير إلى وجهه، ورواية محمد بن مسلم وبعض أخبار أخرى تختصّ بما إذا كان الشكّ في صحّة الشيء لأجل الشكّ في الإخلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً أو شرطاً بعد الفراغ منه. ولا وجه لإرجاع إحدى الطائفتين إلى الأخرى بحسب المفاد أو إرجاعهما إلى ما يعمّهما.^١

وأورد عليه في «الدرر» أنّه «يشكل استظهار القاعدتين من الأخبار مع وحدة مضامينها بحسب الصورة، فإنّ المضمون الوارد في الصحيحة أعني قوله القول إذا خرجت من شيء... وكذا الوارد في الرواية: كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوز... ممّا استظهر منه قاعدة الشكّ بعد المحلّ متّحداً مع ما ورد في الموثقتين، ومن البعيد جداً أن يراد من هذا المضمون في مقام غير ما أريد به في الآخر».^٢

ثمّ قال: «إنّ الذي يظهر لي اتّحاد مفاد الأخبار، وأنّ المستفاد منها الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء بعد انقضاء المحلّ والشكّ في صحّته كذلك، فإنّ قاعدتي الفراغ والتجاوز وإن كانا يختلفان من حيث متعلّق الشكّ، فإنّه في الأوّل صحّة الشيء وفي الثاني وجود الشيء، ومن حيث صدق التجاوز، ففي الأوّل

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٣٩٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٩٠ - ٥٩٢.

يتحقّق بالتجاوز عن نفسه وفي الثاني عن محلّه، إلا أن الشكّ في وجود الشيء له تعلق به، وكذا الشكّ في صحّته فيمكن أن يلاحظ هذين التعلّقين معنىً حرفياً، ويعبّر عنه بلفظ الشكّ في الشيء، كما استعمل في بعض الأخبار في معنى جامع بين الظرفية وغيرها، كما في مؤثقة ابن بكير «... فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه...»^١.

وكذا يلتزم بتقدير المحلّ الأعمّ من المحلّ الشرعيّ والمحلّ الخارجي، فإنّ من فرغ عن نفس الشيء فرغ عن محلّ وجوده الخارجي. سلّمنا أنّ المحلّ هو المحلّ الشرعيّ، إلا أنّ محلّ الحمد مثلاً شرعاً قبل السورة سواء أتى به أم لا، فكما أن لو شكّ في وجوده بعد الدخول في السورة يكون من الشكّ فيه بعد المحلّ، كذلك لو شكّ في صحّته بعد الدخول في السورة.

ولكنّ الإنصاف عدم ظهور الأخبار في المعنى الأعمّ وإن لم يكن إرادته محالاً.

فالأولى حمل الأخبار على الشكّ في التحقّق لتشمل الشكّ في وجود شيء والشكّ في صحّته؛ لأنّه راجع إلى الشكّ في تحقّق أمر وجودي أو عدمي اعتبر في الشيء شرطاً أو شرطاً.

وقد يقال: إنّ الشكّ في الصحّة راجع إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح فيشملة الأخبار من هذه الجهة، لا بمعنى عنوان الصحيح حتّى يدفع بأنّ الظاهر أنّ الشيء كناية عن العناوين الأولى، بل بمعنى ما يصدق عليه الصحيح بالحمل

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٠٨، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٩، الحديث ٦.

الشائع كالصلاة مع الطهارة والحمد عن جهر مثلاً.

وفيه: أنّ الظاهر من الشيء الذي نسب إليه الشكّ في الأخبار هو المشكوك الابتدائي والمشكوك الابتدائي في الصلاة مع الطهارة هو الطهارة مثلاً^١. انتهى ملخصاً.

وقد أحسن الله في ما أفاد، إلا أنه يبقى الإشكال فيما إذا كان الشكّ في صحّة شيء من حيث الشكّ في تحقّق القاطع وعدمه، فكيف يتعبّد القاعدة بوجود المشكوك، فإنّه يوجب عكس المراد أي بطلان العمل. هذا.

وقد تحصّل من جميع ما ذكر أنّ ظاهر روايتي زرارة وإسماعيل بن جابر هو الشكّ في الوجود، ويدلّ عليه أيضاً مرسله الصدوق النصّ في ذلك، فلا بدّ من حمل التجاوز على التجاوز عن المحلّ، وأمّا الشكّ في الصحّة أيضاً فيدلّ على أصالة الصحّة فيه روايتي محمّد بن مسلم وابن أبي يعفور، حيث يبعد حمل الأولى على الشكّ في الوجود، بل لا يصحّ في الثاني على تعبير الشيخ^٢، بل يدلّ على ذلك أيضاً روايتي أخرى لبكير بن أعين ومحمّد بن مسلم، فإنّ مورد الثاني هو الشكّ في الصحّة، وإطلاق الأوّل أيضاً يقتضي ذلك.

فلا حاجة إلى التمهّل في تعميم روايتي زرارة وإسماعيل لذلك، كما التزم به المحقّق الخراساني^٣، ومع ذلك فقد عرفت دعوى اتّحاد مضامين الأخبار في الكليّة المنطبقة على الشكّ في الوجود تارة، والشكّ في الصحّة أخرى؛ ولذلك التجأوا إلى توجيهه بالتساوير التي عرفت في كلام «الدرر»، ومنها ما أشار إليه بقوله: «وقد يقال...» وهو ما احتمله الشيخ^٤ في الأمر السابع وقال:

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٩١-٥٩٣.

«إنّ الشكّ في صحّة المأتيّ به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح. ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة، كما لو شكّ في تحقّق الموالاة المعترية في حروف الكلمة أو كلمات الآية.

لكنّ الإنصاف أنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر من أخبار الشكّ في الشيء مختصّ بغير هذه الصورة، إلا أن يدعى تنقيح المناط أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور، أو يجعل أصالة الصحّة في الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه، ومدركه ظهور حال المسلم كما قال به فخر الدين...»^١.

وقد عرفت: أنّ الإشكال لا يختصّ بال مورد الذي أشار إليه من الموالاة التي هي من كفيات الفعل المتّحدة معه وجوداً، بل يلحق به الشكّ في عدم المانع والقاطع، فلا مناص إلا أن يلتزم بتعدّد القاعدتين ولكلّ منهما دليل خاصّ يخصّه. نعم هنا كلام آخر وهو أنّ قاعدة التجاوز مقدّمة على قاعدة الفراغ وحاكمة عليها؛ لأنّ الشكّ في الصحّة مسبّب دائماً عن الشكّ في الإخلال بشيء ممّا يعتبر في المأمور به، وبعد الفراغ عن العمل كما يكون مورداً لقاعدة الفراغ يكون مورداً لقاعدة التجاوز أيضاً، وهاهنا يرفع الشكّ في الصحّة وترفع موضوع قاعدة الفراغ، فلا يبقى مجال لجريانها.

وإنّ أبيت عن الحكومة، من جهة أنّ مفاد قاعدة التجاوز ليس هو الصحّة وعدم الشكّ فيه، بل المضي وعدم الاعتناء - كما هو مفاد قاعدة الفراغ أيضاً - فلا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٢.

أقلّ من أنّ جعل قاعدة الفراغ يكون لغواً؛ لأنها أخصّ منها مطلقاً.
ومما أُشير إليه في المقام يظهر دفع ما مرّ من النقض بما إذا شكّ في الرافع
والقاطع وأنّ البناء على الإتيان فيهما يوجب عكس المطلوب.
وجه الدفع أنّه ليس مفاد القاعدتين - التجاوز والفراغ - إلا المضيّ وعدم
الاعتناء، لا البناء على الوجود في أثناء العمل أو بعد الإتيان، ومفاده أنّه لا تعتن
بالشكّ في الرافع والمانع وامض مضيّ من لم يعرض عليه شكّ، فيفيد الصحّة
والتمامية والإجزاء. ولا ينافي ذلك كون الشكّ في التحقّق؛ إذ مع الشكّ كذلك لا
يعتنى به.

إن قلت: بين القاعدتين عموم من وجه لاختصاص قاعدة الفراغ في الشكّ في
الوصف المعترف في صحّته لعدم كونه شيئاً كما قال الشيخ رحمته والشكّ في الجزء
الأخير الغير المقوم للصدق العرفي؛ لعدم التجاوز، وكذا الشكّ في المانع والرافع؛
لعدم كونه شيئاً أيضاً.

قلت: أمّا الشكّ في الوصف المعترف فغير خارج عن قاعدة التجاوز، لأنّ
الوصف أو الشرط أيضاً شيء شكّ في وجوده بعد تجاوز محلّه، فيشمّله قوله:
كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه، كما في الشكّ
في الموالاة والجهر ومثلهما.

ومثلها الشكّ في وجود الرافع والمانع، فإنّهما وإن كانا أمران عدميان ولا
يصدق على العدم لفظ الشيء، إلا أنّ الشكّ فيه مساوق للشكّ في وجوده
فيشمّله، وقد عرفت أنّه ليس معنى القاعدة هو البناء على الوجود، بل معناها عدم

الاعتناء بالاحتمال الذي يستلزم الفساد والبطلان والإعادة.
وأما الجزء الأخير، فليس مورد قاعدة الفراغ أيضاً، إذ صدق الفراغ حينئذٍ ممنوع وإن كان قد يصدق عليه عنوان العمل كالصلاة، لكنّه ليس موضوعاً للقاعدة كما لا يخفى.

إن قلت: - كما في تعليقة المحقق الخراساني رحمته الله - «إنّ الظاهر من القاعدة الثانية عدم اختصاصها بباب دون باب، بل يعمّ أبواب العبادات والمعاملات، والظاهر من ذيل الأولى هو اختصاصها بأجزاء الصلاة لتكرار السؤال في صدر الروايتين عن أجزاء الصلاة فهو المسلمّ والمتيقّن في مقام التخاطب، فلا يصلح كلمة الشيء لأخذ الإطلاق.

إن قلت: لو سلّم ذلك فإنّما هو في الصحيحة لكون العموم فيها بالإطلاق دون الرواية فإنّ العموم فيها بالوضع.

قلت: إنّ كلمة «كلّ» إنّما يدلّ على استيعاب جميع أفراد ما يراد من مدخوله، أمّا أنّ المراد منه هو المطلق أو المقيد، فإنّما هو بالإطلاق مع مقدّمات الحكمة أو مع عدمها، كما إذا لم يكن من هذه الجهة في مقام البيان، أو كان مع وجود القدر المتيقّن من البين كما في المقام يوجب كون إرادة شيء من الأفعال منه متيقّناً.

ومن هنا يظهر أنّ قاعدة التجاوز لا يصلح للجريان في أجزاء الوضوء لعدم عمومها، فلا يحتاج إلى القول بتخصيصها بالرواية أو بالإجماع ونحوه، فتدبر^١.
قلت: - كما في «الدرر» - أولاً: أنّ وجود القدر المتيقّن لا يضرّ بأخذ الإطلاق

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٣٩٥ - ٣٩٧.

كما قرّر في محلّه، وحاصله أنّ المتكلّم إن أحرز كونه في مقام بيان ما هو مراده في اللبّ، وأظهر في مقام الإظهار لفظاً مطلقاً، ولم يكن منصرفاً إلى شيء من الخصوصيّات، يحكم العرف بأنّ مراده في اللبّ هو المطلق، وإلا لم يعلمنا إراته الواقعية، وهو خلاف كونه في مقام إظهار ذلك.

وثانياً: أنّ الكلّ عند العرف إنّما يدلّ على استيعاب أفراد ما يتلوه في القضية اللفظية، لا أفراد ما يكون مراداً في اللبّ، وبعبارة أخرى: العموم والإطلاق يردان على الشيء في عرض واحد، لا أنّ العموم يرد عليه بعد إحراز الإطلاق.

فتحصّل: أنّ الالتزام بوحدة القاعدتين ممّا لا مناص منه، ولا يرد عليه إشكال. الثالثة: قد عرفت أنّ الظاهر من موضوع الأخبار هو الشكّ في الوجود، وحينئذٍ فلا مناص من أنّ المراد من المضيّ والتجاوز هو التجاوز عن محلّه الذي ينبغي أن يوجد فيه ومضيّه، لا بمعنى تقدير لفظ المحلّ، بل ينسب المضيّ بنفس المشكوك بنحو من التوسعة والتنزيل، كما في «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»^١ كما حقّق في محلّه.

والمراد من المحلّ هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرّر. وبعبارة أخرى: محلّ الشيء هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل أو بوضع الشارع.

قال الشيخ رحمته: «أو غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ، فمحلّ... وربما يتخيّل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره، مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاقات كثيرة،

١. يوسف (١٢): ٨٢.

فمن اعتاد الصلاة في أول وقته أو مع الجماعة فشكّ في فعلها بعد ذلك، فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشكّ في فعل الصلاة... وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتدّ به، وقبل دخول الوقت للتهيؤ، فشكّ بعد ذلك في الوضوء، إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم، ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم. واستدلّ فخرالدين على مختاره في المسألة - بعد صحيحة زرارة المتقدمة - بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل... والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشكّ، وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ...» أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة، لكنّ العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكّل، فتأمل، والأحوط ما ذكرنا^١. انتهى ملخصاً.

وقد يعترض عليه بعدم الإطلاق في الروايات بدوّاً، «والظاهر من المحلّ هو المحلّ المقرّر الشرعي ولو إنفاذاً، لا تقيّد المحلّ الشرعي حتّى يقال: إنّ تقييد بلا مقيّد، بل لأنّ الشارع المقنّن إذا قرّر للأشياء محلاً... ثمّ جعل قانوناً آخر بأنّ كلّ ما مضى محلّه فأمضه، لا يفهم العرف والعقلاء منه إلا ما هو المحلّ المقرّر الجعلي، لا ما صار عادة للأشخاص أو النوع، فإنّ العادة إنّما تحصل بالعمل وهي لا توجب أن يصير المحلّ العادي محلاً للشيء، بل المحلّ بقول مطلق هو ما

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٣٠ - ٣٣١.

يكون محلاً مقررًا قانونياً، لا ما صار عادة حتى يختلف باختلاف الأزمنة والأحوال». انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّ ذلك كلّهُ إنّما يصحّ استظهاره لو كان في الكلام لفظ المحلّ وليس كذلك، بل إنّما هو المضيّ والتجاوز، فلا بدّ من صدق ذلك بنحو، ولا فرق في ذلك بين اعتبار محلّه الشرعيّ والعادي مع ما في الكلام من تفاوت الصدر والذيل، فإنّ مفاد الصدر عدم إرادة المحلّ غير الشرعي، ومفاد الذيل عدم تكوّن المحلّ بغير الجعل الشرعي، وكلاهما مورد للإشكال، فلا بدّ من دعوى الانصراف والاستبعاد بما ذكره الشيخ رحمته الله.

وذهب في «الدرر» إلى اعتبار العادة النوعية دون الشخصية، واعترض على الشيخ رحمته الله بأنّ الأمثلة المذكورة التي يبعد جريان القاعدة فيها كلّها من قبيل العادة الشخصية إلا الأخير، فإنّه من قبيل العادة النوعية وقد رأيت فتوى الأصحاب به. وأمّا ما ذكر من مخالفة الإطلاقات الكثيرة ففيه أنّ الإطلاقات لا تدلّ إلا على وجوب إتيان الفعل، وأمّا عند الشكّ فلا تدلّ على عدم الإيجاد، كما لا تدلّ على الإيجاد. نعم قاعدة الاشتغال وكذا استصحاب عدم الإتيان يقضي الإتيان، وعلى فرض تمامية أدلّة الباب لا تعارض بينها وبين الاشتغال والاستصحاب كما يأتي.^١ أقول: يمكن أن يكون مراد الشيخ رحمته الله من الإطلاقات ما ورد في من يشكّ في آخر الوقت في إتيان صلاة الظهر، فإنّ الروايات دالّة على وجوب الإتيان مطلقاً، كما في خبري زرارة عن أبي جعفر عليه السلام مع أنّ عادة المسلمين بنوعهم في صدر

١. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٢٦.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٩٤ - ٥٩٥.

الإسلام كانت على إتيان الصلاة في أوّل الوقت، فالروايتان تدلان على عدم الاعتناء بالعادة النوعية، وأنّ المناط فيه هو المحلّ الشرعي، فتدبّر.

ويمكن حلّ ذلك وتتميم كلام «الدرر» باختصاص ذلك بما إذا كان محلّ العادة النوعية والشخصيّة معاً، ومورد الروايتين وإن كان من التجاوز عن محلّ العادة النوعية، إلاّ أنّه لم يفرض استقرار عاداته الشخصية عليه.

ويمكن أن يستأنس بل يستدلّ على ذلك برواية ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^١.

فإنّ إطلاق شيء من الوضوء يشمل الشكّ في مسح الرجل اليسرى والدخول في غيره أيضاً مطلقاً، ولا يمكن اختصاصه بالصلاة المترتبة عليه أو غيرها من غايات الوضوء، فإذا كان في حال التمندل يصدق أنّه دخل في غيره، وإطلاقه يشمل ما إذا كان الشكّ بعد فوت الموالاة أو قبله الذي محلّه الشرعي محفوظ، فيدلّ على كفاية التجاوز عن المحلّ العادّي، وأوضح منها صحيحة زرارة: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى الله، ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله، ممّا أوجب الله عليك فيه وضوؤه، لا شيء عليك...»^٢.

١. وسائل الشيعة ١: ٤٦٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤٦٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.

فإنّ الموضوع لعدم الاعتناء بالشكّ ليس عنوان القيام من الوضوء أو الفراغ منه، بل هو عدم الكون في حال الوضوء، لا بالمعنى العدمي بل بمعنى المضيّ عنه. والحال الأخرى كالصلاة وغيرها المحقّق لعنوان التجاوز أعمّ من الأمر المترّب شرعاً على الوضوء وغيره؛ لإطلاق قوله: «وغيرها كالتمنّدل ونحوه» فيشمل ما إذا شكّ في مسح الرجل اليسرى وقد دخل في حال أخرى عادية كالتمنّدل ولو مع عدم فصل زمان يخلّ بالموالاة.

والإشكال فيه: «بأنّ المراد من كونه في حال الوضوء هو كونه كذلك واقعاً، فالمراد من مقابله أيضاً كذلك، فما دام الموالاة هو في حال الوضوء واقعاً فلا يتحقّق مقابله إلا بعد فوات الموالاة». خارج عن الفهم العرفي، فإنّ العرف لا يتردّد في صدق المضيّ والتجاوز في مثل هذه الموارد.

الرابعة: هل المناط في جريان القاعدة هو التجاوز عن المحلّ فقط أو يعتبر فيه الدخول في الغير؟ وعلى الأخير، هل يكتفى بالدخول في مقدّمات فعل الغير، أو يعتبر الدخول في نفسها؟ وجوه، بل أقوال.

ومنشأ الإشكال اختلاف لسان الأخبار، فإنّ رواية زرارة ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير صدرّاً وذيلاً، ففي صدرها قد تكرّر السؤال عن التجاوز عن الشيء والدخول في فعل بعده، كالتجاوز عن الأذان وقد دخل في الإقامة، أو تجاوز عن الإقامة وقد كبر، وهكذا ولم ينبّه الإمام على عدم اعتبار ذلك وقال عليه السلام في ذيله: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره...»^١ نعم تعيين المصاديق إنّما هو في كلام السائل، لا الإمام، ومثله ما عن إسماعيل بن جابر مع أنّ التقييد

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

بالدخول في فعل الغير فيها إنما هو في بيان الإمام عليه السلام فيكون أدلّ على المراد. وفي ذيله: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليض عليه»^١. فهاتان الروايتان مقيدتان بالدخول في الغير.

وأما موثقة ابن مسلم فلا قيد فيه، فإنّ فيه: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»^٢.

وموثقة ابن أبي يعفور^٣ مختلف صدرًا وذيلاً، ففي صدره التقييد بقوله: «ودخلت في غيره» وفي ذيله: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» فإنّ مفهومه عدم الشكّ في شيء قد جاوزه مطلقاً، ولا يضرّ بإطلاقه كون المتيقّن منه الدخول في الغير بقريضة الصدر، كما بيّن في محلّه.

هذا حال الأخبار. فقد يحمل التقييد في الصحيحتين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة، فإنّ الخروج من فعل من أفعال الصلاة لا يتحقّق غالباً إلا بالدخول في الغير، والقيد الذي يصحّ وروده مورد الغالب لا يوجب التصرّف في ظاهر المطلق الذي استقرّ ظهوره في الإطلاق كما في المقام؛ إذ قد عرفت أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يوجب عدم استقرار الإطلاق كما سبق شرحه.

وقد يؤيد ذلك بأنّ السرّ في القاعدة ليس هو مجرد التسهيل، بل نكتة الجعل أنّ الإنسان لمّا كان حين العمل أقرب إلى الحقّ، وأذكر في إتيان العمل على

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٤٤.

وجهه تعبد الشارع بالبناء على إتيان العمل المشكوك فيه في محلّه، وأنّ الفاعل لم يتجاوز عن المحلّ إلا وقد أتى بما هي وظيفته كما يدلّ عليه موثقة ابن بكير: «هو حين يتوضأ أذكر...» ومحمّد بن مسلم: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك...». فيتضح منه أنّ الدخول في الغير غير دخيل في موضوع الحكم، وأنّ تمام الموضوع للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ هو أنّ المكلف الذّاكر يأتي بوظيفته حين اشتغاله بالعمل... فلا تفهم القيدية من قوله: «دخلت» أو «دخل في غيره» في روايتي زرارة وإسماعيل.^١

وفيه: أنّ الاستفادة من الروايتين وإن كان أنّ المناط هو الأذكية والأقربية، وهو النكته للجعل، لكنّها إنّما جعلت أصلاً أو أمانة في قبال الشكّ في موضع خاصّ لا حين العمل، ولعلّ نسبة الأذكية والأقربية التي جعلت مدار الحكم إنّما هو بالنسبة إلى بعد الدخول في الغير لا لنفس التجاوز، فلا بدّ من تعيين ذلك من الاستظهار من الدليل، ولعلّه لا يكون قيد الدخول دخيلاً في الحكم.

قال الشيخ عليه السلام: «لكنّ الذي يبعده أنّ الظاهر من الـ«غير» في صحيحة إسماعيل بن جابر: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض» بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة بقوله عليه السلام بعد ذلك: «كلّ شيء شكّ فيه...» كون السجود والقيام حدّاً للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنّه لا غير أقرب منهما؛ إذ لو كان الهويّ أو النهوض كافياً... قبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام». انتهى ملخصاً.^٢

١. راجع: الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٣٠ - ٣٣١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٣٢ - ٣٣٣.

وبالجملة: إنَّ التحديد في الرواية كما يدلُّ أولاً على عدم كفاية مجرد التجاوز، يدلُّ على عدم كفاية الدخول في أيِّ أمر هو غير المشكوك، بل يعتبر كون ذلك الأمر ممّا قد اعتبر في المركّب بعنوانه الخاصّ، فلا يكفي مثل الهويّ الذي هو مقدّمة للسجود والنهوض الذي هو مقدّمة للقيام.

وأجاب عنه في «الدرر»: «بأنَّ الهويّ والنهوض وإن كانا يتحقّق بهما التجاوز، لكن لا يتحقّق الشكّ في الركوع في حال الهويّ غالباً، وكذا في السجود في حال النهوض؛ لقربهما بالمشكوك، فيمكن أن يكون ذكر السجود والقيام في الرواية من جهة كونهما أوّل حال يتحقّق فيه الشكّ للغالب في الجزء السابق، لا أنّ الحكم منوط بالدخول في مثلهما»^١.

وبالجملة: يكفي في نكتة ترك ذكر الهويّ والنهوض، أنّ الشكّ لا يعرض غالباً عندهما؛ لقربهما إلى المحلّ.

ويؤيّد به بل يدلُّ على ذلك موثّقة عبدالرحمن بن أبي عبدالله: قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع»^٢.

فإنّها تدلُّ على أنّ الدخول في السجود ليس دخيلاً في الحكم.

نعم يعارضها صحيحته الأخرى بنفس السند عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد» قلت: فرجل نهض من سجوده

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٥٩٦.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد»^١.
وقد يقال في رفع التعارض: «إنّ الهويّ إلى السجود ليس بمعنى نفس الهويّ
بلا سجود، بل المراد منه الدخول في السجود والانتهاؤ إليه فلا ينافي الثاني،
ويكون المدار عليه، وهو عدم كفاية ذلك التجاوز للقاعدة، بل يتقيّد بالدخول
في الغير»^٢ وهو كما ترى.
أو يسلم التعارض ويقال: «إنّ الثانية دليل خاصّ في مورده مخصّص للقاعدة
بالنسبة إلى مورده، ولا إشكال فيه بعد قيام الدليل»^٣. وفيه: أنّ المفروض عدم
قيام الدليل بعد الاطمئنان به.

والذي يخطر بالبال عدم التعارض بين الروايتين، فإنّ المفروض في الأوّل
الدخول في الغير الذي هو مقدّمة لجزء آخر وإن لم يكن غيراً شرعياً بنفسه
ليتحقّق به التجاوز، بخلاف مورد الرواية الثانية، فإنّ المفروض فيها هو الشكّ في
السجود عند النهوض عن السجود أو قبل أن يستوي جالساً، فلعلّهما لم يعدّاً
خروجاً وتجاوزاً عن حالة السجود فلم يتحقّق التجاوز.
فتحصّل: أنّ الملاك للقاعدة هو التجاوز فقط وإن كان لا يتحقّق إلا بالدخول
في الغير غالباً، فتدبّر.

**الخامسة: لا خلاف في عدم جريان قاعدة التجاوز في أفعال الوضوء
وأجزائه قبل الفراغ عن الوضوء، وألحق بعضهم به الغسل والتيمّم، وإنّما**

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٥، الحديث ٦.

٢. أجود التقريرات ٢: ٤٧٤.

٣. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٣٢.

الإشكال في أنّ ذلك تخصيص أو تخصّص.

اختار الشيخ رحمته الله الثاني بتقريب أنّ الوضوء بتمامه أمر واحد في نظر الشارع بملاحظة وحدة مسببه - وهي الطهارة - فلا يلاحظ كلّ فعل بحياله فعلى هذا لا يصدق التجاوز إلا بالانتقال عن أصل العمل إلى غيره. ^١ انتهى ملخصاً.

وبذلك تفصّل عمّا يرد على موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، من أنّ مقتضى الذيل عدم الاعتناء ببعض الشكوك وإن كان قبل الانتقال عن الوضوء إلى غيره، كما لو شك في غسل جزء من الوجه بعد الدخول في غسل اليد مثلاً. أو شك في أصل غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليد؛ لأنّه شك في الشيء بعد التجاوز، فإن رجع ضمير غيره إلى الشيء يصير مقتضى الصدر أيضاً كذلك فيخالف الإجماع، وإن رجع إلى الوضوء حتّى لا يخالف الإجماع ينافي الصدر الذيل، ورفع التنافي إنّما يحصل بما سبق من أنّ الوضوء أمر واحد ولا يصدق على كلّ جزء منه أنّه شيء.

واعترض عليه صاحب «الكفاية» رحمته الله بأنّ وحدة الأثر لو كانت موجبة لذلك يلزم أن يكون الشك في جزء كلّ عمل قبل الفراغ عن العمل شكاً فيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء، فإن سائر الأعمال يشارك الطهارات الثلاث في وحدة الأثر مثل «إن الصلاة قربان كلّ تقي» ونحوه. ^٢

وقد مرّ ما تفصّل به رحمته الله من تغاير القاعدتين واختصاص قاعدة التجاوز بالصلاة،

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٣٧.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤٠١.

وعدم جريانها في الوضوء، وإنما تجري فيه قاعدة الفراغ فقط ويرد عليه: أن مراده ﷺ ليس أن كل فعل له أثر واحد هو واحد في نظر الشارع، بل المراد أن التكليف في الوضوء حقيقته هو الطهارة والأفعال محصلة لها، ولذلك صح أن يلاحظها الشارع أمراً واحداً.

والذي ينبغي أن يقال: إن مقتضى الأدلة العامة جريان القاعدة في أجزاء الوضوء، كما في أجزاء الصلاة، وكذلك مقتضى موثقة ابن أبي يعفور أخذاً بظاها من كون «من» تبعيضية وظهور رجوع الضمير إلى الشيء لا إلى الوضوء، وكذا عموم ذيلها.

إلا أنه وردت هناك رواية صحيحة توجب خروج الوضوء عن تلك القاعدة، وهي صحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله ما دمت في حال الوضوء. فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك...»^١.

وهي كما ترى صريحة في نفي جريان القاعدة إلا بعد الفراغ، وبها تقيّد العمومات وموثقة ابن أبي يعفور أيضاً، لأن دلالة صدر الموثقة على عدم الاعتناء بالشك إذا حدث في الأثناء ليس إلا بالإطلاق، كمفهوم ذيلها، وتقيّد التجاوز بما بعد الوضوء من أسهل التصرفات؛ لأن حدوث الشك في الأثناء نادر،

١. وسائل الشيعة ١: ٤٦٩؛ كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.

وإنما يحدث نوعاً بعده، وإخراج الفرد النادر سهل.
 أو يحمل «من» في الموثقة على البيانية، ويقال برجوع الضمير إلى نفس
 الوضوء فيساعد الصحيحة حينئذٍ، ولا منافاة بينهما.
 وأما ما تمهله الشيخ رحمته من أنه فرض الله الوضوء أمراً بسيطاً لوحدة مسببه فلا
 يساعد نفس الصحيحة، بعد ما يرى فيها من الدلالة على شدة العناية بالأجزاء،
 والتأكيد والمبالغة عليها، والتعبير بما سمى الله وأوجب الله عليك فيه وضوؤه.
 بل الظاهر من الموثقة أيضاً هو العناية بالأجزاء وكون الوضوء أمراً مركباً كما
 هو ظاهر الآية الشريفة أيضاً. فلا يمكن الالتزام بما أفاده رحمته ولا محيص عن القول
 بالتخصيص.

نعم يمكن أن يقال: إن ذلك الحكم في الوضوء مختص بما سمى الله
 وأوجبه، وهو الأفعال لا الشرائط ولا الأجزاء غير المسمى، وإنما تخصص
 القاعدة والموثقة بهذا المقدار، ويبقى الباقي من الشرائط والأجزاء غير المسمى
 تحت العموم.

بل الموثقة أيضاً لا يشمل إلا الشك في الشرائط، حيث إن ظاهره الشك مع
 الكون في الشيء - حتى على ظاهرها من كون «من» تبعيضية وكون المراد من
 الشيء هو أجزاء الوضوء - وهذا لا يتصور إلا بالشك في صحته من حيث شرائطه
 أو تمامية وجوده من الإتيان بالأجزاء غير المسمى، فيكون المراد من الصدر
 أيضاً ذلك، فلا تعارض الصحيحة أصلاً.

هذا كله في الوضوء، وأما الغسل والتميم فقد يلحقان بالوضوء بناءً على مقالة

الشيخ عليه السلام في الوضوء من كونه على القاعدة؛ لأنه اعتبر أمراً بسيطاً لوحدة مسببه وأنه كذلك فيهما أيضاً، وقد عرفت ضعفه. أو يقال في التيمم أنه بدل من الوضوء فيجري فيه حكمه، لكن أدلة البدلية لا تقتضي ذلك.

مضافاً إلى دلالة ذيل الصحيحة الأخيرة بإطلاقه على عدم الاعتناء بالشك في غسل الجنابة ولو حدث في الأثناء. قال حماد وقال حريز قال زرارة قلت له: رجل ترك بعض ذراعه، أو بعض جسده في غسل الجنابة؟ فقال عليه السلام: «إذا شكّ وكانت به بلة وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع وأعاد عليه الماء ما لم يصب بلة، فإن دخله الشكّ وقد دخل في حال أخرى فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استبان رجوع وأعاد الماء عليه، وإن رآه وبه بلة مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكّه شيء، فليمض في صلاته»^١.

فإنّ الظاهر من الفقرة الأخيرة - بعد لزوم حمل الأولى على الاستحباب - وهي قوله: «فإن دخله الشكّ وقد دخل في حال أخرى...» أنّ الشكّ إذا حدث قبل الصلاة بعد انتقاله إلى حال أخرى فليمض في صلاته، أي المصلّي إذا دخله الشكّ في غسل ذراعه أو بعض جسده في غسل الجنابة بعد الانتقال إلى حال أخرى فليمض في صلاته، فمن اشتغل بغسل الجانب الأيسر، إذا دخله الشكّ في غسل رأسه أو ذراعه اليمنى أو بعض جسده يصدق أنه دخله الشكّ، وقد دخل في حال أخرى. ولا وجه لحمل الحال الأخرى على حال غير غسل الجنابة، فإنّه تقييد بلا وجه، وقد عرفت أنّ مقتضى مقابلة الفقرة الثانية للأولى، أنّ المفروض

١. الكافي ٣: ٣٤ / ٢؛ وسائل الشيعة ٢: ٢٦٠، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ٤١، الحديث ٢.

فيها حدوث الشك قبل الصلاة، بل ومقتضاها عدم الاعتناء بالشك حتى في الجزء الأخير أيضاً إذا دخل في غيره من الأفعال؛ لما مر من قوله عليه السلام: «وقد دخل في حال أخرى».

لكن الذي يشكل الأمر أن الموجود في «الوافي» و«مرآة العقول» بل «الكافي» أيضاً وإن كان هكذا: «وقد دخل في حال أخرى فليمض في صلاته»^١ إلا أن المنقول في «الوسائل»، كما هو كذلك في «التهذيب»: «وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته»^٢. وعلى هذا يشكل الأمر في دلالتها على كفاية التجاوز عن المحل في الأجزاء وإن كان تدل على عدم الاعتناء بعد الدخول في الصلاة ولو كان الشك في الجزء الأخير.

وحيث قد يدعى صحة الأول وتامة الاستدلال. وقد يقال إن الترجيح مع الثاني، وهو رواية الشيخ المشتملة على قوله: «وقد دخل في صلاته» وإن كان الكليني أضبط، وذلك لأن ذيلها قرينة على أن المذكور هو الدخول في صلاته حيث قال: «فليمض في صلاته»، إذ لو كان الوارد هو قوله وقد دخل في حال أخرى لم يكن معنى لقوله فليمض في صلاته، بل كان الصحيح أن يقول: فليدخل في الصلاة، أو يبني على تمامية الغسل ونحوه، وهذا بخلاف الوضوء، فإن المذكور في نفس هذه الصحيحة - في صدرها - ودخلت في حالة أخرى من صلاة أو غيرها.

١. الكافي ٣: ٢/٣٣؛ الوافي ٦: ٥/٣٤٤؛ مرآة العقول ١٣: ٢/١٠٩.

٢. تهذيب الأحكام ١: ٢٦١/١٠٠؛ وسائل الشيعة ٢: ٢٦٠، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ٤١، الحديث ٢.

ولعلَّ السرَّ في هذه التفاوت هو حصول الفراغ في الوضوء بفوات الموالاة بخلاف الغسل، كما لا يخفى.

نعم لازم ذلك أن يكون الفقرة الثانية تكراراً لفقرة الأولى بنحو، لكنّه ممّا لا بعد فيه، كما أنّه تكرر ثالثاً بقوله في الفقرة الثالثة «وإن كان شاكاً فليس عليه في شكّه شيء، فليمض في صلاته...».

نعم، لا إشكال في دلالة هذه الصحيحة على عدم الاعتبار بالشكّ في أجزاء الغسل حتّى في الجزء الأخير أيضاً من غسله، فيما إذا دخل في الصلاة ولو لم يشمل عموم قاعدة التجاوز أو الفراغ؛ لعدم مضيّ محلّه^١.

السادسة: هل تجري قاعدة التجاوز في الشرائط كما تجري في الأجزاء أم لا؟ فيه وجوه بل أقوال: الأول: جريانها فيه مطلقاً. الثاني: عدم جريانه فيه مطلقاً حتّى بعد الفراغ عن المشروط. الثالث: التفصيل بين ما إذا كان الشكّ بعد الفراغ عن المشروط، أو في أثناءه فتجري في الأوّل دون الثاني. الرابع: التفصيل بين ما إذا كان محلّ إحراز الشرط قبل الدخول في المشروط كالوضوء، وبين غيره فتجري في الأوّل مطلقاً دون الثاني، فإنّه لا تجري فيه إلا بعد الفراغ عن المشروط.

اختر الشيخ الأعظم الثالث واستشهد له - خلافاً للقول الرابع - برواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل يكون على وضوء ويشكّ على وضوء هو أم لا؟ قال: «إذا ذكر وهو في صلاته انصرف فتوضّأ وأعادها وإن

١. موسوعة الإمام الخوئي ٧: ٣٧.

ذكر وقد فرغ من صلاته أجزاء ذلك»^١.

بناءً على أن مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده والشك في ذلك بعده حتى لا يكون مجري الاستصحاب.^٢ لكن الرواية مروية عن «قرب الإسناد» وسنده غير متكل.

والتحقيق: أنه إن كان الشرط بنحو الشرط المتقدم فلا ينبغي التأمل في جريان القاعدة فيها، سواء كان الشك في أثناء المشروط أو بعده، أما بعده فواضح، وأما في الأثناء فلمضي محل الشرط أيضاً بالنسبة إلى تمامها، ولا يختص ذلك بالأجزاء الماضية، وذلك نظير الشك في الإقامة على القول بشرطيتها وجوباً أو استحباباً، وقد ورد في الخبر أنه إذا شك فيه بعد ما كبر يمضي،^٣ ومثله الشك في إتيان الظهر في أثناء العصر، حيث إن محلّه قبل العصر بمعنى شرطية تقدّمه على العصر، ومحلّ الإتيان بالشرط قبل المشروط، وهل يحكم ببراءة الذمة عن الظهر أم لا؟ قال الشيخ بالثاني^٤ مع أن مقتضى رواية زرارة الأول بناءً على عموم قوله: «يصلّي العصر»^٥ لما إذا كان في الأثناء لا الاختصاص بما إذا تمّ العصر.

وإن كان قد أخذ بنحو الشرط المقارن فلا ينبغي الإشكال في جريانه بالنسبة إلى الأجزاء الماضية من المشروط، وحينئذٍ فقد يفيد للباقي أيضاً إذا أمكن

١. وسائل الشيعة ١: ٤٧٣، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤١.

٣. راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٠.

٥. وسائل الشيعة ٤: ٢٨٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٠، الحديث ٢.

تصحيحه بعد تصحيح الماضي بالقاعدة، كما إذا شك في الستر ويحرزه الآن. وإما أن لا يمكن ذلك فلا يفيد. مثلاً إذا شك في القبلة في الأثناء فيجب إحرازها للباقي، فإما أن يحرز أنه في الجانب الموافق لما كان عليه فيعلم بأنه كان على القبلة ولا يحتاج إلى التبعّد بالقاعدة، وإن كان في الجهة المخالف فيعلم أنه كان على الخلاف فلا تفيد القاعدة أيضاً، وإن كان الشك في الطهارة فغاية مدلول القاعدة صحّة الأجزاء الماضية، ولا بدّ من تحصيل الطهارة للباقي إلا أنه لا يمكن ذلك حيث يعلم أنه لغو، إما لكونه على الطهارة، أو لعدم وقوع الأجزاء السابقة مع الطهارة فلا يفيد أيضاً.

نعم، لو كان الشك في الطهارة بين الصلاتين كالظهر والعصر، فقاعدة التجاوز يحكم بصحّة الظهر ويتوضّؤ للعصر، كما في الرواية، والترتيب شرط ذكري، أي يغتفر مع النسيان والغفلة، فحينئذٍ لا يضرّ احتمال عدم كون صلاة الظهر مع الطهور بصحّة صلاة، العصر فلا يكون الوضوء لغواً.

نعم، لو قلنا باختصاص اغتفار الترتيب بالنسيان دون الغفلة لاختصاص النصّ به، يكون الحكم في الرواية على خلاف القاعدة، حيث إنّه يعلم أيضاً بلغوية طهارته، إما لكونه على الطهارة، أو لعدم الترتيب بينه وبين الظهر، ويكون كالشك في الأثناء. اللهم إلا أن يقال: إنّ الوضوء لا يكون لغواً ولو كان على وضوء واقعاً؛ لاستحباب الوضوء التجديدي أيضاً.

وبالجملة: فإنّ لكل شرط حكم يخصّه، ولا يمكن الحكم على الجميع بنحو واحد، بل اللازم تفكيك كل منها، والحكم فيه بما تقتضيه خصوصية جعله.

السابعة: لا إشكال في أن المراد من الشكّ في قاعدة التجاوز هو الشكّ الطارئ بعد العمل، لا الأعمّ منه ومما حدث قبله الباقي إلى بعد العمل. وهل هو يختصّ بما إذا كان الشكّ بسبب الغفلة عن صورة العمل واحتمال ترك شيء سهواً، أو يعمّ ما إذا علم كيفية العمل؟ كما إذا علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء، لكن شكّ في أنّ ما تحت خاتمه أيضاً اغتسل بالارتماس أم لا.

قال الشيخ رحمته الله فيه وجهان: من إطلاق بعض الأخبار. ومن التعليل بقوله رحمته الله «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّ التعليل يدلّ على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فدلّ على نفيه عن غير مورد العلة. انتهى. ومتن الرواية كما سبق: ^٢ عن بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضأ قال: هو...».

وقال في «الدرر»: «ويمكن أن يقال: إنّ قوله رحمته الله: «هو حين يتوضأ...». ليس من قبيل العلة بحيث يكون الحكم دائراً مداره، بل هو من قبيل الحكمة لأصل تشريع الحكم للشكّ بعد الفراغ بنحو الإطلاق، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: خلوّ سائر الأخبار المطلقة مع كونها في مقام البيان عن ذكر تلك العلة.

والثاني: ما رواه ثقة الإسلام عن العدة عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن حكيم، عن الحسين بن أبي العلاء قال: سئلت أبا عبد الله رحمته الله عن الخاتم إذا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٤.

٢. تقدّم في الصفحة ٣٣٢.

اغتسلت؟ قال عليه السلام: حوِّله من مكانه. وقال: في الوضوء تديره. فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة. وعلى هذا يمكن قوياً الأخذ بإطلاقات الأخبار وحمل التعليل المذكور على الحكمة^١. انتهى.

ويرد على الأخير: أن الاستدلال بالموثقة مبني على أن تكون ناظرة إلى صورة الشك في وصول الماء تحت الخاتم في الوضوء والغسل، وليس في الرواية سؤالاً وجواباً ما يدل على كونها ناظرة إلى ذلك بوجه، بل ظاهر سؤاله أن من كان بيده خاتم ويريد الغسل أو الوضوء للدخول في الصلاة كيف يصنع؟ فإن كان يقطع بعدم وصول الماء تحته لم يحتج إلى السؤال؛ إذ يعلم حينئذٍ بوجوب إخراجه أو تحويله أو إدارته بحيث يصل الماء تحته.

فالسؤال إنما هو مع العلم بالوصول أو مع الشك، فإن كان مع الشك فالشك في الوصول بعد الوضوء ليس من الشك الحادث، وقد مرّ عدم جريان قاعدة التجاوز فيه بوجه، فلا بدّ وأن يكون السؤال في مورد يعلم بوصول الماء تحته، ومع ذلك يسأل ويأمره الإمام عليه السلام بذلك، فلا بدّ وأن يكون حكماً استحبياً لإسباغ الوضوء، ولذلك لا يوجب تركه بطلان الوضوء وإعادته، وكذلك في الغسل، ولعلّ الوجه

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٦٠٥ - ٦٠٦.

٢. وقد يقال: (شبيرى) إن المفروض فيها هو العلم بعدم الوصول، فإنه كذلك غالباً في الخاتم، والمتعارف أيضاً هو العلم به، ومع ذلك أجاب الإمام عليه السلام بعدم إعادته الصلاة بعد الدخول فيها، والاكتفاء باحتمال الوصول ولو مع عدم احتمال الغفلة، والتعبد به ظاهر في لزوم إعادة الوضوء لو لم يدخل في الصلاة، فيكون عدم إعادة الصلاة نوع تفصيل وإن كان القاعدة يقتضي بطلانه ولزوم إعادته ولكن الاستظهارين - استظهار أن الغالب في الخاتم عدم وصول الماء تحته واستظهار علم غالب الناس بذلك. [منه غفر الله له]

في سؤال السائل ما ورد في روايات أهل السنة من الأمر بتحريك الخاتم عند الوضوء والغسل، ولعله كان واجباً عندهم مستقلاً من دون كونه لإيصال الماء، ولذا لم يرد في أحد منهما أنه يحرّكه حتى يصل، فسئل الإمام عن ذلك وهو عليه السلام أيّد الاستحباب وأنه لا يبطل تركه الصلاة وقد ورد من طرقنا أيضاً في «الجعفریات» (الأشعثيات) عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ أمرني جبرئيل أن أمر أمتي بتحريك الخواتيم عند الوضوء والغسل من الجنابة»^١.

ويشهد على ذلك أنه لو كان ذلك لقاعدة التجاوز لم يختصّ بما إذا كان في الصلاة بل كان كذلك إذا فرغ من الوضوء، كما عرفت فيما سبق. وأيضاً يشهد لذلك اختلاف البيان في الغسل والوضوء، حيث أمر بالتحويل في الأوّل وبالإدارة في الثاني، ولا فرق فيهما في الإعانة على وصول الماء تحته، فلا بدّ وأن يكون لخصوصية لكلّ منهما في الاستحباب تعبّداً. ويؤيّد ذلك ما عن المحقّق في «المعتبر» من أن: مذهب فقهاءنا استحباب تحويل الخاتم في الغسل والإدارة في الوضوء،^٢ ومن المطمئنّ أنّ مستندهم ليس إلا الموثّقة، وأمّا التعليل المذكور في الرواية فإنّما هو أمر ارتكازي ظاهر في العلية وحمله على الحكمة لا وجه له وخلاف ظاهره، بل ظاهر اللفظ هو العلية إلا أن يعلم من الخارج بأعمية الحكم، فيحمل على الحكمة، أو كان التعليل بما لا يمكن إحرازها للمكلف وإلقاء الأمر بيده.

١. مستدرک الوسائل ١: ٣٣٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٦، الحديث ١.

٢. المعتبر ١: ١٦١.

وبعبارة أخرى: إنَّ الميزان في الحكمة والعلّة هو فهم العرف، فكلّ مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مداره فهو علّة وإلا فهو حكمة. ولا ينبغي الإشكال في أنّ المستفاد من المذكور في الرواية عرفاً بالارتكاز دوران الحكم مداره، وأنّها ناظرة إلى أصالة عدم الغفلة الكاشفة نوعاً عن الواقع.

وسكوت سائر الأخبار لا يضرّ بذلك، بل يقيّد إطلاقاتها بالروايتين، فتدبر.

الثامنة: هل القاعدة أو القاعدتان من الأمارات أو الأصول؟

قد عرفت في الأمر السابق أنّ الأظهر تقييد الإطلاقات الواردة في المقام بما ورد من التعليل بالأذكورية والأقربية، وذلك إنّما يختصّ بما إذا كان الشكّ في الصحة ناشئاً عن احتمال الغفلة والسهو، ولا يجري فيما يحتمل ترك جزء أو شرط عمداً، وأصالة عدم الغفلة من الأصول العقلانية الناظرة إلى الواقع، وسيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، وهذا يعطي أنّ الشارع أمضى الطريقة العقلانية على أماريتها.

ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام في رواية الفضيل الوارد في الشكّ في الركوع: «بلى

قد ركعت...»^١.

الظاهر في كونه إخباراً عن الواقع.

ومثله رواية عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل

أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام: «قد ركع»^٢.

وعلى هذا، فوجه تقدّمها على الاستصحاب واضح؛ لتقدّم الأمانة على الأصل.

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

وإن أبيت عن ذلك وأن القاعدة أيضاً من الأصول فلا بد من تقديمها على الاستصحاب؛ لأن جعلها في مورده وليس مورد تجري فيه القاعدة إلا أن يعمه الاستصحاب أيضاً إلا في موردين، أحدهما: في توارد الحالتين والشك في تقدم أو تأخر كل منهما. والثاني: في الشك في طرؤ مانع من موانع الصلاة. ولكن اختصاص القاعدة بهذه الموارد النادرة بحكم اللغو. وليس الملاك في التخصيص هو العموم المطلق، بل الملاك لزوم لغوية الخاص لو لم يقدم على العام، وهذا الملاك موجود في المقام أيضاً كما لا يخفى.

المبحث الثالث: حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة

والكلام فيها في مقامات ثلاث:

الأول: في مشروعيتها والدليل عليها. الثاني: في موارد سعة وضيقاً. الثالث: في الجمع بينها وبين سائر الأصول، ومنها الاستصحاب.
المقام الأول: في مشروعيتها، وقد استدلل لها بالأدلة الأربعة.
أما الكتاب، فقوله تعالى في قضية يونس عليه السلام: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^١ وقوله تعالى في قضية مريم: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَفْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾^٢ إماما بكشفهما عن جريان سيرة العقلاء عليها مع عدم الردع، أو بضميمة الأخبار الآتية التي يستدل بها في موارد.
وأما الأخبار، فمنها الأخبار الكثيرة المتظاهرة في شتى مسائل الفقه الآمرة

١. الصافات (٣٧): ١٤١.

٢. آل عمران (٣): ٤٤.

بالقرعة، إلا أنها لا تدلّ على العموم، إلا أن يطمئنّ عن تظافرها مع تشتمها بذلك.
١. ومنها - وهو العمدة - رواية محمد بن حكيم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء فقال لي: «كلّ مجهول ففيه القرعة» قلت له: إنّ القرعة تخطئ وتصيب قال: «كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ»^١.

رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن حكيم^٢ ورواه الصدوق بطريقتين صحيحين عنه.^٣ والظاهر حسنه، بل لا تبعد وثاقته لكونه صاحب الأصل، ولكثرة نقل المشايخ بل أصحاب الإجماع عنه.

وقد يقال بأنه: «ولو كان فيها ضعف فهو منجر باعتماد الأصحاب عليه. قال الشيخ في «النهاية»: «وكلّ أمر مشكل مجهول يشتمه الحكم فيه فينبغي أن تستعمل فيه القرعة، لما روي عن أبي الحسن موسى، وعن غيره من آبائه وأبنائه من قولهم: «كلّ مجهول ففيه القرعة». وقلت له: إنّ القرعة تخطئ وتصيب! فقال: «كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ». وهو كما ترى عين عبارة الحديث.

وعن «الخلاف» أنّ القرعة مذهبنا في كلّ أمر مجهول وادّعى في كتاب تعارض البيّنات إجماع الفرقة على أنّ القرعة تستعمل في كلّ أمر مجهول مشتمه وعن الشهيد في «القواعد»: ثبت عندنا قولهم: «كلّ مجهول فيه القرعة»^٤.
لكنّه مع ذلك كلّه لا يتحصّل الاطمئنان باستنادهم إلى هذه الرواية

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ١١.

٢. تهذيب الأحكام ٦: ٥٩٣/٢٤٠.

٣. من لا يحضره الفقيه ٤: ٨٨.

٤. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٨٤ - ٣٨٥.

بالخصوص حتى يكون جابراً لضعفه، فإنّ ظاهر عبارة الشيخ - كما ترى - أنّه عشر على روايات أخر من سائر الأئمة عليهم السلام بهذا المضمون - وإن كان لم نعثر عليها - ويمكن أن يكون نظره عليه السلام إلى سائر الروايات الواردة في الأبواب المختلفة فاستفاد منها بإلغاء الخصوصية ذلك، وهو خلاف ظاهر كلامه، فإنّه ينسب ذلك إلى قولهم هذه الجملة الخاصّة، فكذلك عبارة الشهيد. والعجب من القائل عليه السلام (السيد الخميني) مع اعترافه بنفسه بذلك استنتج أنّ الرواية موثوق بها وأنّه ليس في طرفنا ما يستفاد منه العموم غيرها... فراجع.

٢. ومنها: صحيحة ابن أبي عمير، عن جميل، قال: «قال الطيّار لزرارة: ما تقول في المساهمة أليس حقّاً؟ فقال زرارة: بلى هي حقّ. وقال الطيّار: أليس قد ورد أنّه يخرج سهم المحقّ؟ قال: بلى. قال فتعال، حتى أدعي أنا وأنت شيئاً، ثمّ نساهم عليه وننظر هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحديث بأنّه ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا، إلا خرج سهم المحقّ، فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب، فقال الطيّار: رأيت إن كانا جميعاً مدّعين، ادّعى ما ليس لهما، من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادّعى ما ليس لهما خرج سهم المبيح»^١.

والرواية وإن كان فيها إشكال من حيث جواب زرارة، بل قد ينافي ظاهر الأخبار كما سيأتي، إلا أنّه لا إشكال فيه من حيث نقل الحديث الدالّ على مشروعية القرعة بالعموم.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٧، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ٤.

٣. ومنها: مرسلة «الفقيه» عن الصادق عليه السلام قال: «ما تقارع قوم فعوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم المحق».^١

٤. ومنها: رواية عباس بن هلال عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر أن ابن أبي ليلى و ابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمداً بن علي عليه السلام، فقال لهما: «بما تقضيان؟» فقالا: بكتاب الله والسنة قال: «فما لم تجداه في الكتاب والسنة؟» قالوا: نجتهد رأينا، قال: «رأيكما أنتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتها كانتا ترضعان صبيين في بيت، فسقط عليهما فماتتا، وسلم الصبيان؟» قالوا: القافة، قال: «القافة يتجهن منه لهما»، قالوا: فأخبرنا، قال: لا، قال ابن داود مولى له: جعلت فداك، قد بلغني: أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل، وألقوا سهامهم، إلا خرج السهم الأصوب، فسكت».^٢

٥. ومنها: مرسلة الثعلبة المروية في «الكافي» و«التهذيب» عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن مولود ليس بذكر ولا أنثى، ليس له إلا دُبُر، كيف يورث؟ قال: «يجلس الإمام ويجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعو الله، وتجال السهام عليه على أي ميراث يورثه أميراث الذكر أو ميراث الأنثى، فأبي ذلك خرج عليه ورثه، ثم قال: وأي قضية أعدل من قضية تجال عليه السلام يقول الله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾»^٣ وقال: ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٦١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ١٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٦: ٣١٢، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم،

الباب ١، الحديث ٤.

٣. الصافات (٣٧): ١٤١.

وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^١.
ومثلها رواية عبدالله بن مسكان عن إسحاق العزمي - أو المرادي - أو
الفزاري (كلهم مجهول) إلى قوله: «فكان من المدخصين»^٢.
ومثلها أيضاً موثقة عبدالله بن مسكان قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن
مولود...»^٣.

٦. ومنها: صحيحة أبي بصير المروية في الكتب الأربعة عن أبي جعفر عليه السلام
قال: «بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم حدثني
بأعجب ما ورد عليك، قال يا رسول الله أتاني قوم قد تبايعوا جارية، فوطنها
جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاماً فاحتجوا فيه كلهم يدعيه، فأسهمت
بينهم فجعلته للذي خرج سهمه، وضمتته نصيبهم، فقال رسول الله ﷺ ليس
من قوم تنازعوا، ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق»^٤.

٧. ومنها: رواية سيابة وإبراهيم بن عمر جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل
قال: أول مملوك أملكه فهو حر فورث ثلاثة. قال: «يقرع بينهم فمن أصابه
القرعة أعتق، قال: والقرعة سنة»^٥، فإن في قوله: والقرعة سنة. دلالة ولا أقل من

١. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩٣، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم،
الباب ٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩١، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الباب ٤،
الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩٤، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الباب ٤،
الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٧، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ٢.

إشعار قويّ على أنّها سنّة في أمثال هذا المورد لا فيه خاصّة، فيكون من الروايات العامّة. ولعلّ مقتضى القاعدة في هذا المورد سقوط الوصيّة بانتفاء موضوعه والحكم بالقرعة، لعلّه مبنيّ على أنّه علم من الوصيّة إرادة الموصي عتق أحدهم ولو لم يكن مع عنوان الأوّلية.

٨. ومنها: ما عن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام: «أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل. قال أبو عبد الله عليه السلام: «وأبيّ حكم في الملبس أثبت من القرعة أليس هو التفويض إلى الله جلّ ذكره». ثمّ ذكر قصّة يونس ومريم وعبدالمطلب.^١

٩. ومنها: ما في «المستدرک» عن المفيد عليه السلام في «الاختصاص» عن عبد الرحيم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ علياً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجئ فيه كتاب ولم تجر فيه سنّة رجم فيه - يعني ساهم - فأصاب». ثمّ قال: «يا عبد الرحيم وتلك من المعضلات».^٢

١٠. ومنها: مرسلّة «الفقيه» التي في صدرها قضية الشابّ الذي خرج أبوه مع قوم في سفر ولم يرجع معهم، وأخذ أمير المؤمنين عليه السلام إقراراً منهم على قتل الرجل بكيفية مخصوصة، ثمّ حكم بالقرعة في تعيين مال المقتول فقال في آخرها: «فأيّكم أخرج خاتمي فهو صادق في دعواه، لأنّه سهم الله عزّ وجلّ وهو لا يخيب».^٣

١. دعائم الإسلام ٢: ٥٢٢ / ١٨٦٤؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٧٣ - ٣٧٤، كتاب القضاء، أبواب كيفية

الحكم، الباب ١١، الحديث ١ و ٢.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٧٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١١، الحديث ١٤.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢٠، الحديث ١.

وأما الإجماع: فقد مرّ دعواه في «الخلافا» وأن: إجماع الفرقة على أن القرعة تستعمل في كلّ أمر مجهول مشتبه.^١ وعن الحلّي أيضاً دعوى الإجماع على أن كلّ مشكل فيه القرعة.^٢

وعنه أيضاً أنه قال: «وكلّ أمر مشكل يشته فيه الحكم فينبغي أن تستعمل فيه القرعة لما روي عن الأئمّه عليهم السلام وتواترت به الآثار وأجمعت عليه الشيعة الإمامية».^٣ بل ثبوته على مشروعيته في الجملة ممّا لا إشكال فيه فراجع «عوائد» النراقي رحمته الله؛ ولاحظ الأبواب المختلفة التي حكموا فيها بالقرعة، ولا ينافيه عدم قول كلّ واحد منهم في مورد آخر؛ إذ لا ينافي ذلك للمشروعية في الجملة، وأما علاجه وعلّة نفيه في مورد وإثباته في مورد آخر فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

وأما العقل: وإن كان لا دخل له في المقام، إلا أنه يكفي ملاحظة سيرة العقلاء على ذلك، وبنائهم على العمل بها في أمورهم ومشكلاتهم في الجملة. ويشهد له - مضافاً إلى وضوحه - قضية مساهمة أصحاب السفينة التي كان فيها يونس، ومعلوم أنّ ذلك لم يكن لدليل شرعي، بل لبناء عملي عقلائي بعد عدم الترجيح بينهم بنظرهم.

وقضية مساهمة أحبار بيت المقدس لتكفل مريم عليها السلام. وقضية مقارعة بني

١. الخلافا ٣: ٢٩٨.

٢. السرائر ٢: ١٧٠.

٣. السرائر ٢: ١٧٠.

٤. عوائد الأيام: ٦٥١.

يعقوب لتعيين من يحبسه يوسف عنده^١ ومقارعة رسول الله ﷺ قريشاً في بناء البيت^٢ ومقارعته ﷺ بين نسائه إذا أراد السفر،^٣ فإنّ الظاهر أنّ اقتراع النبي ﷺ في هذه الموارد لم يكن لحكم شرعي تعبدي، بل من جهة الأمر العقلائي، وكذلك اقتراعه ﷺ بين أهل الصفة للبعث إلى غزوة ذات السلاسل.^٤ واقتراعه ﷺ في غنائم حنين.^٥

وبالجملة: فلا إشكال في معروفة القرعة لدى العقلاء من زمن قديم، كما أنّه لا إشكال في أنّها لا تكون عندهم في كلّ مشتبّه ومجهول، بل يتداول لدى التنازع أو تزامم الحقوق فقط، كما أنّه لا إشكال في أنّها ليست طريقاً عقلائياً عندهم إلى الواقع ولا كاشفاً عن المجهول، بل يستعملها العقلاء لمحض رفع النزاع والخصام وحصول الأولوية بنفس القرعة، ضرورة أنّها ليست لها جهة كاشفية وطريقة إلى الواقع كاليد وخبر الثقة، فكما أنّها في الموارد التي ليس لها واقع كتقسيم الإرث والأموال المشتركة، إنّما هي لتمييز الحقوق بنفس القرعة لدى العقلاء، كذا في الموارد التي لها واقع مجهول لديهم ليست المقارعة لتحصيل الواقع وكشف الحقيقة، بل لرفع الخصام والتنازع، وهذا واضح.

١. مجمع البيان ٥: ٣٧٥.

٢. راجع: مستدرک الوسائل ١٧: ٣٧٦، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١١، الحديث ١٠.

٣. راجع: مستدرک الوسائل ١٧: ٣٧٧، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١١، الحديث ١٣.

٤. راجع: بحار الأنوار ٢١: ٧٧.

٥. راجع: بحار الأنوار ٢١: ١٧٣.

إذا عرفت ذلك وثبت مشروعية القرعة في الجملة فيقع الكلام في المقام الثاني، وهو دائرة مشروعيتها سعة وضيقاً، ويتم ذلك بذكر أمور:
الأول: أن الموضوع المأخوذ في روايات الباب على نحوين:
الأول: أنه كل أمر مجهول ففيه القرعة، كما في رواية محمد بن حكيم التي هي العمدة، والثاني: الملتبس كما في رواية «دعائم» كل قوم فوضوا أمرهم...، وليس فيه تعيين الموضوع، ولا ريب في تقييد الثاني بالأول.
إلا أنه قد اشتهر في ألسن الفقهاء أنها لكل أمر مشكل أو مشتبه، كما تقدم عن الخلاف في تعارض البيّنات: إجماع الفرقة على أن القرعة تستعمل في كل أمر مجهول مشتبه^١ وعن الحلبي دعوى الإجماع على أن كل مشكل فيه القرعة^٢.
وعنه أيضاً وكل أمر مشكل يشتهر فيه الحكم... وادّعي عليه الإجماع^٣. ولم نجد ذلك في أخبار الخاصة إلا ما في «دعائم» الذي تقدم (أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل)^٤.

ومن الواضح: أن بين عنوان المجهول والملتبس والمشتبه وبين عنوان المشكل عموم من وجه، إذ المجهول يختص بما إذا كان هناك واقع معين لم يعلم به، فلا يعم مثل عتق عبد من العبيد، ويعم بظاهره كل شيء مجهول، سواء كان هناك أصل أو قاعدة أو لم يكن، مثل أطراف العلم الإجمالي. وأما عنوان

١. الخلاف ٦: ٣٨٨.

٢. السرائر ٢: ١٧٠.

٣. السرائر ٢: ١٧٣.

٤. تقدم في الصفحة ٣٦٧.

المشكل فيختصّ بما لم يكن فيه طريق إلى حلّ المسألة ويشكل الأمر، ويعمّ ما إذا كان فيه واقع معيّن لو لم يكن.

إلا أن يقال: إنّ المراد من المجهول هو المجهول من جميع الجهات، فيكون خاصاً حينئذٍ مفاده من هذه الجهة مع عنوان المشكل، ويؤخذ بعموم المشكل من الجهة الثانية.

نعم، هناك رواية من طريق العامّة من أنّ القرعة لكل أمر مشكل^١. ومع ذلك يظهر من تضاعيف كلماتهم - قدّس الله أسرارهم - إجرائهم القرعة في كلّ مشكل، سواء كان هناك واقع معيّن أم لا، وإليك جملة من تلك الموارد:

منها: تشاحّ المؤذنين في الأذان، فاختار في «المبسوط» و«الشرائع» و«التذكرة» و«الذكرى» و«المسالك» و«الدروس» و«التبيان» القرعة^٢.

ومنها: تشاحّ الإمامين إذا لم يكن في أحدهما أحد المرجّحات، وهو مختار «الدروس» و«النفلية» و«الجعفرية» وشرحها و«الفوائد المكيّة» و«التذكرة» و«الذكرى»^٣.

ومنها: إخراج أحد النائبين عن الإحرام.

ومنها: تراحم المترافعين عند القاضي أو الطلاب عند المدرس أو المستفتين

١. بحار الأنوار ٨٨: ٢٣٤.

٢. المبسوط ١: ٩٨؛ شرائع الإسلام ١: ٦٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٧٢؛ ذكرى الشيعة ٣: ٢٢٠؛ مسالك الأفهام ١: ١٩٢؛ الدروس الشرعية ١: ١٦٤؛ التبيان: ١٤٠.

٣. الدروس الشرعية ١: ٢١٩؛ النفلية: ١٤٠؛ الجعفرية، ضمن رسائل المحقّق الكركي ١: ١٢٦؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٣١١؛ ذكرى الشيعة ٤: ٤١٩؛ أنظر: المحاضرات، المحقّق الداماد ٣: ٢٥٩ - ٢٦٠.

عند المفتين، مع عدم وجود السابق أو عدم العلم به.
 ومنها: تراحم الإثنيين أو أزيد على المال المباح أو المشترك، قال في المفتاح
 بالقرعة كما هو خيرة «المبسوط» و«التذكرة» و«الإرشاد» و«الإيضاح»...؛ لأنّ
 القرعة لكلّ أمر مشكل واحتمل في الحواشي تقديم الأوج.^١
 ومنها: مسألة الوصية بما لا يسعه الثلث، مع العلم بالترتيب والشكّ في السابق
 أو مع الشكّ فيه. قال في «الشرائع» بالقرعة ولم ينقل «الخلاف» وكذلك في
 «الجواهر» و«المسالك».^٢
 ومنها: تعيين قسمة الزوجات قال بعض بالقرعة والآخر بالتخير^٣ وجعل في
 «المبسوط» الأوّل أحوط.^٤
 ومنها: مسألة عوز النفقة على المنفق عليهم.^٥
 ومنها: مسألة تنازع الملتقطان مع تساويهما في الشرائط. قال في «الشرائع»:
 «أقرع بينهما»، وبه قال جمع كالشيخ والفاضل والشهيد والكركي واحتمل
 بعضهم الاشتراك في الحضانة.^٦
 ومنها: مسألة تعدّد السيف والمصحف والخاتم قيل بالقرعة يتعيّن الحيوية،

١. مفتاح الكرامة ١٩: ١١٤.

٢. شرائع الإسلام ٢: ١٩٢؛ جواهر الكلام ٢٨: ٣١٠؛ مسالك الأفهام ٦: ١٦٧.

٣. راجع: شرائع الإسلام ٢: ٢٧٩؛ جواهر الكلام ٣١: ١٥٨؛ المحاضرات مباحث في أصول الفقه
 ٣: ٢٥٩.

٤. المبسوط ٤: ٣٢٦.

٥. جواهر الكلام ٣١: ٣٨٦.

٦. راجع: جواهر الكلام ٣٨: ٢٠٨ - ٢٠٩.

وقواه في «الجواهر»^١ و«مفتاح الكرامة»^٢.

وبالجملة: فالمستفاد من الموارد المذكورة إشكالاً وجواباً موافقاً ومخالفاً أنه يجري القرعة للتعين إذا لم يكن هناك دليل معيّن، ولا طريق إلى تعيينه لا عقلاً ولا نقلاً، وإنما الخلاف في بعض الموارد في وجود طريق غير القرعة أم لا؟ فتحصل: أنّ بناء الأصحاب على أنّ القرعة لكلّ أمر مشكل. وذلك إمّا للاعتماد على مرسله «الدعائم» والمنقول بطريق العامّة فيكون عملهم جابراً لضعف الروايتين. بل للأوّل فقط، فإنّ النقل الثاني مردّد بين المشكل والمشتبه، فراجع «البحار».

أو لاصطياد ذلك العموم من الموارد الخاصّة التي ورد فيها نصّ خاصّ كعتق أحد المماليك فيمن قال أوّل مملوك، ومن أوصى بعتق ثلث ممالিকে وتقرير القرعة في يونس وفي مريم وعبدالمطلب إلى غير ذلك ممّا جرى القرعة مع عدم تعيّن واقعي فيه.^٣

أو للاتكال على عموم قوله عليه السلام: «ما من قوم تنازعوا وفوضوا...» فإنّ التنازع لا يختصّ بالمشتبه، بل يجري في كلّ مشكل. إلا أن يقال: إنّ ذيله: خرج سهم المحقّ... شاهد على أنّ الموضوع ما كان له حقّ وباطل فيكون خاصّاً بالمشتبه. الثاني: قد عرفت أنّ بناء العقلاء على القرعة بما أنّها ليست طريقاً إلى الواقع، إنّما تستعمل في موارد التنازع وتزاحم الحقوق التي لا يمكن حلّها إلا بالقرعة

١. جواهر الكلام ٣٩: ٢٢٩.

٢. مفتاح الكرامة ٢٤: ٤١٥.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٦٦ - ٣٦٧.

وإن لم يكن لها واقع معيّن لا في مثل المشكلات الشخصية التي لا تنازع فيها، كأطراف العلم الإجمالي أو الشبهات الحكمية.

والتتبع في الروايات والنصوص الواردة في الموارد الخاصة أيضاً يعطي ذلك، وكذلك في المساهمة في يونس وفي تكفل مريم وقضية عبدالمطلب. وأمّا الأخبار العامّة، فهذا ظاهر الروايات المتعدّدة الواردة بقوله: «ما من قوم تنازعوا وفوضوا أمرهم إلى الله تعالى...»^١ ولعلّ من هذا القبيل أيضاً قضية ذبح الشاة الموطوءة بالقرعة؛ لأنّه يتزاحم فيها حقّ الحياة في كلّ منهم، كما يؤمى إليه قوله عليه السلام: «وقد نجت سائرهما»^٢.

ولعلّ نفس هذا الحقّ أوجب القرعة واستثنى المسألة عن مقتضى العلم الإجمالي الذي يعرف من نفس هذه الرواية أيضاً.

ولا يتوهّم العموم إلا في مثل قوله القرعة لكلّ أمر مجهول.

ويرد عليه: أنّ الرواية لم يذكر صدرها، فإنّ السؤال كان عن شيء لم يذكره الراوي في النقل، ولعلّه كان على نحو كان قرينة على صرف الجواب إلى مجهول خاصّ.

وثانياً: إنّ ارتكاز العقلاء - كما عرفت - كان على اختصاصها بباب التنازع وتزاحم الحقوق ويكفي هذا لصرف «كلّ مجهول» إلى المجهول في باب القضاء وتزاحم الحقوق، لا مطلقاً وفي كشف كلّ مجهول. وسيأتي في

١. تقدّم في الصفحة ٣٦٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٠، الحديث ١.

البحث الثاني ما يفيد للمقام أيضاً.

الثالث: هل إجراء القرعة يختص بالإمام عليه السلام أو يعمه ونائبه العام أو الخاص، أو ليس من مناصب الإمامة، بل يجوز أن يقرع في مورده كل أحد؟ وجوه، ومنشأها اختلاف الروايات.

يدلّ على الأوّل، مرسله حمّاد المروية في «التهذيب» عن أحدهما عليه السلام، قال: «القرعة لا تكون إلا للإمام».^١

ورواية يونس المروية في «الكافي» قال: في رجل كان له عدّة ممالك، فقال: أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم، ثمّ مات المولى ولم يدر أيّهم الذي علّمه الآية، هل يستخرج بالقرعة قال: «نعم ولا يجوز أن يستخرجه أحد إلا الإمام، فإنّ له كلام وقت القرعة وعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره».^٢

ومرسلة الثعلبة المتقدّمة: «يجلس الإمام ويجلس عنده ناس من المسلمين».^٣ ومثله موثقة ابن مسكان ورواية إسحاق الفزاري.^٤

ويدلّ على الثاني ما تضمن لفظ الوالي، وهو صحيحة معاوية بن عمّار المروية في «الفقيه» و«التهذيب» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادّعوه جميعاً أقرع الوالي بينهم،

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ٩.

٢. الكافي ٦: ١٩٧ / ١٤؛ أنظر: وسائل الشيعة ٢٣: ٦٠، كتاب العتق، الباب ٣٤، ذيل الحديث ١.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٦٥.

٤. تقدّم في الصفحة ٣٦٦.

فمن قرع كان الولد ولده...»^١.

ويمكن الجمع بين الطائفتين بحمل كلمة الإمام على من يتولّى منصب القضاة والولاية، فيكون القرعة منصب القاضي، والقضاة لا يجوز إلا للإمام أو لنائبه الخاص أو العام، والوالي وإن كان هو نائبه الخاص إلا أنه لا فرق بينه وبين العام من هذا الحيث.

نعم، خبر يونس يابى عن هذا الجمع، فإنّ العلم بالدعاء الذي لا يعلمه إلا هو لا يكون إلا للإمام. إلا أنه غير قادح، حيث إنّ الظاهر أنّ هذا كلام الراوي بدره واجتهاده، وليس ذلك حجة لنا ومستنداً بل الحجة روايته.

ويدلّ على الثالث صحيحة الفضيل المروية في «الكافي» و «التهذيب» قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء قال: «يقرع عليه الإمام أو المقرع يكتب على سهم...»^٢. وظاهره العموم.

هذا مضافاً إلى روايات كثيرة خالية عن التقييد، وما سبق من مباحثة الطيّار وزرارة،^٣ حيث إنّ الطيّار دعا زرارة بالمساهمة للتجربة فأجابه زرارة بما سبق، ولم يجبه بأنه ليس لنا القرعة، بل يختصّ بالإمام مثلاً.

ويمكن أن يقال: إنّ صحيحة الفضيل وإن كان فيه عطف المقرع على الإمام

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٦١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٣، الحديث ١٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩٢، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الباب ٤، الحديث ٢.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٦٤.

الظاهر في العموم - مضافاً إلى عدم ذكره في بعض نقله^١ - يمكن أن يكون المراد من المقرح المأمور بهذا الأمر في دار الحكومة أو القضاة، فيكون فعله فعل القاضي وبمنزلته، كما أنه لا يجوز إجراء الحدّ إلا للإمام أو نائبه، إلا أنه لا يباشر بنفسه ضرب السوط أو قطع العنق أو اليد، بل يأمر من هيأه لذلك، وحيث لا ينافي هذه الرواية ما سبق.

وأما مباحثة زرارة وطيار فيحتمل فيها جهل زرارة بهذا الحكم واحتماله في حقه غير بعيد، ولذلك كان يأتي الإمام عليه السلام ويسأله عن خصوصيات المسائل إلى آخر عمره، فكان يتعلمها تدريجاً، بل قد لم يتعلم إلى الأبد، كما أنّ جوابه الآخر أيضاً غير سديد؛ لعدم دلالة الروايات على جعل سهم مبيح كما مرّ.

وأما مرسلة «الفقيه» المتقدمة: «ما يقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق»^٢ فمطلقة؛ من حيث كون القرعة بيد الإمام أو بأمره أم لم يكن، إلا أنه لا يأبى عن التقييد، بأن يكون القوم بحضرة الإمام عليه السلام فيقرعوا بأمره عليه السلام، ومرسلة حماد المتقدمة^٣ تكفل لذلك، لأنها حاكمة على هذه المطلقات، فإنها بيان لطريقتها وتفسير لها.

ونظيرها مرسلة الصدوق ورواية عباس بن هلال من قضية الإمام عليه السلام وابن أبي ليلي وابن شبرمة.^٤ ولعلّ سكوت عليه السلام بعد نقل ابن أبي داود الرواية كان لمحدود

١. وهو نقل الشيخ في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد. راجع: وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩٢، ذيل

الحديث ٢.

٢. تقدّم في الصفحة ٣٦٥.

٣. تقدّم في الصفحة ٣٦٧.

٤. تقدّم في الصفحة ٣٦٥.

التقيّة، وأنّه لا يمكن له أن يقول لا يجوز لكم القرعة لعدم كون كما منصوبين من قبل الإمام عليه السلام.

ونظيرها أيضاً صحيحة أبي بصير المتقدّمة من قول النبي ﷺ: «ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ إلا خرج سهم المحقّ». ^١ فإنّ قوله: القرعة لا يكون إلا للإمام حاكمة عليه وإن كان بينهما عموم من وجه؛ حيث إنّه جعل الموضوع التنازع، فيجب تخصيص عمومات «كلّ أمر مجهول أو مشكل ففيه القرعة» به كما تقدّم.

فيتحصّل من مجموع الأخبار: أنّ القرعة لا يكون إلا في التنازع وأمره بيد الإمام عليه السلام أو نائبه؛ حيث إنّ رفع الخصومة والقضاة من مناصبه.

ولقائل أن يقول: إنّ رواية محمّد بن حكيم: سئلته عن شيء فقال: «كلّ أمر مجهول ففيه القرعة» لا يمكن حمله على كون المقرع الإمام، فإنّه لا يساعده السؤال والجواب في الذيل من أنّ القرعة قد يخطئ، وقد لا يخطئ، فالجمع بينها وبين ما تقدّم من الروايات يقتضي أن يقال إنّ القرعة يكون في التنازع وفي غيرها، فإن كان في التنازع يختصّ بالإمام، وإن كان في غيره يجوز تصديّة لكلّ أحد، وقوله: «القرعة لا تكون إلا للإمام» ^٢ وإن كان حاكماً على المطلقات إلا أنّه ناظر بالقسم الذي في التنازع دون غيره. ولكن هذا البيان مخالف لما مضى من اختصاصها بالتنازع.

ولنا أن نقول بالجمع بنحو آخر، وهو أنّ في التنازع قد لا يتراضي المتنازعان

١. وسائل الشيعة ٢١: ١٧٢، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٥٧، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، الحديث ٩.

على شيء ويرجعان إلى الإمام أو القاضي، أو يرجع أحدهما ويطلب القاضي الآخر، فإذا كان التنازع مورد القرعة يقرع الإمام أو نائبه أو مأموره، ولا يفيد إقراع غيره لاختصاص نفوذ الحكم به، وقد يتراضي المتنازعان على شيء كما أن يتراضيا بقول أحد ولو كان صبيّاً فأخذان بحكمه مع الرضاية ويتمّ التنازع، ومن هذا القبيل أن يتراضيا بالقرعة فيقرعان بنفسهما ولا يجب رجوعهما حينئذٍ إلى الإمام، بل يكون كالحكم ويرضون بما خرج بها.

ولعلّ مورد الأخبار الأخيرة هو هذا القسم كما يشهد عليه ظاهرها من أنه: «ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله...» ومثل هذا التعبير من تفويض الأمر إلى الله، فإنّه شاهد على أنّ المتنازعين تراضوا بذلك وفوّضوا الأمر إليه تعالى فيبقى هذه الإطلاقات بحاله، ومع ذلك لا ينافي أن يكون في التنازع كما سبق.

ويتحصّل من هذا الأمر وما سبق: أنّ القرعة إنّما تكون في التنازع، إمّا مع التراضي بنفسهم أو من يتراضيان به أو مع عدم التراضي والرجوع إلى الحاكم فللحاكم، فتدبر.

الرابع: قد يقال إنّ عموم أخبار القرعة غير قابل للتمسك به، لما أورد عليه من التخصيصات الكثيرة. وبيان ذلك أنّه بعد العلم بعدم جريانه في موارد كثيرة من أفرادها فإبقائها على ظاهرها من العموم يستلزم القول بتخصيصها فيوجب تخصيص الأكثر المستهجن، فلا بدّ من القول باحتفائها واقعاً بقرينة لم تصل إلينا فلم ينعقد عموم له أصلاً، بل ينكشف أنّه كان عمومها على موضوع لا يشتمل تلك الموارد أصلاً، فهي كان خارجاً تخصّصاً لا تخصيصاً، وحيث إنّ ذلك القرينة غير معلوم لنا، فالجهل بها يوجب إجمال العموم، فلا يجوز التمسك بها

إلا في المقدار المتيقن، وهو ما عمل به الأصحاب فيها.
 وفيه أولاً: أنه بعد ما تقدم من اختصاص عموم القرعة بموارد التنازع وتزاحم
 الحقوق، فلا يلزم عليه تخصيص كثير فكيف بالأكثر المستهجن.
 وثانياً: أن الذي يسقط العموم عن الحجية هو العلم بمخصّص مجمل أو
 احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، وأما في المقام فصرف عدم عملهم بها في
 موارد كثيرة لا يكشف عن ذلك؛ إذ يمكن أن كان هناك قرينة مبيّنة معلومة على
 خروج تلك الموارد، ومعلوم أن ذلك يكفي في رفع الاستهجان.
 وحينئذٍ، فلا علم بقرينة مجمل ولا بما يصلح للقرينية حتى يوجب سقوط
 العموم عن الحجية. فلا مانع من الأخذ بعمومها إلا فيما علم عدم عمل
 الأصحاب بها. لرجوع الشك إلى الشك في وجود القرينة والأصل عدمها.
 الرابع: قد عرفت ممّا مضى أن موارد القرعة ثلاثة:
 أحدها: ما ورد فيه نصّ خاصّ.

الثاني: كلّ أمر معيّن في الواقع مجهول عندنا ولم يكن له معيّن غيره.
 الثالث: في كلّ أمر مردّد بين أمرين أو أمور غير معيّن في الواقع يطلب فيه
 التعيّن.

وإنما الكلام في أن القرعة في تلك الموارد هل هي عزيمة بمعنى أنه يجب
 الإقراع، أو رخصة ويجوز العدول عنها إلى غيرها؟

قال في «العوائد»: «إنّ في كلّ مورد يثبت فيه أمر من الشارع بخصوصه فلا
 كلام في كونه عزيمة فيه كمسألة الشاة المنكوحه وما لا أمر فيه بخصوصه، فإن
 كان من القسم الأوّل، فوجب أن ينظر فيه فإن وجب تعيين المعيّن في الواقع في

الظاهر أيضاً وتحتم العمل بواحد معيّن بدليل موجب لذلك، ولو كان رفع النزاع الواجب أو دفع الضرر كذلك أو دفع كسر قلب محرّم أو غير ذلك، ولم يكن طريق آخر إلى التعيين سوى القرعة يجب فيه القرعة؛ لتوقّف الواجب عليه. فإن قيل: يمكن القول في مثل ذلك بالتخيير لحكومة العقل به فيما لا يعيّن. قلنا: حكم العقل به إنّما هو فيما إذا لم يكن معيّن، وهو هنا القرعة شرعاً. نعم لو دلّ دليل شرعي على التخيير لا يجب القرعة. وإن لم يكن دليل على وجوب التعيين فلا يجب القرعة، بل يجوز كما يجوز ترك التعيين.

وإن كان من القسم الثاني فإن وجب فيه التعيين ولم يكن مناص منه كان يوصي بعنق أربع من العشرين، فإن دلّ دليل على التخيير كان ينصّ به الموصيّ فهو، وإلا فيجب القرعة أيضاً. انتهى مخلصاً.

وفي كلامه موارد للنظر أمّا أولاً: فلأنه لو حكم العقل بالتخيير يكون مقدماً على القرعة، لما تقدّم من أنه لكلّ أمر مشكل ومع التخيير لا مشكلة إلا أنه ليس كذلك في موارد القرعة، كما في عنق عبد من العبيد، فإن فرض في مورد كان أحدهم حرّاً واقعاً - كما هو المفروض في هذا القسم - فلا معنى لحكم العقل بالتخيير ومن الذي يتخيّر، فإنه لا حقّ للورثة في العبد المعتقد إلا أن يرجع إلى الحاكم من حيث إنه أمر لا ينحلّ إلا به، وتخييره في ذلك أيضاً يوجب سوء الظنّ به فلا محيص إلا من القرعة. فما أورده بقوله: «إن قيل ويقال» مخدوش سؤالاً وجواباً.

وثانياً: إنه لو دلّ دليل شرعي على التخيير فلا يشرع فيه القرعة لأنه لا يجب

كما قال ﷺ إلا لرفع تحيِّره كالأستخارة.

وثالثاً: إنَّه لو أوصى بعثق أربع من العشرين وإن لم يصرِّح بالتخيير إلا أنَّه ظاهر فيه؛ لأمره الوصيِّ بذلك فهو ظاهر في اختياره، كما يقال إنَّ الأمر بالخمس أو العشر في الزكاة ظاهر في اختيار المؤدِّي في تعيين الخمس أو العشر. ومن المعلوم الفرق بين الوصيَّة بالعتق مع المثل الأوَّل الذي أعتق بنفسه ولم نعلم به.

الخامس: هل يجب العمل بالقرعة بعد الإقراع بمعنى أنَّ نتيجتها إلزامية أم

لا؟ بل يجوز العدول منه إلى أمر آخر أو القرعة ثانياً؟

والتحقيق: أنَّه لو فرض عدم وجوب الإقراع يجوز ترك العمل بها بعدها أيضاً. وأمَّا فيما يجب فالمفروض أنَّه يجب التعيين، ولا معيَّن إلا القرعة فيجب العمل به، ولا يجوز الإقراع ثانياً؛ إذ لا دليل على مشروعيته ثانياً لارتفاع الجهل والإشكال مضافاً إلى أنَّ جوازه يستلزم إدامة الدعاوي والتنازع.

وقد يتمسك لجواز ذلك بقضيَّة يونس وعبدالمطلب ولكن لم يعلم تقرير ذلك من الإمام عليه السلام ولا أن يكون ذلك بمنظر من يونس، مع أنَّ ذلك إنَّما روي في مرسله حماد فقط دون سائر الأخبار.

السادس: الظاهر من الأخبار الماضية اختصاصها بالشبهات الموضوعية؛ إذ ظاهر قوله: «إنَّه يخرج سهم المحقِّ» ونحوه من التعابير كون الاشتباه من جهة اشتباه الأمور الخارجية واختلاط الأمر في الخارج.

والذي يتوهم منه العموم أمران: أحدهما: رواية «الدعائم» وقد عرفت أنَّها ضعيفة بالإرسال وإن كانت منجبرة بعمل الأصحاب من حيث دلالتها على حجِّية القرعة في المشكل.

الثاني: رواية محمد بن حكيم. ولكنّ الإنصاف أنّ الظاهر أنّ المسؤول عنه كان من قبيل اشتباه الموضوع لا الحكم، وإلا كان على الإمام رفع جهل السائل ببيان الحكم لا إرجاعه إلى إعمال القرعة. ولا أقلّ من إنصاف كلامه عليه السلام عن الشبهات الحكمية، فتدبر.

وأما المقام الثالث: ففي بيان تعارضها مع سائر الأصول والأمارات والجمع بينها قال الشيخ عليه السلام: «إنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب، فلا بدّ من تخصيصها بها فيخصّص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب. نعم القرعة واردة على أصالة التخيير وأصالتي الاحتياط والإباحة إذا كان مدركهما العقل. وإن كان مدركها تعبّد الشارع في مواردتهما فدلّيل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى». ^١ انتهى.

واعترض عليه المحقّق الخراساني في «التعليقة» بأنّ أخبارها العامّة مثل قوله: «كلّ أمر مجهول...» أو قوله: «القرعة لكلّ أمر مشكل أو مشتبه» أعمّ من أخبار كلّ واحد من الأصول، فيجب تخصيصها بها من غير اختصاص له بأخبار الاستصحاب، فلا وجه لما أفاده من حكومة أدلّة القرعة على أصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركهما التعبّد بهما في مواردتهما، بل يكون حالهما معها حال الاستصحاب معها. ^٢ انتهى ملخصاً.

وفي «الكفاية» بعد ذكر مثل ذلك: «لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه وموجباً لكون نقض

١. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٨٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤١١.

اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات، فيكون هاهنا أيضاً من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصّص.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك، فإنّ المشكوك ممّا كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشكّ، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدالّ على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه (دليل القرعة) أيضاً فافهم^١. انتهى.

والذيل مأخوذ من ما في «العوائد»^٢ و«العناوين»^٣ وأورد عليه السيّد اليزدي رحمته بأنّ فيه منع هذه الدعوى وإلا لكان قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا» أو شبهه أيضاً معناه أنّ ما لم يعلموه واقعاً ولا ظاهراً فهم في سعة منه^٤. انتهى.

أقول: إنّ هذا كلّه مبني على عموم أحاديث القرعة لكلّ شبهة ومشكل ومجهول وقد عرفت اختصاصها في نفسها بموارد الشبهات الموضوعية وموارد التنازع وتزاحم الحقوق، وإن كان أعمّ ممّا كان له واقع معيّن أم لا، فالنسبة بين دليلها ودليل الأصول هو العموم من وجه.

١. كفاية الأصول: ٤٩٣ - ٤٩٤.

٢. راجع: عوائد الأيام: ٦٦٠ - ٦٦١.

٣. العناوين الفقهية ١: ٣٥٢ - ٣٦٠.

٤. حاشية فرائد الأصول، السيّد اليزدي ٢: ٤٠٢.

إلا أنه يقال: إنه لا يمكن تقديم دليلها على أدلة الأصول وتخصيص أدلتها بالقرعة، للقطع بشمول أدلة الأصول للشبهات الموضوعية وعدم إمكان اختصاصها بالشبهات الحكمية، حيث إن مورد جملة من أدلتها هو الشبهات الموضوعية، وخروجها مستلزم لخروج المورد وخروج ما هو القدر المتيقن من شمول أخبار الاحتياط عنها، وكل ذلك قبيح مستهجن فلا بد من تقديم الأصول عليها.

هذا مضافاً إلى ما استراح به المحقق اليزدي^١ أن دليل القرعة مخصص بموارد جريان الأصول بالإجماع وينحصر موردها بالشبهات الموضوعية التي لم يجر فيها أصل من الأصول، وقد عرفت أن ذلك لا يوجب تخصيص الأكثر بعد ما كان موردها المنازعات وتزاحم الحقوق، فتدبر.

المبحث الرابع: الاستصحاب مع أصالة الصحة في فعل الغير

والمراد منها حمل فعل الغير المحتمل للصحة والفساد عند الشك على الصحة وذلك في ثلاث موارد:

١. المعاملات، فالعقد الواقع عن مسلم المحتمل للبطلان يحمل على الصحة.
٢. العبادات فتحمل صلاة الغير المحتملة للبطلان على الصحة ويقتدى بها مثلاً.

٣. سائر الأفعال الصادرة عن المسلم المحتمل لأن يكون معصية وأن لا يكون، يحمل على وجه لا يكون معصية، كمن يرى أنه يشرب الخمر يحمل

١. حاشية فرائد الأصول، السيد اليزدي ٢: ٤٠٢.

على أنه جاهل بخمريته أو أنه يفعله ناسياً.

هذه هو الأقسام الثلاثة في مقام التصور، وهل يتكفل الدليل إثبات الأصل في الموارد الثلاثة أو يختص ببعضها دون غيره؟ لا بد من بيان ما يستند إليه أولاً، ثم التأمل فيها.

وقد استدلل لها في الجملة بالأدلة الأربعة:

الأول: الكتاب

منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِأَوْلَادِيكُمْ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾^١، أي قولوا قولاً حسناً، وسمّاه حسناً للمبالغة بناءً على تفسيره بما في «الكافي» عن الصادق عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: «قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو»^٢.

بناءً على كون المراد من القول الظن والاعتقاد، وحيث إن الاعتقاد من الأمور غير الاختيارية، فالمراد ترتيب آثار الخير عليه.

ولا يرد عليه - كما قيل^٣ - بأن في سياقه ما هو غير واجب فيضعف دلالتها على الوجوب لما بين في محله من عدم كون السياق موجباً لسقوط حجّة الأمر على الوجوب.

١. البقرة (٢): ٨٣.

٢. الكافي ٢: ١٦٤ / ٩.

٣. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١١٦ - ١١٧.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ
الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^١

فإنَّ ظنَّ السوءِ إثمٌ وإلا لم يكن شيء من الظنِّ إثمًا. والأمر بالاجتناب عنه حقيقةً بمعنى الاجتناب عن ترتيب أثر السوء حين الظنِّ به، وإلا فنفس الظنِّ غير قابل للنهي، فيجب ترتيب آثار الحسن والصحة لعدم الوساطة بينهما.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾^٢ وكذا قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ
بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ...﴾^٣ بناءً على أنَّ الخارج من
عمومه ليس إلا ما علم فساده؛ لأنَّه المتيقن فيدلُّ على لزوم الوفاء وصحة كلِّ
عقد إلا ما علم فساده، ويظهر من المحقق الثاني الاستدلال به في مسألة بيع
الراهن مدعيًا لسبق إذن المرتهن وأنكر المرتهن السابق أنَّ الأصل صحة البيع
ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد.^٤ هذا.

لكن ضعف الأخير واضح، فإنَّه من التمسك بالعام في الشبهات المصدقية
للمخصَّص، ولا يقال به. نعم يصحَّ التمسك بعمومه في ما إذا شكَّ في صحة عقد
أو عدمها بالشبهة الحكمية، وكذا فيما كان من قبيل الشبهات المفهومية
للمخصَّص، كما إذا شكَّ أنَّ الربا يشمل بيع المعدود بالزيادة أم لا؟ وأمَّا الأولى
فلا استدلال بها متوقَّف أولًا على كون الآية في مقام بيان حكم الشك. ولعلَّه

١. الحجرات (٤٠): ١٢.

٢. المائدة (٥): ١.

٣. النساء (٤): ٢٩.

٤. جامع المقاصد ٥: ١٦٢.

يستفاد من الرواية المذكورة وثانياً على كون المراد من القول هو الاعتقاد والظن ولا دليل على ذلك، بل المستفاد من روايات أخرى الواردة في تفسيرها أن المراد نفس القول الحسن، كما روى في «الكافي» عن أبي جعفر عليه السلام في الآية: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال فيكم»^١. كما في قوله تعالى: «فَقُولُوا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا»^٢.

وفي المعاني عنه عليه السلام قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم، فإن الله عز وجل يبغض اللعان السباب الطعان على المؤمنين الفاحش المتفحش السائل الملحف ويحبّ الحليم العفيف المتعفف»^٣.

وقد يستفاد من بعض الأخبار إرادة ما يعمّ القول أو التعرّض والمعاشرة والمخالطة الحسن للغير، ففي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام: قال: «إن الله بعث محمداً عليه السلام بخمسة أسياف: فسيف على أهل الذمة قال الله تعالى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» نزلت في أهل الذمة ثم نسختها أخرى قوله: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ...»^٤.

وهذا ظاهر في إطلاق آخر للقول وهو شموله للكلام ومطلق التعرّض، يقال: لا تقل له إلا حسناً وخيراً، أي لا تعرّض له إلا بالخير والحسن ولا تمسه إلا بالخير والحسن.

١. الكافي ٢: ١٦٥ / ١٠.

٢. طه (٢٠): ٤٤.

٣. مجمع البيان ١: ٢٩٨.

٤. مستدرک الوسائل ١١: ٢٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب ٥، الحديث ٢.

وعن تفسير العسكري عليه السلام أن معناه: «عاملوهم بخلق جميل»^١.
وعن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وَقُولُوا...» قال: عودوا
مرضاهم واشهدوا جنائزهم... وصلّوا معهم في مساجدهم...^٢.
ومع الغضّ عمّا ذكر فغايته لزوم الحمل على الحسن في الفعل المحتمل
للحسن والقبح، وذلك يختصّ بالقسم الثالث، ولا دلالة فيها على القسمين
الأولين كما لا يخفى.

ومع الغضّ عن ذلك كلّ، فالدلالة على ترتيب آثار الحسن مبنيّ على عدم
كون الظنّ والاعتقاد من الأمور الاختيارية، وهو قابل للمنع؛ لأنّه في كثير من
الموارد أمر مقدور يحصل بالنظر في الاحتمالات التي لعلّها كانت مغفولة
بادي الأمر.

وأما الثاني - وهو قوله تعالى: «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» - ففيه أولاً: أنّ بعض الظنّ
مهملة لا يدلّ على أنّ مطلق ظنّ السوء إثماً.

وثانياً: أنّ المتيقن منها عدم ترتيب آثار السوء ولا دلالة لها على ترتيب آثار
الحسن أيضاً.

وثالثاً: أنّ وقوع عبادة أو معاملة فاسداً ليس من السوء، ولعلّه كان سهواً أو
نسياناً فلا يشمل النهي فيختصّ بالقسم الثالث أيضاً. وتحصل أنّه لا يتم الاستدلال
بإحدى الآيات.

١. التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام: ٣٢٧.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٣٠١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥، الحديث ٨.

الثاني: الأخبار

فمنها: ما عن «الكافي» عن أمير المؤمنين عليه السلام «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»^١.

ومنها: ما ورد مستفيضاً من أنّ المؤمن لا يتهم أخاه ومن اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه كانيث الملح في الماء وأنه لا حرمة بينهما وأنه ملعون.^٢

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك. فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم...»^٣.

ويرد عليها: أنّ المستفاد منها هو لزوم الحمل على الحسن ما دام يحتمل ذلك دون القبيح وهو القسم الثالث لا القسمين الأولين؛ إذ البطلان بالسهو أو النسيان ليس من السوء والقبيح، مضافاً إلى أنّ ذكر الأخ يشهد على اختصاص ذلك بإخواننا المؤمنين ولا يعمّ غيرهم. والظاهر أنّ الغرض من هذه التأكيدات تحكيم مباني الأخوة وإلزامهم بالمعاشرة بالمعروف، مضافاً إلى أنه ليس المراد منها ترتيب الآثار وإلا لم يصحّ ذلك في رواية محمد بن الفضل؛ إذ يعارض قوله:

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٢، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٦١، الحديث ٣.
٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٧؛ راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٢، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٦١.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٥، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٧، الحديث ٤.

قول الخمسين وهم من المؤمنين أيضاً، بل ذلك يوجب انسداد باب القضاء، فالمراد منه هو تصديقه لفظاً وقولاً لا ترتيب الآثار عليه.

ثم هناك أخبار يتوهم منها تعارضها لما سبق، بحيث لا بد من الجمع بينها فيجمع بأن يراد منها ترك ترتيب الآثار. ولكن إمعان النظر فيها يرشد إلى عدم التعارض بين الطائفتين، بل قد يستفاد من الأخيرة أيضاً ما هو المطلوب وهو أصالة الصحة.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا تثقن بأخيك كل الثقة، فإن صرعة الاسترسال لا تستقال»^١.

ومنها: ما في «نهج البلاغة» عن علي عليه السلام: «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثم أساء رجل الظنّ برجل لم تظهر منه خزيته فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، فأحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر»^٢.

ومنها: قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الحلاب: «إذا كان الجور أغلب من الحق، لم يحل لأحد أن يظنّ بأحد خيراً، حتى يعرف ذلك منه»^٣.

قال الشيخ عليه السلام: «إنّ الجمع بينها وبين الأخبار المتقدمة يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمة، والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد

١. وسائل الشيعة ١٢: ١٤٧، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٠٢، الحديث ٤، وفيه: «لن تستقال».

٢. نهج البلاغة: ٤٨٩، الحكمة ١١٤.

٣. وسائل الشيعة ١٩: ٨٧، كتاب الوديعه، الباب ٩، الحديث ٢.

الحسن، والتوقف فيه من حيث الآثار...»^١. انتهى.

لكنّ الظاهر أنّه لا مخالفة بينهما حتّى يحتاج إلى الجمع، فإنّ المنهيّ عنه في الأوّل الوثوق كلّ الثقة، لا الثقة في الجملة.

كما أنّ ظاهر الثاني أيضاً هو الحمل على الصّحة فيما إذا استولى الصّلاح على الزمان، وإنّما فصلّ بين ذلك الزمان وما إذا استولى الفساد، فكان منشأ الحمل على الصّحة هو الغلبة النوعية، فهو أيضاً لا ينافي الأخبار السابقة. ومنه يظهر الكلام في الثالث أيضاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ ظاهر المروي في النهج هو ترتيب الآثار أيضاً عند استيلاء الصّلاح، وذلك لقوله عليه السلام: في الصورة الثانية: فقد غرّر، فإنّ مجرد حسن الظنّ لا يوجب الغرر ما لم يترتب عليه الأثر، فيشهد على أنّ المفروض في كلامه عليه السلام هو ترتيب الأثر في الصورة الأولى أيضاً، فتدبر.

قال الشيخ عليه السلام: «ويمكن الاستدلال بموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»^٢.

وتقريبه: أنّ الحليّة المذكورة فيها ليس من جهة أصالة الحليّة والإباحة، وإلا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٤٩.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

فهي محكومة لاستصحاب موافق أو مخالف في كل مورد من موارد من أصالة عدم الملكية والزوجية.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد بيان تسهيل الشارع، بحيث جعل في كل مورد أصلاً أو أمانة موضوعية ينحل بها الإشكال، فيكون الحلية هو التكليفية فقط منتزعاً عن الأصول والأمارات المختلفة في مواردنا وهو اليد في الأولين وأصالة عدم تحقق السبب في الثالث، أو يكون المراد هو أصالة الصحة المقتضية لصحة العقود التي يترتب عليها جواز التصرف والحلية التكليفية، والظاهر هو الثاني، لظهورها في القاعدة الواحدة.^١

وفيه أولاً: أن الظاهر المنساق من الرواية تطبيق أصالة الحل على التصرف في الأشياء المذكورة فيها بنفسها، لاعلى المعاملة الواقعة عليها؛ لقوله الصلوات: «وذلك مثل الثوب يكون عليك... والمملوك عندك... أو امرأة تحتك...».

وثانياً: أنه لو كان المراد منه ما يعم الحل الوضعي والصحة - مع أنه خلاف الظاهر خصوصاً بقرينة مقابلة الحرمة - يستلزم ما لا يمكن الالتزام به؛ إذ حدّ الموارد المذكورة هو العقد الصادر من نفسه وهو الزواج، فيعمّ العقود الصادرة عن نفسه فيستلزم جواز بيع المائع المرذد أنه خمر أو خل، أو اللحم الذي يشك أنه من المأكول أو غيره ونحو ذلك.

بل اللازم جواز التمسك به في الشبهات الحكمية أيضاً، كما لو شككنا في جواز بيع المائع المنتجس وعدمه أو بيع الميتة، وهو كما ترى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٥١، الهامش ٤.

ولعله لذلك أعرض عنه الشيخ رحمته ولم يؤت بها في بعض النسخ وإن كان القرائن يؤتي أنّ العبارة منه رحمته.

الثالث: الإجماع القولى والعملى

أمّا القولى فقد ادّعاه الشيخ رحمته مستفاداً من تتبع موارد فتاويهم^١ وإن لم يتعرّض لهذه القاعدة بعنوان مستقلّ إلا جمع من المتأخّرين. لكنّ الاعتماد على مثل هذا الإجماع على فرض تحصيله مع ظهور مدركه ومستنده عندهم كما ترى.

وأما الإجماع العملى، فما يرى من سيرة المتشرّعة والمسلمين على ذلك، وهي غير قابل للإنكار إلا أنّ الظاهر أنّ منشأ سيرة العقلاء وأنّ المسلمين أيضاً يعملون كذلك بما هم عقلاء، لا بما هم مسلمين حتّى يكشف عن تشريع خاصّ في الإسلام. وهي أيضاً ممّا لا ينكر ولو يمكن الكلام في بعض مواردّها ممّا إذا كان العامل متّهماً، أو يكون فيها أمارات الفساد.

وهذه هي المستند العمدة في هذا الأصل وسيأتي لها زيادة توضيح.

الرابع: العقل

لأنّه لو لا ذلك للزم اختلال النظام.

وليعلم: أنّ دلالته على حجّية أصالة الصّحة يبتني على مقدّمات نظير ما ذكر في دليل الانسداد، من أنّ الاحتياط في جميع الموارد يوجب اختلال

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٥٠.

النظام، ولا يرض به الشارع...^١

فيرد عليه أولاً. إمكان منع الصغرى إذا اقتصر على العمل بما يطمئن به النفس أو ما قامت عليه الأمارات الشرعية الثابتة حجيتها كاليد والسوق.

والعجب من المحقق الآشتياني رحمته الله حيث ادعى لزوم اختلال النظام في أمر المعاد لاستلزامه عدم جواز الصلاة إلا خلف النبي ﷺ أو الوصي عليه السلام، وذلك لكفاية الاطمئنان الحاصل في كثير من الموارد لكثير من الناس، كما لا يخفى.^٢

وثانياً: فلعدم إثبات حجية الأصل إلا في الجملة لا كلية، فإن اللازم الاقتصار على ما يندفع به المحذور كما في تبعض الاحتياط.

وثالثاً: عدم إثباته أصلاً أو أمانة وحكماً شرعياً، وإنما مقتضاه ترخيص عدم الاحتياط في بعض الموارد.

ثم إن الشيخ رحمته الله أيد الدليل المذكور بما في ذيل رواية حفص بن غياث الواردة في اليد من أنه: لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق.

ثم قال: «مضافاً إلى دلالة بظاهر اللفظ حيث إن الظاهر أن كلاً لولاه لزم الاختلال فهو حق؛ لأن الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فنقيضه حق وهو الاعتبار». ^٣ انتهى.

وقد يورد عليه - كما في «المصباح» - «بأنه أخص من المدعى؛ لأن استقامة

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٥٠.

٢. بحر الفوائد ٧: ٥٠٨.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٥٠ - ٣٥١.

السوق متوقفة على العمل بأصالة الصحة في العقود والإيقاعات فقط؛ إذ لو لم يعمل بها في العبادات، بل في المعاملات بالمعنى الأعم كالتطهارة والنجاسة لم يلزم اختلال في السوق أصلاً^١. انتهى.

وهو غير خال عن التسامح، إذ ليس المراد بالسوق هو معناه الخاص أو التجارات والمعاملات بالمعنى الأخص، بل المراد هو النظام الاجتماعي، ولذا ذكره الشيخ رحمته ذيل هذا البحث كما لا يخفى لكن يشكل على الشيخ رحمته بأنه مبني على كون ذلك علة للحكم حتى يعمم، لكن الظاهر أنه حكمة؛ حيث إن عدم اعتبار اليد في بعض الموارد لا يستلزم الاختلال أيضاً، فهو إرشاد إلى ما هو المرتكز في أذهان العقلاء، كما يشهد به صدر الخبر من إحالته إلى مرتكزه من صحة الشراء منه والقسم لنفسه.

ولذلك ينبغي أن يعد ذلك من مؤيدات سيرة العقلاء، لا من دليل العقل. كما أن ما استند إليه النراقي رحمته «من الاستقراء وأن الناقد البصير إذا أمعن النظر في الأحكام الواردة في الشرع الثابتة عند أهله بالإجماع أو غيره، يرى أن الشارع المقدس لا يخرج عن حكمه عما يطابق هذا الأصل في مواده، بحيث يورثه الاطمينان بثبوت هذه الكلية في الشرع...»^٢.

ليس ينبغي أن يعد من دلالة العقل، وإنما هو قاعدة اصطيدانية من تتبع الموارد الواردة في الشرع، فيكون دليلاً شرعياً كما لا يخفى. وإن كان لا يرد عليه ما أورد عليه بنفسه رحمته من النقص ببعض الروايات فراجع.

١. مصباح الأصول ٣: ٣٩١.

٢. عوائد الأيام: ٢٢٤؛ أنظر: القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٢٢.

نعم، بهذا المعنى يمكن أن يستدلّ عليها بطوائف من الأخبار أيضاً المتفرقة في أبواب الفقه:

منها: ما ورد في تجهيز الموتى^١ حيث تدلّ على اكتفاء المسلمين، في الصدر الأوّل بفعل غيرهم من دون تفتيش. ودعوى حصول العلم بصحة فعلهم كما ترى.

ومنها: ما ورد في الحثّ على الجماعة^٢ وما كان من عمل المسلمين، مع أنّه لا إشكال في أنّ إحراز صحة صلاة الإمام شرط في جواز الاقتداء به، ولو لا أصالة الصحة لم يكن إحرازها غالباً ممكناً، بل كثيراً ما يكون الإمام مستصحب الحدث عند المأموم. نعم لا ينافي ذلك ما سبق من عدم لزوم الاختلال ومنع عدم الإمكان بالمرّة فلا تغفل.

ومنها: ما دلّت على تصدّي بعض الأصحاب للبيع والشراء لرسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام كرواية عروة البارقي^٣.

ومنها: ما دلّت على توكيل بعض الأئمة عليهم السلام لغيرهم للزواج والطلاق^٤.

ومنها: روايات جواز التوكيل عموماً^٥.

ومنها: الروايات الدالة على تصحيح نكاح الأب والجدّ، بل مطلق ما يدلّ

١. راجع: وسائل الشريعة ٣: ٨٠، كتاب الطهارة، أبواب صلاة الجنابة، الباب ٦.

٢. راجع: وسائل الشريعة ٨: ٢٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١ و ٢.

٣. مستدرک الوسائل ١٣: ٢٤٥، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٨، الحديث ١.

٤. وسائل الشريعة ٢٢: ٩٠، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشروطه، الباب ٣٩، الحديث ٦.

٥. راجع: وسائل الشريعة ١٩: ١٦١، كتاب الوكالة.

على جعل الولاية لهما.^١

ومنها: روايات تصحيح التجارة بمال اليتيم.^٢

إلى غير ذلك، فإنّ كلّ ذلك يكشف عن السيرة كشفاً قطعياً كما لا يخفى.

ومنشأ السيرة إمّا الغلبة أو اقتضاء طبع الفعل والعمل، أو الفرار عن الحرج واختلال النظام، لا بمعنى أنّ ذلك سبب لجعل قوانين ومقرّرات في الجوامع البدوية ثمّ صار ارتكازياً بمرور الزمان، فإنّه بعيد، بل بمعنى أنّ ذلك صار موجباً لبناء كلّ فرد على ذلك حتّى صار كأنّه قانون عامّ للجامعة.

تنبيهات:

الأولى: هل مفاد أصالة الصحّة حمل فعل الفاعل على الصحّة الواقعية أو الصحّة باعتقاده؟ وحيث إنّ المدرك الوحيد في المسألة استقرار سيرة العقلاء فلا بدّ من التأمل في سعة مجراها وضيقه فنقول:

لا ينبغي الإشكال في استقرار سيرة العقلاء على ذلك فيما:

١. أن نعلم علمه بالمسألة وأنّ الصحيح عنده هو الصحيح الواقعي، وهو القدر المتيقّن من موارد السيرة كما لا يخفى.
 ٢. أن نعلم بعلمه بالمسألة ولا نعلم كونه موافقاً للواقع أو مخالفاً له.
 ٣. أن نجعل حاله من جهة العلم بالمسألة والجهل بها.
- وذلك لما يرى من جريان سيرة العقلاء على البناء على الصحّة، من دون

١. راجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٧: ٣٦١، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٥ و ١٦.

تفتيش عن حال العامل من حيث العلم والجهل بالمسألة أو كون معلومه مطابقاً للواقع أم لا.

ويزيد ذلك وضوحاً ملاحظة حال المسلمين في الأعصار المختلفة مع تشعبهم في المذاهب واختلافهم في المسائل الفرعية كثيراً، ومع ذلك لم يعهد منهم السؤال عن معتقد الفاعل مع احتمال اختلافهم في نفس المسألة أيضاً.

والمناقشة في جريان بعض ما سبق من مناشئ السيرة غير مضرٍ فإنها حكّم لا علل. ولعلّ المنشأ هنا جريان نحو أصالة الصحة في تعلّمه وعلمه أيضاً، فتدبر.

٤. وأمّا إذا نعلم بعلمه بالمسألة لكنّ الصحيح عنده غير ما هو الصحيح في الواقع - أي ما هو صحيح عندنا ونعتقد أنّه الواقع - بل يباينه بالتباين، كأن يكون اعتقاده على الجهر. والواقع بنظر الحامل هو الإخفات. فلا ينبغي التأمّل في عدم جريان السيرة هنا، حيث إنّ إتيانه بالصحيح مبن على احتمال الخطاء والنسيان في عمله، وهما خلاف الأصل.

٥. وكذلك فيما إذا نعلم أنّه جاهل بالمسألة فلا يعلم شروط الصحة الواقعية، ولا يبالي بما يصدر منه، فعند ذلك لا يكون صدور الصحيح منه إلا اتفاقاً وصدفة، فالحمل على الصحة في هذه الصورة أيضاً مشكل، وإن اختاره المحقّق الأصفهاني رحمته وادّعى قيام السيرة عليها بعد ملاحظة جهل غالب العوامّ بالأحكام.

وفيه: أنّه لم يثبت السيرة في موارد العلم التفصيلي بجهل العامل، وأمّا كون غالب العوامّ جاهلاً بالحكم فغير ثابت بالنسبة إلى كلّ مسألة، وإنّما الثابت إنّما هو جعلهم بالنسبة إلى مجموع المسائل.

٦. ويلحق بالرابع ما إذا كان عالماً بالمسألة مخالفاً للحامل لا بالتباين، بل

بالتخالف والعموم والخصوص كأن يرى صحّة العقد بالفارسية أو المضارع، ففي جريان السيرة فيه أيضاً إشكال؛ إذ ليس وقوع الصحيح إلا من باب الاتفاق في الإرادة.

ولعله يشهد على ذلك مثل رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يهدي إليه البختج من غير أصحابنا فقال: «إن كان ممّن يستحلّ المسكر فلا تشربه وإن كان ممّن لا يستحلّ فاشربه»^١.

فإنّ حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعي مطلقاً يستلزم عدم الفرق بين صورتين، لكنّ الإمام عليه السلام نفى ذلك فيما إذا كان مخالفاً لنا في علمه ولو كان بالتخالف لاستحلال الفريقين المطبوع بالثلث.

وما يقال بأنّ المورد من موارد التهمة وهو من المستثنيات؛ لأنّ المستحلّ لا داعي له إلى طبخ العصير على الثلث غالباً^٢.

مخدوش: بأنّ المراد من التهمة ما يوجب الظنّ في خصوص المورد بالفساد وليس المفروض في الرواية ذلك، وصرف عدم الداعي - لو فرض مانعاً - يجري في موارد التخالف عموماً، بل كفى في الداعي انتخاب أحد الفردين الذين لا بدّ من أحدهما. اللهمّ إلا أن يفرّق بين ما كان التخالف بنحو الأقلّ والأكثر في مقام الإتيان وغيره، فتدبّر.

التنبيه الثاني: قال المحقّق الثاني رحمته الله في «جامع المقاصد» فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وأنا صبيّ، بعد ما رجّح تقديم قول

١. وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٢، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب أشربة المحرّمة، الباب ٧، الحديث ١.

٢. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٢٧.

الضامن ما هذا لفظه:

«فإن قيل له (للمضمون له) أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال العاقد الآخر أنه لا يتصرف باطلاً.

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها لتحقيق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له. فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً^١. انتهى.

واستظهر الشيخ رحمته من كلامه أنّ أصالة الصحة لا يجري إلا بعد استكمال العقد للأركان.

واعترض عليه - بعد نقل عبائره الأخرى وعبارة غيره - : «بأنّ ما ذكره من أنه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه، إن أراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة، وإن أراد الوجود العرفي فهو متحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بالعدم^٢. انتهى.

ولذلك فصلّ بعض الأعاظم رحمته بأنّ «الشكّ في العمل تارة: يكون في تحقّق ركن مقومّ له، بحيث لو لاه لم يصدق عليه عنوانه عرفاً، كالشكّ في وقوع العقد بلا ثمن، إذا شكّ في مالية العوضين، أو في تميّز المتعاملين، فإنّ الإخلال بكلّ واحد ممّا ذكر محلّ بتحقّق العقد عرفاً ولو على القول بالأعم^٣.

١. جامع المقاصد ٥: ٣١٥.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٠.

٣. لأنّ الشكّ يرجع إلى تحقّق العقد ولو عرفاً وأصالة الصحة لا تجري عند العقلاء إلا بعد إحراز عنوان العمل ومع الشكّ فيه لا مجرى لها. [منه غفر الله له]

وأخرى: يكون في جهة أخرى بعد استكمالها للأركان بالمعنى المتقدم، سواء كان الشكّ في شرائط المتعاملين كالبلوغ والاختيار، أو العوضين كاحتمال كونها خمراً أو خنزيراً أو مجهولاً، أو نفس العقد كتقديم الإيجاب أو عربية العقد. وفي هذه الصورة فالظاهر عدم جريانها من غير فرق بين الأقسام لاستقرار بناء العقلاء على ذلك بل لا معنى لاستقرار طريقة العقلاء بما أنهم عقلاء على موضوع مع القيود الشرعية^١. انتهى ملخصاً.

وعبر ثالث عن البحث بلزوم إحراز صورة العمل أي ما يصدق عليه عنوان العمل الدائر بين الصحيح والفساد^٢.

ورابع: «بالفرق بين أن يكون الشكّ في الصحة من جهة الشكّ في قابلية الفاعل أو المورد، وبين أن يكون من جهة احتمال وجود مانع أو فقدان شرط، فلا يجري في الأوّل سواء كان فقدان القابلية عرفاً أو شرعاً؛ لعدم إحراز قيام السيرة على ذلك، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار معه، كما في الشكّ في وكالة الوكيل في البيع أو الطلاق ونحوه؛ فإذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو وشكّ في أنّه وكيل عن عمرو أم لا فهل يقدم العقلاء على الشراء وإعطاء الثمن له والتصرّف في الدار؟ كلا...»

وممّا يتفرّع على اعتبار إحراز القابلية في جريان أصالة الصحة أنّه لو شكّ في صحة بيع عين موقوفة للشكّ في كون المورد من الموارد التي قد استثنت من عدم جواز بيع الوقف، لا تجري أصالة الصحة، إذ قابلية المحلّ غير محرز بعد

١. راجع: الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٦٤.

٢. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٢٨.

كون الوقف غير قابل للبيع إلا في موارد مخصوصة...»^١ انتهى ملخصاً.
أقول: أمّا الأخير وهو التفصيل بين الشكّ في قابلية الفاعل أو المورد، وبين الشكّ في سائر الشرائط، فممّا لا يمكن الالتزام به بل يرى السيرة على خلافه؛ إذ لو كان كذلك لما كان يجري أصالة الصحّة في عقد الأب والجدّ والحاكم وأمثالهم دائماً إذا شكّ في أنّه كان مع إحراز المصلحة أو عدم المفسدة أم لا، بل وفي نفس المثال الذي فرّع عليه من الشكّ في صحّة بيع الوقف من جهة الشكّ في أنّه كان من موارد جواز البيع أم لا. فهل ترى من العقلاء بل المتشرّعة إذا علم بأنّ الملك الفلاني كان وقفاً وقد بيع قبل مائة عام بيد متولّيه أو الحاكم الشرعي، ومع ذلك شكّ في صحّة ذلك يبني على الفساد؟!
بل وفي نفس المثال الذي أنكر فيه أصالة الصحّة جزماً - وهو إذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو - فإنّ كثيراً من المعاملات التي يقع في السوق من هذا القبيل، فإنّه يعترف بكون ذلك ملك غيره وضعه هنا ووكله في بيعه بكذا أو كذا...، ومع ذلك يشتريه المشتري من غير ترديد.
وأما التفصيل بين الأركان وغيره، كما هو ظاهر كلام المحقّق الثاني رحمته بل صريحه - كما مرّ كلامه -^٢ أو التفصيل في الأركان بين ما هو مقوم عرفاً وما هو مقوم شرعاً، فلا يجري في الشكّ في الأوّل كالشكّ في وقوع العقد بلا ثمن أو الشكّ في مالية العوضين أو في تمييز المتعاملين؛ لأنّ الشكّ يرجع إلى تحقّق العقد، وفي مثله لا تجري أصالة الصحّة.

١. مصباح الأصول ٣: ٣٩٣ - ٣٩٧.

٢. تقدّم في الصفحة ٤٠٠ - ٤٠١.

«وإن شئت قلت: إنّ أصالة الصّحة لا تجري عند العقلاء إلا بعد إحراز عنوان العمل، ومع الشكّ فيه لا مجرى لها.

وبعبارة أخرى: الصّحة واللا صّحة في الرتبة المتأخّرة عن وجود العمل، ومع الشكّ في تحقّقه لا معنى لإجراء أصالة الصّحة...». انتهى.

فكلّ ذلك مخدوش من جهة الاطمئنان بجريان السيرة فيما إذا شكّ في أنّ البيع كان مع الثمن أو بلا ثمن أو كان العوض مالا أم لا؟! ووجود العقد والعمل إن كان بمعنى وجوده الصحيح فلا ريب في عدم اشتراط إحرازه، بل أصالة الصّحة متكفّل لذلك، بل ولا الصّحة عند العرف أيضاً، فإنّ أصالة الصّحة لا يختصّ بالشرع.

وإن كان بمعنى وجوده الأعمّ من الصحيح والفساد فهو موجود في الفروض المذكورة أيضاً، وادّعاء عدم وجود العقد والفعل عرفاً كما ترى، إذ يقال باع بلا ثمن أو بثمن لا مالية له فيصدق وجود البيع ولو فاسداً.

ومنه يظهر الكلام فيما أصرّ عليه بعض الأفاضل: «من اعتبار إحراز صورة العمل، وهو القدر المشترك بين صحيحه وفساده، بحيث يصدق عليه عنوان ذلك العمل بالمعنى الأعمّ من الصحيح والفساد، فإذا رأينا رجلاً يأتي بحركات نشكّ في صدق عنوان الصلاة عليها ولو فاسداً، كما إذا انحنى ولا ندري أنّه انحنى ركوع أو انحنى لأخذ شيء من الأرض، لم يكن هناك مورد للحمل على الصّحة، كما هو ظاهر، ومجرّد كون الآتي بها قاصداً لعنوان الصلاة غير كاف في هذا المعنى ما لم يحرز صورة العمل خارجاً، لوضوح عدم كفاية مجرّد القصد

في صدق عنوان على عمل خارجي حتى يوتى بصورته الخاصة...^١ انتهى.
فإن غاية ما يلتزم أن يكون هناك وجود للفعل القابل للاتصاف بالصحة
والفساد فيكفي ما يسمّى عرفاً بذلك العقد، وإن كان مرادهم هذا فغالب الأمثلة
المذكورة في كلامهم لا ينطبق عليه البحث، كما في البيع بلا ثمن، فإذا علمنا
بأنّ زيداً اشترى دار عمرو، ومع ذلك شككنا في أنّه كان مع الثمن أو بلا ثمن،
فهل ترى أنّ العقلاء يتردّدون في أصالة الصحة والحكم بتملكه؟! هذا.

بل لا يشترط في أصالة الصحة كون الشكّ بعد إحراز وجوده حيث تجري
قبله وحاله وبعده بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنّهما مشروطتان بكون الشكّ
بعد العمل كما اعترف بنفسه ﷺ، كيف وقد اشتهر في كلماتهم صحة الاقتداء مع
الشكّ في صحة صلاة الإمام، ولو كان ذلك في أول الشروع في الصلاة لم يأت
بفعل يصدق عليه الصلاة بعد!

وقد أتى بما لا مزيد عليه في الأمر الخامس من أنّه: «لا أقول: إنّ جريانها
موقوف على الفراغ من العمل؛ لأنّها جارية في أثناءه، بل وقبله لو كان منشأ
للأثر، إذا علم أنّه سيوجد وشكّ في إيجاده في موطنه صحيحاً أو فاسداً، بل
أقول: إنّ جريانها متأخّر عن إحراز نفس العمل في موطنه». ^٢ انتهى.

ولذلك ترى أنّه ﷺ اعترف في ذيل المسألة بأنّه «بعد القول بذلك يمكن القول
بجريانها في تلك الصورة تأمّل». ^٣

١. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٢٨.

٢. الاستصحاب، الإمام الخميني: ٣٧٤.

٣. الرسائل، الإمام الخميني: ٣٢٤ - ٣٢٥، الهامش ١.

ولعلّه على هذا يمكن القول بأنه تجري أصالة الصحة إذا دار العمل بين الصحيح والفساد، ولو كان الفساد بعدم وجود الشيء بمعنى دوران الأمر بين إتيان العمل الصحيح أو عدمه حتى بما لا يصدق عليه العنوان.

نعم، هنا مطلب آخر أشار إليه الشيخ رحمته في الأمر الرابع بالاختصار وهو أنه:

يعتبر في إجراء القاعدة إحراز عنوان الفعل وكون الفاعل بصدده إذا كان ممّا يصلح لانطباق عناوين متعدّدة عليه، ولا يمتاز بعض من بعض إلا بقصد فاعله، كما في غسل الثوب بقصد التطهير أو النظافة، ولا شك أنّ الحمل على الصحة من ناحية عنوان خاصّ يحتاج إلى إحراز كون الفاعل بصدده.^١

وذلك لا للزوم صدق العنوان الأعمّ من الصحيح والفساد في إجراء هذه القاعدة، فإذا كان العنوان من العناوين القصدية لا يكاد يصدق إلا إذا كان فاعله قاصداً له كما قيل.

ولا لأنّ الشكّ فيه حينئذٍ في تحقّق العمل، لا في صحّته وفساده بعد إحراز وجوده، كما قال بعض الأعاظم.

فيكون على كلا التقريبين مترتباً على البحث المتقدّم من لزوم إحراز وجود الفعل خارجاً، وما لم يحرز كيفية القصد لم يحرز وجود الفعل.

فإنّ ندعي عدم اختصاص هذا الشرط بالعناوين القصدية، كما وقع في

كلامهما وصرّفوا الكلام إلى حقيقة العناوين القصدية ومصاديقها.

بل لأنّ أساس السيرة العقلانية على أنّ الفاعل الذي يريد فعلاً يأتي به

صحيحاً بمقتضى طبع إرادته، فمعنى أصالة الصحة في الحقيقة أنّ الأصل وقوع

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٧.

الفعل على ما رامه الفاعل من دون خطأ ونسيان.

وإن شئت قلت: منشأ السيرة أنّ الإرادة لا يتخلف عن المراد، ولا مشاحة في أنّه يرجع إلى ظهور حال المسلم أو الفاعل، فلعلّ ذلك حكمة استقرار السيرة لا أنّهما أصلان.

وحيثُذ، فلا بدّ من إحراز أنّ الفاعل أيّ فعل قصده وفعله فالمقصود إحراز الفعل الذي قصد الفاعل حتّى يبنى على إتيانه صحيحاً، سواء كان ذلك من العناوين القصديّة التي لو لا القصد لم يتحقّق أو لا.

ولذلك ترى المثال له في كلماتهم بتطهير الثوب بقصد النظافة أو الطهارة الشرعية، ومن المعلوم أنّ كلّاً منهما ليسا من العناوين القصديّة، بل يقع كثيراً من دون قصد ولا اختيار أيضاً وقد نقطع أيضاً بوقوعه صحيحاً ولو عن صدفة، لكنّه عند الشكّ لا يمكن البناء على الصحّة إلا إذا أحرز أنّ الفاعل قصد ذلك.

فالمتحصّل: أنّ أصالة الصحّة إنّما تجري فيما إذا أحرز أنّ الفاعل قصد فعلاً وأتى بما يحتمل فيه الصحّة والفساد.

وحيثُذ، فلنرجع إلى الفرع الذي أتى به المحقّق الثاني، وهو دعوى الضامن كونه صبيّاً حين ضمانه، وفيه جهات من الكلام:

الأولى: من جهة كون ذلك مخالفاً بإحراز القصد بملاحظة ما ورد من أنّ الصبيّ عمدته خطأ وقصده،^١ كالا قصد فقد نزل الشارع فعله منزلة الفعل الواقع بلا قصد وعن سهو أو في حالة النوم، فلا يكون مجرى أصالة الصحّة لعدم إحراز قصد الفاعل وإن صدر منه صورة الفعل، فكما أنّه إذا شكّ في صحّة عقد

١. راجع: وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٠، كتاب الديات، أبواب العاقلة، الباب ١١.

من جهة الشكّ في أنّه هل صدر من النائم أو الساهي لا يجري أصالة الصّحة إلا إذا أحرز بظاهر الحال أو غيره صدوره من القاصد، كذلك في الشكّ في البلوغ إذا كان قصد الصبيّ كلاً قصد، والبحث في صحّة المبنى وفساده موكول إلى محلّه.

الثانية: إنّ لا ينبغي الإشكال في عدم جريانها فيما لو ادّعى الفاعل فساد عمله مع شكّ المكلف في الحال. مثل ما إذا ادّعى الوكيل فساد العقد الواقع منه، أو ادّعى الإمام فساد قرائته، فإنّه لا يظنّ بأحد القول بجريان أصالة الصّحة في مثل المقام، ولا يمكن دعوى جريان السيرة عليها، بل ولا يتمّ معه دعوى اقتضاء ظاهر حال المسلم الإتيان بالصحيح، بل ليس ظهور الحال قاعدة مستقلة سوى أصالة الصّحة، والفرق بينهما كما هو المتراءى من كلمات الشيخ عليه السلام لعلّه في غير محلّه.

نعم، ومع ذلك يرى تمسّكهم - قدّس الله أسرارهم - بأصالة الصّحة في المنازعات وأخذ الموافق لها منكرّاً والمخالف لها مدّعياً، مع أنّ المخالف يدّعي فساد ما صدر من نفسه وهو العقد بجهة من الجهات!

والاعتذار عن ذلك بكونها مورداً للتهمة في هذه الموارد، لا يكفي لجريان أصالة الصّحة؛ إذا المدّعى عدم جريان السيرة على الصّحة فيما يدّعي الفاعل الباطل مطلقاً، وإثبات السيرة عليها في الموارد التي يكون الفاعل متّهماً في ادّعائه البطلان كما ترى، فإنّ الاتّهام إنّما يؤثّر في عدم قبول دعواه للبطلان والفساد، لا صيرورته مورداً للسيرة على أصالة الصّحة، فتدبّر جيّداً.

١. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٨.

والذي يخطر بالبال هنا - وإن لم يطرح ذلك في كلماتهم - أنه لو كان ادعاء بطلان العقد بجهة يتوجه إليه الآخر المعاهد له أيضاً كأن يدعي أحدهما عدم وقوع العقد بالعربية يجري أصالة الصحة عنه بالنسبة إلى فعل الثاني المدعي للصحة، فإنّ العقد بما أنه فعل للثاني أيضاً مردّد بين الصحة والفساد، ولا مانع من شمول السيرة لمثله، بخلاف ما إذا كان البطلان المدعى من جهة يرجع إلى مدعي البطلان، ولا طريق إلى إحراز الثاني لها إلا فعل الأوّل، فقد بنى الثاني على أصالة الصحة في فعل الأوّل وعقد معه وعند ادعائه البطلان سقط، الأصل بل في فعله فلا تجري أصالة الصحة في فعل الثاني أيضاً؛ إذ وجه الفعل حينئذٍ معلوم والنقص في فعل الغير لا فعله. وذلك كما في ادعاء عدم البلوغ المعقود له المسألة، فإنّ إحراز المضمون له لبلوغ الضامن أو عدم بلوغه لم يكن إلا من جهة أصالة الصحة في فعله، وليس بطلان العقد حينئذٍ منتسباً إلى جهة كان يتوجه إليها المضمون له حتّى يحمل على الصحة.

ولعلّ هذا مراد من ادعى الصحة مستدلاً بأنّ ظاهر حال العاقد الآخر البالغ أنه لا يتصرّف باطلاً - كما نقله المحقّق الثاني - (فإنّ ظاهر الحال كما سبق ليس أمراً وراء أصالة الصحة) وإن انتقض عليه بسائر موارد دعوى الفساد من جهة فقدان شرط مثلاً، ولكن يرتفع النقص بالتفصيل الذي بيّناه وإن كان تطبيق ذلك على كلمات القوم في الأبواب المختلفة من العقود مشكل، ومع ذلك لا نأبى أن نقول أنّ مقتضى الدليل ما ذكرناه وإن كان في كلماتهم تشّتت، فتدبّر.

التنبيه الثالث: قال الشيخ رحمته: «إنّ هذا الأصل إنّما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشكّ في بعض الأمور المعتمدة شرعاً في صحته، بمعنى ترتّب 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 باشتراط العربية. فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يجب ذلك فساد الإيجاب. فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع، فلا تقضي أصالة الصحة في الإيجاب لوجود القبول؛ لأنّ القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب...»^١.

ثم فرّع عليه رحمته فروعاً قرره بعض أعلام العصر:

منها: إذا شك في لحوق الإجازة لبيع الفضولي فأصالة صحة البيع الصادر منه لا تثبت لحوق إجازة المالك به؛ لأنّ صحته صحة تأهلية لا يقتضي أزيد من صحة الإنشاء الصادر من الفضولي واشتماله على شرائط الصحة.

ومنها: ما إذا شك في تحقق القبض في الصرف والسلم، فإنّ جريان أصالة الصحة في العقد لا تدلّ على تحقق القبض.

ومنها: ما لو ادّعى بائع الوقف وجود المسوغ له في بيعه، فإنّ أصالة الصحة لا تثبت وجوده لا سيما مع بناء بيع الوقف على الفساد.

ومنها: ما لو ادّعى الراهن إذن المرتهن في بيع العين المرهونة، فإنّ أصالة صحة البيع لا تثبت إذنه.

أقول: أمّا مسألة الفضولي فهو كما أفاده رحمته، فإنّ أصالة الصحة في العقد بمعنى الإيجاب والقبول معناه صحة الأمرين وتاميتهما من جهة الأمور المعتبرة فيهما بمعنى أنه لو ضمّ إليه سائر الأمور المعتبرة في النقل والانتقال - ومنها إذن من له

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٣.

الحقّ مالكاً كان أو غيره - لأثر ذلك العقد في الأثر المقصود. فلو فرض إحراز هذه الأمور فيها وإلا لم يوجب الحكم بصحة العقد الحكم بها وهو واضح. وما في كلام بعض أعلام العصر من ابتناء عدم جريان أصل الصحة في المسألة علي ما سبق منه من لزوم تكميل الأركان بما يصدق عليه عنوانه الأعمّ من الصحيح والفاسد. ومجرّد الإيجاب والقبول لا يجدي في تحقّق عنوان البيع ما لم ينضمّ إليه قابلية محلّه.

وما يصدر عن الفضولي بدون إجازة المالك ليس بيعاً حقيقياً ولا يصدق عليه عنوانه ولو بمعناه الأعمّ؛ ضرورة عدم أهلية الفضولي للعقد على مال غيره. بل هو أشبه شيء بكتابة السند وتنظيمه للتوقيع عليه ممّن بيده أمره، فليس موقف الفضولي موقف البائع حقيقة ولا يصدق على إنشائه عنوان البيع...^١. انتهى ملخصاً، من عجائب الكلام.

إذ بيع الفضولي بيع بلا إشكال، ولا فرق في صدق البيع بينه وبين ما يقع من الوكيل والمأذون، وإنما يتوقّف نفوذه على إذن المالك، ومن البديهي أنّ البيع ليس هو الإذن.

ومنه يعلم الكلام في الفرع الثاني ولا يرد عليه الإشكال بأنّ: تحقّق إيجاب البيع وقبوله في محلّ قابل له ولو في الجملة يكفي في جواز الاعتماد على أصالة الصحة إذا شكّ في حصول بعض ما يتوقّف صحته عليه من الشرائط، كالقبض في الصرف والسلم. فهل نجد في أنفسنا إلزاماً على البحث والفحص عن حال بيع صرف أو سلم صدر من وكيل، وأنّه هل اقبض المثلث أو قبض الثمن في

١. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٣٤.

مجلسه أم لا؟ ولت شعري ما الفرق بين هذا الشرط وغيره من الشروط المقارنة
المعتبرة في العقود؟^١ انتهى.

إذ يكفي في الفرق أنّ القبض ليس من شرائط صحّة العقد بل هو من شرائط
النقل فكيف يقاس بما هو شرط صحّة العقد؟!!

وما ادّعى من عدم الإلزام في البحث عن القبض والإقباض في المجلس فإنّما
هو مسلمّ فيما يرى من تصرف كلّ منهم فيما ينتقل إليه، فإنّ التصرف حينئذٍ
يحمل على الصحّة ويكشف عن حصول القبض والإقباض في المجلس. وأمّا إذا
ترى في يد الوكيل ما هو وكيل في بيعه فهل يمكن القول بحمل فعله على
حصول القبض والإقباض ثمّ استرجاعه أمانة ووديعة؟

وبما أشير إليه يظهر أنّه يمكن حمل بيع الفضولي على الصحّة وحصول إذن
المالك إذا تصرف في المبيع بالقبض والإقباض؛ حيث إنّ ذلك حرام لو لا الإذن
كما لا يخفى.

وممّا ذكر: ظهر أيضاً حال الفرع الرابع من الشكّ في إذن المرتهن، فإنّه من
مصاديق البيع الفضولي كما قرّر في محلّه وحكمه حكمه.

نعم، ما ذكره رحمته في بيع الوقف وقياسه بالفروع المتقدّمة قابل للمنع؛ إذ وجود
المسوّغ للبيع من الشرائط المعتبرة مقارنة للبيع، وليس من قبيل الشكّ في عروض
المصحّح للبيع بحيث يكون للبيع صحّة تأهلية، فإنّ بيع الوقف مع عدم عروض
المسوّغ له يقع باطلاً لا صحيحاً تأهلياً كبيع الفضولي والراهن، فلا فرق بينه وبين
سائر الشرائط المعتبرة في صحّة البيع حيث يشكّ في صحّته وبطلانه. فمقتضى

١. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٣٤.

أصالة الصحة تامية البيع والبناء على وجدانه للشرط.

نعم هنا إشكال آخر أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته في ضمن كلامه في المقام وهو أن طبع هذه المعاملة وبنائها على الفساد، وسيأتي الإشكال في جريان أصالة الصحة في أمثال هذه المسألة. وقد يحتمل أن يكون بيع العين المرهونة أيضاً من هذا القبيل فيكون وجهاً آخر لعدم جريان الأصل فيه، وسيأتي الكلام فيه.

التنبيه الرابع: قد عرفت في مطاوي الأمر الثاني أن أصالة الصحة إنما يقتضي حمل فعل الغير الذي قصد إتيانه على الصحيح، فلا بد من إحراز ما قصده الفاعل وأراد إتيانه. فلو غسل ثوباً لا يحمل على حصول الطهارة إلا إذا أحرز أن غسله كان بإرادة التطهير. ولذا لا فرق في ذلك بين أن يكون الفعل من العناوين القصدية أم لا.

وإذا أحرز ذلك وجرى أصالة الصحة، فالصحة كما سبق هي الصحة عند الحامل؛ أي الصحة الواقعية لا الصحة الفاعلية فقط، فترتب عليه ما يترتب على الفعل الصحيح الواقعي من الأثر، فلو صلى شخص على ميت يسقط التكليف عن الغير وإن كان شاكاً في صحة فعله.

نعم، قد يشكل الأمر فيما نسبه الشيخ الأعظم رحمته إلى المشهور، من عدم الاكتفاء بالصلاة عن الميت تبرعاً أو بالإجارة إلا أن يكون عادلاً وأخبر بإتيانها صحيحة. وكذا بالنسبة إلى بعضهم من اشتراط العدالة فيمن يوضؤ العاجز عن الوضوء^١.

ولا ينبغي التأمل في ذلك إذا كان الشك من جهة الشك في إتيانه، فإنه لو لا

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٧.

إحراز حصول الفعل لم يكن موضوع لأصالة الصحة كما لا يخفى.
وكذا إذا كان الشك من جهة الشك في قصده النيابة، فإنّ صرف الإتيان بصورة الفعل لا يكفي لجريان قاعدة الصحة ما دام لم يحرز كونه بصدده إتيان فعل شرعي صحيح، كما سبق نظيره في من يغسل الثبوت، فإنّه لا تجري فيه قاعدة الصحة ما إذا لم يحرز أنّه فعل ذلك بقصد التطهير. ومع الشك في قصد النيابة لا يسقط التكليف عن الذي يجب عليه الفعل أو وصيه أو وارثه أو وليه.

وعلى أيّ حال ففي الصورتين المذكورتين لا وجه لقاعدة الصحة؛ لعدم كون الشك في الصحة والفساد، فلا بدّ من إحراز أصل إتيان الفعل وقصده كذلك بأمر آخر، كما إذا اطمئنّ بذلك بقرائن خاصّة أو كان النائب عادلاً وأخبر بذلك، ويصحّ حينئذٍ اعتبار العدالة أو الوثاقة وإن كان يحتمل قبول قول النائب بما هو مطلقاً. وذلك لأنّ:

إحراز الإتيان إمّا أن يكون بالوجدان، وهو نادر أو ممتنع لابتناء الإتيان على قصد الفاعل للفعل وقصد النيابة، وذلك ممّا لا يعلم إلا من قبله، فلا سبيل إلا من الاتكال على إخبار نفسه. وهل يكفي في ذلك كونه عادلاً وقوله حجّة مع العدالة كما اعتبره جماعة منهم صاحب «المدارك»^١ أو لا؛ لعدم حجّية شهادة عدل واحد في الموضوعات الخارجية كما قال به جماعة أخرى؟ قولان.

أقول: الأظهر عدم كونه من الشهادة؛ لأنّ ظاهر الشهادة هو شهود فعل الغير والإخبار عنه لا فعل نفسه. لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّه ليس في الأدلّة عنوان

١. مدارك الأحكام ٧: ١٠٩.

الشهادة بل الخير، فلا منع لشموله للمقام.

وإنما الكلام في الاكتفاء بخبر الواحد، وقد حَقَّقْنَا فِي مَحَلِّهِ أَنَّ الْأَقْوَى حُجَّةٌ
قول العدل الواحد بل الثقة أيضاً - خلافاً للمشهور - فالأقوى الاكتفاء بقوله إذا
كان ثقة.

بل في «المستمسك»: «أنَّ الظاهر من سيرة المشرِّعة قبول خبر المستتاب على
عمل في أداء عمله، نظير إخبار ذي اليد عمَّا في يده، ونظير قاعدة من ملك شيئاً
ملك الإقرار به. ولا يعتبر في جميع ذلك العدالة بل الوثوق. نعم يعتبر أن لا يكون
قرينة على اتهامه...»^١.

وأورد عليه: «بمنع استقرار السيرة على قبول خبر المستتاب. نعم، قام الدليل
على اعتبار إخبار ذي اليد عمَّا في يده وإخبار صاحب البيت بالقبلة - مثلاً -
وإخبار البائع بوزن المبيع أو كيله وأمثال ذلك.»^٢ انتهى.

والإنصاف أنَّ دعوى جريان سيرة العقلاء على ذلك غير بعيد، وقد أمضاها
الشارع فيما أشير من الموارد ولم يردع في غيرها فيكفي حجة في ذلك.
بل الاستفادة ممَّا ورد من حجة قول ذي اليد في الموارد المذكورة وأمثالها
في التطهير وفي ذهاب الثلثين في العصير العنبي وغيرهما، عموم لذلك وإن كان
مقيِّداً بما إذا لم يكن متَّهماً في خبره، فتأمل وتدبّر.

وأما إذا كان الشك بعد إحراز إيجاد النائب العمل النيابي بقصد النيابة وشك
في صحته وفساده فلا ينبغي الإشكال في جريان قاعدة الصحة، من غير فرق بينه

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٧.

٢. تفصيل الشريعة، الحج ٢: ٢٥.

وبين سائر الأعمال؛ لأنه فعل صادر من عاقل شك في صحته وفساده، وهو موضوع بناء العقلاء.

ومع ذلك فقد استوجه الشيخ الأعظم رحمته ما نسب إلى المشهور بإطلاقه، ووجهه بما حاصله: «أنّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما: من حيث إنّه فعل من أفعال النائب، وبه يستحقّ الأجرة، ويترتب عليه غيره من الآثار.

والثاني: من حيث إنّه فعل للمنوب عنه، من حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب والآلية، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، والصحة من الحيثية الأولى لا تثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية...». انتهى ملخصاً.

والظاهر أنّ مراده رحمته أنّ مجرى قاعدة الصحة فعل الغير لا فعل نفسه، فمن حيث إنّ فعل النائب فعل نفسه لا تجري فيه ذلك الأصل، فيكون ذمته الآن باقية على شغلها بإتيان المأمور به، ويجب عليه إحراز برائتها بنحو اليقين.

ولعلّه بذلك يشهد قوله رحمته فيما بعده: «وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث إنّه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط، كما في الصلاة عن الميت. وإن كان إنّما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبيب - كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدن غيره كما في استنابة العاجز للحجّ - لم ينفع أصالة الصحة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيتين، فيحكم باستحقاق النائب للأجرة، وعدم براءة ذمّة المنوب عنه من الفعل. وكما في استيجار الولي للعمل عن الميت». انتهى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٨ - ٣٦٩.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٦٩ - ٣٧٠.

ويرد عليه أولاً: بمنع كون النيابة بمنزلة إيجاد الفعل تسيباً بحيث يستند إلى نفسه ويكون فعل نفسه، بل إما أنّ النائب ينزل نفسه منزلة المنوب عنه، فيكون وجوداً تنزلياً للمنوب عنه، أو يقال: إنه لا يعتبر فيه التنزيل ولا غير ذلك، بل هو فعل صادر عن الغير يترتب عليه براءة ذمة المنوب عنه، فلا فرق بينه وبين سائر الأفعال الصادرة عن الغير؛ إذ إحراز صحتها بالقاعدة بما هو فعل الغير يكفي إفراغ ذمة المنوب عنه.

وثانياً: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته في التعليقه من أنّ صحته من حيث كونه فعل المنوب عنه أثر الأول، وهو صحته من حيث كونه فعل النائب وفي طوله، لا لازمه وفي عرضه، فليس إثباته به من قبيل المثبت^١.

وثالثاً: على فرض كونه من قبيل المثبت لا ضير فيه أيضاً؛ إذ القاعدة من الأمارات العقلية لا من الأصول كما سيأتي.

ورابعاً: ما ذكره رحمته من أنّه على فرض تماميته لا يتم ذلك في استئجار الولي للعمل عن الميت؛ إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي، وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله لا من حيث اعتباره فعلاً للولي، فلا بد أن يكتفي فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت، ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخرى. هذا.

فالأقوى جريان قاعدة الصحة في فعل النائب، ولذلك أفتى السيد رحمته في «العروة» في مسألة العشرين من صلاة الاستئجار:

«لا تفرغ ذمة الميت بمجرد الاستئجار، بل يتوقف على الإتيان بالعمل

١. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٤٠٨.

صحيحاً. فلو علم عدم إتيان الأجير أو أنه أتى به باطلاً وجب الاستئجار ثانياً. ويقبل قول الأجير بالإتيان به صحيحاً، بل الظاهر جواز الاكتفاء ما لم يعلم عدمه حملاً لفعله على الصحة إذا انقضى وقته...»^١.

وقال في مسألة العاشر منها: «الأحوط اشتراط عدالة الأجير وإن كان الأقوى كفاية الاطمئنان بإتيانه على الوجه الصحيح وإن لم يكن عادلاً»^٢. وعلى المسألتين تعليقات من الأعلام المحشّين ناش عن نوع من الاختلاف فيما مضى من البيان نشر إليه:

منها: تعليقة السيّد الخوئي على مسألة العشرين ذيل قوله ما لم يعلم عدمه. «فيه إشكال بل منع. نعم لو علم وجود العمل وشكّ في فساده حمل على الصحة»^٣.

وتعليقة السيّد الحكيم: «إذا علم تحقّق الفعل وإن كان في الوقت وإلا أشكل الاكتفاء وإن كان بعد الوقت»^٤.

ومنها: تعليقة السيّد الكلبيكاني ذيل قوله حملاً لفعله على الصحة. «إذا كان الشكّ فيها بعد العلم بالإتيان وأما مع الشكّ في الإتيان فمشكل»^٥.

ومنها: تعليقة السيّد البروجردي ذيل قوله إذا انقضى وقته. «يشكل الاكتفاء إذا كان الشكّ في أنه أتى بالعمل أم لا. بل الظاهر عدم الاكتفاء. نعم إن كان

١. العروة الوثقى ٣: ٩٣.

٢. العروة الوثقى ٣: ٨٦.

٣. العروة الوثقى ٣: ٩٤.

٤. العروة الوثقى ٣: ٩٤، الهامش.

٥. العروة الوثقى ٣: ٩٤، الهامش ١.

الشك في صحته بعد العلم بالإتيان كان الحكم بالصحة متجهاً وإن كانت المدة غير منقضية»^١.

وتعليقة السيد الخميني: «مع الشك في إتيان أصل العمل لا يحكم بإتيانه ولو انقضى الوقت، ومع الاطمئنان بإتيانه يحكم بصحته مع الشك فيها ولو قبل الانقضاء»^٢.

ومنها: تعليقة السيد الحكيم في مسألة العاشر ذيل قوله على الوجه الصحيح. «لابد من العلم بالأداء وإن لم يحصل الاطمئنان بالصحة، ويكفي في العلم بالأداء إخباره إذا لم تكن قرينة على اتّهامه»^٣.

وتعليقة السيد الخوئي: «بل الأقوى كفاية الاطمئنان بأصل الإتيان بالعمل، وأما صحته فيحكم بها بمقتضى الأصل»^٤.

وتعليقة السيد الخميني: «لا يلزم الاطمئنان بصحة عمله، فلو اطمأنّ بإتيانه وشك في صحة عمله وفساده فالظاهر جواز استجاره»^٥.

وأما قبول قول الأجير فإما مبني على كونه عادلاً بناءً على اشتراط العدالة احتياطاً أو أنّ مراده قبوله مطلقاً كما مرّ.

ولقائل أن يقول بقبول قوله في الصحة أيضاً إذا كان عادلاً أو مطلقاً لمثل ما مرّ، فتدبر وتأمل.

١. العروة الوثقى ٣: ٩٤، الهامش ٢.

٢. العروة الوثقى ٣: ٩٤، الهامش ٢.

٣. العروة الوثقى ٣: ٨٦، الهامش ٤.

٤. العروة الوثقى ٣: ٨٦، الهامش ٤.

٥. العروة الوثقى ٣: ٨٦، الهامش ٤.

التنبيه الخامس: هل أصالة الصحة من الأصول أو الأمارات أو يفصل فيها؟
وحيث قد مرّ أنّ الدليل الوحيد على حجّيتها هو السيرة، فإن كان منشأها
الغلبة الخارجية يكون من الظنون المعتمدة والأمارات العقلانية لا محالة.
وإن كان الوجه فيها اقتضاء طبع العمل لذلك بعد إحراز قصد الفاعل، فإنّ
الفاعل بدواعيه الخارجية لا يتوجّه إلا على نحو العمل الصحيح عادة، فإنّه منبع
الآثار، فهذا أيضاً يقتضي أن تكون من الأمارات.

ولا يرد عليه: أنّ مقتضاها الصحة الفاعلية لا الواقعية؛^١ لما عرفت أنّ مجرى
أصالة الصحة إنّما هو فيما يعلم بعلم الفاعل بالصحة الواقعية أو يشكّ في العلم
أو تطابقه للواقع دون ما يعلم جهله أو مخالفته له، وحينئذٍ فمعنى اقتضاء
أصالة الصحة للصحة الواقعية لعلّه هو جريان أصالة الصحة في تعلّمه وعلمه
أيضاً كما سبق.

ولعلّه بمثل هذا يشير الإمام عليه السلام بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر...»^٢ بمعنى أنّه إذا
كان أذكر فيأتي به ولا يتركه لا سهواً ولا نسياناً؛ لأنّه أذكر، ولا عمداً بمقتضى
إرادته.

وإمّا احتمال كون ذلك للفرار عن العسر والحرج، وأن يقتضي كونها أصلاً
إلا أنّك قد عرفت استبعاد اجتماع جمع من العقلاء والبناء على ذلك لذلك حتّى
يكون أصلاً عقلياً.

وبذلك يظهر أنّ الأظهر هو كونه من الأمارات، مضافاً إلى ما قد يستند إليه

١. القواعد الفقهية، المكارم الشيرازي ١: ١٤١.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

في حجّيته من ظهور حال المسلم، ولعله يرجع هنا إلى الوجه الثاني من ظهور حال الفاعل العاقل، فتدبر.

التنبيه السادس: هل تجري أصالة الصّحة في فعل الصبيّ المميّز أيضاً، أو يشترط في جريانها بلوغ الفاعل؟ لم يتعرّض له الشيخ رحمه الله، ولم نجد طرحه في كلمات غيره أيضاً.

ولكنّ الظاهر من فتاوى الأعلام عمومها له أيضاً.

قال السيّد رحمه الله في مسألة الثاني والعشرين من مسائل شرائط الجماعة: «لا يضرّ الفصل بالصبيّ المميّز ما لم يعلم بطلان صلاته...»^١ وهذا منه رحمه الله بعد أن قال في مسألة الواحد والعشرين قبلها: «إذا علم بطلان صلاة الصفّ المتقدّم تبطل جماعة المتأخّر من جهة الفصل أو الحيلولة وإن كانوا غير ملتفتين للبطلان. نعم مع الجهل بحالهم تحمل على الصّحة ولا يضرّ...»^٢ فبيانه رحمه الله كالصريح في أنّ القول بالصّحة عند الشكّ مبنيّ على أصالة الصّحة، وأنّها تجري في حال الصبيّ المميّز أيضاً.

ولم يعلّق عليه من المحشّين الذين تعليقاتهم بأيدينا إلا: آل ياسين وقال: «بل ما لم يعلم صحّتها، وجريان أصالة الصّحة في حقّه محلّ تأمّل بل منع»^٣ وكذلك السيّد الكلبيّ كان يقول: «مشكل، بل الظاهر لزوم العلم بالصّحة ما لم يبلغ»^٤.

١. العروة الوثقى ٣: ١٥١.

٢. العروة الوثقى ٣: ١٥٠.

٣. العروة الوثقى ٣: ١٥١، الهامش ٢.

٤. العروة الوثقى ٣: ١٥١، الهامش ٢.

والظاهر هو قول السيّد ﷺ؛ لعموم دليل أصالة الصّحة وهو سيرة العقلاء لأفعال الصبيّ أيضاً إذا اجتمع فيه الشرائط من القصد إلى الفعل الصحيح، ولا رادع عنه في الشرع بعد قبول مشروعية عبادات الصبيّ.
التنبيه السابع: في تقدّمها على الاستصحاب.

والاستصحاب الذي يجري في موردها إمّا أن تجري في المسبّب والمعلول، فلا ينبغي الإشكال في تقدّمها عليه، كأصالة الفساد في المعاملات وأصالة الاشتغال في العبادات. فإنّها - مضافاً إلى كونها أمانة كما تقدّم، والأمانة تقدّم على الأصل، وعلى فرض كونها أصلاً فتقدّم أيضاً؛ للزوم لغويتها رأساً على تقدير عدم تقدّمها عليهما، فإنّه ما من مورد تجري فيه قاعدة الصّحة إلا وهناك أصالة الفساد في المعاملات، وأصالة الاشتغال في العبادات - متقدّمة رتبة عليهما، وحاكمة عليهما؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك وارتفاعها ناش عن الشكّ في سببته هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشكّ.

وأما بالنسبة إلى الأصول الموضوعية المترتب عليها الفساد، كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن، فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصاً العلامة ﷺ وبعض من تأخّر عنه، كما حكاها الشيخ الأعظم ﷺ. قال الشيخ ﷺ: والتحقيق أنّه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر - (وقد مرّ أنّه كذلك) فلا إشكال في تقديمه على ذلك الاستصحاب. وإن جعلناه من الأصول... ففي تقديمها على الاستصحاب الموضوعي نظر...». ثمّ بيّن أولاً تعارضهما، ثمّ تمهّل في رفع التعارض وتقدّم

أصالة الصحّة على غيرها، فراجع.^١

والذي يسهّل الخطب ما استراح إليه صاحب «الكفاية»: «من تقدّمها عليه لتخصيص دليله بدليلها، وكون النسبة بينه وبين أصالة الصحّة عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردّها. مع لزوم قلة المورد لها جدّاً لو قيل بتخصيصها بدليلها؛ إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى». ^٢ انتهى.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٧٤ - ٣٧٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٩٣.

المقصد الثامن

مبحث تعارض الأدلة والأمارات

فصل

ضابط التعارض

وهو من أهمّ المباحث الأصولية، فكما أنّ البحث في مبحث الخبر الواحد يقع في حجّة الخبر، فكذلك هنا إنّما هو في ما هو حجّة عند التعارض، فلا وجه لجعله خاتمة، كما وقع في عدّة من الكتب الأصولية كـ«المعالم».^١ (حتّى بعد الاجتهاد والتقليد) و في رسائل الشيخ^٢ وقد أعرض عنه في «الكفاية» وقال: «المقصد الثامن: في تعارض الأدلّة والأمارات».^٣

وحيث إنّ موضوع البحث هو تعارض الأدلّة وأما التعادل والتراجيح والتساقط والتخيير من حالاته أو أحكامه، فعنوان البحث بالتعارض أولى ممّا اشتهر من عنوانه بالتعادل والتراجيح، وما يرى من كتابه عنوان «التعادل والتراجيح» فهو من زيادات النساخ ظاهراً.

١. معالم الدين: ٢٥٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١١.

٣. كفاية الأصول: ٤٩٦.

قال الشيخ رحمته وهو - أي التعارض - لغة من العرض بمعنى الإظهار.^١
وتوضيحه أنه يقال: عرض الشيء له - يعرض... أظهره له^٢ - فهو متعدّ بنفسه
إلى مفعول واحد؛ ولذلك قد يقال: إنّه بهذا المعنى اللغوي غير صادق على
المعنى المقصود هنا، فإنّه لا يعقل من الدليلين المتنافيين^٣ لأنّ فاعل الإظهار ليس
هو الدليل، بل هو المفعول، وحينئذٍ لا بدّ من أن يقال: «إنّ نقله إلى هذا المعنى
من قبيل نقل اللفظ الموضوع للمباين إي مباين آخر، والمناسبة هي شباهة
تتألفهما بتظاهر الشئيين كلّ واحد على الآخر...»^٤

ولعلّه لذلك عدل عنه بعض المحققين وقال: إنّ العرض ذو معان عديدة،
والظاهر أنّ المعنى الملحوظ من بينهما في هذه الصياغة هو العرض بمعنى جعل
الشيء حذاء الشيء الآخر وفي قبالة، والعرضية بهذا المعنى كما قد تكون بملاك
التماثل والمباراة بين الشئيين، فيقال (عارضه بمثل ضعه أي فعل مثل فعله وأتى
إليه بمثل ما أتى كما يقال): عارض فلان شعر المتنبّي بمعنى أنشد مثله، كذلك
قد تكون بملاك التناقض والتكاذب بين شئيين، فإنّه أيضاً نحو تقابل ومباراة
بينهما يجعل أحدها في عرض الآخر، فهذه المناسبة وعلى أساس هذا الاعتبار
سمّي الكلامان المتكاذبان بالمتعارضين.^٥

وفيه أيضاً مثل ما سبق أي فاعل الجعل ليس هو الدليل، والذيل تشريح كلية

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١١.

٢. القاموس المحيط ٢: ٣٤٦.

٣. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ١٠٩.

٤. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ١٠٩.

٥. بحوث في علم الأصول ٧: ١٣.

التعارض لا لتطبيق معنى اللغوي.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ استعماله في المقام من مصاديق نفس المعنى اللغوي، ونقله إليه من قبيل نقل الموضوع للكلي إلى بعض مصاديقه، بل من قبيل استعماله كذلك من دون نقل، وصار بكثرة الاستعمال حقيقة فيه، وذلك أنّ التعارض يقع صفة للدليل، والدليل ظاهر في المدلول؛ أي يظهره فالفاعل هو الدليل والمفعول المدلول، وأمّا التماثل أو التخالف فإنّما يستفاد من صيغة المفاعلة أو التفاعل؛ ولذلك فقد استعمل في نفس المعنى قبل جعل الاصطلاح، كما ورد في الخبر: «يرد عنكم الخبران المتعارضان...»^١.

وأما التعادل الذي يقع صفة للمتعارضين في بعض الحالات فهو بمعناه اللغوي؛ أي تساوي الشئيين وتماثلهما من جهة من الجهات من العدل بمعنى المثل، ولو صار اصطلاحاً في خصوص المقام فهو من نقل الكلي إلى بعض مصاديقه.

وأما الترجيح فقد قيل إنه من نقل المباين؛ لأنه في اللغة إحداث المزية في أحد الشئيين المتساويين، وهو مفقود في المقام، بل هو فيه: إمّا تقديم أحد الدليلين لمزية معتبرة فيه، أو تقدّمه عليه كذلك، أو نفس المزية المعتبرة، وعلى أيّ تقدير يكون من قبيل نقل المباين، وإن كان الأقوى هو الثاني، بقرينة كون التعادل المقابل له صفة للدليلين ...^٢.

وفيه: أنّ إحداث المزية كما يسند إلى فاعل اختياري، كذلك يسند إلى

١. عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ١١٠.

الخصوصية الموجودة في الشيء، فالخصوصية الموجبة للمزية أيضاً مرجح يحصل به الترجيح، وقد اجتمع استعمالهما في الجملة المعروفة أنّ الترجيح من غير مرجح محال، فالدليل مرجح (بالفتح) بالخصوصية الموجبة للتقدم التي تسمى بالمزية، وهو مرجح (بالكسر)، فيمكن أن يكون المصدر بمعنى المفعول؛ ولذلك وقع صفة للدليل كما هو كذلك في التعادل. نعم لا يناسبه ذكره بلفظ الجمع (الترجيح)، وإنّما يناسب الجمع كونه بمعنى الفاعل، وهو لا يناسب العطف على التعادل.

فلا بدّ إمّا من القول بأنّ الأصحّ ما وقع في كلمات القدماء، كما في «المعالم» من ذكره باللفظ المفرد^١ وأنّ الجمع إنّما جرى في لسان القوم تدريجاً متناسباً للفظ التعادل، أو غمض العين عن جهة العطف على التعادل، وكون الترجيح بمعنى المرجح (بالكسر)؛ أي بمعنى الفاعل، كما يناسبه بعض كلماتهم الآخر، كقولهم: الترجيح بالسنة و... .

ثمّ إنّ الشيخ رحمته نسب إليهم القول بأنّ التعارض (في الاصطلاح) تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ، وهو بنفسه عدل عنه إلى قوله: «إنّ تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما»^٢ إذ التعارض يقع وصفاً للدليل ويقال تعارض الدليلين أو الأدلّة، ولا يناسبه تفسيره بتنافي المدلولين. وعدل عنهما في «الكفاية» إلى قوله: «إنّ التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقة أو عرضاً، بأن

١. معالم الدين: ٢٥٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١١ - ١٣.

علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً^١. انتهى.
والظاهر عدم الحاجة إلى زيادة القول: «على وجه التناقض أو التضاد» كما
وقع في تعريف المشهور، ولا إلى إضافة قوله: «حقيقة أو عرضاً».
أمّا الأوّل، فلأنّ التنافي لا يكون إلا فيما لا يمكن جمعهما وذلك إمّا للتناقض
أو التضادّ، كما في تنافي الوجوب وعدمه، أو الوجوب والاستحباب.
وأمّا الثاني، فلأنّه إذا علمنا بكذب أحد الدليلين فلازم كلّ منهما عدم الآخر
ولو بالالتزام.

ثمّ قد عرفت أنّه نسب الشيخ الأنصاري رحمته إلى المشهور تعريف التعارض، بأنّه
تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ. وبعد تصحيحه بأنّه تنافي
الدليلين بحسب مدلوليهما، أوضح أنّه لا يتحقّق إلا بعد اتّحاد الموضوع، فلا
تعارض بين الوارد والمورود ولا بين الحاكم والمحكوم، كما في تقدّم الأمارات
على الأصول، ولا العامّ والخاصّ؛ لحكومة دليل حجّية الخاصّ على العامّ...؛
لعدم التنافي بين مدلولي الدليلين في ذلك المورد.^٢

واعترض على ذلك صاحب «الكفاية» بأنّ التنافي بين المدلولين ثابت في
جميع موارد الجمع العرفي أيضاً فيشمّله التعريف المذكور ولذلك عدل
إلى تعريف آخر وهو أنّ «التعارض تنافي الأدلّة بحسب الدلالة ومقام
الإثبات... فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة
رافعة للتعارض والخصومة بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمّية ما

١. كفاية الأصول: ٤٩٦.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١١ - ١٣.

أريد من الآخر مقدماً كان أو مؤخراً.

أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكلفة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والجرح والضرر والإكراه والاضرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً، ويتفق في غيرهما كما لا يخفى، أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر.

ولذلك تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما... وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها؛ لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه...

ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد أو مثلها مما كان أحدهما نصاً أو أظهر، حيث إنّ بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنّها غير متعارضة؛ لعدم تنافيتها في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث يبقى أبناء المحاورة متخيّرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً بما ترفع به المنافاة التي تكون في البين^١. انتهى ملخصاً.

١. كفاية الأصول: ٤٩٦ - ٤٩٨.

وقد استنصر المحقق النائيني رحمته للشيخ رحمته وأوضح كلامه السيد الخوئي رحمته مؤكدة عدم شمول تعريف الشيخ رحمته لموارد الجمع العرفي، لعدم التنافي بين المدلولين في هذه الموارد من التخصّص أو الورد أو الحكومة، كما في تقدّم الأمارات على الأصول والأدلة الثانوية على الأولية أو التخصيص، لرجوعه إلى حكومة دليل حجّية الخاصّ على العام^١.

ويتلخّص كلامهم - قدّس الله أسرارهم - في أمور:

أولاً: أنّهم متفقون على لزوم إخراج موارد الجمع العرفي عن تعريف التعارض.

ثانياً: الخلاف بين الشيخ والمحقق النائيني وأتباعه من جانب، والمحقق الخراساني من جانب آخر في تنافي المدلولين في موارد الجمع العرفي بينها الشيخ رحمته بخلاف صاحب «الكفاية».

ثالثاً: أنّ المحقق الخراساني يعتقد أن لا تلازم بين التنافي بين المدلولين، والتنافي بين الدالّتين.

فالأوّل ثابت في موارد الجمع العرفي دون الثاني، ولذا عدل إلى تعريفه. رابعاً: أنّ الشيخ يعتقد تقدّم الأمارات على الأصول والأدلة الثانوية على الأولية من باب الحكومة، وصاحب الكفاية ينكره ويعتقد أنّه من باب التوفيق العرفي. خامساً: الخلاف في علّة تقدّم الخاصّ على العامّ فيوجهه الشيخ ومن تبعه بحكومة دليل حجّية الخاصّ على العامّ بينما أنّ صاحب «الكفاية» يعتقد أنّه جمع عرفي.

١. أجود التقريرات ٢: ٥٠١؛ مصباح الأصول ٣: ٤١٨.

أما الأمر الأول: فلم يبيّن في كلامهم وجه هذه المحاولة، وأنّه ما هو الموجب للزوم إخراج هذه الموارد عن تعريف التعارض، بينما أنّ ظاهر كلامهم كونه تعريفاً اصطلاحياً، بل إنّ تعريفه ثابتاً، كيف ويتصرفون فيه لذلك، بل قد عرفت تصريح بعضهم أنّه ليس هذا المعنى الاصطلاحي من مصاديق المعنى اللغوي أيضاً، فلم لا يكون التعريف شاملاً لجميع هذه الموارد، ثمّ يقرّر حكمها بما ذهب إليه كلّ منهم.

فهذه المحاولة التي أتبعوا أنفسهم فيها لا يترتب عليها أيّ ثمرة عملية، بل مقتضى لزوم البحث في هذه الموارد - كما وقع في كلامهم - تعريف العنوان بنحو يشملها كلّها.

نعم، قد عرفت منّا أنّ التعارض ليس صرف اصطلاح خارج عن المعنى اللغوي فحسب، بل إنّما جاء في عنوان بحثهم بمعناه اللغوي، وقد جاء هذا العنوان في روايات الباب: «يجيء عنكم خبران متعارضان...»^١ فجاء التعبد بالأخذ بالمرجّحات أو التخيير، فهل يشمل ذلك موارد الجمع العرفي أيضاً فيكون رادعاً عمّا سبق من الحكومة أو الجمع العرفي أم لا؟

وهذه ثمرة هامّة يترتب على هذه المحاولة كما لا يخفى، اللهمّ إلا أن يستظهر من الروايات كون المراد التعارض الذي يتخيّر العرف فيها فينفي هذه الثمرة أيضاً.

وأما الأمر الثاني: فعدم التنافي بين المدلولين في موارد التخصيص والورود ممّا لا ينكر، ولم ينكره صاحب «الكفاية» أيضاً، والأظهر أنّه كذلك في موارد

١. عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

الحكومة في أحد قسميها ممّا كان دليل الحاكم بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً
لدليل المحكوم، لكنّه في سائر موارد الحكومة، وكذا التخصيص وأشباهه قابل
للإنكار، فإنّ التنافي فيها موجود لمنافات الإيجاب الكلّي مع السلب الجزئي.
ومع ذلك، فحيث إنّ العرف يوفق بالجمع بينهما مع كون ذلك رائجاً بينهم
حتّى في محاوراتهم العرفية، فلا يبقى متحيّرة ولا يطلق عليه التعارض الذي
يسئل الإمام عن حكمه.

بل ولو كان التنافي بحيث كان يدركه العرف ويراه من مصاديق التعارض،
إلا أنّ من المسلم كون تقديم الحاكم على المحكوم والخاصّ على العامّ
وأشباهه معلوماً عندهم وكان شائعاً ذائعاً، وإنّما كان السؤال عن التعارض بالتباين
بحيث سئل عنه استثناء فلم يكن مراده من التعارض شاملاً لهذه الموارد قطعاً،
وسياتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى، فكلمة التعارض الواقع في روايات
الباب - وكذا أضرابه من عنوان الاختلاف - إنّما أريد منها ما هو مصاديقها
العرفية دون موارد الدقّة، فهي غير شاملة لهذه الموارد.

وأما الأمر الثالث: فلم يعلم مراد صاحب «الكفاية» من قوله: «بحسب الدلالة
ومقام الإثبات» فإن كان المدلولين متنافيين فكيف لا يكون الدالتين كذلك؛
لأنّه إن كان المراد من الدلالة هو الظهور فالقرينة المنفصلة لا يوجب تغييراً في
ظهور ذي القرينة، وإنّما يصرفه بعد فرض منافاته له، وإن كان المراد هو مقام
الحجّة فهو فرع تنافي المدلولين.

وأما الأمر الرابع: وهو تبين معنى الحكومة وبيان الفرق بينها وبين الورد
والتخصّص والتخصيص، وكذلك وجه تقدّم الأمارات على الأصول بأقسامها من

الأصول العقلية والشرعية، قد مضى أخيراً في خاتمة الاستصحاب فلا نعيد. وأما ما ورد في الأحكام الثانوية فالوجه في تقديمها إما الحكومة كما في لا ضرر وسائر القواعد المذكورة، وإما أنه لا تنافي بينهما أصلاً كما في قوله: الغنم حلال وقوله: الغنم الموطوءة حرام، فإنّ كلاً منهما حكم من حيث، أحدهما من حيث الذات والآخر من حيث التعارض، بخلاف مثل نجاسة الكلب، فإنّه من حيث الذات كما لا يخفى.

ويبقى الكلام في الأمر الخامس وهو وجه التخصّص وتقدّم الخاصّ على العامّ، وكذلك أشباهه فقد بني الشيخ على أنه من باب الورود أو حكومة الخاصّ على دليل حجّية العامّ «فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم ببناء العقلاء معتبرة إذا لم تكن هناك قرينة على المجاز، فإن كان المخصّص دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، وإن كان ظنياً معتبراً كان حاكماً... هذا إذا بنينا على أنّ الوجه في حجّية العامّ أصالة عدم القرينه. وإن بنينا على كون الوجه فيها الظنّ النوعي يكون الخاصّ وارداً عليه وإن كان ظنياً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية الظنّ مقيّد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل...». انتهى ملخصاً.

وتوضيحه: أنه لا إشكال في بناء العقلاء على العمل بالظاهر في العامّ أو المطلق أو الحقيقة وأمثالها ولو مع احتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة، وإنّما الإشكال في أنه هل هو لأجل حصول الظنّ منه ولو نوعاً بأنّ ظاهره هو المراد، أو لأجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة؛ إذ ليس بنائهم على

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٥-١٦.

ذلك تعبدًا خاصًا وإن قيل بذلك في الجملة.

وتظهر الثمرة في المورد الذي لا تجري فيه أصالة عدم القرينة من جهة احتمال وجود القرينة احتمالاً عقلائياً، فإن أصالة عدم القرينة وإن كانت من الأصول العقلانية إلا أنه ليس بناء العقلاء على جريانها مع احتمال وجود القرينة احتمالاً عقلائياً، وهذا بخلاف ما لو قلنا إنه للظن النوعي. حيث لا ينحل به ذلك. وفيه أولاً: أن تقدم الخاص القطعي السند والدلالة ليس من الورود بل هو من التخصيص؛ لأن الورود عبارة عن إخراج فرد عن تحت كل بواسطة أعمال التعبد وهناك ليس من هذا القبيل؛ إذ بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنما هو في غير موارد العلم بالخلاف فمورده خارج تخصصاً. نعم إن هذا المعلوم مجعول للشارع، لكنه نفس وجوده الواقعي، ولعله صار موجباً للاشتباه.

وثانياً: أنه على الثاني أيضاً يكون من قبيل الحكومة لا الورود؛ إذ الورود إنما يتم فيما إذا كان نفس التعبد رافعاً لموضوع حكم آخر حقيقة بأن كان الحكم الآخر مطلقاً على عدم التعبد، وأما إذا كان معلقاً على عدم المتعبد به فثبوت المعلق عليه إنما يكون بالتعبد، فلا يرفع موضوع الحكم الآخر حقيقة بل تعبدًا، وهذا هو الحكومة كما لا يخفى، نعم لعل مراد الشيخ فرض أن المعلق عليه أعم من الوجود الواقعي والتعبدية، فالوجود التعبدية حينئذٍ رافع لموضوعه حقيقةً.

وثالثاً: أن مجرد ما ذكر من أن حجية العام مقيدة بعدم العلم بالخلاف، والخاص بعد حجيته علم تعبدية بالخلاف، لا يكفي مبرراً لذلك التقديم؛ إذ ليس ذلك بأولى من العكس بأن يقال: إن حجية ظهور الخاص موضوعها الشك والعام يرفعه، وعلى القول بالجمع العرفي أيضاً يجيء السؤال عن النكتة المنطوية

فيهما تقتضي هذا الجمع دون العكس، فلا بد وأن يكون هناك نكتة أخرى تقتضي جعل الخاص حاكماً، وهو أقوائية ظهور الخاص من العام.

ولقد حاول المحقق النائيني رحمته الله لتبرير تقدم الخاص على العام حكومة من دون توقّف على نكتة سابقة عليها مطلقاً، سواء كان أقوى ظهوراً أو أضعف بياناً أنّ الخاص بمنزلة القرينة على التصرف في العام، ولا ينبغي الشك في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذبيها ولو كان ظهور القرينة أضعف منه، كما يظهر ذلك من قياس ظهور يرمي في رمي النبل على ظهور أسد في الحيوان المفترس مع أقوائية ظهور الأسد لأنه بالوضع من ظهور الرمي الذي هو بالإطلاق ومع ذلك لم يتأمل أحد في حكومة أصالة ظهور يرمي على أصالة ظهور أسد وليس ذلك إلا لأجل كون يرمي قرينة على التصرف في أسد ونسبة الخاص إلى العام كنسبة يرمي إلى أسد، فلا مجال للتوقّف في تقديم ظهور الخاص في التخصيص على ظهور العام في العموم.^١

لكنّه مخدوش أولاً: في المقيس عليه إذ صيرورة شيء قرينة على شيء آخر لا يكون كثرة وبلا وجه، والمثال مع قطع النظر عن شهرته قابل لتأمل، وما قال من أنّ للقرينة خصوصية بها تكون حاكمة على ذبيها مصادرة؛ لأنّ كون هذه الكلمة قرينة دون تلك أوّل الكلام، اللهم إلا أن يعلم ذلك فيكون من قبيل النص.

وثانياً: في المقيس إذ كون الخاص قرينة فإنما يتم في الخاص المتصل، وأمّا المنفصل فعده من القرينة غير معلوم كما يأتي.

١. فوائد الأصول ٤: ٧٢٠ - ٧٢١.

وتوضيح ما يخطر بالخطر يتم برسم أمور - وقد سبق جملة البحث في مباحث العام والخاص :-

١. إن دلالة اللفظ على المعنى وحجته فيه إنما يكون بتمام دلالات ثلاث:
الف) الدلالة التصورية التي يخطر بالذهن عند سماع اللفظ من أي لفظ يسمع، سواء كان إنساناً أو حيواناً أو جماداً.
ب) الدلالة التصديقية بمعنى الإذعان بأن المتكلم استعمل ذلك بقصد إفادة المعنى وأنه أراد نفس ما يخطر منه بالذهن، ويتفرع ذلك على كون المتكلم عاقلاً مريداً.

ج) إن ما استعمل فيه اللفظ هو المراد الجدّي الواقعي ومبناه سيرة العقلاء على العمل بالظهور التصديقي واتخاذ أساساً لاستكشاف مراد المتكلم، وأنه صدر منه لبيان مراده الواقعي الجدّي لا امتحاناً ولا تقيّة في التكلم، وهذا ما يعبر بأصالة تطابق المراد الاستعمالي والجدّي.

٢. كما أنّ للكلمة الواحدة مدلول تصوّري يخطر بالذهن بمجرد سماعه، كذلك للمجموعة الواحدة من الكلمتين أو الكلمات مع خصوصياته التركيبية وغير ذلك دلالة تصوّرية يخطر بالذهن بمجرد سماع ذلك المركّب، كالتأكيد المستفاد من بعض الخصوصيات والأسناد وسائر ما يستفاد من هيأت الكلام والقيود وغير ذلك.

وحيث أنّ ذلك يكون الدلالة التصورية من الكلمة الواقعة بين جملة غير ما يخطر منها عند سماعه مفرداً، وهذا يعني أنّ بعض خصوصيات الحافّة بها صارفها عن معناه الظاهر الأوّلي وكان قرينة على خلافه، وبهذا يتّضح أنّ القرينة

هنا يوجب تغيير الدلالة التصورية. مثلاً أنه لو سمعنا جملة «رأيت أسداً يرمي» يتبادر بالذهن من الأسد الرجل الشجاع من دون توجه إلى أنه صدر من اللفظ ذي الشعور والإرادة أم لا، ومن هذا القبيل تخصيص العام بالوصف بل وبالاستثناء أيضاً.

لكن كثيراً ما لا يكون القرينة المتصلة بالكلام موجباً لتغيير دلالة التصورية، بل ينضم بالكلام كلاماً مستقلاً في دلالة منافياً لها، كما لو قال أكرم العلماء ولا بأس بترك إكرامهم، فإنه لا يصعب على الذهن حينئذ أن يتصور مدلولهما معاً، ومعنى الجملتين ينطبع في الذهن معاً على حد سواء غير أنه لا يمكن التصديق بإرادتهما معاً، فيقع التزاحم بينهما في مرحلة الدلالة التصديقية.

وهناك لا بد أن يقال: إن الظهور التصديقي ينعقد على طبق ما يكون ظهوره التصوري أقوى وأكد فيوجب التصرف في الظهور التصوري الآخر بالبناء على المجاز أو التقييد أو التخصيص أو أي خلاف ظاهر آخر يفرض فيه، وعلى ذلك سيرة العقلاء.

وبذلك ينعقد الظهور التصديقي النهائي على طبق الأظهر، وهو الموضوع لحجية الظهور.

ومن هذا القبيل تخصيص العام بالجملة المستقلة، كما إذا قال أكرم العلماء ويحرم إكرام زيد، وليس المبرر لذلك إلا تقديم الأظهر على الظاهر ببناء العقلاء.

وما يقال: «من أنها لا تتمكن من تفسير تقدم الخاص على العام في مورد أظهرية دلالة العام من دلالة الخاص»، كما لو قال لا يجب إكرام أي عالم وأكرم

النحوي وبنينا على دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق والعموم بالوضع، فلا بد وأن يحمل الأمر في الخاص على الاستحباب حينئذٍ، ولا يقال بذلك»^١. ممنوع، فإنه غير مسلم والحمل على الاستحباب في مثل ذلك قريب جداً. وعلى أي حال، فهذا هو المرتكز في الأذهان، ولذلك يبحث غالباً في دلالة رواية يتخالف صدرها وذيلاً في تقديم الصدر على الذيل أو الذيل على الصدر، وأن الظاهر منها ما هو؟ فلا عبرة بالتقدم في الذكر كما قيل ولا غير ذلك، بل الملاك الأقوائية في الظهور.

٣. هذا كله في القرينة المتصلة، والملاك في ذلك ما يعدّ عرفاً كلاماً واحداً وإن طال، كما إذا خطب خطبة فقد يكون بعض كلامه مفسراً لبعضه الآخر، ولعله من هذا القبيل القوانين المدوّنة في كتاب واحد يحتمل إتيان الخاص في باب آخر فكأنه ما دام لم يتم القانون أو الكتاب يكون في حكم التكلم الواحد.

٤. إن الدلالة التصديقية - كما مرّ - إنما يحرز بعد تمام الكلام وإحراز عدم القرينة، فلو شك واحتمل وجود القرينة وعدم الوصول إليه بمسامحة الراوي أو غفلته عن سماعها، أو احتمل غفلة المتكلم عن أدائها، فالأصل عدمها بأصالة عدم الغفلة في التكلم والسماع والنقل منضمّاً إلى العدالة وإنما يجري الأصل بعد الفحص، ولذلك يجب الفحص عن القرينة المتصلة، وقد مرّ منا أن ما في «الكفاية» في بحث العام والخاص «من عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد

١. بحوث في علم الأصول ٧: ١٩١.

اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها...^١.
مخدوش جداً، فإنَّ المخصَّص المتَّصل مانع عن انعقاد الظهور ومع احتمال لا
ظهور تصديقاً حتَّى يكون العمل به جائزاً فلا بدَّ من نفيه إمَّا وجداناً أو بالأصل،
وهو أصالة عدم القرينة أو التخصيص، وهي إنَّما تجري فيما كان مستنداً إلى
احتمال الغفلة.

وأما إذا احتمل وجود قرينة متَّصلة لم تصل إليه لمانع لا للغفلة أو كان الغفلة
متيقِّنة فلا تجري الأصل، ولا بدَّ من الفحص حتَّى لا يبقى لذلك إلا احتمال
الغفلة.

ومن ذلك ما إذا احتمل وجود مخصَّص أو قرينة متَّصلة بالكلام وقد انفصل
عنه بالتقطيع، كما هو دأب مصنِّفي كتب الحديث فيجب الفحص قطعاً.

٥. إذا اكتمل شخص كلامه وتحلَّد مدلوله التصوري والتصديقي أي المعنى
المستعمل فيه تنجَّز ظهور حال المتكلم في أنَّ ما قاله واستعمل فيه اللفظ هو
المراد جداً، وهذا - كما تقدَّم - بناء عن العقلاء على ذلك، والمشهور أنَّ هذا
الظهور معلَّقة على عدم القرينة المنفصلة أو عدم العلم بالخلاف بحيث إنَّ أصول
القرينة المنفصلة يوجب هدم هذا الظهور، ولذلك قد مرَّ كلام الشيخ ومن تبعه
من أنَّه من قبيل الحكومة بل الورود في بعض موارد.

لكنَّه ممنوع على ما يخطر بالنظر، فإنَّ القرينة المنفصلة على المجاز غير
متصور؛ إذ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وليس الاستعمال إلا جعل

١. كفاية الأصول: ٢٦٥.

اللفظ آلة لإحضار المعنى في ذهن السامع، وكيف يكون ذلك مع انفصال القرينة؟!^١

وأما التخصيص أو التقييد بالمنفصل أو كشف عدم كون الحقيقة مراداً فهو تكذيب لذلك الظهور الحالي ينتج نفيه موضوعاً، ولهذا كان الاعتماد على القرائن المتصلة بأي نحو منها خلاف الأصل العقلائي ولا يستحسنه الطبع، بل يعدّ العرف ذلك رجوعاً عن قصده الأول وناسخاً له.

والعجب من تهافت كلمات الأعلام حيث يصرحون بذلك تارة ويقولون: «إن من تكلم بكلام ثم اعتذر بأنّ ظاهره لم يكن مرادي - مع عدم نصب قرينة على الخلاف - أو اعتذر بأنّي لم أرد ظاهره بالإرادة الجدّية، وإنما قلته امتحاناً مثلاً، لا يقبل منه هذا الاعتذار».^١

ومع ذلك يدعون تقدّم المخصّص المنفصل على العامّ بالحكومة، وأي قرينة منفصلة أقوى من التصريح؟!^١

ولذلك يعدّ مثل ذلك في الكتب المصنّفة تعارضاً وتهافتاً أو انصرافاً عن ما سبق وفكرة جديدة أو حكماً جديداً ناسخاً للسابق وتغييراً فيه، ولذلك فيمكن أن يقال إنّ ملاك التقديم هو التأخر في الصدور فيكون من قبيل تقديم حجة على الحجة.

٦. وعلى ذلك فالفحص عن المخصّص المنفصل - على ما ذكر - ليس إلا كالفحص عن سائر المعارضات والمنافيات، وذلك ليس لازماً في سيرة العقلاء، فإنّهم يعتمدون على ظاهر كلمات المتكلم بعد تمامه من دون فحص عن

١. مصباح الأصول ٣: ٤٢٣.

المنافي المنفصل، وإلا كان اللازم على كلِّ عبد الرجوع إلى المولى دائماً والاستفسار عن القرينة المنفصلة، ويجب الفحص عنها في الأدلة الشرعية لما ورد من الدليل الشرعي على ذلك، مثل ما يدلُّ على أنَّ القرآن يفسَّر بعضه بعضاً، وقد ورد نظيره بالنسبة إلى الكلمات الصادرة عن النبي ﷺ وأنَّ فيه عاماً وخاصاً، وكذلك المعصومين عليهم السلام.^١

٧. هذا كلُّه في المحاورات العادية، وأمَّا الشارع الذي يعلم من دأبه أنه يعتمد على القرائن والمخصّصات المنفصلة في بيان مرادته الواقعية، ولا يجري في حقّه احتمال تبدل الرأي والحكم. ولذلك لا يعدّ العامّ ناسخاً للخاصّ ولو كان متأخراً.

فالقرائن المنفصلة على هذا يعارض الظهور الثالث، ولا بدّ له من مبرر، مثل كونه امتحاناً أو تقيّةً، فإنّ الهزل غير متناسب لكلمات الحكيم، وحيث إنّ ذلك شائع في كلمات الشارع فليس من قبيل صدوره امتحاناً أو تقيّةً أيضاً، فإنّ ذلك إنّما يتصوّر في الموارد النادرة.

فليس انكشاف القرينة المنفصلة بمعنى أنّ الكلام الأوّل لم يكن بمراد جدّاً، بل بمعنى أنّه لم يكن هو المراد الواقعي الحقيقي، وإنّما أراد أولاً بيان ذلك الحكم كذلك مع مخالفته للواقع لمصلحة يقتضيه، فالعامّ حجّة والخاصّ حجّة معارضة له، والجمع بينهما في الحقيقة يرجع إلى الجمع من حيث جهة الصدور.

٨. ويمكن أن يقال: إنّ القرآن كلُّه كلام واحد وقانون جامع واحد، وكذلك كلمات المعصومين عليهم السلام بعد تشبيهم بالقرآن فيرجع إلى ما تقدّم من القرائن

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

والخاصّ المتّصل الاستقلالي.

فالقرينة المنفصلة حينئذٍ كالمتّصلة يوجب التصرّف في الظهور الاستعمالي، ويجب الفحص عنها كالمتّصلة عند احتمال وجودها وعدم الوصول لا الغفلة. وعند عدم وجدانها بعد الفحص يبنى على ظاهر الكلام، فإنّه ينفي احتمال وجوده وعدم سماعه أو عدم بيان الراوي غفلة بأصالة عدم الغفلة، وأمّا احتمال أنّه لم يصدر منه بعد وإنّما يصدر منه بعد ذلك فهو وإن كان ليس هناك أصل عقلائي ينفيه - لعدم وجدان حالة مشابهة في العرف ليلاحظ موقف العقلاء منها - إلا أنّه كفى في حجّية كلامهم السيرة المستمرّة في زمانهم عليه السلام على العمل بأخبارهم، وكان العرف والمسلمين يتعاملون مع كلامهم معاملة سائر المحاورات ولم يردع عنه الشارع فيكون دليل الإمضاء أوسع بالنسبة إلى كلماتهم عليه السلام.

ومنه يظهر الوجه في لزوم الفحص عن المخصّص المنفصل أيضاً، كما هو كذلك في المخصّص المتّصل، وعليه فيكون ورود المخصّص المنفصل أيضاً هادماً للظهور الاستعمالي.

وتلخّص من ذلك كلّه وفي الجمع بين العامّ والخاصّ الذي كان مورد اختلاف الشيخ رحمته الله والمحقّق الخراساني رحمته الله:

١. المخصّص المتّصل إمّا يتصرّف في الدلالة التصوّرية بنفس الالفاظ فلا يخطر إلا ما هو نتيجة المجموع بينهما، أو التصديقية بعد الجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر، فيكون الظاهر النهائي منهما ما هو الأظهر حتّى بين اختلاف الصدر والذيل.

٢. احتمال المخصّص أو القرينة المتّصلة التي لم يصل يندفع بالأصل إذا كان باحتمال الغفلة، وهو أصل عقلائي إنّما يجري بعد الفحص وعدم الوجدان. وأمّا إذا لم يكن مستنداً باحتمال الغفلة فلا بدّ من الفحص أيضاً حتّى يطمئنّ بعدمها، فلا بدّ من الفحص على أيّ حال في القرينة المتّصلة.

٣. وأمّا المنفصل فلا يتصوّر عند العقلاء، بل يعدّ من الرجوع عن إرادته السابقة لا الورود ولا الحكومة، بل من المعارض، والظاهر من العرف حينئذٍ العمل بالأخير.

ولا يجب في احتماله الفحص وإلا لكان يجب على كلّ سامع المراجعة إلى المتكلّم في فرصة بعد فرصة لاستيضاح الحال.

٤. وأمّا في بيانات الشرع فمتداول ولا يعقل فيها الهزل والخطاء، فلا بدّ له من مبرّر من الامتحان أو التقيّة أو مصلحة خاصّة كانت تقتضي ذلك، ومعناه أنّ البيان الأوّل كان مراداً واقعاً لكن لا بمعنى المراد الجدّي فيقع التعارض بينهما، ويكون كلّ منهما حجّة، في قبال حجّة والفحص عن المعارض وإن كان لا يجب في سيرة العقلاء إلاّ أنّه يجب في الشرع بدليل ما يدلّ عليه الروايات المختلفة.

٥. ويحتمل أن يستظهر منها أنّ كلمات القرآن والأولياء كلّها ككلام واحد والقرائن كالمتمّصل فيجري فيه أحكام القرينة المتّصلة.

واحتمال أن يصدر منهم القرينة بعد ذلك منفي بسيرة الأصحاب وإن كان لا أصل فيه ولا سيرة عقلائية.

هذا كلّه إذا كان الخاصّ قطعياً سنداً، وأمّا إذا كان ظنياً وإن كان يعارض

عموم العامّ لعموم حجّية السند في الخاصّ إلا أنّه يكفي في تقديم الخاصّ أيضاً السيرة المستمرّة في زمان الأئمّة عليهم السلام على ذلك من العرف، بل ومن المتشرّعة خصوصاً.

قال في «الكفاية»: «إنّه لا فرق في الجمع العرفي بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدّم النصّ أو الأظهر وإن كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور ممّا كان التنافي فيه بين الأدلّة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات. وإنّما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كلّ واحد منها قطعياً دلالة وجهه، أو ظنياً فيما إذا لم يكن (يمكن) التوفيق بينها بالتصرّف في البعض أو الكلّ، فإنّه لا معنى للتعبّد بالسند في الكلّ إمّا للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنّه لا معنى للتعبّد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلّة السند حينئذٍ كما لا يخفى». ^١ انتهى.

ولابدّ من تقييد ذيل كلامه بما إذا لم يكن السند فيهما قطعياً وإلا فلا معنى للتعارض بين السندين.

وتفصيل الكلام أنّ التعارض لا يتصوّر بين دليلين قطعيين وكذا الظنيين إذا كان اعتبارهما من باب الظنّ الشخصي، لعدم إمكان القطع بالمتنافيين ولا الظنّ بهما.

وإنّما يمكن التعارض بين الدليلين الظنيين المعترين من باب الظنّ النوعي، كما في الخبر الواحد، والتعارض بين الخبرين يتصوّر على إثني عشر حالات:

١. كفاية الأصول: ٤٩٨.

١. أن يكونا قطعي السند والدلالة، فلا يمكن التصرف لا في سندهما ولا في دلالتهما، بل لابد من التصرف في جهة صدور أحدهما بحمله على التقيّة إذا كان أحدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفاً له، فيحمل الموافق عليها بلا ترديد. وإن لم يكن أحدهما موافقاً أو كان كليهما كذلك فيمكن أن يكون أحدهما صادراً للتقيّة بمعنى أنه صدر لإحداث الاختلاف بين الخاصة حقناً لدمائهم، كما في بعض الأخبار، إلا أنه لا يعين في واحد معين منها، بل يكون مردداً بينهما، ولذلك فيسقطان عن الحجية بحسب القاعدة - كما سيأتي - أو تخيراً في الأخذ بأحدهما بناءً على الرجوع إلى الأخبار.

٢. أن يكونا قطعي السند ظني الدلالة أحدهما نصّ والآخر ظاهر فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ.

٣. أن يكونا قطعي السند ظني الدلالة أحدهما أظهر من الآخر فيجمع بينهما بتقديم الأظهر.

٤. أن يكونا قطعي السند ظني الدلالة متساويين من حيث الدلالة نصّاً أو ظهوراً فلا بدّ، إمّا من التصرف في جهة أحدهما، أو بقيان مجملاً. ومن هذا الأقسام اختلاف الآيات.

٥. أن يكونا ظني السند أحدهما نصّ والآخر ظاهر يحكم بصدور كليهما وإن كانا ظنيان، ويقدم النصّ على الظاهر، وذلك لحكومة دليل حجية سند النصّ على الظاهر، أو لما تقدّم من دلالة سيرة المشرّعة على ذلك.

٦. أن يكونا ظني السند أحدهما أظهر والآخر ظاهر وهو كسابقة.

٧. أن يكونا ظنّيّ السند مع تساوي ظهورهما فيرجع فيهما إلى الأخبار العلاجية.

٨. أن يكونا ظنّيّ السند مع تساويهما في النصوصية؛ أي كونهما قطعيّ الدلالة، فلا يمكن فيها الجمع العرفي وهو كسابقة.

٩. أن يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر ظنّيّاً وكان أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، فيقدّم النصّ على الظاهر ولو كان هو الظنّي؛ لحكومة دليل اعتبار الظنّي على تلك الظاهر، أو ما تقدّم من الاستفادة من السيرة.

١٠. أن يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر ظنّيّاً، مع كون أحدهما أظهر من الآخر وهو كسابقة.

١١. أن يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر ظنّيّاً، مع تساويهما ظهوراً أو نصّاً، لا بدّ من تقديم أقوى السندين، فإنّ المنصوص في الروايات العلاجية تقديم الأوثق على غيره فالقطعيّ أولى بذلك.

١٢. وهناك صورة أخرى وهو أن يكون كلّ منهما أظهر من الآخر من جهة، كما في قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة وثمن العذرة سحت»^١ إمّا من جهة وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، أو الخارج كما نعلم أنّه لا يمكن أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وحينئذٍ فيقدّم كلّ منهما من جهة ويؤخّر من جهة أخرى.

ومما ذكر ظهر: أنّ الرجوع إلى المرجّحات السندية إنّما هو في ظنّيّ السند إذا لم يمكن الجمع العرفي بينهما، وما دام يمكن الجمع العرفي بتقديم النصّ

١. أنظر: وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب البيع، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، الحديث ١ و٢ و٣.

على الظاهر أو الأظهر عليه لا يرجع إلى المرجّحات، فإن كان المراد من قولهم: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» هو هذا المعنى فهو، وإلا فالجمع بالاختيار ممّا لا دليل عليه ولا مصحّح له، فتدبّر.

وأما في العامّين من وجه فإن كانا قطعيين فلا إشكال في تساقطهما في مورد الاجتماع، وكذا في الظنّيين دون مورد الافتراق؛ إذ لا تعارض بينهما فيه فيجب الأخذ بهما، وأما في مورد الاجتماع فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر؛ إذ على هذا يلزم إمّا رفع اليد عن المرجوح في مورد الافتراق أيضاً وهو بلا وجه، أو في مورد الاجتماع فقط دون الافتراق، وهذا تبويض في الحجّية من حيث السند ولا يجوز فيجب القول بتساقطهما؛ أي عدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في القطعيين.

فصل

الأصل الأولي في المتعارضين

في تأسيس الأصل في المتعارضين، هل هو التسايط أو التخيير أو التفصيل بين الطريقية والسببية؟ وهذا البحث - وإن كان لا ثمرة له بالنسبة إلى الأخبار؛ لما ورد من التعبد في حكم متعارضية - إلا أنه يظهر الثمرة في سائر الأمارات كالأيتين أو الخبرين المتواترين أو الأمارات القائمة في الشبهات الموضوعية. المشهور أن الأصل على الطريقية هو التسايط، فإن دليل حجية الأمارة إن كان بناء العقلاء فلم يتحقق بنائهم على العمل بأمارة تعارضها أمارة أخرى وإن كان دليلاً لفظياً فشموله لهما يوجب التناقض، وأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وأحدهما اللامعين ليس من أفراد العام فيتعين سقوطهما وعدم شمول الدليل لهما.

وأما التخيير بمعنى حجية كل منهما مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر، أو مشروطاً بالأخذ به يستلزم حجية كليهما عند ترك الأخذ بهما في الأول، وعدم حجية

واحد منهما عند عدم الأخذ بهما على الثاني وكلاهما ممّا لا يلتزم به؛ إذ لا دليل على وجوب الأخذ، وهذا بخلاف ما يأتي من التخيير المستفاد من الأخبار العلاجية الدالة على وجوب الأخذ بأحدهما.

اللّهمّ إلا أن يقال: يكفي هذا لتبرير حجّة ما إذا أخذ بأحدهما ولو كان عند عدم الأخذ بأحدهما لم يكن كلّ منهما حجّة، فيرجع إلى التساقت حينئذٍ. إلا أنّه يرد على التخيير أولاً: أنّه لا يجري فيما كان دليل الحجّة بناء العقلاء أو لبيّاً كالإجماع.

وثانياً: أنّ هذا التقييد إنّما هو تقييد تبرّعى لا دليل عليه.

فتحصّل: أنّ الأصل في المتعارضين على الطريقتة هو التساقت.

بقي الكلام في نفي الثالث بالمتعارضين بعد تساقطهما، وأنّه هل يمكن الرجوع إلى أصل يخالفهما أو لا؟ إذا لم يعلم بمطابقة أحدهما للواقع. قال في «الكفاية»: التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجّة رأساً حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجّة الآخر، إلا أنّه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً - فإنّه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كلّ منهما كاذباً - لم يكن واحد منهما بحجّة في خصوص مؤداه لعدم التعيّن في الحجّة أصلاً كما لا يخفى.

نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجّة وصلاحه على ما هو عليه من عدم التعيّن لذلك، لا بهما...^١. انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّه وإن لم يعلم إلا كذب أحدهما إلا أنّه لا يمكن شمول الدليل

١. كفاية الأصول: ٤٩٩.

لأحدهما اللامعّين، فإنّ الفرد المرّدّ ليس من أفراد العامّ. نعم لو علم بصدق أحدهما وكونه مطابقاً للواقع يكفي لنفي الثالث، إلاّ أنّه لا لشمول دليل الحجّية لأحدهما اللامعّين، بل للعلم بأنّ الواقع لا يعدّوهما كما لا يخفى هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه يلزم عليه ﷺ القول بذلك في تعارض الأصليين وعدم جواز الرجوع إلى الأصل المسبّبي عند تعارض الأصل السببي؛ لما عليه مبناه ﷺ من تساوي معنى الحجّية في الأمانة والأصل، وأنّ معانها المنجزية والمعدّرية، ولا يلتزم به كما يستفاد ممّا بنى عليه في الملاقي والملاقي.

وثالثاً: أنّ جعل الحجّية للفرد غير المعّين لغو إلاّ أن يقال يكفي لرفع اللغوية ترتّب الأثر عليها من جهة لوازمه، وإنّ تمّ ذلك فليكن في كلا المتعارضين بالنسبة إلى لوازمها المختصّة، ولا ينحصر باللوازم المشترك فينتج حجّية الأمارتين في تمام مدلولهما الالتزامي ولو المختصّة بأحدهما وإن سقط عن الحجّية بمقدار ما وقع التنافي بينهما، وحينئذٍ يرجع إلى البيان الثاني، وهو أنّ مقتضى كلام الفقهاء وسيرتهم هو نفي الثالث وهو الموافق لسيرة العقلاء حيث يحتجّون على العبد إذا أخبره أحد بخبر والآخر بأخرى وعمل بثالث لم يخالفهما، إلاّ أنّ الكلام في وجه ذلك وأنّه بعد سقوط المتعارضين عن الحجّية ما هو الحجّة على نفي الثالث؟!

قد يقال: إنّ كلاّ منهما يدلّ بمدلوله المطابقي على إثبات نفسه وبمدلوله الالتزامي على نفي الغير، ولا تعارض بين مدلولي الالتزامي فيبقى حجّيته في كلّ منهما، ولازم ذلك حجّيتهما في تمام مدليلهما الالتزامي الذي لا تعارض فيها.^١

١. فوائد الأصول ٤: ٧٥٥؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٥٠.

وأورد عليه: بأنّ الدلالة الالتزامية فرع المطابقة فإذا انتفى الثاني انتفى الأوّل وقد تصدّى في «الدرر» لرفع الإشكال بما حاصله أنّ حجّة الخبر إنّما هي من باب كشفه نوعاً عن الواقع، وهو كما يكشف عن مدلوله المطابقي يكشف عن مدلوله الالتزامي فله كشفان في عرض واحد، ويكون حجّة في كلّ منهما أيضاً من جهتين في عرض واحد لا أن يكون أحدهما مترتباً على الآخر، ولذلك يمكن الانفكاك بينهما كما في حجّة الأصول في مدلولها المطابقي دون الالتزامي.^١

وفيه: أنّ الخبر يكشف أولاً عن مدلوله المطابقي ويتبعه عن مدلوله الالتزامي، فكما أنّ دلالة التزامية جهة كشفه أيضاً كذلك، بل في الحقيقة لا فرق بين الدلالة والكشف، فليس الكشفان في عرض واحد، هذا إذا كان مراده التساوي في الكشف والدلالة.

ويمكن أن يكون مراده ﷺ ما اتّكل عليه النائي ﷺ أيضاً من أنّ الدلالة الالتزامية وإن كانت تابعة للدلالة المطابقة إلا أنّها في عرضها من جهة الحجّة ولا ترتّب بينهما من جهة الحجّة، بل بعد كشف الأمانة عن مدلولها المطابقي ومداليلها الالتزامي ولو تتبع المدلول المطابقي ينظر الشارع بنظره الواسع إلى جميع مدلولات الخبر ويقول صدق العادل ويجعلهما حجّة، ولذلك يقال بحجّة الأمارات بمثبتاتها أعني بلوازمها، كما أنّ له أن يجعل إحداهما حجّة دون الأخرى كما في الأصول.^٢

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٦٤٩ - ٦٥٠.

٢. أنظر: فوائد الأصول ٤: ٧٥٥؛ درر الفوائد، المحقق الحائري: ٦٥٠.

فحينئذٍ، فبعد سقوط الإخبار عن الملزوم عن الحجية بالمعارضة لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم؛ لعدم المعارض له. فنفي الثالث مستند إلى الخبرين بل هما حجتان في غير ذلك من مداليلهما الالتزامي الذي لا معارض له، ونظير ذلك في المدلول التضميني في العامين من وجه فإنهما يسقطان عن الحجية في مورد الاجتماع دون الافتراق. نعم قد أشرنا إلى أنه لو نقول بالأخذ بالترجيح لزم ترك الآخر بالمرّة حتّى في مورد الافتراق؛ إذ المفروض طرح ذلك الخبر بالمرجّحات فلا معنى للتجزّي في مدلوله فلا تغفل.

وقد اعترض على ذلك السيّد الخوئي رحمته نقضاً وحلاً، أمّا النقض فبموارد: «منها: ما لو قامت البيّنة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلاً وعلمنا بكذب البيّنة وعدم وقوع البول على الثوب ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر كالدم، فهل يحكم بنجاسة الثوب؟!

ومنّها: ما لو كانت دار تحت يد زيد وادّعاها عمرو وبكر، وأقام كل واحد منهما البيّنة، فهل يحكم بعدم ملكيته لزيد؟

ومنّها: ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال لعمرو، وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فهل يحكم بعدم كونه لزيد لقيام البيّنة بدالتهما الالتزامية؟

ومنّها: ما لو أخبرت البيّنة عن كون الدار التي في يد زيد لعمرو واعترف عمرو بعدم كونها له، فبعد سقوط البيّنة عن الحجية في المدلول المطابقي للاعتراف، فهل يحكم بعدم كونها لزيد؟

وأما الحلّ: فلأنّ الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، إلاّ أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصّة خاصّة هي لازم له... فبعد

العلم بكذب المزوم يعلم كذبها في اللازم أيضاً...^١ انتهى ملخصاً.
ويمكن أن يناقش في النقض الأول، بأن نجاسة البدن ليست مدلول شهادة
البينة، وإنما هو حكمها الشرعي الذي يترتب عليها، ومدلول البينة هو الموضوع
الخارجي المشهود به، وهذا الجواب لا يجري في سائر النقوض وإن رآه بعض
المحققين.^٢

لكن يمكن أن يقال: إن مورد النقوض الأخيرة إنما هو في المخاصمات،
والذي ثبت في محله أنه يحكم بادعاء المدعي ولا معنى للعمل بالشهادة من
دون دعوى، وبعد سقوط البينة عن إثبات دعوى المدعين، فلا يبقى مورد
للعمل بالبينة، بل يبقى حجة اليد على ما هي عليها.

وبالجملة: فعدم رفع اليد عن اليد الذي هو أمانة على الملكية بالشهادة
الالتزامي، لعله من مختصات القضاء في الأملاك؛ حيث لا يمكن سلب مالكية
ذي اليد من دون تعيين مالك للمال ولا يبقى المال بلا مالك؛ ولذلك لو لم يكن
المال بيد أحد وادعاه الإثنين وأقاما على ذلك البينة ينصف بينهما، ولا يقال
بسقوطهما بالمرّة.

وجدير بالذكر أن اقتصار السيد الخوئي رحمته الله، مع كمال إحاطته على الفروع
الفقهية والمسائل الأصولية على هذه النقوض المفروضة التي لا ينتج إلا
الاستبعاد يحكي عن عدم وجدانه للمسائل والفروع الفقهية المتسالم عليها من
هذا القبيل، مع كثرة موارد تعارض الأخبار والأمارات، ولعله شاهد قوي على ما

١. مصباح الأصول ٣: ٤٤٤ - ٤٤٥.

٢. بحوث في علم الأصول ٧: ٢٦١.

مرّ في أول البحث من جريان سيرة العقلاء على ذلك.
وأما ما مرّ منه من الحلّ فإنّما يتمّ فيما إذا كان اللازم مختصاً بالملزوم بحيث يستلزمه إثباتاً ونفيّاً فيسري التعارض إليه أيضاً، دون ما إذا كان من لوازمه الأعمّ، فإنّ صرف المقارنة لا يوجب انتفاؤه بعدم ثبوت الملزوم فتدبرّ، فاستنتاج أنّه: بعد العلم بكذب الملزوم يعلم كذبها في اللازم أيضاً في غير محلّه.
وقد يقال: نفي الثالث ليس بالمدلولي الالتزامي منهما، بل لحصول الاطمينان بذلك فهو حجّة بملاك حجّة خبر الواحد لا بنفس حجّيته. ولعلّه مبني على حجّة الظنّ بدليل الانسداد. لا كلّ ظنّ بل الظنون التي يجد الاطمينان.
وقد عرفت أنّه لا حاجة إلى ذلك ولقد التجاء إلى هذا البيان بعد ما كان له بعض الشبهات في بيان النائيّ ﷺ كان يذكره، ولا تشاحه فيه.
وأما على السببية، فقال الشيخ ﷺ - على ما هو ملخصه - «إنّ مقتضاها التخيير؛ إذا المفروض اجتماع شرائط الحجّة فيهما فيجب العمل بكلّ منهما، ولا يمكن الجمع بينهما لخروجه عن القدرة، لكن العمل بكلّ منهما على فرض ترك الآخر مقدور، فيجب العمل بكلّ منهما على فرض ترك الآخر وهذا هو التخيير». انتهى ملخصاً.
واختار ذلك المحقّق الخراساني مع تفصيل فيها: «بأنّه من الممكن أن يقال بعدم وجود مقتضى الحجّة فيهما، وإنّما يختصّ بما لا يعلم كذبه، وحيث يعلم كذب أحدهما فلا مقتضى لحجّة أحدهما، بل أحدهما غير المعين حجّة فقط، فيجري فيه ما جرى على القول بالطريقة.

وأما لو قلنا بوجود ملاك الحجية فيهما معاً فحينئذٍ يكون التعارض من قبيل التزاحم إذا أديا إلى لزوم المتناقضين أو الضدين، بأن كان مؤدى كلاهما حكماً إلزامياً ومقتضاه التخيير لو لم يكن أحدهما أهم، وأما إذا كان مؤدى أحدهما إلزامياً والآخر غير إلزامي فغير الإلزامي لا يزاحم الإلزامي، بل يعمل على وفق الإلزامي، لعدم الاقتضاء في غير الإلزامي.

اللهم إلا أن يقال: بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء أيضاً فيحصل التزاحم أيضاً ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية دليل علة الإلزامي في الحكم بغيره. وأما لو قلنا بوجود الموافقة الالتزامية فيكون من قبيل التزاحم مطلقاً، إلا أنه لا دليل عليه». انتهى ملخصاً.

ومحصل كلامه عدم شمول دليل السببية لمورد التعارض أولاً.

وثانياً: اختصاص التزاحم بما إذا كانا إلزاميين.

اللهم إلا على القول بوجود الالتزام، أو كان غير الإلزامي عن اقتضاء أيضاً. وقد فصل الكلام السيد الخوئي رحمته في رجوعه إلى التزاحم وعدمه - بعد بيان المراد من التزاحم - بأن المراد من السببية إما على التصويب بمعنى عدم الحكم إلا ما يؤدي إليه الأمانة كما عن الأشاعرة، أو بتبدل الحكم بما يؤدي إليه كما عن المعتزلة، وذلك إما لحدوث مصلحة في عمل المكلف بمؤدى الأمانة، أو في التزام المكلف به أو في فعل المولى.

فعلى الأول: إما أن يكون التعارض بالتناقض، أو بالتضاد بالذات، أو بالعرض. ففي الأول؛ أي التناقض فيرجع إلى تنافي الملاكين؛ أي وجود المصلحة وعدمها حتى إذا كان أحدهما غير إلزامي، فيكون التنافي في مقام الجعل لا التزاحم في مقام الامتثال (وحيث لا ترجيح بينهما على الفرض، ولا يعقل جعل التخيير بين الفعل والترك للغويته، فلا يجعل حكم على طبق أحدهما أصلاً).

وإن كان بالتضاد بالذات كالوجوب والحرمة لشيء واحد فيوجب الجمع بين المصلحة والمفسدة في الفعل، أو المصلحة في الفعل والمصلحة في الترك أيضاً فهو يوجب التزاحم بين الملاكين، وبعد الكسر والانكسار لا يبقى موجب لجعل الحكم على وفق أحدهما، مضافاً إلى أن الجعل لغو.

وإن كان بالتضاد بالعرض فهو الذي يعقل أن يعدّ من قبيل التزاحم، لكنّه أيضاً مع ضمّ الدلالة الالتزامية يرجع إلى التناقض، فالتكليف أيضاً محال في نفسه، فيرجع إلى مقام الجعل أيضاً كما في الصورة السابقة.

وأما إن كانت المصلحة في الالتزام والعمل الجوانحي للمكلف فيوجب التزاحم مطلقاً، إلا أن هذا القول باطل ولو سلّمنا السببية، بل بضميّة الدلالة الالتزامية يرجع إلى الجعل.

وإن كانت لمصلحة في فعل المولى فقيام الأمارتين وإن كان يوجب التزاحم، إلا أنّه في فعل المولى، وعلى فرض التكافؤ - كما هو الفرض - فللمولى جعل أيّهما شاء، وحيث لم يعلم المجعول لا علم لنا بمجعول المولى، فاللازم الرجوع إلى الأصول العملية في المقام.

وأما إن كان المراد هو السببية على مبنى المصلحة السلوكية فذلك يوجب

التراحم - ولعلّه مراد الشيخ رحمته - إلا أنّ المصلحة السلوكية تابعة لتطبيق العمل بمقتضى الحجّة، فلا بدّ من إثبات الحجّة أولاً ليكون السلوك يطبقها ذا مصلحة، وقد ذكرنا أنّ دليل الحجّة لا يشمل المتعارضين على ما تقدّم^١ انتهى ملخصاً.

وفي كلامه رحمته موارد للتأمل خصوصاً الأخير الذي هو الظاهر من مبنى كلام الشيخ رحمته، فإنّ الكلام هنا في وجه عدم شمول دليل الحجّة للمتعارضين، وليس المصلحة تابعة لفرض الحجّة بل لقيام الأمانة وإلا يلزم الدور.

أقول أولاً: ينقض ذلك كلاً بالتعارض في الأصول، فإنّه لا خلاف ولا إشكال في أنّ حجّة الأصول من باب السببية، ومقتضى ما سبق هو التخيير بين المتعارضين منها ولا يقال به.

وثانياً: إنّ الملاك الوحيد في تعارض الأمانات أنّ مفاد كلّ من الأمانتين ثبوت مؤداه وعدم ثبوت الآخر بالالتزام، فالمدلول المطابقي لأحد المتعارضين ثبوت الحكم ظاهراً في موضوع وتنجزه على فرض الثبوت في الواقع، والمدلول الالتزامي للدليل الآخر عدم ثبوته فيه ظاهراً وعدم تنجزه على فرض الثبوت في الواقع، فيجتمع الإثبات والنفي في موضوع واحد في جميع موارد التعارض، سواء كان بالتناقض أو التضادّ بالذات أو بالعرض، وسواء قلنا بالطريقة أو السببية؛ إذ القائل بالسببية أيضاً يلتزم بحجّة الخبر في تمام مدلوله من المطابقي والالتزامي وبأيّ نحو يتصوّر السببية من المصلحة في فعل المكلف أو في الالتزام أو في فعل المولى أو المصلحة السلوكية يجري ذلك في المدلول الالتزامي أيضاً.

١ مصباح الأصول ٣: ٤٤٦ - ٤٤٧.

فالملاك الوحيد للتعارض هو اجتماع الإثبات والنفي في موضوع واحد ولو بالنظر إلى الدلالة الالتزامية لكل منهما؛ ولذلك لا يلتزم بالتعارض والتساقط في الأصول في كثير من الموارد حتى في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم من العمل بهما مخالفة عملية ولو مع العلم بأن أحدهما خلاف الواقع، كاستصحاب النجاسة الجاري في أطراف العلم الإجمالي بطهارة أحدهما، وذلك لعدم حجّية الأصل في لوازمه لعدم الدليل على حجّيته فيه.

نعم، لو كان مال الأصلين إلى اجتماع الإثبات والنفي في مورد واحد يحصل التعارض من دون تردّد، كما إذا كان مفاد أصل طهارة شيء ومفاد الآخر نجاسته، فيقدّم أحدهما على الآخر بملاك الحكومة، أو التساقط إذا لم يكن بينهما حكومة، كما إذا اجتمع استصحاب الطهارة والنجاسة في طرفي ماء واحد مع العلم باتّحاد حكم الماء الواحد حتى في مقام الظاهر.

نعم، فيما يوجب العمل بهما المخالفة العملية فيحصل التعارض بين نفس دليل الأصول، فإنّه حينئذٍ وإن كان ليس بين مفاد الأصلين تعارض بمعنى عدم اجتماع الإثبات والنفي في شيء من الموردین لعدم حجّية كل منهما في لوازمه، إلا أنّ نفس الترخيص لا يمكن اجتماعهما؛ لأنّه يؤل إلى الترخيص في المعصية وهو قبيح على الحكيم تعالى، فالترخيص في كل منهما يتوقّف على عدم الترخيص في الآخر، فيؤل إلى اجتماع الترخيص وعدمه في كل من الموردین فيقع التعارض بين نفس الترخيصين. هذا على مبنى القوم وإلا فعلى ما قلنا في محلّه من عدم قبح الترخيص فيهما، كما في الشبهة البدوية فلا تعارض ولا تساقط، وإنّما الاستفادة من الروايات لزوم الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم

العمل بهما فلا موضع للبحث فيه أصلاً.

ثم بعد حصول التعارض بالملاك المذكور فعلى الطريقة ينضم إليه مقدّمة أخرى سبق بيانها، وهي أنّ الأخذ بكلّ من المثبت والنافي محال، والأخذ بواحد منهما معيّنًا ترجيح بلا مرجّح، والواحد الغير المعيّن ليس فرداً للعامّ فيحكم بالتساقط.

وأما على السببية، فيلزم من ذلك التزاحم في مقام الجعل دائماً - وإن كان في بعض موارد لا يقدر العبد على العمل بهما أيضاً إلا أنّ رتبة المتقدّم في مقام الجعل مقدّمة - وحيث إنّ جعل حكم وجعل عدمه محال لكونه من قبيل اجتماع النقيضين يعلم بعدم جعل أحدهما اللامعّين، وهو يستلزم تساقطهما والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في مورده.

وهكذا يعلم أنّ التعارض على السببية يرجع إلى التزاحم في مقام الجعل مطلقاً.

ولا فرق فيه بين أن يكون مؤدّى الدليلين الحكم الإلزامي، أو يكون أحدهما غير الإلزامي، فإنّ جعل الحكم وعدمه متزاحمان على أيّ حال. نعم، لو كان التزاحم في مقام الامتثال لصحّ ذلك التفصيل الذي ذكره صاحب «الكفاية» كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ التزاحم إنّما يعرض بعدم القدرة على الفعل، ومع عدم القدرة لا يبقى ملاك للواجب فيعلم بعدم وجود الملاك في أحدهما فيلزم عدم جريان قاعدة التزاحم أصلاً.

لأنّه يقال: إنّ مجرد عدم القدرة لا يستلزم عدم الملاك في الأحكام المطلقة

غير المقيّدة مولوياً بالقدرّة، بل الملاك محرز في غير القادر أيضاً، والعجز عذر؛
ولذلك يجب الاحتياط عند الشكّ في القدرة.

وبالجملة: إنّه قد وقع الخلط فيما تقدّم من كلام صاحب «الكفاية»
والسيّد الخوئي رحمته بين التزاحم في مقام الجعل والتزاحم في مقام الامتثال،
وفرّعوا كلامهم تارة على الأوّل وأخرى على الثاني مع ما يرى في كلام السيّد
من الاتّكال على الدلالة الالتزامية تارة وعدم النظر إليها أخرى ولتلخيص
الكلام نقول:

أمّا من حيث التزاحم في مقام الامتثال، فإن قلنا بوجود الالتزام بمفاد الطرق
على أنّه حكم الله الواقعي وأنّه على السببية يحدث المصلحة في الالتزام بمؤدّي
الطريق يصير باب التعارض من التزاحم مطلقاً؛ إذ الالتزام وعقد القلب على
حكّمين متناقضين أو متضادّين غير ممكن بمعنى أنّ المكلف لا يتمكّن من
الجمع بينهما حتّى إذا كان أحدهما إلزامياً والآخر غيره، وحيث لا ترجيح يحكم
العقل بالتخيير.

وإن قلنا بأنّ الواجب هو تطبيق مجرد العمل على مفاد الطرق من دون وجوب
البناء والالتزام به يصير باب التعارض - على السببية - من قبيل التزاحم في بعض
الصور دون بعضها الآخر، فإنّ التزاحم حينئذٍ إنّما يكون إذا كان مؤداهما
حكّمين إلزاميين، وأمّا إذا كان أحدهما أو كلاهما حكماً غير إلزامي فلا تزاحم،
وقد يكون تزاحماً ولا تخييراً، إن كان مؤدّي أحدهما حرمة شيء والآخر
وجوب نفس ذلك الشيء وكان على فرض وجوبه توصلياً، فإنّه وإن كان لا
يقدر على الجمع بينهما إلا أنّه حيث لا يمكن خلّو المكلف عنهما فالتكليف

بالتخيير بالنسبة إليه محال، فإنه من قبيل تحصيل الحاصل.
فيختصّ التخيير بما إذا أذى أحدهما إلى وجوب شيء والآخر إلى وجوب شيء آخر، أو أحدهما إلى الوجوب والآخر إلى الحرمة، ولا يتمكن المكلف من امتثالهما فيؤخذ بالأهمّ أو محتمله إن كان وإلا فالتخيير.

وأما من حيث مقام الجعل والتكليف فجميع موارد التعارض على السببية يرجع إلى التزاحم في مقام الجعل. أمّا إذا أذى أحدهما إلى وجوب شيء والآخر إلى عدمه أو حرمة فواضح؛ إذ لا يمكن للمولى جعل الحجية لكلا الأمرين، وهكذا إذا أذى أحدهما إلى وجوب شيء والآخر إلى وجوب شيء آخر وعلم بعدم وجوب أحدهما، فإنه بالدلالة الالتزامية يدلّ على عدم وجوب الأوّل وهكذا العكس، ولا يمكن جعل الحجية لما دلّ على وجوب شيء وما يدلّ على عدم وجوبه، بل له جعل أحدهما الأهمّ إذا كان ذا مزية، أو بالتخيير إن لم يكن.

وحيث إنّ مقتضى عموم الدليل حجية كلا الدليلين فيقع التكاذب بينهما ولا علم بما هو مختاره ومجعله فيجب الرجوع إلى الأصول العملية.

إن قلت: ما الفرق بينه وبين مثل تزاحم وجوبي إنقاذ الغريقين من موارد التزاحم في مقام الامتثال، حيث يقال بعموم الدليل ولزوم الترجيح أو التخيير.
قلت: الفرق بينهما أنّ الموجب للتزاحم في مقام الامتثال عدم قدرة العبد، وإنشاء المولى الحكم على موضوع غير ناظر إلى قدرة العبد أو عجزه، بل هو في مقام بيان مراده ومطلوبه، بل الجاعل في مقام الجعل ليس ناظراً إلى مقام الامتثال أصلاً، بل هو مقام يحكم فيه العقل بعد إحراز أمر المولى. نعم في صورة عدم

تمكّن العبد يحكم العقل بأنه معذور، بل قد ذكرنا في محلّه أنّه لا ينافي الفعلية أيضاً؛ ولذلك يتأسّف المولى على عدم قدرة العبد على امتثالهما فلا محذور في الجعل كما لا يخفى، فلا يكون العجز إلا عذراً من دون كونه مانعاً عن الجعل والفعلية.

وهذا بخلاف ما أوضحناه من التزام في مقام الجعل؛ إذ نفس الجعل لهما معاً محال، وكيف يجعل الحجية لما يقتضى الفعل وهو الوجوب وما يقتضى الترخيص في الترك وهو الدالّ على عدم الوجوب ولو بالالتزام، فليس له جعل كلّ منهما إلا إذا لم يجعل الآخر، فتدبّر.

وبالأخير يمكن أن يقال: إنّهُ على السببية لا يوجب التزام لا في مقام الامتثال ولا في مقام الجعل، وذلك لأنّ مناط التزام هو العلم بوجود الملاك في الجانبين لا يمكن الجمع بينهما، فلو علم بعدم وجوده في أحدهما لم يتحقّق هناك التزام فكيف بما إذا علم بعدم وجوده في كلّ منهما.

إذا عرفت ذلك نقول عند تعارض الأمارتين واجتماع النفي والإثبات في مورد واحد، فعلى السببية يكون كلّ من الحكم وعدمه والفعل وتركه ذا مصلحة، وبعد تكافؤهما - كما هو المفروض - ينكسران فلا يبقى مصلحة ولا مفسدة، فيبقى مدلول الأمارتين بلا مصلحة وملاك أصلاً، فلا يبقى مورد للالتزام لا في جعل المولى ولا في مقام الامتثال، بل يسقط كلّ من الخبرين عن الحجية رأساً!!

فصل

الأصل الثانوي في المتعارضين

قد تحصل ممّا مضى أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين - سواء على القول بالطريقة أو السببية هو التساقط، فلو قام دليل من الإجماع أو غيره على عدم جواز الطرح في مورد فهو، وإلا يرجع إلى أصل التساقط.

وقد ثبت في الجملة بالنصّ والإجماع عدم سقوط كلا المتعارضين عن الحجية في الأخبار، وحينئذ يقع الكلام في تأسيس أصل ثانوي وهو أنّه بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين، هل يجب الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع، أو يختار بين الأخذ بكلّ منهما، ويظهر النتيجة في مورد المرجّحات الغير المنصوصة، فعلى الأوّل يجب الأخذ بذوي المرجّح وعلى الثاني يكون بالخيار على وفق هذا الأصل ولو لم يكن لأدلة التخيير إطلاق يؤخذ به.

قال في «الكفاية»: «ولا يخفى أنّ اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجّيته تخييراً أو تعييناً،

بخلاف الآخر؛ لعدم القطع بحجّيته، والأصل عدم حجّية ما لم يقطع بحجّيته، بل ربما ادّعي الإجماع أيضاً على حجّية خصوص الراجح^١. انتهى.

أقول: ولعلّ توضيحه لدفع ما قد يتخيّل من أنّ الأمر في المقام من باب الدوران بين التعيين والتخيير في الواجبات، وقد ثبت هناك أنّ الأصل هو البراءة عن التكليف الزائد وهو التكليف بالمعيّن وهو يقتضي التخيير.

ومحصّل الدفع: أنّه فرق بين المقامين؛ لأنّ الشكّ في حجّية غير ذي المزيّة في المقام مساوق لعدم حجّيته كما تقدّم في غير مقام، فحجّية ذي المزيّة مقطوعة إمّا بنحو التعيين أو التخيير، وأمّا حجّية صاحبه فهي مشكوكة، والشكّ فيها يساوق عدم الحجّية. هذا.

ثمّ إنّ إن كان المراد من التخيير هو جعل الحجّية لأحدهما لا بعينه فذلك - وإن كان ممكناً ولا يرد عليه ما أورد على الجمع بالتخيير من عدم كون الأحد لا بعينه فرداً للعام؛ إذ المفروض هنا جعل الحجّية لهذا العنوان العامّ المنتزِع القابل للانطباق على كلّ واحد منهما إلا أنّه - لا يفيد في إثبات مفاد كلّ واحد من الطريقتين بالخصوص؛ إذ غير المعيّن لا يصير حجّة في الخصوصية الفردية، كما في كلّ أمر يتعلّق بالطبيعي كالأمر بطبيعة الصلاة، فإنّه لا يصير حجّة ودليلاً على مطلوبة الخصوصيات الخارجة عن ماهية الطبيعة.

وفي المقام لو فرض جعل الحجّة لأحد الطريقتين الذي هو عنوان كلّّي لا يزيد جعله هذا إلا كون الحجّة هو الجامع بين المفادين لا أحدهما بالخصوص؛ ولذا ترى المحقّق الخراساني^٢ في جملة من كلامه قائلاً بأنّه ليس واحد من

١. كفاية الأصول: ٥٠٢.

الطريقتين بحجة في خصوص مؤداه مع أنه ممن يذهب بحجة الواحد لا بعينه، والوجه فيه ليس إلا ما ذكر من أن حجة الواحد لا بعينه، وكذا حجة الكلّي في الطبيعة الجامعة بين الخصوصيات لا يفيد حجة الفرد في تلك الخصوصيات؛^١ إذ غاية ما يلزم من جعل الحجّة للجامع قيام الحجّة على الجامع بين الإلزام والترخيص في صورة، وبين الإلزامين في صورة أخرى، والأوّل لا أثر له لأنّه ليس بأحسن حالاً من العلم الوجداني بالجامع بين الترخيص والإلزام، والثاني يوجب الاحتياط والإتيان بالطرفين، وكلاهما خلاف الفرض المطلوب من وراء الحجّة التخيرية.^٢

إن قلت: سلّمنا ذلك ولكن ما المانع من جعل أحدهما لا بعينه حجة ولكن كان اختيار تعيين الحجّة بيد المكلف.

قلت: المانع من ذلك أن حجة الجامع لا يمكن ولا يعقل أن يجعل المعين حجة في خصوصية فكيف للمكلف اختيار ذلك.

فلا بد وأن يكون المراد من التخيير أن يجعل الشارع الحجية لما يختاره المكلف، ولكن مرجع ذلك إلى أن الحجية إنما يجعل لما يأخذه المكلف وينبى عليه لا للواحد الغير المعين، فالذي يعقل في الحجية التخيرية هو حجة كل من الطريقتين مشروطة بالأخذ به مع وجوب الالتزام بأحدهما وجوباً طريقياً.

إن قلت: إن كانت الحجية تابعة للأخذ ومشروطة به فللمكلف ترك الأخذ والتفصّي عن إدخال نفسه فيمن للمولى عليه حجة.

١. أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٢٨٢.

٢. بحوث في علم الأصول ٧: ٣٩٥.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَدَّعَى بِوَجُوبِهِ نَفْسًا، وَلَا زَمَهُ أَنَّهُ لَوْ تَرَكَ الْأَخْذَ عَاقِبَ عَلَيْهِ وَلَوْ لَمْ يَكُن تَكْلِيفٌ فِي الْوَاقِعِ، وَالِاتِّزَامُ بِهِ كَمَا تَرَى.

لا يقال: حال المقام حال وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى الأصل قبل الفحص: فكما أنّ الاستناد إلى الأصل من دون فحص يوجب العقاب فكذلك هنا.

لأنه يقال: قياس المقام بباب وجوب الفحص في الشبهات في غير محلّه؛ إذ من تمسك بالبراءة قبل الفحص لا يعاقب على ترك الفحص؛ لعدم كونه واجباً نفسياً وهو معلوم، ولا على الواقع فيما إذا كان هناك حكم في الواقع إذا لم يكن هناك حجة عليه بحيث لو تفحص لظفر به، وإنما يعاقب فيما كان في الواقع تكليف وكان هناك حجة عليه بحيث لو تفحص لظفر به، فإذا احتمل المكلف وجود حجة على تكليف واقعي يجب عليه الفحص احتياطاً، حيث لا أمن من العقاب على الحكم الواقعي لو كان، وهذا بخلاف المقام فإنه يقطع بعدم حجة على الواقع حيث إنّ الخبران ما لم يؤخذ بهما لا يصيران حجة، ومجرد وجود حكم في الواقع ما دام عدم الحجة عليه لا يصحّ العقاب عليه كما لا يخفى.

وبالجملة: فالفرق بين المقام وباب وجوب الفحص أنه هناك يتفحص عن الحجة الموجودة غير المشروطة بالأخذ وهنا مشروطة بالأخذ، وحينئذٍ يبقى الإشكال بأنّ للمكلف عدم الأخذ حتى لا يصير المأخوذ حجة عليه، ولو قيل بوجوب الأخذ نفساً لزم العقاب على تركه، ولا يلتزم به كما سبق، فوجوب الأخذ بأحدهما الثابت بالإجماع أو بأيّ دليل آخر ليس وجوباً نفسياً، بل وجوباً طريقياً كسائر الأحكام الطريقية، والمراد من الحكم الطريقي تنجز الواقع على

المكلف فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما وعدم إمكان رجوعه إلى الأصول المؤمّنة، ونكتة ذلك لغوية جعل الحجية المشروطة بدونه، فالدليل على الحجية التخيرية بدلالته على هذا الوجوب الطريقي يكون مخصّصاً لأدلة الأصول المؤمّنة.

قلت: إنّ المستفاد من قوله: «فموسع عليك بأيّهما أخذت». ^١ أنّ الأخذ يوجب التوسعة وعدمه يوجب الضيق، فهو يدلّ على أنّ الإتيان بالحكم الواقعي مطلوب فعلي للمولى بعد قيام ما يصلح للحجّة ذاتاً وهو الأمانة، وإنّما يمنع عن ذلك تعارضهما فالمكلف في ضيق من حيث الحكم الواقعي؟ يجب عليه الاحتياط عقلاً، وإنّما الأخذ بأحدهما يصير سبباً للتوسعة عليه من قبل الشارع بما جعله معذوراً لو كان الواقع في خلافه أو في غيرهما فيجب عليه إمّا الأخذ أو الاحتياط.

وبيان أوضح: إنّ الأمارات بعد وصولها وحجّيتها حاکمة على الأصول المؤمّنة، وأمّا بعد التعارض فبدليل أنّ الحجية التخيرية نفس الحجية المشروطة منجزّة للواقع وحاكمة على الأصول المؤمّنة، وذلك لأنّه لو لا هذا لزم لغوية جعلها، وحينئذٍ فليس وجوب الأخذ هنا إلا كوجوب العمل بالحجّة وجوباً طريقياً، وهذا نظير الأدلة الدالّة على وجوب الاحتياط في موارد، فإنّ إيجاب الاحتياط إنّما يكون لاستنقاذ الواقع من دون أن يكون لإطاعته وعصيانه ثواب وعقاب غير الثواب للواقع والعقاب عليه.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

فحصل: أنّ الحجّة إنّما هي ما يأخذه المكلف منهما، وحينئذٍ فلو كان المتعارضين متكافئين فلا ريب في حجّية ما يأخذه، وأمّا مع فرض مزية أحدهما على الآخر، فلو أخذ بذى المزية فلا ريب في حجّيته إمّا بنفسه أو بالأخذ، وأمّا لو أخذ بغير ذى المزية فصيرورته حجّة مشكوك، والشكّ فيه مساوق لعدم حجّيته؛ ولذلك يتعيّن عليه الأخذ بذى المزية.

ومع ذلك يبقى الإشكال فيما لو أخذ بغير ذى المزية، فبعد الأخذ يدور الأمر بين حجّية المأخوذ أو حجّية ذى المزية، فيحصل له العلم الإجمالي بالحجّة المراد بينهما، ولازمه الاحتياط بالجمع بين الفعلين لو أدّى إلى وجوبهما أو تركين إذا أدّى إلى حرمتهما، أو فعل أحدهما وترك الآخر، وهكذا بما يقتضي الاحتياط. نعم إذا أدّى أحدهما إلى حكم غير إلزامي فالمرجع البراءة، كما في العلم الإجمالي بالتكليف هكذا، فإنّه يرجع إلى الشبهة البدوية.

وعلى أيّ حال، فلا يكون هناك الشكّ في الحجّية مساوقاً للعلم بعدمها، وإنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كانت مشكوكة رأساً، وأمّا إذا كانت معلومة بالعلم الإجمالي فيكون الأصل الاشتغال ووجوب الاحتياط كما لا يخفى، فتدبر.

فصل

أخبار التعارض ومناقشتها

قد عرفت: أنّ مقتضى الأصل الأوّلى في الخبرين المتعارضين هو التساقط، إلاّ أنّه قام الإجماع على عدم سقوطهما، كما هو المستفاد أيضاً من مجموع الأخبار الواردة في العلاج بين المتعارضين، وهل مقتضى الأخبار التخيير أو الاحتياط أو التوقّف أو الترجيح؟ وعلى الأخير فهل يختصّ بالمزايا المنصوصه أو لا؟ وهل المرجع بعد فقد الترجيح أيضاً التخيير أو الاحتياط أو التوقّف؟ وجوه اختلف فيه الآراء والأنظار، وذلك لاختلاف الأخبار ولسان الروايات.

قال في «الكفاية»: «إنّ الأخبار على طوائف: منها: ما دلّ على التخيير على الإطلاق... ومنها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً. ومنها: ما دلّ على ما هو الحائظ منهما ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة... فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدّى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته كما صار إليه

شيخنا العلامة أو المفيدة للظنّ كما ربّما يظهر من غيره...^١.
ثمّ جمع بينها بتقديم أخبار التخيير بالإيراد على أخبار الترجيح.
فاللّازم التّبع والتأمّل التامّ في الأخبار وذكر ما يستدلّ به لكلّ من الوجوه، ثمّ
الجمع بينها بما يساعده العرف فنقول:

الطائفة الأولى: ما يستدلّ به على التخيير على الإطلاق كما في «الكفاية».

١. منها: خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «... قلت تعجبتنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع
عليك بأيّهما أخذت»^٢.

٢. ومنها: خبر الحارث بن مغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من
أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»^٣.

٣. ومنها: مكتابة عبد الله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في
رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام، في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن
صلّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّهما إلا على الأرض، فاعلمني كيف
تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك، فوَقَّع عليه السلام «موسّع عليك بأية عملت»^٤.

٤. ومنها: مكتابة الحميري إلى الحجّة عليه السلام يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي
إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبّر، فإنّ بعض

١. كفاية الأصول: ٥٠٢ - ٥٠٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

٤. وسائل الشيعة ٤: ٣٣٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٥، الحديث ٨؛ و٢٧: ١٢٢، كتاب

القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٤.

أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول بحول الله وقوته... فكتب عليه السلام في الجواب: «إنّ فيه حديثين، أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً»^١.

٥. ونضيف إليه موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه، والآخرينها عنه كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»^٢.

٦. وقال الكليني: «وفي رواية أخرى بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^٣ هذه جملة ما وقفنا عليه من أخبار التخيير فلا بدّ من التأمل في سندها ودلالاتها. أمّا الأوّل وهو خبر الحسن بن الجهم فلا ريب في ضعف سنده بالإرسال، فإنّه المنقول عن «الاحتجاج» رواه مراسلاً عن الحسن بن الجهم^٤.

وأما من حيث الدلالة فيقال: إنّه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير، وهو حقّ لا ينبغي إنكاره إلا أنّ الإشكال في إطلاقه وأنّ التخيير هل هو مطلقاً أو

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٢، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٣، الحديث ٨، و٢٧: ١٢١، كتاب

القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥.

٣. الكافي ١: ٦٦ / ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩،

الحديث ٦.

٤. الاحتجاج ٢: ٣٥٧.

عند فقدان المرجح، حيث إن صدر الحديث: قلت له: تجيننا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال: «ما جاءك عنا ففس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»، قلت يجيننا الرجلان...^١ فيستفاد منه أن في صورة وجود المرجح من مشابهة الكتاب والأحاديث الثابتة يجب الأخذ بذي المرجح، فيكون التوسعة المذكورة في الذيل محمولاً على صورة فقدان المرجح، وهل يختص ذلك بالمرجح المذكور، أو يشمل جميع المرجحات ففيه الكلام الآتي.

لا يقال: إن المشابهة وعدمها مما يوجب القطع بصدور الخبر أو لا صدوره، كما أنه كثيراً يتفق ذلك لأهل الحديث المأنوسين بكلام الأئمة عليهم السلام، فهو من باب تمييز الحجّة عن اللاجّة لا تعارض الحجّتين، ويشهد على ذلك قوله في الذيل: «ولا نعلم أيهما الحق» فإنه ظاهر في أن في صورة مشابهة الكتاب والسنة يعلم الحق.

فإنه يقال أولاً: إن ذلك خلاف ظاهر الرواية؛ حيث يقول: «فإن كان يشبههما فهو منا...» فلو كان الشبهة بحيث يوجب العلم لم يكن حاجة إلى إخبار الإمام عليه السلام بأنه حينئذٍ منا أو ليس منا.

وثانياً: بأن مقتضاه العلم بعدم صدورهما لو لم يكونا مشابهيين لهما، أو العلم بصدورهما لو كانا مشابهيين، فلا يبقى موقع لأخذ أحدهما وطرح الآخر في الفرضين، فلا بد وأن يكون المشابهة من المرجحات الظنية كما لا يخفى.

نعم الحق أن ذلك لا يضرّ بدلالة الرواية على التخيير مطلقاً إلا في وجود ذلك

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

المرجّح فقط، وهذا لا يسقطه عن الاستدلال للتخيير مطلقاً. إلا أنّ المشكل ضعف الرواية سنداً كما عرفت.

وأما الثانية - وهو رواية ابن مغيرة - فقد أُورد عليه:

تارة بأنّها لا دلالة لها على حكم المتعارضين ولم يفرض فيه التعارض والتهافت، وإنّما مفادها حجّية أخبار الثقة إلى ظهور الحجّة.

إن قلت: إنّ جعل الحجّية ليس توسعة على المكلف، وحيث عبّر بالتوسعة فلا بدّ وأن يكون المراد هو التوسعة في الأخذ.

قلت: إنّ الرجوع إلى الخبر توسعة في قبّال الاحتياط والأخذ بالواقعيّات، حيث إنّ لو لا حجّية الخبر لكان اللازم الاحتياط في المحتملات للعلم الإجمالي الكبير وانسداد باب العلم.

وأخرى بأنّه على فرض كون المراد مورد التعارض فلا شاهد فيه على كون المراد من التوسعة هي التوسعة في الأخذ، بل لعلّ المراد هو التوسعة من حيث الحكم الواقعي والرجوع إلى الأصول المؤمّنة.

ويلاحظ على الأوّل: أنّ كونه في مقام جعل حجّية خبر الثقة ينافي جعله مغيباً برؤية الإمام عليه السلام، فإنّ حجّية قول الثقة غير مغيباً بذلك، كما يشهد عليه قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقافتنا»^١ أو رواية أحاديثنا ويشعر به أيضاً قول حمّاد بن عيسى له: «حفظت كتاب حريز...» حيث لم يردعه الإمام عليه السلام ولم يقل له إنّ كتابه ليس حجّة لك أو إيتني ونحو ذلك من

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٠.

التعبيرات الكاشفة عن عدم الحجية بعد رؤية الإمام عليه السلام.^١
 وحمله على كون المراد من القائم عليه السلام هو المصطلح عندنا وأنه عند ظهوره
 ينقطع حجية الأمارات لا إمام زمانهم كما بني عليه الإشكال خلاف الظاهر جداً،
 إذ كيف يقول الإمام ذلك لحارث بن المغيرة مع عدم حياته في زمانه عليه السلام عادة،
 بل وكان الإمام عليه السلام عالماً بذلك.

هذا مع ما هو ظاهر الرواية من أن الدخيل في الحكم بالتوسعة وثيقة جميع
 الرواة بحيث لو فرض وثيقة البعض لم تثبت التوسعة، وليس المراد هو جميع
 الرواة المفروض في خبر واحد؛ لعدم مناسبه مع المخاطب الذي كان موجوداً
 في زمان الإمام لا يسمع الحديث غالباً إلا بواسطة واحدة، فلا بد وأن يكون
 المراد هو فرض التعارض وأن يكون كلهم ثقة حتى يحصل مقتضى الحجية في
 كل واحد من المتعارضين.

وعلى الثاني: أن موارد التعارض ليست دائماً مجرى الأصول المؤمّنة، بل قد
 تكون مورداً للتنجيز، إما لوجود عام فوقاني منجز لا بد من الرجوع إليه بعد
 التساقت، أو لوجود أصل عملي منجز كما في باب المعاملات مثلاً. فدلالة
 الرواية على التخيير بين المتعارضين تامة، إلا أن سندها كسابقها ضعيفة
 بالإرسال رواه في «الاحتجاج» مراسلاً.^٢

وأما الثالثة: وهي مكاتبة عبد الله بن محمد^٣ وهي صحيحة إذ رواها الشيخ

١. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٢٩١.

٢. الاحتجاج ٢: ٣٥٧.

٣. تقدّم في الصفحة ٤٧٤.

بإسناده عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد... وأما من حيث الدلالة... فالمفروض فيها وإن كان هو فرض التعارض قطعاً إلا أنه يشكل الاستدلال بها لوجوه:

الأول: إمكان أن يكون السؤال عن حكم المسألة لا عن حكم المتعارضين، كما هو ظاهر قوله: فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك بل صريحه - وإن كان لم يرد هذه الفقرة في «الكفاية»^١ - فالجواب حينئذٍ راجع إلى مقام بيان الحكم الواقعي، فيكون التخيير بحسب مقام العمل ولا غير، وهو المناسب لمقام الإمام عليه السلام أيضاً.

الثاني: أن مورد الرواية ما يمكن فيه الجمع العرفي بين الخبرين؛ إذ قوله عليه السلام: «صلَّهما في المحمل»^٢ صريح في الجواز وقوله: «لا تصلَّهما إلا على الأرض» ظاهر في عدمه، ومن المعلوم حمل الظاهر على النص عرفاً، فالعرف لا يرى بينهما تعارضاً فيشكل الحكم بالتخيير مع إمكان الجمع العرفي، بل هو ممَّا اتَّفَق الكلُّ على خلافه، فيظهر حينئذٍ أن يكون التخيير بحسب مقام العمل لا الأخذ، كما يشعر به أيضاً قوله عليه السلام: «بأية عملت»^٣.

الثالث: أن ذلك ورد في تعارض الخبرين الخاصين، ومن المحتمل أنه لم يكن ترجيح بينهما، فلا إطلاق يشمل ثبوت التخيير حتى في مورد وجود المرجح.

١. راجع: كفاية الأصول: ٥٠٣.

٢. تقدّم في الصفحة ٤٧٤.

٣. تقدّم في الصفحة ٤٧٤.

الرابع: بعد غمض النظر عن كل ما سبق فموردها المستحبات، ولا إطلاق لها يشمل غيرها، وإلغاء الخصوصية كما ترى؛ لعدم القطع بعدمها خصوصاً مع ما يرى من الفرق بين الإلزاميات والمستحبات من التسامح في المستحبات بما لا يتسامح في الإلزاميات، فمن المحتمل أن يكون التخيير فيها أيضاً نوعاً من التسامح المختصّ بها دون الإلزاميات.

وأما الرابعة - وهي مكاتبة الحميري - رواها في «الاحتجاج» مرسلًا،^١ وروى الشيخ في كتاب «الغيبة» جميع مسائل الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام، ومنها هذه الرواية عن جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود قال: «وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح...»^٢.

قال النجاشي: «محمد بن أحمد بن داود أبو الحسن شيخ هذه الطائفة وعالمها، وشيخ القميين...»^٣ وقال الشيخ في «الفهرست» له كتب... أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن محمد والحسين بن عبيدالله وأحمد بن عبدون.^٤ فالسند على هذا صحيحة إلا أن الكاتب وهو أحمد بن إبراهيم مجهول، اللهم إلا أن يستظهر من النقل اطمئنان الراوي بأنه إملاء الحسين بن روح، وأن أحمد بن إبراهيم كان مجرد مستنسخ للكتابة.

ويرد عليه ما أورد على سابقته أولاً: من كون موردها ما يمكن فيه الجمع

١. الاحتجاج ٢: ٥٦٨ / ٣٥٥.

٢. الغيبة، الشيخ الطوسي: ٣٧٣.

٣. رجال النجاشي: ٣٨٤ / ١٠٤٥.

٤. الفهرست، الشيخ الطوسي: ١٣٦ / ٥٩٢.

العرفي بحمل المطلق على المقيد، بل لسان الثاني لسان الحكومة، فليس بينهما التعارض المصطلح.

وثانياً: احتمال كون التخيير حكماً واقعياً.

وثالثاً: كونه مختصاً بالمورد؛ لعلم الإمام بتكافؤهما، بل الراوي للخبرين هو الإمام عليه السلام فالخبران قطعياً، فلا يقاس بهما الخبران الظنيان الذي هو مورد الكلام.

ورابعاً: كون موردها في المستحبات؛ لقيام الإجماع على عدم وجوب التكبيرات في الصلاة إلا تكبيرة الإحرام، ولا يمكن التوسعة منها إلى الواجبات والإلزاميات؛ ولذلك أيضاً لم يحمل المطلق على المقيد، وإنما يحمل القيد على الأفضلية.

وأما الخامسة: فالاستدلال بها مبني على كون المراد من قوله عليه السلام: «فهو في سعة حتى يلقاه»^١ إنه في سعة من الأخذ بأحدهما حتى يلقى الإمام أو من يخبره وهو معنى التخيير. ولكنه لا يناسب قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره...» أي يؤخر فإنه لا معنى حينئذٍ للتأخير بل يأخذ بأحدهما من أول الأمر.

اللهم إلا أن يقال: إنه يجوز الأخذ بأحدهما تخييراً في مقام العمل، ويؤخر البناء على أنه الصادر من الإمام عليه السلام، لكنه خلاف الظاهر جداً، بل الذي يجوز العمل به يجوز الإفتاء على وفقه والبناء على أنه من الإمام عليه السلام أيضاً.

فالظاهر أن المراد منها أنه يتوقف فيهما ولا يعمل بأحدهما، بل هو في سعة

١. تقدّم في الصفحة ٤٧٥.

من الحكم الواقعي كما في قوله عليه السلام «الناس في سعة ما لم يعلموا»^١ وهذا معنى تساقط الخبرين والرجوع إلى الأصل الموجود في المقام. ولا يقاس ذلك بما سبق في رواية ابن مغيرة،^٢ فإنّ المفروض في هذه الرواية هو الأمر والنهي، فكون المراد منها هو السعة من حيث الأمر والنهي الواردان قويّ جداً؛ إذ كلاهما حكم إلزامي وإن كان على فرض تساقطهما يرجع إلى العامّ الأعلى.

وأما السادسة وهو مرسلّة الكليني فمضافاً إلى إرساله أولاً، وعدم ذكر صدره حتّى يتبيّن منه المراد ثانياً، يحتمل أن يكون مأخوذاً من ذيل رواية الحميري نقلًا بالمعنى ثالثاً، وعلى هذا لا يمكن الاعتماد عليه في هذا المهمّ.

ويتحصّل من ما مضى أنّ ما يستدلّ به للتخيير لا يتمّ دلالتها على المقصود إلا بعضها، وهو ضعيف سنداً، فتدبّر.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على التوقّف مطلقاً سواء كان هناك مرجّح أم لا؟

فمنها: ما رواه الصدوق في «عيون الأخبار» عن أبيه وعن محمّد بن حسن بن أحمد بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبدالله، عن محمّد بن عبدالله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي. أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ الله حرّم حراماً... فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله... على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله... وما لم

١. مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢،

الحديث ٤.

٢. تقدّم في الصفحة ٤٧٤.

تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»^١.

وقال صاحب «الوسائل» في الذيل: «ذكر الصدوق أنّه نقل هذا من كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله، وذكر في «الفقيه» أنّه من الأصول، والكتب التي عليها المعوّل وإليها المرجع»^٢. فالظاهر اعتبار السند، والرواية طويلة، والحاصل منها كون الأخبار المتخالفة على أنواع ثلاثة:

منها: ما يخالف أحد الخبرين الكتاب أو السنّة القطعية بالصراحة، والتباين بحيث لا يمكن جمعهما أصلاً، فيجب طرح المخالف ولا حجّة فيه، وذلك من قبيل تمييز الحجّة عن اللاجّة.

ومنها: ما يخالف أحدهما مع ظاهر الكتاب أو السنّة، لكنّه بحيث يمكن الجمع بينهما عرفاً فلا معارضة بين الخبرين ولا بينهما وبين الكتاب والسنّة. ومنها: - وهو القسم الثالث - : ما لا يكون مخالفاً للكتاب والسنّة ولم يمكن الجمع بينهما، فهو الذي يحصل التعارض فيها بين الخبرين، وقد أمر الإمام عليه السلام حينئذٍ بالتثبت والوقوف، فلا يختصّ ذلك بفقدان الترجيح؛ إذ لم يكن التمييز في الفرضين الأوّلين للترجيح كما عرفت.

والذي يحتمل في الرواية أن يكون النزاع والاختلاف بين الأصحاب، وجواب الإمام عليه السلام مع النظر إلى التقسيمات في صدور الأخبار المختلفة عن

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، ذيل الحديث ٢١.

النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام ثبوتاً مع الاطمئنان بصدوره، لا من حيث الصدور وعدم الصدور، فليس الكلام في مقام الشك في الصدور فراجع الرواية صدرأً وذيلاً، لعله يناسب ما ذكرنا فتكون خارجة عن البحث بالمرّة.

ومنها: ما رواه في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» أنّ محمّد بن علي بن عيسى كتب إلى علي بن محمّد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه، فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا»^١.

فإنّه إن كان المراد منه تعليق حجّية الخبر على العلم بأنّه منهم، سواء كان له معارض أم لا، فهذا ممّا لم يقل به أحد، فلا بدّ وأن يكون المراد هو مورد التعارض، وأنّه عند التعارض لو علم بصدور أحدهما فهو، وإلا فيجب التوقّف. أو يقال: إنّهُ يفرض الرواية غير المتعارضة ممّا يعلم أنّها منهم بالعلم العرفي الاطمئنان، وإنّما لا يعلم مورد التعارض فيأمر بالتوقّف فكل المتعارضين مشمول لما لا يعلم يجب التوقّف فيهما.

ومنها: ما عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: «لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله». قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: «خذ بما فيه خلاف العامّة»^٢.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٢.

فإنه لو جاز العمل بأحدهما مخيراً أو بما فيه مزية لما ينهاه عن العمل بواحد منهما على وجه الإطلاق، بل هو صريح في الإطلاق؛ إذ مع وجود المرجح وهو مخالفة العامة لم يجز له الأخذ والاستناد بما ليس فيه المرجح.

لكنه ضعيف السند أولاً، فإنه مرسله «الاحتجاج»، ومعارض بالمقبولة ثانياً، ومورده صورة التمكن من اللقاء ثالثاً.

ومنها: ما رواه عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «أنظروا أمرنا وما جائكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^١.

لكن لا دلالة فيه على كون المقصود مورد التعارض، بل الظاهر منه اختصاص حجّة الخبر بما كان موافقاً للقرآن، ولعله حيث لا يلتزم به يحمل على مورد التعارض.

بل يمكن الالتزام به، فإنّ المراد من عدم الموافقة هو المخالفة لا صرف سكوت القرآن عن المسألة مثلاً، فإنه من المعلوم عدم الانتظار من الروايات أن يكون موافقاً بهذا المعنى؛ أي أن يكون هذا مفاد القرآن أيضاً، فإنه من المسلّم أنّ وظيفتهم عليهم السلام بيان ما لم يبيّن في القرآن. نعم يمكن أن يكون نظر المستدلين بالرواية هو عموم وشمول قوله. «وإن اشتبه عليكم الأمر...» فإنّ الاشتباه لا ينحصر بالاشتباه من حيث الموافقة أو المخالفة، بل كأنه قاعدة كلية يشمل الاشتباه بين الروايتين ولو من حيث التعارض أيضاً، وعلى أيّ حال فالرواية

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٧.

ضعيفة السند كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كلِّ حقِّ حقيقة، وعلى كلِّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^١.

وهي كسابقها من حيث الظهور وتقريب الاستدلال كما لا يخفى. نعم ليس فيها عموم مثل ما سبق في الرواية السابقة.

وأما الطائفة الثالثة: - وهي ما دلّ على الأخذ بما هو الحائظ منهما - فليس هناك ما يدلّ على لزوم الأخذ بالأحوط مطلقاً حتى مع وجود المزيّة، وإنّما الموجود من ذلك ما يدلّ على الاحتياط عند فقدان المرجّح كمرفوعة زرارة^٢؛ ولذلك لم يقع قيد الإطلاق في كلام صاحب «الكفاية» أيضاً^٣، ومن العجب عدّه عليه السلام مع ذلك هذه الطائفة في قبيل أخبار الترجيح، فتدبّر.

وأما الطائفة الرابعة - وهو ما يدلّ على الأخذ بالمرجّحات ولزوم الترجيح - . فمنها: مقبولة عمر بن حنظلة رواها محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن حسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن حصين، عن عمر بن حنظلة قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك، قال: «من تحاكم إليهم

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٥.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣. كفاية الأصول: ٥٠٣.

في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^١ قلت فكيف يصنعان، قال: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ واحد (رجل) اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم. قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه. قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة، أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله قال رسول الله ﷺ حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة».

قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأيّ الخبرين يؤخذ. قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

قلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً. قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم و قضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً. قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».^١
ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى نحوه.^٢

ورواه الصدوق بإسناده عن داود بن حصين.^٣

وقد أورد على هذه الرواية بوجوه من الإيرادات.

الأوّل: ضعف سند الرواية بعمر بن حنظلة، وأنّه لم يوثق في الرجال، وبدادود بن حصين حيث قال الشيخ رحمته الله إنّه واقفي،^٤ وبمحمد بن عيسى، فإنّه مجهول الحال.^٥

١. الكافي ١: ٦٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٥.

٣. من لا يحضره الفقيه ٣: ٨ / ٣٢٣٣.

٤. رجال الطوسي: ٣٣٦ / ٥٠٧.

٥. أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٣٠٠.

الثاني: أنّ صدرها ظاهر في التحكيم لأجل الخصومة، فلا يناسبها التعدّد.
الثالث: أنّ الأمر في تعيين الحاكم بيد المدّعي، فينفذ حكم من اختاره في الواقعة، لا حكم من اختاره المنكر وإن كان أفضل.

الرابع: أنّ من شأن الحاكم التفحص عن وجود المعارض لمدرّك حكمه، ولا يناسبه الغفلة عنه.

الخامس: أنّه لا معنى لاجتهاد المترافعين وتحريرهما فيما حكم به الحاكم.
السادس: أنّه لا معنى لحكم أحد الحاكمين بعد حكم الآخر، ولو فرض حكمهما معاً يلزم القول بالتساقط والرجوع إلى حكم ثالث.
وهذه الوجوه من الإيرادات يرد على الرواية، مع قطع النظر عن الاستدلال بها في المقام.

السابع: أنّ تقديم المشهور على غيره ليس من باب ترجيح الحجّة على الحجّة، بل هو من قبيل تمييز الحجّة عن اللاجّة، فإنّ المراد من الشهرة إمّا هو الشهره في النقل والفتوى، وإمّا الشهرة في النقل فقط قد لوحظ بحيث يوجب القطع بصدوره، كما قال العلامة: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^١.

الثامن: أنّ الترجيح بموافقة الكتاب أيضاً من باب تمييز الحجّة عن اللاجّة، كما قال العلامة: «فهو زخرف....»^٢.

التاسع: أنّها تختصّ بزمان الحضور وإمكان الوصول إلى الإمام عليه السلام، بقريته ما وقع في ذيله من الإرجاع إلى الإمام عليه السلام؛ ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد

١. تقدّم في الصفحة: ٤٨٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٤.

الترجيح، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا، وقد أشار إليه في «الكفاية»^١.

العاشر: أنّ العمل به مستلزم لحمل أخبار التخيير على موارد نادرة جداً؛ إذ قلما يتفق أن يكون الخبران فاقدان لإحدى المرجّحات، فلا بدّ من الحمل على اختصاصه بزمان الحضور، أو الحمل على الاستحباب.

الحادي عشر: أنّ الترجيح راجع إلى حكم الحاكم لا إلى الرواية.

الثاني عشر: أنّها تختصّ بمورد النزاع، ولا يمكن التعديّ عنه إلى غيره لاحتمال خصوصيّة، فإنّ رفع النزاع ممّا لا بدّ منه، ولا يمكن فيه التخيير أو الاحتياط.^٢ هذا.

وغالب هذه الإيرادات قابل للذبّ والدفع.

أمّا الأوّل، فلأنّ محمّد بن عيسى وإن كان مشتركاً بين سبعة اثنين منها ثقة والباقي مجهول الحال أو مهمل، إلاّ أنّه لم يقع في سند الصدوق، فقد رواها الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، مضافاً إلى أنّه على قول جامع الرواة هو محمّد بن عيسى بن عبيد، وهو ثقة على الأقوى.^٣

وأمّا داود بن الحصين وإن قال الشيخ: «إنّه واقفي»^٤ إلاّ أنّه وثّقه النجاشي وقال: «داود بن الحصين مولاهم الأسدي كوفي ثقة»^٥ ويقال: إنّ عادة النجاشي

١. كفاية الأصول: ٥٠٥.

٢. أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٢٩٧ - ٢٩٨.

٣. جامع الرواة ٢: ١٦٦.

٤. رجال الطوسي: ٣٣٦ / ٥٠٧.

٥. رجال النجاشي: ١٥٩ / ٤٢١.

التعرض لمذهب من كان غير اثني عشري، فعدم تعرضه له دليل على عدمه،
فيعارض نقله نقل الشيخ، ويقدم عليه بوجهين:

أحدهما: قوة كلام النجاشي، وقد قيل إنه لم يخطأ منه أصلاً.
وثانيهما: احتمال كونه واقفياً في زمان، وقد رجع عنه واستبصر.

وأما نفس عمر بن حنظلة وإن لم يوثق في الرجال، لكنه يستشهد لوثاقته بما
رواه الكليني في «الكافي» عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى، عن يونس،
عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت
فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا لا يكذب علينا»^١.

إلا أنه أورد عليه بضعف سند نفس هذه الرواية بيزيد بن خليفة حيث لا
توجد شهادة بتوثيقه^٢ نعم يمكن توثيقه برواية صفوان بن يحيى عنه بسند معتبر
في باب كفارة الصوم من الكافي وصفوان ممن لا يروي إلا عن ثقة وبروايته
هذه الرواية ثبت وثاقة عمر بن حنظلة أيضاً.

هذا مضافاً إلى أن أخباره مقبول في جل أبواب الفقه ومورد لعمل الأصحاب
سيما هذه الرواية حيث استدلل بفقراتها المختلفة في أبواب كثيرة من الفقه سيما
قوله عليه السلام: «وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً»^٣ فإنه لم يرد هذا الحكم في غيره من
سائر الأخبار وقد أفتى به الأصحاب.

وأما الإشكالات الخمسة التي بعدها فأجيب عنها بوجهين:

١. وسائل الشيعة ٤: ١٥٦، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ١.

٢. راجع: موسوعة الإمام الخوئي ١: ١١٥.

٣. تقدم في الصفحة: ٤٨٧.

أحدهما: دعوى كون الرجوع إليهما من حيث الرواية أو الفتوى، ولا ضير في الرجوع إلى فقيهين بل فقهاء متعدّون في أخذ الفتوى. لكنّ الإنصاف أنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية بل نصّها، حيث نهى في صدرها الرجوع إلى حاكم الجور، ولا معنى في الرجوع إليهم في الفتوى، مضافاً إلى قوله: «فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما فاختلفا فيما حكما... الحكم ما حكم...»^١ إلى غير ذلك.

الثاني: أن ينزل فرض السؤال على خصوص صورة التداعي، وكثيراً ما يتفق ذلك في باب الميراث، وبه يندفع الإشكالات الخمسة.

أمّا الأوّل والثاني، فلعدم تراضيهما على واحد، وحيث إنّ كلّ واحد منهما مدّع بعين حكماً.

وأمّا الثالث، فلاحتمال عثور كلّ منهما على قدح في الخبر الآخر.

وأمّا الرابع، فلا يبعد جواز تحريّهما بعد عدم نفوذ كلّ من الحكمين في حقّ واحد منهما، حيث إنّ حكم كلّ واحد منهما إنّما هو نافذ لمن رجع إليه لا غير، فيكون ذلك إرشاداً من الإمام لدفع الخصومة.

وأمّا الخامس، فلا ضير فيه أصلاً بعد ما عرفت من عدم نفوذ حكم كلّ واحد منهما إلا لواحد من المترافعين.

وأمّا الإشكال السابع - وهو كون تقديم المشهور على غيره من باب تمييز الحجّة عن اللاجّة، لا من جهة ترجيح حجّة على حجّة - فقد ذكره في «الدرر» بتقريب: «أنّ الظاهر منه بقريئة قوله عليه السلام في المقبولة فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه وإدراج الخبر المشتهر بين الأصحاب في جملة الأمور التي رشدها بيّن أنّ

١. تقدّم في الصفحة: ٤٨٧.

الترجيح بها ليس من الترجيحات الظنية التي تعبدنا الشارع بها، بل من جهة أنه مقطوع به وإنّ غيره مقطوع الخلاف، وحمل قوله لا ريب فيه على عدم الريب بالإضافة إلى الآخر فيجب الأخذ به تعبداً ركيك جداً من دون داع إلى هذا الحمل؛ لوضوح أنّ الخبر إذا صار مشتهراً بين الشيعة رواية وفتوى وعملاً - كما هو الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب - يوجب القطع بصحته وأنّ مضمونه هو حكم الإمام عليه السلام، ولازم ذلك صيرورة غيره مقطوع الخلاف، فليس تقديم الخبر المشتهر بين الأصحاب من جهة الترجيح الذي يتكلم فيه^١. انتهى.

وقد يورد عليه بأنّ تفسير المشهور بما يوجب القطع بصدوره وعدم صدور مخالفه لا يناسب ذكره في المقبولة بعد الترجيح بالأعدلية والأوثقية، فإنّ مخالف المشهور حينئذٍ لا حجّة فيه حتّى يرى عدالة راويه أو أعدليته. لكنّه مخدوش بعدم ذكر الأعدلية والأوثقية في المقبولة من مرجّحات الخبر، وإنّما ذكر ذلك قبل النظر إلى تعارض الخبرين من مرجّحات حاكم على حاكم آخر كما لا يخفى.

نعم، يرد عليه أولاً: أنّ الشهرة لو كانت موجبة للقطع بالصدور فالأخذ بمقطوع الصدور وطرح المقطوع عدم صدوره عقلي قطعي لا يحتاج إلى أمر الإمام عليه السلام وبيانه، وحمل الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر سيّما في مثل هذه الرواية كما لا يخفى.

وثانياً: أنّه على هذا الفرض لا يمكن تصوّر المشهورين؛ إذ كيف يحصل

القطع بالمتعارضين؟!

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٧١ - ٦٧٢.

نعم، يمكن تفسيره بالشهرة في الرواية فقط وأنه يوجب القطع بالصدور، لكن لا يستلزم ذلك القطع بعدم صدور مخالفه، بل يحمل صدورهما وإرادة غير الظاهر منهما أو من أحدهما، أو صدور أحدهما لا لبيان الحكم الواقعي فكلاهما حجة في نفسه، لكن يقدم المقطوع الصدور على غيره، وهذا هو الترجيح.

وأما الثامن، فهو ما أشار إليه في «الكفاية» أيضاً: «من أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوّة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم؛ ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيّة - بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به - غير جارية للوثوق بصدوره حينئذٍ كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمّه أدلة اعتبار السند ولا الظهور كما لا يخفى، فيكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم»^١.

انتهى.

وفيه: أن ذلك لا يناسب ذكره بعد بيان الترجيح بالشهرة، فلا بد وأن يكون المراد من المخالفة والموافقة هنا هو المخالفة بغير التباين، بخلاف ما أشار إليه من أنه زخرف...، فإنّ مورده الأخبار المخالف للقرآن بالتباين، ويشهد على ذلك ما رواه الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف

١. كفاية الأصول: ٥٠٥ - ٥٠٦.

كتاب الله فردّوه...»^١ حيث قيّد الإمام عليه السلام الحديثين بالاختلاف والتعارض. وأما حصول الوثوق بصدور الموافق للعامة تقيّة بمجرد معارضته لما هو مخالف لهم ممنوع؛ إذ يحتمل في نفسه عدم صدور المخالف، ولم يفرض في الخبر الوثوق بصدوره، وصرف مخالفة العامة لا يوجب الوثوق بصدوره، بل القطع به كما في عبارة «الكفاية».

كما أنّ ما ادّعا «من أنّ الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً بحيث لا يعمّه أدلة اعتبار السند ولا الظهور»^٢ كما ترى؛ إذ المفروض هو التخالف بغير التباين، وصدور مثل هذا النوع من الأخبار من الأئمة عليهم السلام يقع كثيراً كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ جريان هذه الأصول ليس مشروطاً بالظنّ الشخصي، بل ولا عدم الظنّ بخلافه، بل هي من الأصول العقلائية المبنية على الظنّ النوعي، فتدبر. وأما التاسع، وهو أنّها تختصّ بزمان الحضور وقد ذكره في «الكفاية»^٣ مستنداً إلى ما في ذيله من قوله عليه السلام «فأرجه حتّى تلقى إمامك»^٤ فالمطلوب منه الجمع بينه وبين أخبار التخيير بحملها على زمان الغيبة، لكنّه غير مفيد قطعاً؛ إذ كيف يمكن حمل أخبار التخيير الصادر في زمان الصادقين لمخاطب كحسن بن جهم أو سماعة أو حرث بن مغيرة على زمان الغيبة بحيث يكون ذلك لغواً لهم؟! وأما العاشر، وهو أنّ العمل بهذه الرواية يوجب تخصيص أخبار التخيير

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٩.

٢. كفاية الأصول ٥٠٥ - ٥٠٦.

٣. كفاية الأصول: ٥٠٥.

٤. تقدّم في الصفحة ٤٨٨.

بفقدان المرجّحات وهو نادر جداً، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن، ففيه: أنّ المرجّحات المزبورة إنّما لوحظ في مقام الإثبات فمورده ما أحرز فيه المرجّحات لا ما فيه المرجّح واقعاً، وحينئذٍ فيكون الموارد التي لا يعلم وجود تلك المرجّحات فيه، أو اشتبه ذلك باقياً تحت عموم التخيير، وهذه الموارد التي يردّد فيه الأمر كثيراً جداً، ولو سلّمنا ظهور كون المراد هو ذي المزيّة في مقام الثبوت فليحمل على ذلك جمعاً حتّى لا يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

وأما الحادي عشر، وهو أنّ ظاهر الرواية كون التراجيح بملاحظة الحكم لا الرواية ففي صدرها: «الحكم ما حكم به عدلها...» وذكر الأعدلية والأفقيهة وغيرهما ترجيحاً للحكم على الحكم، ثمّ قال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا ... فيؤخذ به من حكمها...» ثمّ قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب...»^١ إلى غير ذلك من القرائن التي يوجد في الخبر.

وما قيل من: «أنّ التراجيح بالشهرة وما بعدها قد اعتبر فيما بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها أنّه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين ويؤخذ بالراجح منهما...»^٢.

خلاف لظاهر ما سبق من فقرات عبارات الرواية، فإنّ ظاهرها أنّه ترجيح للحكم لا الأخذ بالرواية نفسها.

ويشهد لذلك ذكر هذه المرجّحات فيها في رواية أخرى في ترجيح الحكم من دون ذكر للرواية أصلاً، وهي ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن حصين

١. تقدّم في الصفحة ٤٨٧.

٢. مصباح الأصول ٣: ٤٩٢.

عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^١.

لكنّ المذكور فيه هو الفقرة الأولى التي قد سبق منّا اختصاصه بالحكمين في هذه الرواية أيضاً مسلماً، وليس فيه الترجيح بالشهرة أو موافقة الكتاب وغيرهما، فلا شهادة لها على المطلوب، والتمسك في قبال ذلك كلّه بعموم التعليل: «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» مشكل كما لا يخفى.

وأما الثاني عشر، أنّها واردة في مورد التنازع فيحتمل اختصاص الترجيح بين الروايتين بمقام الحكومة ورفع التنازع فقط، كما هو موردّها، ولا وجه للتعدّي منه إلى غيره ولا لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أنّ رفع الخصومة بالحكومة في مقام تعارض الحكمين لتعارض مستندهما لا يكاد يمكن إلا بالترجيح، والإنصاف أنّ الإشكالين الأخيرين سيّما الأخير ممّا لا يمكن الذبّ عنهما، فلا يتمّ الاستدلال بالرواية للترجيح في مقام تعارض الروايات مطلقاً، فتدبر.

ومنها: مرفوعة زرارة، وهي ما رواه ابن أبي جمهور الإحسائي في «عوالي اللئالي» عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ فقال: «يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النار». فقلت: يا سيّدي إنهما معاً

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٠.

مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: «خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك». فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال: «أنظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم...». قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط». فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر»، وفي رواية: «إذن فأرجه حتى تلقى إمامك فتسأله»^١.

وأورد عليه بوجهين:

أحدهما: ضعف سند الحديث حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها إلا ابن أبي الجمهور الإحسائي عن العلامة مرفوعة إلى زرارة، ولم يوجد ذلك في كتب العلامة أيضاً، مع ما في «عوالي اللئالي» من نقل أخبار العامة والضعاف^٢.

ثانيهما: من حيث الدلالة وهو ما أورد عليه في «الدرر» «من كون ذكر الصفات والشهرة من قبيل تمييز الحجّة عن اللاحجة دون الترجيح، أمّا الشهرة فلما مرّ بيانه في المقبولة، وأمّا الصفات فقد ذكر في المقبولة ترجيحاً للحاكم لا الرواية، وأمّا في المرفوعة فالظاهر منه بقرينة سؤال السائل بعد ذلك «هما عدلان مرضيان» أنّه ليس المراد من الأعدل هو التفضيل، بل المراد من كان منهما

١. عوالي اللئالي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

الباب ٩، الحديث ٢.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة ١: ١٠٢.

عادلاً، فهو من قبيل «أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض»^١، وحاصله يرجع إلى وجوب الأخذ بخبر العادل لكونه حجّة، وطرح الآخر لكونه غير حجّة...^٢. انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا الأوّل - وهو ضعف سند الحديث - فابن أبي الجمهور على ما حقّقه في «خاتمة المستدرک» مقبول القول وكتابه «عوالي اللئالي» معتمد،^٣ وذكر أخبار الضعاف والعامي فيه لا يوجب تضعيف جميع رواياته، فإنّ بناؤه على جمع الروايات حتّى ضعافها لعلّها تكون شاهدة أو مؤيدة. وأمّا عدم وجدانه في كتب العلامة فلا يدلّ على عدم الوجود، مع ما نعلم من فقدان جمع من كتب العلامة رحمته الله.

نعم، وجه الضعف كون سندها مرفوعة، فلا يصحّ الاعتماد عليها. وقد يقال: «إنّ ضعفه منجبر بعمل الأصحاب، فإنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح، فإنّ طريقته مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ»^٤. وفيه: أنّ مجرد سيرة العلماء على ذلك لا يوجب انجبار المرفوعة ما لم يعلم استنادهم إليها، ولعلّ مستندهم المقبولة، أو مثل مكتوبة محمّد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليه السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: «ما

١. الأنفال (٨): ٧٥.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٧١.

٣. خاتمة مستدرک الوسائل، الفائدة الثانية ١: ٣٣١؛ أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٣٠٨.

٤. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٦٨ - ٦٩.

علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا^١. مبيّناً على أنّ الشهرة
يوجب العلم بالصدور ولو بالإضافة إلى الشاذّ.

نعم لو كانت السيرة على تقديم الترجيح بالشهرة على الصفات لكانت شاهدة
على استنادهم إليها، ولم يثبت ذلك.

بل لم يذكر أحد من العلماء مطابقة الاحتياط في عداد المرجّحات مع كونها
مذكورة في المرفوعة، فيشهد على عدم اعتمادهم عليها، فتدبّر.

وأما الإشكال في الدلالة بما عرفت فهو خلاف الظاهر؛ إذ حمل أفعل
التفضيل على معنى الوصفية خلاف الظاهر جدّاً، مضافاً إلى أنّه لا يناسب جعله
بعد الترجيح بالشهرة.

وفرض السائل أنّهما عدلان مرضيان... لا يصير قرينة على إرادة ذلك المعنى،
بل ظاهر صيغة أفعل قرينة على أنّ المراد منها أنّهما متساويان في العدالة والوثاقة
لا يفضل أحدهما على الآخر، كما ينادي بهذا ما في المقبولة، فالرواية من حيث
الدلالة تامة، وإنّما الإشكال في سندها كما عرفت.

ومنها: ما رواه صاحب «الوسائل» عن قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي
في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا، عن محمّد وعلي ابني علي بن
عبدالصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات علي بن الحسين، عن أبي جعفر ابن
بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أيّوب بن نوح، عن محمّد بن أبي
عمير، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله. قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٦.

خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوها في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^١.

وقد روي بنفس هذا السند إلى ابن بابويه الروايات الثلاثة الأخرى تتلوها. وهذا السند وإن كان نوقش فيه، تارة باستبعاد أن يكون كتاب لقطب الدين في أحوال الرجال أولاً، وبالتشكيك في أن يكون لصاحب «الوسائل» طريق إليه وإن كان مخطوطته بأيدينا ثانياً، وبالكلام في أنّ محمداً وعلياً هما ابني علي بن عبد الصمد أو ابني عبد الصمد ثالثاً، وبأنه لا دليل على وثاقة أبو البركات علي بن الحسين العلوي الخوزي وإن شهد بها صاحب «الوسائل»؛ لأنه ليس عن حسّ للفصل بينهما بزمان كثير رابعاً^٢.

لكن كلّ ذلك مخدوش مذكور في محلّه والرواية صحيحة سنداً. ومنها: ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^٣. وفي سنده إرسال.

ومنها: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا». فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروى عنه أيضاً خلافه فبأيّهما فأخذ فقال: «خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»^٤.

ومنها: ما بسنده أيضاً عن محمّد بن عبد الله قال: «قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٩.

٢. بحوث في علم الأصول ٧: ٣٥٠ - ٣٥٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣١.

بالخبرين المختلفين؟ قال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما يخالف
منهما العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فدعوه»^١.

وهناك روايات أخر قد يذكر من المرجّحات، وليس كذلك، بل هي
لتشخيص الحجّة عن اللاحجة، فراجع^٢.

ومضمون بعض هذه الأخبار - كما ترى - الترجيح بموافقة الكتاب، ثمّ
بمخالفة العامة، وبعضها الآخر الترجيح بمخالفة العامة فقط، والجمع بينهما
واضح، إمّا بالحمل على أنّ كلاّ منهما مرجّح، وإمّا بتقييد الثاني بالأوّل، ولم
يثبت وجوب الترجيح إلاّ بهما وبهما يقيّد أخبار التخيير.

وأما الترجيح بالصفات فقد عرفت ضعف المرفوعة، وأما المقبولة فقد ذكر
الصفات فيها ترجيحاً للحاكم كما في رواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام
قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حقّ فيتفقان على رجلين
يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال: «وكيف يختلفان؟» قلت: حكم
كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى عدلها وأفقهما في
دين الله فيمضي حكمه»^٣.

وأما الترجيح بالشهرة المذكورة في المقبولة فقد عرفت اختصاصه بمورد
التنازع والترافع، إلاّ أن يتمسك برواية محمد بن علي بن عيسى المتقدمة^٤ بناءً

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٤.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٥.

٤. تقدّم في الصفحة ٤٩٧.

على أن يكون الشهرة في النقل موجبا للعلم بالصدور، كما استظهرناه أيضاً من المقبولة، ويؤيده ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» مرسلًا قال: وروي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: «إذا اختلفت أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه»^١.

ولا يبعد أن يكون المراد منه هو اجتماع الشيعة عليه عملاً وفتوى - كما يساعده نسبة الاجتماع إلى الشيعة لا أصحاب الحديث، واجتماع الشيعة لو لم يورث الاطمئنان الشخصي للفقهاء بالحكم فكثيراً ما يكشف عن خلل في الخبر المعارض له بنحو يسقطه عن الحجية، فيكون مفادها مطابقاً للقاعدة وإن كان الخبر في نفسه ضعيفاً بالإرسال.

نعم، يقيد أخبار الترجيح بما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام مثل رواية سماعة بن مهران الأمرة بالتوقف، وأنه لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت لا بدّ أن نعمل بواحد منهما. قال «خذ بما فيه خلاف العامّة»^٢.

وأما مطلقات التوقف - لو كان - الشامل بإطلاقه لزمان عدم الحضور أيضاً، فيمكن أولاً: تقييده بمثل ما سبق من رواية سماعة، فيحمل على زمان الحضور.

وثانياً: أنها ظاهر في المنع عن العمل ووجوب التوقف، وأخبار الترجيح صريحة في جواز العمل بذوي المزية فيحمل الأول على الاستحباب.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٢.

وبذلك أيضاً يجمع بين أخبار التوقف والتخير عند فقدان المرجح؛ إذ أخبار التخير نصّ في جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقف ظاهر في المنع عنه فيتصرف بها في ظهور تلك الأخبار، ويحمل على الرجحان والاستحباب.

فتلخص: أنّ التوقف والكف - والاحتياط في مقام العمل - راجح على الإطلاق، وله أن يأخذ بأحدهما إلا أن يكون أحدهما موافقاً للكتاب أو مخالفاً للعامة، فيؤخذ به ويترك الآخر فتدبر.

هذا كله على فرض تمامية أخبار التخير أو بعضها سنداً ودلالة، وقد عرفت منع ذلك، وحينئذٍ فلا يبقى بعد فقد الترجيح إلا التوقف، وقد يقال إنه الموافق لسيرة الأصحاب، فتدبر.

وهناك طائفة من الروايات يستظهر منها الترجيح بالأحدثية:

منها: ما في «الكافي» عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكناني قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو أ رأيت لو حدثتك بحديث، أو أفيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما وأدع الآخر فقال: «قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سراً أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله عز وجل لنا في دينه إلا التقيّة»^١.

وفي «جامع الأحاديث» نقلها عن «الوسائل» عن البرقي في «المحاسن»

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٧؛ جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٧.

عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله...^١

ومراده عليه السلام ما نقله في ذيل رواية الحادي عشر من الباب الرابع والعشرون من أبواب الأمر بالمعروف.^٢

والظاهر سقوط أبي عمرو الكناني فيه عند السند وإلا فلا معنى لمخاطبة الإمام له، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أ رأيتك لو حدثتكَ بحديث العامِّ، ثمَّ جثنتي من قابل فحدثتكَ بخلافه، بأيِّهما كنت تأخذ؟» قال: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: «رحمك الله».^٣

وما عن المعلّى بن خنيس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيِّهما نأخذ؟ فقال: «خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله»، قال: ثمَّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إننا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».^٤

قال الكليني وفي حديث آخر: «خذوا بالأحدث».^٥

لكنّ الأوّلان مشتركان في كون موردهما الحديثين القطعيين سنداً

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٦، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٢٤، الحديث ١١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٧.

٤. الكافي ١: ٦٧ / ٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩،

الحديث ٨.

٥. الكافي ١: ٦٧ / ٩.

ومسموعين من الإمام عليه السلام مباشرة، فلا يمكن التعديّ منهما إلى الظنّين؛ لاحتمال دخل القطع بالصدور في هذا الحكم.

وأيضاً الروايات الثلاثة مشتركة في معاصرة السامع للحديث الأحدث للإمام الحيّ؛ لما في الأولين من قوله: ثمّ جئتني في القابل... أو قوله: ثمّ جئتني بعد ذلك وفي الثالث قوله: حتّى يبلغكم عن الحيّ، ولعلّ لهذه الخصوصية دخلاً في الحكم المزبور أيضاً.

والوجه في ذلك أنّ كلّ حديث يسمع من الإمام لها ظهوران، أحدهما ظهوره في الكشف عن الحكم الواقعي، والثاني ظهوره في كونه الوظيفة الفعلية، ولعلّ الترجيح بالأحدثية من الجهة الثانية لا الأولى، وهي التي تقتضي أن تكون مركوزة في ذهن السائل بحيث أجاب عن سؤال الإمام بأنّه يأخذ بالأحدث، وأمّا الجهة الأولى فلا مناسبة لها مع الأحدثية كما لا يخفى.

ويؤيد ذلك ذيل رواية الكناني الظاهر بل الصريح في كون نظر الإمام إلى ما هو وظيفة السامع بالفعل ولو من أجل التقيّة، كما في قضية علي بن يقطين وهو الظاهر أيضاً من رواية معلّى بن خنيس الأخيرة، ويمكن أن يحمل على ذلك مثل ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان، عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^١.

ولعلّه مراد الصدوق أيضاً، فإنّه بعد حمل مثل رواية الحسين بن المختار على

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤.

زمان الإمام خاصة قال في توجيهه: «إنّ كلّ إمام أعلم بأحكام زمانه من غيره من الناس». ^١ انتهى.

هذا كلّه مضافاً إلى ضعف سند الأوّل بالكناني الذي لم يثبت توثيقه. والثاني بالإرسال الواقع فيه، ولكنّ الثالث معتبرة إلا من جهة المعلّى، وفيه كلام معروف من قول النجاشي إنّ «ضعيف جداً لا يعول عليه» ^٢ وابن الغضائري: «لا أرى الاعتماد على شيء من حديثه» ^٣ ومما ورد في مدحه، فراجع.

تنبيه:

قال في «الكفاية»: «إنّه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلّديه، ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها. نعم له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلّد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه». ^٤ انتهى.

قد عرفت عدم الدليل على التخيير، وعلى القول به فيقع الكلام أولاً: في أنّ التخيير هل هو في المسألة الأصولية أو الفرعية.

وثانياً: في أنّه هل للمفتي تخيير المستفتي في الأخذ أم لا؟

وثالثاً: هل له الفتوى بالتخيير في المسألة الفرعية أم لا؟

١. من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥١، ذيل الحديث ٥٢٤.

٢. رجال النجاشي: ٤١٧ / ١١١٤.

٣. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء: ١١٦/٨٧.

٤. كفاية الأصول: ٥٠٧ - ٥٠٨.

الأول: في أنّ التخيير هل هو في المسألة الأصولية أو الفرعية.
لا ينبغي الإشكال في أنّ الحكم بالتخيير في حالات التعارض حكم شرعي ظاهري، نظير التخيير بين الفعل والترك والوجوب والحرمة في الدوران بين المحذورين، وليس واقعياً مثل خصال الكفّارات أو التخيير بين القصر والإتمام. ومعنى أنّه حكم ظاهري أنّه حكم مجعول عند الجهل وعدم العلم للجاهل، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك»^١.
ومن العجب ما استشكل عليه بعض من نعاصره «من أنّ ما ذكر لا يخرج عن حدّ الإشعار مع احتمال أنّ النكته لذكره هي كون عدم العلم محققاً لموضوع التخيير، ولو لاه كان العمل بواحد معيّن متعيّناً»^٢.
فإنّ ذلك رجوع إلى نفس المدّعي، حيث فرض أنّ موضوع التخيير هو عدم العلم!!

فيكون مفاده كمفاد «إنّ الناس في سعة ما لا يعلموا»^٣. أو قوله: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك»^٤ ومثلهما، وإنّما الكلام في أنّه هل هو حكم تكليفي فرعي، أو حكم وضعي أصولي.
ولابدّ في ذلك من ملاحظة الروايات المستندة إليها، والمشهور بين المتأخّرين أنّه في المسألة الأصولية.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

٢. المحصول في علم الأصول ٤: ٤٩٥.

٣. عوالي اللئالي ١: ٤٢٤ / ١٠٩.

٤. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

قال النائيني: «إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» هو الأخذ بأحدهما ليكون حجّة وطريقاً مثبتاً للواقع لا مجرد الأخذ في مقام العمل، ولا ينافي ذلك إطلاق قوله عليه السلام: فتخيّر كما في خبر «العوالي»، فإنّه صالح لكلا الوجهين... نعم ربما يتوهم دلالة قوله عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت» على كون التخيير في المسألة الفقهية ولكنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «بأية عملت» هو الأخذ بأحد المتعارضين حجّة وطريقاً إلى العمل لا مجرد العمل بمضمون أحدهما»^١ انتهى ملخصاً.

وقد أخذ ذلك في كلام جمع ممّن تأخّر عنه مفروغاً عنه، وذكروا أنّ التخيير في المسألة الأصولية من دون بيان وجهه.

ولكنّ التأمّل في روايات الباب يعطي ظهور عدّة منها في كونه بحسب المسألة الفرعية، فإنّ قوله عليه السلام: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^٢ فليس إلا ما رواه الكليني مرسله، ولعله مأخوذ من سائر الروايات.

وأما ما يشابهه من ما ورد في مكاتبة الحميري: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»،^٣ فقد عرفت أنّ مورده التخيير في العمل، فهو خارج عن محلّ البحث.

وقد عرفت ظهور رواية عبدالله بن محمّد أيضاً في التخيير العملي لقوله موسّع

١. فوائد الأصول ٤: ٧٦٦ - ٧٦٧.

٢. الكافي ١: ٦٦ / ٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩.

عليك بأية عملت، وحمله على التوسعة في الأخذ بخلاف الظاهر جداً، إلا أنه أيضاً خارج عن محلّ البحث كما سبق.

فيبقى ظاهر روايتي الحارث بن مغيرة: «فموسّع عليك حتى ترى القائم...»^١ وموثقة سماعة: «فهو في سعة حتى يلقاه»^٢ والظاهر منهما هو السعة في العمل، وأمّا السعة في الأخذ ممّا لا يتوجّه إليه العرف كما لا يخفى.

نعم، يبقى رواية الحسن بن الجهم: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^٣ وظاهره وإن كان هو التخيير في الأخذ إلا أنّ حمله على التخيير في العمل أسهل لما أنّه الأقرب إلى الفهم العرفي دون الأخذ حتى يصير المأخوذ حجة، فتدبر.

نعم، قد سبق أنّه لا يصحّ التخيير في العمل ثبوتاً؛ لعدم إمكان جعلهما أو جعل أحدهما لا بعينه حجة، وإنّما يصحّ التخيير في الأخذ حتى يصير حجة، فلا بدّ من حمل الروايتين على أنّ العمل متفرّع على الأخذ فقد أخذ بما يعمل.

الثاني: هل للمفتي تخيير المستفتي في الأخذ أم لا؟

لا ينبغي الإشكال في جواز الفتوى بالتخيير في العمل على القول بكون التخيير في المسألة الفرعية، كما يجوز الفتوى حينئذٍ بأنّ في المسألة خبرين متعادلين وحكمه التخيير في العمل وسيأتي توضيحه، وأمّا على القول بالتخيير في المسألة الأصولية وهو التخيير في الأخذ بأحدهما فيصير حجة، فلا ينبغي

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

الإشكال أيضاً في عدم جواز الإفتاء بالتخير في العمل؛ أيّ التخير في المسألة الفرعية، فإنّ المفروض عدم الدليل عليه كما في «الكفاية»^١ فهل المفتي يخير المستفتي في الأخذ فيأخذ بأيّ الخبرين شاء ولو كان غير ما اختاره المفتي، أو يفتي بما اختاره من الخبرين أو يخير بين الأمرين وجوه بل أقوال.

ذهب المشهور إلى الأوّل، ومال إليه الشيخ رحمته وقال في وجهه: «إنّ نصب الشارع للأمارات وطريقتها يشمل المجتهد والمقلّد، إلا أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد، وأثبت جواز العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد، تخير المقلّد كالمجتهد.

ولأنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقدّم عليه دليل، فهو تشريع...». ^٢ انتهى ملخصاً.

وأنت خبير بأنّ مقتضى الوجه الأوّل جواز الإفتاء بالتخير، ومقتضى الثاني وجوبه وحرمة غيره.

وذهب المحقّق النائبي إلى الثاني وقال: «ويترتب على كون التخير في المسألة الأصولية أو الفرعية ثمرات مهمّة، منها كون التخير للمفتي في الفتوى بمضمون أحد الخبرين لو كان التخير في المسألة الأصولية، والتخير للمستفتي في العمل بمضمون أحدهما لو كان التخير في المسألة الفقهية، إلا في مقام الترافع وفصل الخصومة، فإنّه لا معنى لتخير المتخاصمين في العمل بأحدهما،

١. كفاية الأصول: ٥٠٧.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٤١.

بل لا بدّ للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه؛ لعدم فصل الخصومة إلا بذلك»^١.

واختار المحقق الخراساني في «الكفاية» القول الثالث، وهو جواز كلا النحويين من الفتوى وقال: «لا إشكال...»^٢.

ولعلّ وجه جواز الأمرين أنّ أخذه بأحد الخبرين يصيره حجّة معيّنة في حقّه فله الإفتاء بمضمونه؛ لأنّ الإفتاء أيضاً عمل من أعماله، كما أنّ له الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية؛ لأنّه الذي أدّى إليه فهمه بعد الفحص عن الدليل وجهات الترجيح، وحيث إنّ وظيفته مشترك مع المقلّد فيجوز الإفتاء له بالتخيير كما كان المجتهد مخيراً. هذا.

والأقوى هو القول الأوّل المشهور وبيانه: إنّ الفتوى ليس إلا إظهار ما يستنبطه المجتهد من الأحكام، وما هو الحجّة للمقلّد هو نفس ما استنبطه المجتهد؛ ولذلك يكفي للمقلّد العلم بما استنبطه المجتهد بأيّ طريق كان، ولو لم يفت به المجتهد؛ أي لم يخبر به، وهذا بخلاف باب الحكومة والقضاة، فإنّها تحتاج إلى إنشاء الحكم بصيغة «حكمت» ونحوها ولا يفيد الإخبار، والفرق بين المقامين أنّ الفتوى غير نافذة مع علم المقلّد بخلافه، والحكم نافذ ولو مع علم المترافعين بخطائه وأنه خلاف الواقع، إذ المفروض أنّ أحد الخبرين لا يكاد يصير حجّة إلا بعد الأخذ به والبناء عليه، فمضمونه لا يكون حكم الله إلا في حقّ الآخذ به دون من لم يأخذ به، وتكليف المجتهد إنّما هو بيان أحكام المقلّدين،

١. فوائد الأصول ٤: ٧٦٧ - ٧٦٨.

٢. كفاية الأصول: ٥٠٧ - ٥٠٨.

ولا حكم لهم ما لم يأخذوا، وعلى هذا فيجب على المفتي الفتوى بأنّ الظهر واجب على من يأخذ بأخبار الظهر، والجمعة واجبة على من يأخذ بأخبارها، أو بيان الأمر بأنّ في المسألة خبران متكافئان، ومضمون كلّ منهما حجّة على من أخذ بالخبر الدالّ عليه.

وليس المقام مثل فتوى المجتهد بمقتضى الاستصحاب، حيث يقال بأنّه ينوب المجتهد عن المقلّد في تحصيل القطع السابق والشكّ اللاحق؛ إذ هناك حصول اليقين السابق أمر مشترك بين المقلّد والمجتهد على الفرض، بمعنى أنّ المقلّد أيضاً لو ورد في المسألة وأمّعن النظر يحصل له القطع والشكّ كما حصل للمجتهد بخلاف المقام؛ إذ الأخذ عمل اختياري لم يحصل للمقلّد، ولأله أن ينوب عنه، ومن هنا يعرف أنّه لو أفتى المجتهد بمقتضى أحد الخبرين بعد الأخذ به لم يكن ذلك حجّة على المستفتي؛ إذ ليس الفتوى حجّة إلا فيما يستنبطه المجتهد ممّا يحتاج إلى أعمال الفهم وقوّة الاستنباط، دون ما يشترك فيه المجتهد والمقلّد وفي المقام تشخيص أنّ في المسألة روايتان وأنهما متعادلتان وأنّ الحكم في المتعادلين هو التخيير في الأخذ وأمر يحتاج إلى أعمال الفهم وقوّة الاستنباط والمقلّد على الفرض قاصر عن دركها، وأمّا اختياره لأحد الخبرين والأخذ به فلا مدخلية للاجتهاد فيه، بل هو أمر يشترك فيه المقلّد والمجتهد، ولذا لو قيل لهذا المجتهد إنّ المجتهد الآخر أخذ بالخبر الآخر لم يكن له تخطئه بخلاف موارد اجتهاده واستنباطه؛ ولذلك فليس الإخبار عن ما أخذه حجّة في حقّ المقلّد، والمسألة في غاية الوضوح إن شاء الله تعالى، ولم يأت المحقّق النائيني رحمته بدليل على إثبات مدّعا.

هذا كله في الإفتاء، وأمّا في القضاة والحكم فيشكل الحكم على كلا المبنيين، أمّا على القول بالتخير في المسألة الأصولية فلأنّه بعد الأخذ بأحدهما لا يصير إلا حجة لنفسه دون المترافعين، والحاكم وإن كان يحكم باجتهاده ولو كان مخالفاً لاجتهاد المترافعين، إلا أنّه يجب عليه أن يحكم باجتهاده بما يراه تكليف المترافعين لا تكليف نفسه دونهما.

وأما على القول بالتخير في المسألة الفرعية، فإنّ لازمه تخيير المترافعين بالعمل بأيّهما شاء، فلا يمكن له فصل الخصومة.

وما سبق في كلام النائيني رحمته الله من استثناء مقام الترافع والخصومة، وأنّه لا معنى حينئذٍ لتخير المتخاصمين في العمل بأحدهما، بل لا بدّ للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه؛ لعدم فصل الخصومة إلا بذلك...^١ انتهى.

ففيه: أنّه ليس للحاكم إلا الحكم على ما بيّنه الشارع في المسألة وهو التخير، ومجرد عدم فصل الخصومة به لا يجوز له القضاة بغير ما أنزل الله؛ ولذا لم يقل أحد أنّ له الحكومة في المال المرّد بين اثنين بأنّه لهذا أو ذاك إذا لم يفصل الخصومة بغيره، كما هو واضح.

ولعلّه لما أشرنا إليه لم يرجع الإمام عليه السلام إلى التخير ذيل المقبولة الواردة في حكم المتخاصمين؛ ولذلك قلنا أيضاً إنّ لا يمكن التعديّ منها إلى غير موارد التخاصم فلا تغفل.

ثمّ هل للمجتهد عدم التنبيه على الأمر بالكلية حتّى يرجع المقلّد إلى

١. فوائد الأصول ٤: ٧٦٧ - ٧٦٨.

الأصول المؤمّنة مثلاً أو يجب عليه الفتوى بالنحو الذي سبق، وجهان أظهرهما الثاني.

إذ التخيير بين المتعارضين ثابت وله واقعية لكل من يتمكّن من المكلفين بحسب المتعارف، إمّا بعمل نفسه أو عمل من يقلّده، وليس مختصاً بمن قرع سمعه خبران متعارضان كي يجوز لمن لا يلتفت إليهما الرجوع إلى الأصول، فحيث ظفر بهما المجتهد يجب عليه إعلامه من باب إرشاد الجاهل، كما في سائر الأحكام.

هل التخيير بدوي أو استمراري؟

قال في «الكفاية»: «قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً. وتوهم أنّ المتخيّر كان محكوماً بالتخيير ولا تحيّر له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإنّ التخيّر بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً كما لا يخفى». ^١ انتهى

وكلامه عليه السلام ناظر إلى ما أفاده الشيخ عليه السلام، حيث اختار كون التخيير بدوياً معللاً بأنّ الدليل عليه بنحو الاستمرار مفقود؛ لأنّ أدلّة التخيير ساكتة عن إثباته، بل المتيقّن من مفادها التخيير حدوداً، والاستصحاب غير جارٍ للقطع بزوال الموضوع أو احتمالاً.

لكنّ الموجود في «الرسائل» الذي بأيدينا: «أنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار

١. كفاية الأصول: ٥٠٨.

لمن لم يتخبر، فإثباته لمن اختار والتزم إثبات للحكم في غير موضوعه الأول^١. انتهى.

وعلى أي حال، لا يبعد دعوى أن بعض أدلة التخيير غير قاصرة عن إثبات استمرار التخيير والتوسعة، مثل قوله عليه السلام في خبر سماعة: «فهو في سعة حتى يلقاه»^٢ وفي خبر حارث بن مغيرة: «فموسع عليك حتى ترى القائم فترد إليه»^٣. فإنهما ظاهران في استمرار التوسعة وبقاء التخيير إلى أن يرى القائم أو من يخبره. واحتمال أن يكون المراد هو بقاء السعة بالنسبة إلى كل مورد من موارد تعارض الأخبار، فلا ينافي أن يكون التخيير في الموارد حدوثاً بأن يكون الغاية غاية للتخيير بنحو الحدوث في الأخبار التي يتوارد عليه بنحو التعارض، لا للتخيير في الخبرين المتعارضين كي يفيد الدوام والاستمرار.

فاسد؛ إذ مفاد القضية بناءً على هذا الاحتمال عدم التخيير في الأخبار المتعارضة بعد لقاء الإمام، وهو كما ترى.

وربما يستظهر الاستمرار أيضاً من قوله في التوقيع الشريف: «فموسع عليك بأية عملت»^٤. فإن الظاهر منه جواز العمل بأية شاء في جميع الأزمان، وهو التوسعة الكاملة لا جواز العمل بأية شاء في الزمان الأول. نعم لزم تقييد العمل

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٤٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٤، لكن الموجود في الوسائل: «موسع عليك» بدون الفاء؛ أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٣١٧.

بالأخذ على ما يدلّ عليه بعض آخر. من الأخبار فتلخّص أنّ أدلّة التخيير كما تكون ناهضة لإثباته حدوداً كذلك ناهضة لإثباته مستمراً.

وعلى فرض السكوت يجري الاستصحاب، وموضوعه بحسب ما يعيّنهُ العرف هو المكلف، وهو متّحد في الحالين حال عدم الاختيار وحال الاختيار، أو حال التخيير وحال عدمه.

والفرق بين المقام وبين تعارض فتوى المجتهدين حيث لا يجوز العدول من مجتهد إلى آخر هو أنّ الدليل الدالّ على التخيير هناك ليس إلا الإجماع، وهو دليل لبيّ يؤخذ منه بالقدر المتيقّن للشكّ في شمول معقد الإجماع لما بعد الاختيار، ولا يجوز الاستصحاب أيضاً؛ لاحتمال كون الموضوع هو المقلّد الشاكّ الذي لم يقلّد أحداً بخلاف المقام؛ حيث يكون الدليل لفظياً، والمشخّص للموضوع منه هو العرف. اللهمّ إلا على ما بنينا عليه من جواز الاستصحاب بعد هذوية الموضوع في المكلف.

ثمّ إنّ على قول الشيخ وعدم التخيير استمراراً يقع الكلام في أنّه لو عدل عن الأخذ بما كان آخذاً به أولاً وأخذ بالآخر فأبى دليل يثبت بقائه على الحجّية، أمّا الأدلّة فالمفروض سكوتها عن غير زمان الحدوث، وأمّا الاستصحاب فلائنه غير جار على ما جرى عليه الشيخ عليه السلام إذ موضوع الحجّية هو الأخذ بأحد الخبرين، فلا يشمل غير الآخذ، وكذلك لا دليل على وجوب الأخذ به ثانياً، وحينئذٍ فإن أخذ بغيره يتردّد الحجّة بينه وبين الثاني، وحيث يعلم إجمالاً بوجود الحجّة كان المقام من دوران الحجّة الإجمالية بين خبرين، ومقتضى العلم الإجمالي الاحتياط فيما إذا كان مفاد كلا الخبرين حكماً إلزامياً والبراءة إذا كان مفاد

أحدهما غير إلزامي. نعم لو أخذ ثانياً بما أخذ به أولاً يعلم بحجّيته، إمّا بالأخذ الأوّل أو الثاني فيعمل على وفقه من دون إشكال. هذا كلّ لو كان بناءه من أوّل الأمر على الأخذ بأحد المتعارضين بنحو الدوام والاستمرار، وأمّا لو كان البناء من الأوّل موقّتاً يشكّل فيه من جهة أخرى، وهي أنّ كفاية هذا النحو من الأخذ في الحجّية محلّ الكلام؛ إذ لو جاز التوقيت في البناء كان أوّل الطلب إلى جواز العمل بكلا الخبرين، وظاهر الأخبار هو التخيير في الأخذ والعمل بواحد منهما، وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ مفاد الخبر الدالّ على وجوب الظهر مثلاً هو وجوبه بنحو الاستمرار والدوام، وإلا كان الشكّ في كلّ آن في الحكم، مع أنّه لا يكاد يشكّ أحد، وليس ذلك إلا أنّ الحكمة تقتضي أن يكون المأخوذ مع عدم التعرّض لوقته بنحو الاستمرار والدوام، وإذا ثبت ذلك نقول إنّ الظاهر من قوله: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك». وكذا نظيره جواز الأخذ بأيّهما شاء في تمام مفاده لا في بعضه، فالأخذ بنحو التوقيت لا يكون أخذاً به، ولا يجعله حجّة من رأس.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «موسّع عليك»^١ ليس فيه التعبير بالأخذ كي يدعى ظهوره في الأخذ بتمام، المفاد بل ظاهره ابتداءً جواز العمل بأيّة شاء، وهو عامّ شامل للعمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات. ثمّ ثبت بقرينة سائر الأدلّة عدم كفاية صرف العمل، بل لابدّ من الأخذ إلا أنّه لا يوجب التصرف في ظهور الكلام في كفاية التبعض بحسب الأوقات.

فتلخص: كفاية الأخذ ولو بنحو التوقيت، وحينئذٍ إذا انقضى الوقت زال

الحجّية؛ إذ هي تابعة للأخذ، فإذا أخذ ثانياً بما أخذ به أولاً صار حجّة ثانياً، وإذا أخذ بغيره صار هو حجّة دون الأوّل، فيكون التخيير في الأخذ بهذا النحو مستمراً.

هذا بناء على استفادة كفاية هذا النحو من الأخذ من الأدلّة كما سبق، وأمّا لو قيل بسكوتها إثباتاً أو نفيّاً فالأصل عدم حصول حجّية ما أخذ به موقّتاً، وحيث يعلم تنجّز الحكم الواقعي الموجود في البين يجب عليه الاحتياط أو الأخذ بأحدهما على سبيل الاستمرار، والأمر واضح.

فصل

الاقتصار على المرجّحات المنصوصة

هل على الترجيح يقتصر فيه على المرجّحات المنصوصة المخصوصة، أو يتعدّى إلى غيرها؟ ولا يخفى أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين - وإن كان هو التسايط - إلاّ أنّه بعد أن ثبت عدم جواز طرحهما بالإجماع والنصوص انقلب الأصل وصار الأصل الثانوي وجوب الأخذ بالراجح والتوقّف أو التخيير عند فقدان المرجّح، وحينئذٍ فإن لم يدلّ أدلّة الترجيح على وجوب التعدّي عن المنصوصات فيها إلى غيرها كان المحكم إطلاقات التخيير أو التوقّف، فالمهمّ هو البحث عن دلالة تلك الأدلّة.

وقد استدلّ الشيخ رحمته الله على لزوم التعدّي بفقرات من الروايات:

منها: ما في المقبولة من الترجيح بالأصدقية والأوثقية، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلاّ لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع من غير مدخلة سبب خاصّ، وحينئذٍ فكلّ ما أوجب أقربية الرواية إلى صدورها عن الإمام عليه السلام سواء

كان صفة الراوي أو الرواية يوجب الترجيح.

وأيد ما ذكره بأن الراوي بعد سماع الترجيح لم يسأل عن صورة وجود إحدى الصفتين دون الأخرى أو صورة وجود إحداها في أحد الراويين والأخرى في الآخر، بل سأل عن صورة تساويهما في الصفات حتى قال لا يفضل أحدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا، وليس ذلك إلا لأنه فهم أن الملاك مطلق أقربية إحدى الروائتين بصدورها عن الإمام عليه السلام.^١

واعترض عليه المحقق الخراساني رحمته الله في «الحاشية» و«الكفاية»: بأن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إرائته، بل لا إشعار فيه لاحتمال دخل خصوصية في مرجحيته أو حجتيته.^٢

والشاهد على ذلك أنه ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً، مثل الأورعية أو الأفقية إذا كان موجباً مما لا يوجب للأقربية كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات وكثرة التبع في المسائل الفقهية، أو المهارة في القواعد الأصولية.

وبالجملة: إن الترجيح بالأعدلية والأوثقية وإن كان يمكن أن يكون للأقربية بأي سبب حصلت إلا أنه ليس غير صالح لإرادة السبب الخاص والتعبد فيهما، وفي قبالة ما لا يصلح إلا الترجيح تعبداً فيكون الثاني شاهداً وقرينة على المراد من الأول أيضاً.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٧٦.

٢. درر الفوائد، المحقق الخراساني: ٤٥٦؛ كفاية الأصول: ٥٠٩.

مضافاً إلى أنه لو كان السائل فهم أنّ الاعتبار بمطلق الأقربية إلى الواقع لما كان لتعدّد السؤال والجواب وجه، بل كان الوجه الاقتصار على الجواب الأول^١. انتهى ملخّص كلامه ﷺ.

ويمكن أن يقال: إنّه لو سلّم ظهور الترجيح بالأصدقية والأوثقية في كون الملاك هو الأقربية إلى الصدور لا مجال لمعارضته بظهور سائر الصفات في التبعّد، إذ لا ريب أنّ الظاهر عرفاً من الأورع والأفقه والأعدل ليس التفاضل في هذه الصفات في جميع أموره غير نقل الحديث، بل المراد تطبيق الصفات في نقل الحديث، فلا يفهم العرف من الورع كثرة العبادات، بل الدقّة والاحتياط في النقل. مضافاً إلى أنّ وجود هذه الصفات في غير النقل وعدمه في النقل من الأفراد النادرة جدّاً بحيث لا ينسب الذهن إليه.

وبالجملة: فالترجيح بهذه الصفات أيضاً ليس إلا لإيجابه كون الرواية أقرب صدوراً.

هذا كلّه مضافاً إلى احتمال كون قيد «في الحديث» راجعاً إلى تمام الصفات والفقرات المذكورة في الرواية، فيكون في ما بيّناه أظهر وإن كان يدعى أنّ القدر المتيقّن رجوعه إلى الأخير فقط، وهو الأصدقية.

وأما إشكال تعدّد السؤال والجواب فلأنّ السائل وإن فهم من ذكر الصفات كون المناط هو الأقربية، إلا أنّه لم يفهم منه إلا الأقربية الحاصلة من جهة خصوصيات الراوي؛ ولذا فرض الكلام في تساويهما من هذه الجهة، وحيث كان سؤاله هذا كاشفاً عن تخيل اختصاص ما يوجب الأقربية بهذه الأمور وما

١. درر الفوائد، المحقّق الخراساني: ٤٥٦.

يشبهها وكان من سائر الجهات بمكان من الذهول والغفلة، بين الإمام عليه السلام تنبيهاً للمصداق أن الشهرة أيضاً مما يوجب الأقرية، ثم بين أيضاً أن موافقة الكتاب أو مخالفة العامة أيضاً يوجب الأقرية وهكذا.

نعم، يرد على الشيخ عليه السلام أن الظاهر من الرواية أنه بعد فقد المرجحات المذكورة فالمرجع هو التخيير أو التوقف لا الرجوع إلى كل ما يوجب الأقرية، وهذا ظاهر في أن الترجيح بها كان تعبداً محضاً، وإلا كان على الإمام بيان الكلية بعد ذلك.

هذا مضافاً إلى أن جعل مثل الأصدقية والأوثقية مرجحاً وإن كان من حيث الإراثة والطريقة من دون إعمال لقيدها بالخصوص، لكن لم يعلم أنهما جعلاً مرجحاً من حيث إيجابهما لغلبة الظن الشخصي، أو بمجرد أقرية الاحتمال بنظر الناظر، أو من حيث أغلبية المطابقة للواقع وإيجاب الظن النوعي.

فلا يمكن التعدي إلى كل مزية، وإنما يمكن التعدي إلى ما كان الظن النوعي وأغلبية المصادفة فيه على حذو الأصدقية والأوثقية، ومن المعلوم عدم إمكان تشخيص ذلك والظفر به، ومجرد الشك كاف في عدم جواز التعدي، كما نقول بمثل ذلك في جعل الحجية لخبر الثقة، فتدبر.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» باستظهار أن المراد من المشهور ما يعرفه الكل بخلاف الشاذ، فإنه ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات حتى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلا لم يكن فرضهما مشهورين، فالمراد نفي الريب بالإضافة إلى الشاذ، فيكون حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فيه

احتمال وريب لا يوجد في المشهور، أي احتمال عدم مطابقة الواقع، ومقتضى عموم التعليل وجوب ترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع، ولو كان فيه ألف ريب.^١

وفيه: أنّه لا موجب من رفع اليد عن ظهور الرواية من كون المشهور ممّا لا ريب فيه بتّاً، ولا حمله على عدم الريب نسبياً، ولا ينافيه تصوّر المشهورين لما عرفت من أن المراد هو الشهرة في الرواية، والشهرة خصوصاً في الصدر الأوّل بين الروايات وأصحاب الأئمّة موجبة لكون الرواية ممّا يطمئنّ بصدورها بحيث يصحّ أن يقال عرفاً إنّها ممّا لا ريب فيها، من دون ملاحظة نسبة ولا إضافة، ولا بأس بالتعدّي منها إلى مثلها ممّا يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كلّ مزيّة ولو لم توجب إلاّ أقربيّة ذي المزيّة إلى الواقع من المعارض الفاقد لها.

ومنها: تعليلهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأنّ الرشد في خلافهم لكن ليس هذه العبارة المنقولة في «الكفاية»^٢ في رواية، وإنّما هو في ديباجة «الكافي»^٣، والموجود في المقبولة: «إنّ الحقّ في خلافهم»^٤ والمراد أنّ ما وافقهم فيه التقيّة، وليس هذا إلاّ قضيةً غالبية لا دائميّة فيدلّ على وجوب ترجيح كلّ ما معه أمارّة الرشد والحقّ، بل كلّ ما هو أبعد عن الباطل وإن لم يكن عليه أمارّة الرشد.

١. المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ٣: ٣٢٣.

٢. كفاية الأصول: ٥٠٩.

٣. الكافي ١: ٨؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٩.

٤. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٣.

وأورد عليه في «الكفاية»: «باحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها، أولاً ولو سلّم أنه لغلبة الحقّ في المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهة، ولا بأس بالتعدّي إلى مثله كما مرّ آنفاً. ومنه انقذح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيّة فيه؛ ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك مع الوثوق بصدورهما لو لا القطع به في الصدر الأوّل لقلّة الوسائط ومعرفتها»^١. انتهى.

وفيه أنّ الاحتمال الأوّل وهو كونها لحسن المخالفة نفساً بعيداً، ولعلّه للاستظهار من كلمة الرشد، وقد عرفت أنّ في الرواية «الحقّ» وهو الظاهر في أنّ الحقّ الواقعي في خلافهم، مع أنّ حسنها كذلك محلّ تأمل، فإنّه لم يقل أحد إنّ نفس المخالفة مع العامّة حسن محبوب عند الشرع.

وأما دعوى حصول الوثوق بالخلل صدوراً أو جهة في الموافق المعارض بالمخالف فغير مسلّم؛ إذ من الممكن كونه هو المطابق للواقع ويكون المخالف غير صادر أصلاً فكيف بدعوى الوثوق. نعم لو علم صدورهما - كما لو فرض شهرتهما كما فرض في الرواية - لا يبعد دعوى الوثوق بالتقيّة في الموافق لو كان وجه التقيّة منحصراً في خوف الإمام على نفسه أو الراوي، وأما لو كان وجهها هو حفظ دماء الشيعة بإلقاء الخلاف فيهم، كما ورد في بعض الأخبار بأنّه نحن نلقي الخلاف بينكم حقناً لدمائكم فحصول الوثوق هنا أيضاً محلّ منع؛ إذ من الممكن صدور المخالف لا لبيان الواقع.

١. كفاية الأصول: ٥٠٩.

والصواب في الجواب ما تقدّم نظيره في جواب الاستدلال بالفقرة الأولى، وهو أنه بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل هو القضية الدائمة؛ إذ ليس كلّ ما خالفهم حقاً كما أنّ ليس كلّ موافق لهم باطلاً، فلا بدّ من رفع اليد عن ظاهر الرواية بالقرينة المعلومة. لكن لا يلزم أن يكون المراد إثبات الرشد النسبي بالإضافة إلى الخبر الموافق كي يكون مقتضاه الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل وأقرب إلى الحقّ، فلم لا يكون المراد أنّ الرشد غالباً ونوعاً في المخالف، فيكون هذه الغلبة النوعية التي لاحظها الشارع موجبة للترجيح، كما أوجب غلبة المصادفة للواقع في خبر الثقة حجّة ووجوب الأخذ به، وحينئذٍ فلا يمكن التعديّ منها إلا إلى ما هو بلغ غلبة المصادفة والرشد الغالبي فيه بهذا المقدار، وهذا ممّا لا يمكن إحرازه، كما لا يخفى.

وبهذا يتّضح: أن لا دليل على وجوب الترجيح بغير المزايا المخصوصة المنصوصة في الروايات حتّى على فرض الاتّكال على مثل روايتي المقبولة والمرفوعة، فكيف على ما قلنا من عدم تمامية دلالة الأولى في المقام وعدم تمامية سند الثانية وإن كانت تامّة دلالة.

لكن هذا كلّه على فرض تسليم تمامية إطلاقات التخيير ليكون هو المحكّم عند عدم الدليل على الترجيح، وأمّا على ما تقدّم أيضاً من منعها فعند كلّ مزية يدور الأمر بين التعيين والتخيير للإجماع على عدم جواز طرح كليهما، فيكون مقتضى القاعدة هو لزوم الأخذ بذوي المزية أو الاحتياط بينهما كما لا يخفى، وقد تقدّم الفرق بين المقام وبين الشكّ في التكليف المرّد بين التعيين والتخيير المختار فيه التخيير.

فصل

اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي

قد عرفت: أنّ الأصل الأوّلي في المتعارضين - من التساقط بالكلية أو في الجملة - مختصّ بموارد لا يمكن فيها التوفيق بين الدليلين عرفاً - وإن كان في عدّة العامّ والخاصّ المنفصلين من تلك الموارد كلاماً طويلاً - وسيأتي الإشارة إليه، وهل التخيير أو الترجيح المستفاد من الأدلّة أيضاً كذلك يختصّ بغير مواردّها أو يعمّها؟ قولان أوّلهما المشهور، واختاره الشيخ الأعظم في الرسالة معللاً «بأنّ ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصّ بما إذا تحيّر السائل في المتعارضين ولم يستفد المراد منها إلا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما. قال وما ذكرناه كأنه ممّا لا خلاف فيه.

ثمّ نقل كلام الشيخ في «الاستبصار» و«العدّة» واستظهر منه أنّه قائل بالترجيح حتّى في النصّ والظاهر والأظهر والظاهر ونقل كلام العدّة في مورد آخر وقال

هو مناقض صريح لما ذكره من أن الجمع من جهة عدم ما يرجح أحدهما. ثم نقل كلام بعض المحدثين وكلام المحقق القمي واستظهر منهما أن حمل الظاهر علي الأظهر أو على النص لا دليل له في الأخبار، أو لا وجه له عند وجود المرجح من موافقة الكتاب ومخالفة العامة.^١ انتهى ملخصاً.

واستشكل في «الكفاية» على هذا التقريب «بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير مورد الجمع؛ لصحة السؤال والجواب أيضاً بملاحظة التعارض البدوي أو للتخيير في الحكم واقعاً. مع إمكان احتمال السائل الردع عن هذه الطريقة المتداولة بين أبناء المحاورة، وجلّ عناوين الأدلة لو لا الكلّ يعمّهما.

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، والقدر المتيقن إنما هو بحسب الخارج وهو لا يضرّ بالأخذ بالإطلاق.

ثم قال: اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاصّ والعامّ والمقيّد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من زمن الأئمة عليهم السلام وهي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لو لا دعوى اختصاصها به وأنها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التخيير والاحتياج، أو دعوى الإجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيهما مجرد صحة السؤال.^٢

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٨٢ - ٨٥.

٢. يعني أن صحة السؤال عن مطلق التعارض لا توجب ظهوراً لها فيه كما في تعليقة المشكيني. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ٢٠٦.

ممّا لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنّه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عمّا هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر والتصرّف فيما يكون صدورهما قرينة عليه فتأمل^١. انتهى.

ولعلّ الأمر بالتأمل إشارة إلى أنّه لا يكفي في حجّية السيرة عدم ثبوت الردع، بل لابدّ من إحراز عدم الردع فراجع ما ذكره في بحث حجّية الخبر والاستصحاب وما يرى من الخلاف بينهما من لزوم الإحراز وعدمه. اللهمّ إلا أن يكون اتّكاله على سيرة العلماء فتكون كاشفة عن وجود المخصّص. لكنّه يرجع إلى الجواب الأوّل كما لا يخفى.

نعم، قد ذكرنا أنّه يكفي عدم ثبوت الردع في مقام تبين الحجج وإن كان لا يكفي ذلك في إثبات أحكام أفعال المكلفين فراجع، إلا أنّ ثبوت السيرة العقلائية على ذلك في مثل العامّ والخاصّ قابل للمنع كما سبق. وقد أورد عليه في «الدرر».

أولاً: بأنّ تعارض العامّ والخاصّ المنفصل ليس من قبيل الخاصّ المتّصل الذي يمنع من انعقاد ظهور العامّ، بل إنّما هو بعد انعقاده فيعارض الظهوران وإن كان العرف يقدّم الخاصّ عليه إلا أن المرتكزات العرفية لا تلزم أن تكون مشروحة ومنفصلة عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم الخاصّ المنفصل.

وثانياً: بأنّ ذلك لا يناسب التخيير المأمور به في روايتي الحميري وعلي بن مهزيار (المتقدّمين) حيث إنّ مورد السؤال فيهما ممّا يمكن فيه الجمع العرفي.

١. كفاية الأصول: ٥١١ - ٥١٢.

وثالثاً: بمنع السيرة القطعية كيف ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة عليه السلام فلا يظنّ بالسيرة فضلاً عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات في تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه في «الاستبصار» و«العدة»^١.

أقول: أمّا الأوّل فهو يخالف ما مرّ منه عليه السلام في مبحث العامّ والخاصّ من نفي انعقاد الظهور في كلام من جرت عادته على الإتيان بالخاصّ المنفصل، فهو والمتّصل سواء، وعلى ذلك بنى وجوب الفحص عن المخصّص المنفصل كالمتّصل.

ولعلّه أعرض عنه هنا لما أورد عليه بأنّه على ذلك لم يجز العمل بأخبارهم العامّ للرواة الذين كانوا في زمانهم عليهم السلام لاحتماهم إتيان المخصّص بعد ذلك، فلا يتمّ ظهور للعامّ في العموم، وهو خلاف السيرة المعلومة. نعم مقتضى ما مرّ منّا في أوائل البحث أنّ العامّ والخاصّ المنفصلين يعدّان من المتعارضين عرفاً أوّلاً. ولم يثبت استقرار سيرة العقلاء على تقديم الخاصّ على العامّ المنفصل مطلقاً - أي سواء كان متقدماً أو متأخراً - بل لعلّه يأخذ بالأخير ثانياً. واحتمال أن يكون حاله في كلام من جرت عادته على بيان المنفصل كالمتّصل غير بعيد ثالثاً. ولذلك يصحّ السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المتعارضين، وليس هنا مرتكز عرفي مانع عن السؤال، وما ذكر من استلزامه عدم جواز العمل بالعامّ عند وروده وهو خلاف السيرة المعلومة مدفوع بنفس السيرة، فإنّه يكون كاشفاً عن وجود حجّة لهم على ذلك.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٧٨ - ٦٨٠.

اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي..... ٥٣٣

كما أنه هو الجواب الوحيد في المقام وأن السيرة الجارية من المتشريعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام والفقهاء على تقديم الأظهر والخاص على العام ونحوهما هي الحجّة وتوجب التخصيص في روايات التخيير أو الترجيح على فرض عمومهما.

وأما الاستناد بروايتي الحميري وعلي بن مهزيار، فقد عرفت احتمال كون التخيير فيهما هو التخيير الواقعي.

وأما التشكيك في ثبوت سيرة المتشريعة بخلاف الشيخ عليه السلام ففيه أن سيرة الشيخ عليه السلام أيضاً جارية على ذلك في سائر أبواب الفقه، كما يظهر ذلك بملاحظة المحامل التي ذكرها في ذيل الأبواب فيما كان فيها أخبار متعارضة وجرى ديدن صاحب «الوسائل» عليه السلام إلى الإشارة إليها في موارد؛ ولذلك قد يدعى الإجماع على ذلك، فإنه لم ينقل الخلاف إلا من الشيخ في «الاستبصار»؛ مع أن كلامه عليه السلام غير وافية بذلك. قال عليه السلام في مقدّمة «الاستبصار»:

وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان عن جميع القرائن التي ذكرناها نُظر: فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل، كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخير الآخر، لأنه يكون العامل بذلك عاملاً بالخبرين معاً وإذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما. وحمل الآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه - صريحاً أو تلويحاً لفظاً أو دليلاً - وكان الآخر عارياً من ذلك، كان

العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار...^١
 ولا دليل فيه على كون المراد منها ما هو مثل العام والخاص، فإنه لا يحتاج
 إلى ضرب من التأويل، وإنما الذي أُوهم ذلك تمثيله في الأخير بالعموم من
 وجه، فاستفيد منه أن مراده من القسم الأول هو العموم والخصوص المطلق،
 ولكنه لعلّه للتنظير من حيث التصرف فيهما، بل ليس هذه الجملة في عبارة
 «الاستبصار»، وإنما زيد في نقل الرسائل عنه.

والظاهر أن مراده الخبيرين الذين لا يمكن فيهما الجمع العرفي، وإنما يحتاج
 إلى ضرب من التأويل والتصرف غير العرفيين، كما هو مدلول قاعدة الجمع
 مهما أمكن أولى من الطرح، ولعلّ سرّه ما اختاره الشيخ الأنصاري أيضاً من لزوم
 الترجيح بكلّ مزية، وعلى أيّ حال فلا يعدّ الشيخ رحمته مخالفاً للإجماع. ويؤيد ذلك
 كلّ ما سبق في خبر أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام^٢ (في رواية طويلة)
 من الأمر بالجمع العرفي والحمل على الاستحباب أو الكراهة فيما يمكن
 بادي البدء.

ويؤيدّه أيضاً ما رواه الصدوق عن أبيه عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن أبي
 حيّون مولى الرضا عليه السلام عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد
 هدي إلى صراط مستقيم». ثمّ قال: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن،
 ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها
 دون محكمها فضلوا». ^٣ فإنّ الظاهر كما بيّن في محلّه أنّ المراد منه هو الأظهر،

١. الاستبصار ١: ٤؛ أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٨٢ - ٨٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٢.

اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي.....٥٣٥

والظاهر، وليس المتشابه هو المجمل، فإنَّ المجمل لا يتَّبِع.
اللَّهِمَّ إلا أن يحتمل أن يكون المراد منه ما ليس ظاهراً في معنى، وإنَّما أمروا
بحمله على المحكم وعدم اتِّباعه ردعاً لطريقة الذين كانوا يحملون الألفاظ على
وجوه من التأويلات بآرائهم السخيفة وأنظارهم الباطلة لوجوه من الاستحسانات
الظنيَّة، فافهم.

فصل

في المرجّحات النوعية

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر، ولا إشكال فيه فيما إذا ظهر الحال. أمّا فيما لم يظهر فقيل في التمييز وجوه لا بأس بالإشارة إلى بعض منها. منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما إذا دار الأمر بينهما - بما في الرسالة - من كون ظهور العامّ في العموم تنجيزياً بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنّه معلق على عدم البيان، والعامّ يصلح بياناً فتقديم العامّ حينئذٍ، لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه بخلاف العكس، فإنّه يوجب لتخصيصه بلا وجه إلا على وجه دائر. ومن أنّ التقييد أغلب من التخصيص.

والمثال المعروف لهذه الحالة، ما إذا تعارض عامّ مع المطلق بنحو العموم من وجه من قبيل ما إذا ورد أكرم العلماء، ولا تكرم الفاسق. ولا ينبغي الإشكال في تقديم العامّ إذا كانا في كلام واحد متّصل؛ إذ دلالة

الإطلاق إنما تكون بمقدّمات الحكمة فتكون مشروطة بعدم البيان، وأمّا دلالة العامّ فهي فعلية لكونها بالوضع فتكون صالحة للبيان.
وإنّما الكلام فيما إذا وقع في كلامين منفصلين.

وأورد عليه في «الكفاية»: «بأنّ عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدّمات الحكمة، إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: «ما من عامّ إلا وقد خصّ» غير مفيد»^١. انتهى.

مضافاً إلى أنّه إنّما يفيد إذا كان مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدّد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظنّ بالتخصيص، إلا أنّها غير موجبة للأقوائية في الظهور.

ولتوضيح المقام يتذكّر أمور تقدّم شرحها في محلّها:

١. أنّ العامّ له دلالة استعمالية يتبادر إلى الذهن بمحض سماعه ولو من لفظ غير ذي شعور ثمّ بعد النظر إلى صدوره من لفظ عاقل له دلالة على كونه مراداً للفظ ثمّ بضميمة أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية والجديّة يحكم بأنّه مراده الجدي. ولذلك قالوا أنّ التخصيص لا يوجب مجازاً في العامّ وإنّما يتصرّف في المراد الجدي.

٢. الإطلاق قد يكون لفظياً يصرّح به المتكلّم ويقول: ... مطلقاً. وأخرى يكون حكيماً بمعنى أنّه يتمّ مقدّمات الحكمة.

٣. مقدّمات الحكمة أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وانتفاء ما

١. كفاية الأصول: ٥١٣.

يوجب التعيين وفي «الكفاية»: وانتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب.^١ وفيه كلام في محلّه.

٤. والمراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جدّ، بل قاعدة وقانوناً فتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه. فلا يكون النظر بالمقيّد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلّم في مقام البيان.

٥. فالإطلاق معلق على عدم القيد المتّصل قطعاً وأمّا المنفصل، فإنّما يكون معلقاً عليه إذا كان في مقام بيان مراده الجدي. وحينئذٍ نقول:

تارة: يلاحظ البيان بالنسبة إلى الإرادة الجدّية القائمة بنفس المكلف بالكسر، وأخرى: يلاحظ بالقياس إلى الإرادة الاستعمالية وبيان ما يقوم به الإنشاء وما هو بصدده إفهامه وإظهاره، من دون النظر إلى بيان ما يتقوم به الإرادة الجدّية النفس الأمرية.

فعلى الثاني يكفي لكشف الإطلاق عدم البيان في مقام التخاطب؛ إذ لا يمكن إحالة بيان ما هو بصدده إفهامه وإظهاره على الفرض على القرينة، والبيان المنفصل فإنّه خلاف الفرض فينعقد الإطلاق بعدم القيد المتّصل، ومجيء القيد المنفصل لا يضرّ بالإطلاق الاستعمالي.

وأما على الأوّل فيتوقّف كشف إطلاق الإرادة على عدم البيان إلى الأبد، ولازمه أنّه كلّما ذكر القيد يستكشف عدم وجود الإرادة النفس الأمرية وأنّ المكلف لم يكن في مقام بيان تلك الإرادة، وإلا لأظهر القيد عند البيان، ومن

١. كفايت الأصول: ٢٨٧.

ذلك لا يمكن كشف الإرادة ولو بالنسبة إلى سائر القيود أيضاً؛ إذ بمجرد الظفر بالقيود يكشف أنّ المولى لم يكن بصدد بيان الإرادة الجدّية.

مضافاً إلى أنّه يستلزم عدم جواز التمسك بالإطلاق كلّما شكّ في ثبوت الحكم لفرد أو حال ممّا يشمل الإطلاق؛ لاحتمال وجود مقيد منفصل لم يصل إلينا.

وقد حاول المحقّق النائبي لدفع الإشكال ببيان «أنّ الإطلاق في كلّ زمان فرع عدم البيان إلى ذلك الزمان، لا عدم البيان ولو متأخراً»^١.

وهذا كما ترى لا يفيد شيئاً، إذ إن كان مراده من ذلك ارتفاع حجّيته باعتبار القرينة المنفصلة فهذا صحيح يرجع إلى كلام صاحب «الكفاية» وغيره، ولا يفيد في المقام؛ إذ ذلك فرع صلاحية الكلام المنفصل للقرينية، وهو مورد التردد في المقام.

وإن كان مراده ارتفاع أصل الظهور الاستعمالي فهذا يتفرّع على كون مبناه في مقام الاستعمال بيان جميع ما له دخل في مراده الجدّي الواقعي، فيرجع عليه المحذورين.

وبالجملة: فالظاهر عن كلّ متكلم في مقام التكلّم والإنشاء كونه في مقام بيان ما أراد إفهامه وإظهاره وما يتقوم به الإنشاء والتكليف، نظير ما يقال في الوضع ما هو المراد الاستعمالي، وأمّا الإرادة الجدّية فهي يستكشف بأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية والجدّية التي هي أصل عقلائي، فبعدم القرينة في مقام التخاطب ينعقد الظهور ويبنى على أنّه المراد الجدّي بالأصل العقلائي، وكلّما

١. أنظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨٠.

دخل قرينة على خلافه فهو لا يضرّ بأركان الظهور، وإنّما يكشف عن عدم تطابق الإرادتين.

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا فرق بين العامّ والمطلق؛ إذ الظهور في كلّ منهما منعقد باللفظ، ودليل التقييد أو التخصيص مشتركان في أنّهما لا يوجبان إلا التصرف في أصالة التطابق، فليس أحدهما مقدّمًا على الآخر.

هذا غاية ما يوجّه به كلام صاحب «الكفاية»^١، ومع ذلك يمكن الخدشة في ذلك - بعد انحصار الأمر في العامّ في التصرف في أصالة التطابق - بعدم انحصاره في ذلك في المطلق؛ لإمكان التصرف في أصل آخر، وهو أصالة كون المتكلم في مقام البيان. وتوضيحه:

أنّ من مقدّمات الإطلاق كون المتكلم في مقام البيان لتمام ما له دخل في إنشائه، فإن أحرز ذلك بالقطع فهو، والافيني على أنّه في مقام البيان، وهو ممّا يحكم به كافّة العقلاء، كما أنّه لو علم عدم كونه في مقام البيان من جهة وشكّ في جهة أخرى يبني على الأصل المذكور في الجهة المشكوكة، وأمّا إذا كان هناك قرينة على عدم كونه في مقام البيان لا يمكن أخذ الإطلاق منه، كما يرى ذلك كثيرًا في الفقه من الاعتراض على الإطلاق بعدم كونه في مقام البيان.

وعلى هذا نقول: إذا ظفرنا بقيد من القيود كما يمكن التصرف في أصالة التطابق، كذلك يمكن التصرف في هذا الأصل وإبقاء الأوّل على حاله، وحينئذٍ فلقائل أن يقول: إنّ التصرف بالوجه الثاني أهون منه على الوجه الأوّل، وهذا بخلاف العامّ، فإنّ الظفر بالمخصّص يوجب التصرف لا محالة في أصالة التطابق، ولا وجه له غير ذلك كما لا يخفى.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، وقد اختار الشيخ رحمته تقديم التخصيص على النسخ، لكثرة الأول وندرة الثاني.^١ وأورد عليه في «الكفاية»:

أولاً: «بأن مقتضى ما سبق من تقديم التقييد على التخصيص تقديم النسخ عليه أيضاً؛ لرجوعه إلى تقييد إطلاق الحكم من حيث الزمان. وثانياً: بأن أغلبية التخصيص إنما يوجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بحيث تعدّ من القرائن». ^٢ انتهى ملخصاً.

ولتحرير محل النزاع وبيان ما يرد على ما مضى وما يمكن أن يمضي نشير إلى أمور:

١. إنّ حقيقة النسخ هو رفع الحكم الثابت لحصول البداء أو كشف الخطاء فيه، وحيث لا يمكن ذلك في الأحكام الشرعية فالنسخ في الأحكام في الحقيقة دفع؛ أي كاشف عن عدم كونه مقصوداً ومراداً لله تعالى إلا إلى هذا الزمان لا ما بعده.

٢. الفرق بين النسخ والتخصيص أنّ النسخ يرفع الحكم من زمان النسخ بخلاف التخصيص، فإنه يكشف عن خروجه عن العام من أول الأمر، ويترتب على ذلك أنه لو كان للخاصّ مصداقاً محكوماً بحكم العام قبل ورود الخاصّ، فعلى التخصيص يعلم بعدم محكومية بذلك الحكم قبل ذلك واقعاً بخلاف النسخ

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ٩٣ - ٩٤.

٢ كفاية الأصول: ٥١٣ - ٥١٤.

فإن نتيجة النسخ أنه كان محكوماً به إلى ذلك الزمان واقعاً ورفع الآن، مثلاً إذا ورد «كلّ نجس يطهر بالغسل مرّة»، ثمّ ورد بعد زمان «اغسل ثوبك من البول مرّتين»، فالملاقي للبول في الزمان الفاصل بين الحكمين محكوم بوجوب الغسل مرّة واحدة على النسخ، ولو غسل مرّة واحدة يكفي لطهارته، وعلى التخصيص محكوم بالنجاسة وعدم حصول الطهارة له.

٣. المشهور أنّ النسخ لا بدّ وأن يكون بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، وإلا يلزم لغوية جعله وإن كان ذلك قابلاً للمناقشة، لإمكان أن يكون المصلحة في نفس الإنشاء، فكيف بما قد يقال من لزوم كون النسخ بعد العمل بالمنسوخ. وعلى أيّ حال إنّما يمكن هذا الدعوى في الأحكام الشرعية، وأمّا في القوانين والأحكام العاديّة البشرية فلا ريب في إمكان حصول البداء وكشف الخطأ حتّى قبل حضور وقت العمل قطعاً.

٤. لا بدّ في التخصيص الكاشف عن عدم كون مورد الخاصّ مراداً جديداً، أن يكون قبل حضور وقت العمل لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما يلزم منه لغوية المصلحة، أو الإلغاء في المفسدة، أو الإغزاء بالجهل.

٥. إنّ الحالات المتصوّرة بين العامّ والخاصّ من حيث التقديم والتأخير، ومن جهة ورود المتأخّر بعد حضور وقت العمل بالمقدّم أو قبله أربعة، وبناءً على الالتزام باشتراط النسخ بكونه بعد حضور وقت العمل، والتخصيص بكونه قبله، فالخاصّ مخصّص إذا ورد بعد العامّ قبل حضور وقت العمل به، أو ورد العامّ بعده قبل حضور وقت العمل بالخاصّ. وناسخ إذا ورد بعد العامّ وبعد حضور وقت العمل به، فلا يبقى مورد للدوران إلا إذا ورد العامّ بعد الخاصّ وبعد

حضور وقت العمل بالخاص، وهكذا فيما لا يعلم تاريخهما من حيث الصدور، أو من حيث حضور وقت العمل وعدمه.

ولذلك وقع الكلام والإشكال في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصيات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، بل جلّ الخصوصيات الصادرة عنهم عليهم السلام ولو بالنسبة إلى العمومات الصادرة من قبلهم من الأئمة عليهم السلام فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، فيلزم القول بالنسخ، والالتزام بالنسخ مع كثرة هذه الموارد - ولو على القول بجواز نسخ الكتاب بالخبر - كما ترى.

وقد ذكروا الحلّه وجهين:

أحدها: أن يحمل على التخصيص، بتقريب أنه يكشف عن وجود قرينة متّصلة بالكلام اختفيت علينا. لكنّه بعيد؛ إذ اختفاء القرائن على كثرتها مع كونه عامّ البلوى مستحيل عادة.

ثانيها: أن اعتبار ورود التخصيص قبل حضور وقت العمل إنما هو لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومن الواضح أنّ ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسدة في إبدائها كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأوّل، وعليه فلا بأس بتخصيص العامّ بعد حضور وقت العمل، واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلًا فيه ظاهراً، فكانوا مكلفين في الظاهر بالعمل بالعامّ حتّى يظهر المخصّص وإن كان الحكم الواقعي على خلافه.

هذا ما بيّنه الشيخ رحمته الله وتبعه في «الكفاية» وقال: «ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ

بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً، فتفظن^١.

إذا عرفت ذلك يظهر أنّ الدوران بين التخصيص والنسخ يقع في موردين: أحدهما: ما تقدّم من الخاصّ المقدمّ على العامّ إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ. والثاني: الخاصّ الوارد بعد العامّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. وإن قلنا بعدم اشتراط النسخ بحضور وقت العمل، يقع الدوران في الصور الأربعة وفي جميع موارد ورود العامّ والخاصّ وإن كان الثمرة العملية لنا تختصّ بالخاصّ المتقدّم.

وعلى أيّ حال، فقد عرفت من الشيخ^٢ تقدّم التخصيص لندرة النسخ وما أورد عليه في «الكفاية»، من عدم إيجابه القوّة في الظهور أولاً، وكون النسخ من قبيل التقييد، فمقتضى القاعدة المتقدمة تقديم النسخ. لكن يرد على ما ذكره الشيخ^٣ من قلة النسخ وندرته بأنّ ذلك بعد فرض حمل الخاصّ الوارد بعد العامّ على التخصيص مطلقاً، وهو أوّل الكلام خصوصاً في الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، ولو أمكن حملها على النسخ لم يكن موارده قليلاً. نعم، قد عرفت عدم ترتّب ثمرة عملية عليه في هذا الفرض، إلا أنّ الحمل على النسخ ينتج كثرة موارده فيشمر في الفرض الآخر، وهو ما إذا كان الخاصّ مقدّمًا على العامّ كما لا يخفى.

وأما ما في «الكفاية» من كون النسخ نوعاً من التقييد، فإنّه تقييد في الحكم من حيث إطلاقه الزماني فيرد عليه:

١. كفاية الأصول: ٥١٤.

أولاً: أنّ عناية النسخ ليست عناية التقييد في الدليل الدالّ على الحكم، بل عنيته عناية رفع الحكم بجميع خصوصياته وإن لم يكن كذلك واقعاً، فالنسخ يرفع الحكم من أصله لا أنّه يضيق دائرته.

وثانياً: أنّ الدوران بين النسخ والتخصيص لا يختصّ بما إذا كان العموم الزماني مستفاداً من الإطلاق، بل قد يكون مستفاداً من العموم اللفظي، كما إذا قال: أكرم العلماء في كلّ زمان، فيكون النسخ من قبيل التخصيص في الأزمان، كما أنّ العموم الأفرادي أيضاً ليست مستفاداً من اللفظ مطلقاً، بل قد يكون مستفاداً من الإطلاق، كما إذا قال: أكرم العالم في كلّ زمان، فالنزاع في تقديم واحد منهما على الآخر ليس من حيث كون العموم الأفرادي مستفاداً من اللفظ والاستمرار من الإطلاق.

ومع ذلك كلّه الأقوى تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً، وذلك بدليل سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإنّه غير خفيّ على من راجع طريقة الأصحاب أنّ المحكمّ عندهم إخراج مورد الخاصّ عن حكم العامّ في أمثال المقام، فإنّه لو لا ذلك لكان اللازم عليهم تثبيت تاريخ صدور الأخبار، وكذلك استخبار حال الدليلين وزمان صدورهما عند ورودها عليهم وأنّ أيّهما مقدّم وأيّهما مؤخّر، مع أنّ المقطوع من سيرتهم خلاف ذلك؛ إذ لو كان بنائهم على ذلك مع كثرة الابتلاء به لكانت من الواضحات، وحيث ليس كذلك يستكشف عدمه وأنّهم كانوا يقدّمون الخاصّ على العامّ، سواء ورد وقبل العامّ أو بعده وقبل العمل بالمتقدّم أو بعده، ولم يكن عندهم احتمال كون العامّ ناسخاً للخاصّ كما لا يخفى.

ولعلّ سرّ ذلك أنّ عناية النسخ جعل الحكم من زمان ورود النسخ، والظاهر

المبيّن من كلمات الأئمة عليهم السلام كونهم في مقام بيان الأحكام وحكايتها بما كان كذلك في أصل التشريع ومن أوّل الشريعة عند تمام القرآن وفوت النبي صلى الله عليه وآله؛ ولذلك لا يحتمل فيه النسخ مطلقاً، فتدبّر.

وقد صرّح في عدّة من الروايات بذلك، كما في ما رواه هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان وغيره قالوا: «سمعنا أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله قول الله عزّ وجلّ»^١.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٨٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢٦.

فصل

في انقلاب النسبة بين الأدلة

لا إشكال في تعيين الأظهر - لو كان في البين - إذا كان التعارض بين الاثنين،
وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء، وقد ذكر غير واحد
من الأكابر أنه إذا ورد هناك مخصّصان أو أكثر على عامّ واحد لزم تخصيص
العامّ بهم جميعاً، من غير تقديم واحد على الآخر، فلا يلاحظ تخصيص العامّ
بواحد منهما أولاً ولو كان مقدّماً بحسب الزمان؛ كي ينقلب النسبة بين العامّ
المخصّص وبين الخاصّ الآخر أحياناً.

مثلاً إذا ورد: أكرم العلماء، ودلّ دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفسّاق
من العلماء، ودلّ ثالث على عدم وجوب إكرام النحويين، فلو خصّصنا العامّ
الأول بأول الخاصّين كان الباقي تحته خصوص العلماء العدول، ومن الواضح أنّ
النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر حينئذٍ العموم من وجه. وخالف في ذلك المحقّق
الترّاقى رحمته الله، حيث إنّه لاحظ النسبة بين العامّ والخاصّ بعد إخراج بعض الأفراد عن

تحت العامّ بإجماع ونحوه.^١

واعترض عليه في «الكفاية»: «بأنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العامّ بمخصّص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وإن اثلم به حجّيته ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي؛ لأصالة عمومه بالنسبة إليه... فلا بدّ من تخصيص العامّ بكلّ واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدّماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً. فلا بدّ حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه. فلو رجّح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجّح طرفه أو قدّم تخييراً فلا يطرح منها إلا خصوص ما لم يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره... وحينئذٍ فربّما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً»^٢. انتهى ملخصاً.

وأورد عليه في «الدرر» وقال رحمته الله: «الذي لا ينثلم هو ظهوره في المعنى التصوّري، أعني الملقى في ذهن السامع حين سماعه، وأمّا ظهوره في إرادة المتكلّم فلا شكّ في اختلافه بعد التخصيص بالمنفصل؛ إذ قبله ظاهر في إرادة الجميع على حدّ سواء وبعده يقطع بعدم إرادة البعض المخرج ويصير ظهوره في إرادة الباقي أقوى؛ ولذا قد يصير كثرة التخصيص إلى مرتبة يقطع بإرادة الباقي»^٣. انتهى.

١. عوائد الأيام: ٣٤٩ - ٣٥٣.

٢. كفاية الأصول: ٥١٥ - ٥١٦.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٨٢.

وتوضيحه بعبارة أوضح: أنّ الخاصّ الأوّل وإن لا يتصرّف في الظهور الاستعمالي، وإنّما يتصرّف في ظهوره في الإرادة الجدّية بمعونة أصالة التطابق، لكنّ الخاصّ الثاني أيضاً لا يعارض إلا هذا الظهور دون الظهور الاستعمالي، فالتعارض والقوّة والضعف، أو الظاهرية والأظهرية إنّما تلاحظ بالنسبة إليه، لا بالنسبة إلى الظهور التصوّري، ولا بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية وهذا لظهور يختلف بعد ملاحظة تخصيص العامّ بأحد الخاصّين؛ ولذلك يبنى على تعنون العامّ بالمخصّص المنفصل وعدم جواز التمسّك به في الشبهات المصدّاقية للخاصّ.

وذلك ربما يستلزم القول بتقديم العامّ على الخاصّ الآخر؛ إذ قد يكون دلالاته على إرادة الباقي أقوى بمراتب من دلالة الخاصّ على خروج مورده عن تحت العامّ كيف وقد عرفت أنّه ربما تصل النوبة إلى حدّ يقطع بإرادة الباقي منه، فكيف لا يتقدّم على ظهور الخاصّ في بعض الأحيان.

ثمّ ذكر عليه السلام «أنّ العمدة في عدم الانقلاب كون الخصوصات في عرض واحد لا وجه لملاحظة بعضها قبل الآخر حتّى يوجب انقلاب النسبة». انتهى.

ولعلّ مراده أنّ كلاً من الخاصّين يدلّ على خروج ما تحته عن العامّ من أوّل الأمر، فتقديم أحدهما على الآخر لا وجه له، ومجرّد التقديم بالزمان لا ينافي العرضية بهذا المعنى بعد ما دلّ كلّ من المتقدّم زماناً والمتأخّر على أنّ ما تحته خارج عن عموم العامّ من أوّل الأمر.

والحاصل: أنّ الخاصّين الواردين على العامّ في رتبة واحدة لا وجه لترجيح

أحدهما على الآخر وتقديمه في التخصيص، بل هما يردان على العامّ معاً، ولذلك لو لزم من ورودهما معاً استيعاب جميع أفرادهما، أو ما يستهجن خروجه عرفاً يصير النسبه بين العامّ وبينهما التباين.

ولعله مأخوذ من كلام الشيخ الأعظم رحمته حيث قال ردّاً على الفاضل النراقي: «ولا أظنّ أن يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته على الآخر...». انتهى.

ومنه يظهر الإشكال في قول السيّد الخوئي رحمته مستدلاً على صحّة انقلاب النسبة بعد بيان الظهورات الثلاث: «إنّ التعارض بين دليلين لا يتحقّق إلا باعتبار كون كلّ منهما حجّة ودليلاً في نفسه لو لا المعارضة؛ إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجّة وما ليس بحجّة، وبهذه يستنتج صحّة القول بانقلاب النسبة، فإنّه إذا قام دليل عامّ ثمّ ورد دليل مخصّص لذلك العامّ وقام دليل آخر معارض للعامّ فلا بدّ من ملاحظة النسبة بين العامّ ومعارضه بعد إخراج ما يشمله المخصّص؛ لأنّ العامّ لا يكون حجّة بالنسبة إلى ما خرج معه، فالتخصيص بانقلاب النسبة لا يحتاج إلى مزيد من تصوّره». انتهى.

فإنّ معارضي العامّ ليسا إلا خاصّين فكيف يقدّم أحد الخاصّين على الآخر؟! نعم، يمكن دعوى أنّ هذه العويصة تنحلّ عند ورود مخصّصين أحدهما قطعي الدلالة والآخر ظنيها؛ حيث إنّ مقتضى قطعية أحدهما خروج مورده عن تحت العامّ على كلّ حال، فيكتسب العامّ بذلك قوّة في الدلالة على إرادة الباقي،

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٠٣.

٢. مصباح الأصول ٣: ٤٦٧.

وحينئذٍ قد يتساوي ظهوره في الباقي مع ظهور الخاص الآخر، أو يزيد عليه فيقدم عليه، بمعنى أنه يتصرف في ظهور الخاص دون العام، مثلاً إذا ورد قوله: أكرم العلماء وعلم خروج الفساق منهم عن تحت العام، ثم ورد قوله: لا تكرم النحويين الشامل بظاهره للفساق والعاقل، فهذا الظهور وإن كان أقوى من ظهور العام بدواً إلا أن خروج الفساق عن تحت العام قد يجعله أقوى ظهوراً من الخاص، سيما إذا ضعف هذا الظهور من ناحية أخرى، كما إذا كان الفساق فيما بين النحويين في غاية الكثرة.

وهذا بعينه نتيجة انقلاب النسبة في الجملة، وقد عرفت سابقاً أن ملاك تقديم الخاص ليس إلا قوة الظهور؛ ولهذا قد يقدم العام على الخاص ولو بدواً فيما إذا كان ظهور العام أقوى من الخاص في مفاده، وقد سبق بيان المحقق النائيني رحمته في تقديم العام بما هو القرينة على ذي القرينة مطلقاً، وما ورد عليه من الإشكال.

ولعل مراد الفاضل النراقي رحمته لا يعد ومثل هذه الموارد الذي يكون أحد الخاصين قطعياً، وقد مثل بما إذا كان أحد الخاصين إجماعاً ونحوه، وقال الشيخ الأعظم رحمته إنه رحمته لا يلتزم بذلك في غير هذه الصورة مما لم يكن أحد الخاصين من قبيل الإجماع^١.

إلا أنه رحمته زعم أن وجه الخصوصية كونه دليلاً لئياً ويكون كالمتمصل، وأطال الكلام في نفي ذلك بخلاف ما أشرنا إليه من احتمال كون وجه خصوصيته كونه دليلاً قطعياً لا يمكن طرحه بوجهه.

ومع ذلك يمكن أن يستشكل فيه، بأنّ قطعية بعض الخصوصات لا يوجب

١. أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٣٤٣.

تقدّمه بحيث ينعقد به للعامّ ظهور آخر في المعنون بغير عنوان الخاصّ أولاً حتّى يصير أقوى ظهوراً، بل سائر الخواصّ الظنيّة أيضاً يكون معه في قبال العامّ. وبالجملة: فإنّ قطعته لا توجب تقدّمًا له وتأخراً لسائر الخواصّ فتدبّر، فإنّه دقيق.

تنبيه: المراجعة إلى العوائد (عائدة ٤٠) يعطي أنّ النراقي رحمته لم يدع انقلاب النسبة على حدو نسب إليه، ولم نجد العبارة المحكيّة المنسوبة إليه، بل هو رحمته بنفسه ينفي انقلاب النسبة وتقدّم أحد الخاصّين على الآخر في التخصيص بقوله: «لأنّ تقديم إجراء قواعد بعض المتعارضات تحكّم بحت فاسد؛ لأنّ الكلّ قد ورد علينا دفعة واحدة، بمعنى أنّ المجموع في حكم كلام واحد بالنسبة إلينا...»^١ انتهى.

ثمّ صرّح في ذيل كلامه رحمته: «أنّه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحدهما قطعياً كالإجماع، والآخر غير قطعي...»^٢ انتهى فراجع كلامه رحمته. ثمّ قال في «الكفاية»: «هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متّحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعدّدة، كما إذا ورد هناك عامّان من وجه مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما، وإنّما لا بدّ من تقديم الخاصّ على العامّ، ومعاملة العموم من وجه بين العامّين من الترجيح أو التخيير، وإنّ انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما؛ لما عرفت من أنّه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

١. عوائد الأيّام: ٣٥١.

٢. عوائد الأيّام: ٣٥٣.

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص، أو كان بعيداً جداً لقدّم على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنصّ فيه، فيقدّم على الآخر الظاهر فيه بعمومه^١. انتهى.

وهذا الكلام - بعد الغضّ عمّا فيه أولاً من أنّه لو صار النسبة بعد التخصيص من قبيل العموم المطلق لكان ممّا لا يجوز تخصيصه بعد ذلك دائماً، ولا يبقى وجه لمعاملة العموم من وجه بين العامّين.

وثانياً: أنّ معاملة العامّين من وجه ليس هو التخيير أو الترجيح، بل يتساقطان في مورد الاجتماع - إقرار بنتيجة انقلاب النسبة وإن يصرّح بعدمه - فإنّ الملاك هو قوّة الظهور، فهو ﷺ يعترف بأنّه حيث يكون تخصيصه موجّباً لاستيعاب جميع أفرادهِ يصير في مدلوله أقوى من الآخر فيقدّم عليه.

ومنتهى الفرق بين المقام وبين الفرض الأوّل هو تقدّم أحد المتعارضين، وهو الخاصّ المطلق على الآخر، وهو العامّ من وجه بخلاف الفرض المتقدّم، حيث كان الخاصّين في رتبة واحدة من دون وجه لتقدّم أحدهما، وهذا هو ما أشار إليه الشيخ الأعظم ﷺ وبنى عليه في «الدرر» كما عرفت.

هذا كلّه بيان ملاك الحكم، ومع ذلك قد تعرّضوا في المسألة لصور لا بأس بالتعرّض لها:

الأولى: ما إذا ورد عامّ وخاصّان، كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم النحويين ولا تكرم الصرفيين، ويكون النسبة بعد التخصيص بأحدهما أيضاً هو العموم المطلق، وبين الخاصّين التباين، فلا مناص إلا من تخصيص العامّ بهما، إلا

١. كفاية الأصول: ٥١٦.

أنه يوجب تخصيص الأكثر المستهجن.

وقد اختار المحققون حينئذٍ وقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين. وأورد عليه بأن مجموع الدليلين ليس من الأدلة، بل لا وجود له في الخارج، وإنما هو اعتبار عقلي، والعام لا يباين ولا يعارض مع كلٍّ منهما، ولا يعارض مع المجموع الذي لا وجود له، وهو أمر اعتباري، فالتعارض إنما هو بين الخاصين لكن بالعرض، فمع ترجيح أحدهما يؤخذ به ويخصّص به العام، ومع التساوي يؤخذ بأحدهما تخييراً ويخصّص به...^١ انتهى.

وفيه: أنّ التعارض ليس إلا من باب العلم بكذب أحدهما أو أحدهم، ولا فرق في المقام بين العام وبين أحد من الخاصين، فإنّ المعلوم عدم صدق الأدلة الثلاثة وكذب أحدهم، فكما يمكن كذب أحد الخاصين كذلك العام بلا فرق، فلا بدّ من ملاحظة الترجيح بين الثلاثة، فيتصوّر في الفرض صور ستّة:

١. أن يكون الخاصان راجحين على العام فلا بدّ من أخذهما وطرح العام.
٢. أن يكون العام أرجح من الخاصين؛ أي من كلٍّ واحد منهما فقد ينسب إلى المعروف طرح الخاصين، وهو غير صحيح؛ إذ لا تلازم بين الخاصين ولا علم بكذبهما على فرض صدق العام، بل المعلوم كذب أحدهما، فلا بدّ من ملاحظة الترجيح بين الخاصين أيضاً، فيؤخذ بالراجح أو أحدهما تخييراً مع التساوي.

٣. أن يكون الكلّ متساوياً فيتخيّر بين الأخذ بأحد الخاصين مع العام، أو

الأخذ بالخاصين وطرح العام.

١. التعادل والترجيح، الإمام الخميني: ٩٣.

إن قلت: يتعين طرح العام؛ لأنّ عكسه يستلزم طرح أحد الخاصين والتصرف في العامّ معاً بخلاف طرح العامّ، فإنّه لا يستلزم إلا طرح دليل واحد من دون تصرف في دليل آخر.

قلت: طرح ظهور العامّ قطعي لا محالة وليس مورداً للدوران؛ لأنه مع طرح الدليل يطرح الظهور أيضاً، فالدوران بين الأخذ بباقي ظهور العامّ أو طرحه والأخذ بالمخصّص الآخر.

٤. أن يكون العامّ راجحاً بالنسبة إلى أحد الخاصين ومساوياً بالنسبة إلى الآخر، فلا بدّ من الأخذ بالعامّ، لأنّ أخذ الخاصّ المساوي مسلّم، إمّا من باب الأخذ بالخاصين، أو به والعامّ، والخاصّ الآخر مرجوح فيطرح.

٥. أن يكون العامّ راجحاً بالنسبة إلى أحد الخاصين ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، فلا بدّ من الأخذ بالخاصّ الراجح والعامّ؛ إذ الأخذ بالخاصّ الراجح مسلّم كما في سابقه، وعند الدوران بين العامّ والخاصّ الآخر المرجوح يقدّم العامّ.

٦. أن يكون العامّ مرجوحاً بالنسبة إلى أحد الخاصين ومساوياً بالنسبة إلى الآخر، فلا بدّ من الأخذ بالخاصّ الراجح، ويتخيّر بين العامّ والخاصّ المساوي.

هذا كلّه إذا لم يكن أحد الأدلة الثلاثة قطعياً، وأمّا إذا كان كذلك فيخرج القطعي عن مورد التعارض؛ لعدم احتمال كذبه على الفرض حتّى يقع أحد أطراف العلم الإجمالي، فيقع التعارض بين الدليلين الآخرين، فيؤخذ بأحدهما تعيّنًا على الترجيح أو التخيير.

الثانية: إذا ورد عامّ وخاصان وكانت النسبة بين الخاصين أيضاً العموم من وجه، كما إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم الفساق من العلماء ولا تكرم

النحويين من العلماء، فالحكم في هذه الصورة كسابقته، وإنه يخصّص العام بكلا الخاصين، إلا إذا استلزم محذور الاستيعاب، فيجري فيه ما جرى في سابقته. وهذه الصورة هي التي يمكن القول فيها بانقلاب النسبة، فإن نسبة كل من الخاصين مع العام مع فرض تخصيصه هي العموم من وجه من حيث الحجية والإرادة الجدّية، كما تقدّم نقل ذلك عن السيّد الخوئي رحمته وإن كان هو رحمته بنفسه لا يلتزم بذلك في المقام مبنياً على عدم تقدّم أحد الخاصين على الآخر وعدم الترجيح بينهما حتّى إذا كان وصول أحدهما قبل الآخر؛ لعدم تأثير تقدّم الوصول في ذلك، وقد بيّنه مفصلاً.

إن قلت: إذا كان أحد الخاصين قطعياً يقدّم على الآخر.

قلت: قطعة أحد الخاصين وإن كان يوجب تخصيص العام به قطعاً، إلا أنه لا تقدّم له على الآخر في مقام الحجية فيبقى ما سبق من عدم الترجيح في التخصيص بينهما.

والذي يؤيد ما سبق بل يدلّ عليه، أنّ الملاك عند العرف هو النسبة بين العام والظاهر الذي هو حجة، مع قطع النظر عن ورود المخصّصين الذين هما في رتبة واحدة بلا ملاك لتقدّم أحدهما على الآخر. والدليل على ذلك هو مقايسة العنوانين الذين بينهما عموم من وجه مع عنوان واحد شامل للعنوانين الذين بينهما العموم من وجه، كما إذا خصّص قوله أكرم العلماء بقوله لا تكرم الأطباء الشامل لأطباء العين وأطباء الأعصاب الذين بينهما عموم من وجه، فهل يشكّ أحد من العرف في تخصيص العام ببعض المخصّص، وكذلك لو كان للعام مخصّصين متّصلين، كما إذا كان لا تكرم الفسّاق منهم ولا تكرم

النحويين كلاهما متصّلان بالعام؟!!

نعم لو فرض ترتّب أحد الخاصّين على الآخر يقدّم الأوّل، كما لو كان المخصّص للعام لا تكرم النحويين، ثمّ قال إذا لا يجب إكرام النحويين لا يجب إكرام الصرّفيين، فإنّه حينئذٍ يقدّم الأوّل كما لا يخفى.

الثالثة: ما إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما العموم المطلق، كما إذا قال أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق منهم، وورد أيضاً لا تكرم المغتاب من العلماء، ومعرض البحث عدم التنافي بين الخاصّين، إمّا من باب تعدّد المطلوب، أو كون بعض أفراد المخصّص واجداً لأهميّة بحيث كان يخصّه ولو لم يخصّ الأعمّ، أو من باب لزوم تذكّره لكثرة التغافل منه، أو أنّه وقع مورداً للسؤال ونحوه، فيكونان حينئذٍ كالصورة السابقة يخصّص العامّ بكلّ منهما وإن كان يكفي التخصيص بالخاصّ الأعمّ، وهو مستلزم للتخصيص بالأخصّ أيضاً أي خروجه.

ثمّ لو فرض محذور الاستيعاب لكان التخصيص بالأخصّ قطعياً، فيتقدّم ويتعيّن - اللهمّ إلا أن يكون التخصيص بكلّ منهما موجباً للاستهجان - ولازمه تقارب الخاصّين فلا يمكن تخصيص أحد الخاصّين بالآخر أيضاً - فيقع التعارض بين الأدلة الثلاثة.

الصورة الرابعة: إذا كان التعارض بين عامّين من وجه وورد مخصّص على مورد الاجتماع، يكون المخصّص المذكور أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى كلا العامّين المتعارضين، فيوجب تخصيص كلّ منهما به، ويرتفع التعارض؛ مثلاً إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم الفسّاق وورد دليل ثالث على كراهة إكرام العالم الفاسق، ولو لا هذا الخاصّ لكان مورد الاجتماع مورداً للتساقط بلا حكم،

بخلافه مع الخاصّ فإنّه محكوم بحكم الخاصّ.

الصورة الخامسة: إذا كان التعارض بين عامّين من وجه وورد مخصّص على مورد الاجتماع في أحد العامّين دون الآخر، كما إذا كان الخاصّ عدم وجوب إكرام العالم الفاسق - حيث لا ينافي الحرمة فلا تعارض العامّ الآخر - وهي كسابقته؛ لأنّ الخاصّ يخصّص العامّ، ومع ذلك يتساقط العامّ في مورد التعارض فيبقى مورد الاجتماع حينئذٍ بلا حكم بخلاف سابقته.

الصورة السادسة: أن يكون مفاد الخاصّ إخراج مادّة الافتراق عن أحد العامّين، فيخصّص العامّ فيصير هذا العامّ أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى الآخر، وتساقطه في مورد التعارض يوجب سقوط هذا العامّ بالمرّة، فلا بدّ من تخصيصه للعامّ الآخر، وهذا أحد موارد انقلاب النسبة، ولا يشكل بما مضى من عدم الترجيح، فإنّ تقدّم الخاصّ واضح، وذلك واضح عرفاً.

الصورة السابعة: أن يكون هناك خاصّان كلّ منهما يخرج مادّة الافتراق عن أحد العامّين من وجه، ولا ريب حينئذٍ في وقوع التعارض، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات أو التخيير، وهل يلاحظ ذلك بين العامّين فقط أو بين الأربعة؟! ذهب المحقّق النائيني رحمته إلى الأوّل؛ لأنّه بعد تخصيص كلّ من العامّين بالنسبة إلى مادّة الافتراق ينحصر مفادهما في مادّة الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيها بالتباين^١. ويمكن أن يوجّه ذلك بوجهين: أحدهما: أنّه لا تعارض بين الخاصّين كما هو واضح. وثانيهما: أن التعارض بين العامّين حاصل في مادّة الاجتماع على كلّ حال ولو لم يكن هناك خاصّان.

١. أجود التقريرات ٤: ٣٠٤؛ أنظر: مصباح الأصول ٣: ٤٨٠.

لكنّ الأوّل مدفوع بأنّ التعارض بمعنى العلم بكذب أحد الأدلة لا ينحصر بهما، بل صادق على الجميع من غير فرق بينهما. والثاني بالقطع بعدم التعارض من جهة العموم من وجه، إمّا لسقوط أحد العامّين من رأس، ولا تعارض بالعموم من وجه، وإمّا أن يكون أحد الخاصّين ساقطاً كذلك أيضاً فتأمّل.

ويمكن أن يتصوّر هناك صور أخرى مزيدة على ما سبق يعلم حكمها ممّا مضى، ومن أراد التفصيل فليراجع فوائد الأصول تقريرات المحقّق النائيني رحمته الله^١ وليدبر فيه إن شاء الله.

بقي الكلام فيما قد يتعرّض له هنا استطراداً من مسألة ضمان العارية، فإنّ فيها أدلة متعارضة. والأخبار الواردة فيها على طوائف أربع:

الأولى: ما يدلّ بعمومه أو إطلاقه على عدم الضمان في العارية مطلقاً، كرواية مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت، إذا كان المستعير مأموراً»^٢.

الثانية: ما يدلّ على عدم الضمان إلا في عارية الدراهم، كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم، فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط»^٣.

الثالثة: ما تدلّ على عدم الضمان إلا في الدنانير كرواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلا

١. فوائد الأصول ٤: ٧٤٦-٧٤٧.

٢. وسائل الشيعة ١٩: ٩٤، كتاب العارية، الباب ١، الحديث ١٠.

٣. وسائل الشيعة ١٩: ٩٦، كتاب العارية، الباب ٣، الحديث ٣.

الدنانير، فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً.^١
 الرابعة: ما تدلّ على عدم الضمان إلا في عارية مطلق الذهب والفضة،
 كرواية إسحاق بن عمّار عنه عليه السلام «قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان إلا ما
 كان من ذهب أو فضة، فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا».^٢
 وقد قيل في وجه الجمع بين هذه الأخبار وجوه وأتبعوا فيه أنفسهم الزكيّة،
 مع كون الأمر فيه سهلاً بعد ما مرّ من كون الملاك هو قوّة الظهور، فإنّ الطائفة
 الثانية والثالثة بعد تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر تصيران كطائفة واحدة
 دالة على إخراج الدراهم والدنانير، فإنّ مفهوم الحصر وإن كان قوياً إلا أنّ ظهور
 الخاصّ المستثنى أقوى منه بمراتب.

وحينئذ يقع التعارض بينهما وبين الطائفة الرابعة؛ لأنّ مقتضاهما عدم الضمان
 في عارية الذهب والفضة غير المسكوكين، وهي بإطلاقها دالة على ثبوته فيهما،
 والنسبة بين مفهوم الحصر فيهما وإطلاق الأخيرة وإن كان العموم من وجه
 المقتضي للتساقط في الذهب والفضة غير المسكوكين، فيرجع إلى العامّ الأوّل
 وهو عدم الضمان في العارية. أو البناء على تقديم مفهوم حصر العامّ على
 الإطلاق وتقديم التقييد على التخصيص، كما هو مذهب العلامة الأنصاري رحمته الله
 وإبقاء عموم المفهوم بحاله فيقوى ظهور المطلق في الإطلاق ويتقدّم على ظهور
 العامّ، وقد التزم بذلك الشيخ الأعظم رحمته الله أيضاً. وهذا شاهد على أنّ الملاك هو قوّة
 الظهور وأنّه يختلف باختلاف المقامات، فتدبر.

١. وسائل الشيعة ١٩: ٩٦، كتاب العارية، الباب ٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٩: ٩٧، كتاب العارية، الباب ٣، الحديث ٤.

فصل

في الترتيب بين المرجّحات

إنّ المزايا المرجّحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - على أنحاء مختلفة، ومواردها متعدّدة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومنتنه ومضمونه، مثل الوثاقة والفاهمة والشهرة ومخالفة العامّة والفصاحة وموافقة الكتاب، إلى غير ذلك ممّا يوجب مزيّة في طرف من أطرافه، خصوصاً لو قيل بالتعدّي من المزايا المنصوصة.

فهل بينها ترتيب يستلزم تقديم بعضها على بعض سيّما فيما إذا زاحم المرجّح الصدوري مع المرجّح الجهتي، وهو مخالفة العامّة أم لا؟

قال الشيخ رحمته: «يقدم المرجّح الصدوري على الجهتي»^١ وخالف فيه المحقّق الرشتي رحمته وبالغ في ذلك،^٢ وخالفهما المحقّق الخراساني رحمته في «الكفاية» والتزم

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٣٦.

٢. بدائع الأفكار: ٤٥٥ و ٤٥٧.

بعدم الترتيب وأنه عند التزاحم لا بدّ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، وقد تعرّض لهذا البحث على تفصيل زائد لما هو دأبه ﷺ في «الكفاية» فراجع.^١ والذي ينبغي أن يقال: إنّ الكلام في ذلك يقع تارة بالنظر إلى الأخبار والنصوص الواردة لبيان المرجّحات، وأخرى مع قطع النظر عنها.

فعلى الأوّل، لا مجال لإنكار دلالة المقبولة على مراعاة الترتيب وملاحظة الترجيح بالصفات، ثمّ الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة، وإن قلنا باختصاص الصفات بالحكمين فالترتيب بين الثلاثة الأخيرة.

كما أنّ مقتضى روايتي الراوندي أيضاً تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة. وبهذين الخبرين يقيد الأخبار الدالة على الترجيح بمخالفة العامّة، من دون ذكر شيء من سائر المرجّحات، فيختصّ الترجيح بالجهة بما إذا لم يكن هناك سائر المرجّحات.

وما في «الكفاية» من أنّ أدلّة الترجيح في مقام بيان أنّ هذا مرّجّح وذاك مرّجّح وذكرها مرتّباً لا يدلّ على الترتيب، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرّجّح واحد وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جداً.^٢ انتهى.

مدفوع لظهور الأخبار ولا سيّما بعضها في إرادة الترتيب، فإنّ الأمر بالأخذ بالشهرة في المقبولة ثمّ الأمر بالأخذ بموافق الكتاب بعد فرض الراوي التساوي في الشهرة وهكذا، ظاهر في إرادة الترتيب وأنّ الأمر بالأخذ بالشهرة أولاً مطلق؛

١. كفاية الأصول: ٥١٨.

٢. كفاية الأصول: ٥١٧ - ٥١٨.

أي سواء كان أحدهما موافقاً للكتاب أو مخالفاً أو موافقاً للعامة أو مخالفاً وهكذا، بل صحيحة الراوندي صريحة في الترتيب حيث قال عليه السلام: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة...»^١.

وأما لزوم رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة غير واحد من الأخبار التي اقتصر فيها... .

ففيه: أنه ليس هناك أخبار كثيرة ذكر فيها واحد منها إلا صحيحة الراوندي المذكور فيها موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وعدة أخبار اقتصر فيها على الترجيح بمخالفة العامة، وتقييدها بما في المقبولة والصحيحة ليس بمشكل كي يوجب رفع اليد عن ظهورها القوي في الترتيب.

خصوصاً مع احتمال كون هذه الأخبار في مقام بيان صرف كونه مرجّحاً حتى يكون فاقداً للإطلاق وإن كان ذلك بعيداً. هذا مقتضى الأخبار.

وأما مع قطع النظر عن الأخبار فلو قلنا بالتعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها ممّا يوجب أقربية ذيه إلى الواقع فلا يبقى مجال للبحث هنا وإتعاّب النفس في بيان أنّ أيّها يقدم أو يؤخر؛ إذ ذلك موكول إلى تشخيص المكلف في كلّ مورد كما لا يخفى.

ولو أبينا عن مسلك الشيخ عليه السلام والتعدّي، واحتملنا الخصوصية في المرجّحات المذكورة وقلنا بعدم إفادة الأخبار للترتيب، فمقتضى القاعدة هو التساقط عند تراحم المرجّحات والرجوع إلى إطلاقات التخيير؛ إذ لا دليل على تقديم بعض المرجّحات على بعض على الفرض.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٩.

وما يقال من أنّ التّعبد بالحجّة فرع التّعبد بالصدور، فقبل التّعبد بالجهة يأتي التّعبد بصدوره، وعند ذلك لو كان في أحدهما مرجح من حيث الصدور يؤخذ به ولو كان موافقاً للعامة ويترك الآخر، كما أنّ التّعبد بالمضمون فرع التّعبد بالجهة فيتأخّر عنه، كما رآه المحقق النائيني تبعاً للشيخ، قال الشيخ: الظاهر تقديمه ... لأنّ الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً أو تعبداً بعد عدم إمكان التّعبد بصدور أحدهما وترك التّعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح...

إن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم... بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح الدلالي مقدّماً على الصدوري.

قلت: لا معنى للتّعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة؛ لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة ... لأنّ جهة الصدور متفرّعة على أصل الصدور. انتهى ملخصاً.

مدفوع بأنّ التّعبد بجهة الصدور ليس متأخراً عن التّعبد بأصل الصدور وبانتقاضه بالمتكافئين، فإنّه لو لم يعقل التّعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما عليها لم يعقل فيه؛ لأنّه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة، بل يمتنع التّعبد بصدور الموافق؛ لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقيّة لا يعقل التّعبد به على التقديرين بداهة، كما لا يعقل التّعبد بالقطعي الموافق، بل الأمر في الظنيّ أهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٣٦ - ١٣٨.

وأورد في «الكفاية» عليه باحتمال صدور الموافق لبيان الحكم الواقعي، وإنّما يتمّ ذلك إذا كان الموافق قطعياً سنداً وجهة.^١

بل كلّ من التعبّد بالصدور والجهة والظاهر في عرض واحد؛ إذ لا يصحّ التعبّد إلا فيما يترتّب عليه الأثر، ولا أثر إلا بالتعبّد من الجهات الثلاثة، فكما لا يمكن التعبّد بالجهة ما لم يتعبّد بالصدور والظاهر، كذلك لا يمكن التعبّد بالصدور ما لا تعبّد بالجهة والظاهر. وبالجملة: كلّ من التعبّد بالصدور والجهة والظهور في عرض واحد لا معنى لأحدهما بدون الآخرين، أو بدون واحد منهما.

هذا مضافاً إلى أنّ جميع المرجّحات مع اختلاف مواردها يرجع إلى ترجيح الصدور والتعبّد به كما في «الكفاية»؛ ضرورة أنّه لا معنى للتعبّد بسند ما يتعيّن حمله على التقيّة.^٢

وما أورد عليه المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ الترجيح بمخالفة العامّة إنّما يرجع إلى التخصيص في الأصول العقلانية التي يقتضي البناء على صدور الكلام على وفق المراد، وأمّا الترجيح بالشهرة وصفات الراوي فهو يرجع إلى التخصيص في أدلّة حجّية الخبر الواحد. وما قيل من أنّه لا معنى للتعبّد بالصدور مع الحمل على التقيّة. وجيه فيما كان الخبر في حدّ نفسه، مع قطع النظر عن المعارض ظاهراً في التقيّة لا فيما كان حمل الخبر على التقيّة من جهة التعارض بأدلّة العلاج، فإنّ الحمل عليها حينئذٍ إنّما يكون بعد وقوع التعارض، فوقوع التعارض فرع شمول

١. كفاية الأصول: ٥٢١.

٢. كفاية الأصول: ٥٢١.

دليل التّعبد بالصدور لكلّ منها.^١ انتهى

فالظاهر أنّه ناش عن قلة التأمّل في كلام صاحب «الكفاية» رحمته الله، فإنّ مراده أنّ لازم ترجيح خبر المخالف بإعمال ترجيح سنده على سند الموافق ترجيح التّعبد بصدوره عليه؛ إذ معنى حمل الموافق على التقيّة طرحه وعدم الأخذ به، وهذا يعني طرح سنده؛ إذ لا معنى للتّعبد بصدوره وعدم الأخذ؛ حيث لا نتيجة له ولا أثر، ولا فرق في ذلك بين الفرضين.

وما يقال من أنّ التعارض فرع شمول دليل التّعبد لكلّ منهما، مدفوع بأنّ الذي يتوقّف عليه التعارض هو شمول دليل التّعبد لهما بحسب مقام الاقتضاء، وهذا لا ينافي عدم حجّية السند الموافق بحسب مقام الفعلية الذي هو محلّ الكلام.

والذي يوضّح ذلك: أنّ التعارض كما هو فرع شمول دليل التّعبد بالصدور لكلّ منهما، كذلك يتوقّف على شمول دليل التّعبد بالجهة والمضمون لهما أيضاً، إذ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين، وما لم يثبت المدلول فلا تعارض فيعود الإشكال والحلّ بما تقدّم من أنّ المتوقّف عليه في المقامات الثلاثة هو شموله في مقام الاقتضاء لا الفعلية.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ معنى حمل المفاد على التقيّة طرح سنده عن الحجّية الفعلية، وبالأخرة يرجع الترجيح في الجهة إلى الترجيح في الصدور، وهو المقصود.

وأما ما أصرّ عليه المحقّق الرشدي رحمته الله تبعاً للوحيد البهبهاني رحمته الله من تقديم

١. فوائد الأصول ٤: ٧٨٢.

المرجّح الجهتي على الصدوري مستدلاً بامتناع التبعّد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيّة، ولا يعقل التبعّد به على التقديرين بداهة كما أنّه لا يعقل التبعّد بالقطعيّ الصدور الموافق، بل الأمر في الظنيّ أهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه. ^١ انتهى.

ففيه: أنّ من الواضح عدم دوران الموافق بين الأمرين، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي وعدم صدور المخالف، لأنّه ليس كلّ موافق للعامة صادراً للتقيّة، فطرحة إنّما هو لأجل التعارض وأخبار العلاج.

فتحصّل: أنّ إقامه البرهان على تقدّم بعض المرجّحات على غيرها محلّ المنع. نعم قد عرفت أنّ مقتضى الروايات هو الترتيب وتقدّم الشهرة على موافقة الكتاب، وهي على مخالفة العامة فتدبر.

ثم إنّ الترجيح بمخالفة العامة يحتمل أن يكون لمجرّد التبعّد محضاً أو لمجرّد حسن المخالفة لهم، وكلّ منهما بعيد، وعليه فالمتبع في تقديمه على سائر المرجّحات وتأخّره هو الدليل، وقد مرّ، ويحتمل أن يكون لغلبة الحقّ في خلافهم، وهي داخلة في المرجّحات المضمونية، ويحتمل أن يكون لموافقة المخالف لأمانة مستقلة، وهو أن يكون مذهب العامة أمانة على أنّ الواقع في خلافهم حتّى إذا لم يكن هناك تعارض، فقد يسئل عن الإمام عليه السلام عمّا إذا لم يكن هناك دليل على الحكم فيأمر بالسؤال عن العامة والبناء على مخالفتهم، ولعلّ سرّه أنّهم كانوا يخالفون الأئمة عليهم السلام في أحكامهم وفتاويهم، فيكون

١. بدائع الأفكار: ٤٥٧؛ أنظر: كفاية الأصول: ٥٢٠ - ٥٢١.

الترجيح بمخالفتهم من قبيل المرّجّحات الخارجية.
ويحتمل أن يكون الترجيح لكون الموافق مظنون الصدور للتقيّة، وحينئذ يقع الكلام في أنّ بيان الحكم على خلاف الواقع تقيّة هل هو كذب مجوّز أو تورية، بمعنى إلقاء الكلام الظاهر في معنى وإرادة معناه التأويلي؟
قال الشيخ في «المكاسب المحرّمة»: «إنّ التورية واجب للفرار عن الكذب، وإنّما يجوز الكذب عند الاضطرار إليه، بأن لا يتوجّه الإنسان إلى المعنى التأويلي للفظ عند التكلّم به ... قال: وحيث إنّ عدم التوجّه بذلك لا يتصوّر في حقّ الإمام عليه السلام فالأليق بمقامه التورية». انتهى.
ولا يخفى: أنّه لا فرق بين الكذب والتورية في أنّ كلّ واحد منهما يوجب إلغاء المخاطب في خلاف الواقع وسلب اطمئنان الناس عن المتكلّم، ومجرّد إرادة المعنى التأويلي في الثاني دون الأوّل لا يكون فارقاً ما لم يؤثّر في الآثار والمفاسد المترتّبة على كلّ منهما، لا أقول إنّ هذه المفاسد علّة لحرمة الكذب حتّى يشكل بالقطع بحرمة وإن لم يترتّب عليه هذه الأمور، بل أقول: إنّ ما يترتّب على الكذب نوعاً الذي هو حكمة في تحريمه على النحو الكلّي يترتّب على التورية أيضاً، فلا وجه لوجوب التورية فراراً عن الكذب.
وكيف كان، فلو قلنا بذلك للزم أن يجب على الإمام عليه السلام التورية، ولا يجوز له الكذب لأنّ الأليق بمقامه الشريف التورية، كما يظهر من كلام الشيخ رحمته.
وعلى أيّ حال قد يبتنى على ذلك أنّه لا يحتمل في موارد التقيّة إلا التورية، فيرجع الترجيح بمخالفة العامّة إلى أقوائية دلالة ذيه من معارضه الذي يحتمل فيه

١. كتاب المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٥: ٢٩ - ٣٠.

التقيّة، وهي إرادة خلاف الظاهره، وذلك مقدّم على جميع مرجّحات الصدوري كما في «الكفاية».^١

وقد ذبّ عنه في «الكفاية»: «بأنّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمال فيه التقيّة إلا أنّه حيث كان بالتأمّل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً في الآخر».^٢ انتهى.

والأحسن أن يقال: إنّ الظهور إنّما هو أمر قائم باللفظ ويدور مدار قابلية اللفظ للمعنى، ومجرّد الاحتمال الخارجي لا يوجب انثلام أركان الظهور ولا يقوّيه ولا يضعّفه، بل لو جاء ألف احتمال أيضاً كان ظهور اللفظ في المعنى بمعنى قابليّته له بحسب الوضع، وفهم العرف، بحاله لا يختلف ضعفاً ولا قوّة.

١. كفاية الأصول: ٥٢٢.

٢. كفاية الأصول: ٥٢٢.

فصل

وجوه الترجيح

تنقسم المرجّحات تارة: إلى المرجّحات الصدورية والجهتية والمضمونية، وأخرى: إلى المرجّحات الداخلية والخارجية، والمراد بالخارجية ما ليس قائماً بالرواية، بل هو أمر خارج عنها كالشهرة الفتوائية وكونها مخالفاً للعامة أو موافقاً للكتاب ونحو ذلك.

وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما لم يقد دليل على اعتباره بنفسه كالشهرة ومخالفة العامة.

والثاني: ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس.

والثالث: ما قام الدليل على اعتباره بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان

هو المرجع كموافقة الكتاب.

أمّا القسم الأول، فالكلام فيما لا نصّ عليه بالخصوص في أخبار الترجيح،

وذهب الشيخ رحمته الله إلى وجوب الترجيح به، واستدلّ عليه بوجهين:

الأول: ما يستفاد من التعليل الوارد في المقبولة من وجوب الترجيح بكل ما يوجب أقرية أحدهما إلى الواقع، فإنه شامل لما كان داخلاً في الخبرين وما كان خارجاً عنهما. قال: بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخلي، فإن أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب فيشملة عموم التعليل قال: «بل ذو المزية داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار...»^١.

ولعل وجهه أن الأوثق وإن أخذ ضعفه للراوي إلا أنه باعتبار كون خبره أوثق في النفس كما يشعر به قوله عليه السلام: «وأوثقهما في نفسك»^٢.

الثاني: الإجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بتقريب أن الظاهر من الأقوى وإن كان أقوى بهما في نفسه ومن حيث هو إلا أن الأمانة لما كان موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح كان الراجح أقوى من حيث نفسه^٣. انتهى.

وأورد في «الكفاية» على الوجه الأول بمنع التعدي، وعلى الثاني بأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون أحد الخبرين مظنوناً، لأجل مساعدة أمانة ظنية لا يوجب قوة فيه من هذه الحيشة، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يلزم الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور أو من حيث جهته، كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٤٠.

٢. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٤١.

حجّية المخالف، لو لا معارضة الموافق. والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجّية، كما لا يكاد يضرّ بها الكذب كذلك.^١ انتهى.

وأنت خبير بأنّ منع لزوم الظنّ بوجود خلل في الآخر مكابرة، فلا بدّ وأن يكون مراده ﷺ بقريظة ما ذكره بعده بقوله «كيف وقد اجتمع... مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجّية المخالف، لو لا معارضة الموافق» أنّها وإن يوجب الظنّ بوجود خلل في الآخر إلا أنّه لا يوجب الظنّ بخلل في دليلة الدليل وفيما هو ملاك كشفه وطريقته.

وعين هذا الإشكال مذکور في كلام الشيخ ﷺ، فإنّه بعد استدلاله بالوجهين المذكورين اعترض على نفسه بأنّ المتيقّن من أخبار الترجيح اعتبار المزيّة الداخلية القائمة بنفس الدليل، وبأنّ إيجاب تلك الأمانة للظنّ بخلل في الآخر لا يوجب خللاً فيما هو ملاك الدللية من الطريقية والكاشفية، فأجاب بعموم التعليل في النصّ، بل التعليل في بعضها وارد في المرجّح الخارجي، كما في قوله ﷺ: «فإنّ الرشد في خلافهم» وبأنّ الظاهر من أقوى الدليلين في معاهد الإجماعات الأقرب إلى الواقع، ثمّ استشهد بكلمات كثير من الأعلام.^٢

وبعد هذا لا يبقى مجال لما أورده على مقال الشيخ ﷺ كما لا يخفى. والذي ينبغي أن يقال: أمّا على الوجه الأوّل، فبمنع التعدي، لما مضى في محلّه من عدم كون المراد ممّا لا ريب فيه هو بالنسبة إلى الآخر بل ما لا ريب فيه واقعاً ولو كان بمرتبة من نفي الريب، وحينئذٍ فلم يعلم مرتبة عدم الريب ولا

١. كفاية الأصول: ٥٢٢ - ٥٢٣.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٤١ - ١٤٣.

كون الحقّ في خلافهم حتّى يتعدّي إلى مثله.
وأما على الثاني، فبمنع حجّية الإجماع بعد ما يحتمل قوياً أن يكون مدرك
المجمعين النصوص الواردة في الباب، بتخيّل كون المراد ممّا لا ريب فيه هو
بالقياس إلى صاحبه، أو أنّه لما كان حجّية الخبر بملاك إيصاله إلى الواقع، فكلمًا
كان أقرب إيصالاً يعمل على طبقه ونحو ذلك.

وأما القسم الثاني: - وهو الذي قام الدليل على عدم اعتباره - فهو أسوأ حالاً
من القسم الأوّل؛ إذ لا يجوز الترجيح به - حتّى على القول بالترجيح في القسم
الأوّل - لتقدّم دليل عدم اعتباره على عموم التعليل وحكومته عليه.

هذا إذا كان دليل عدم اعتباره مصرّحاً بعدم اعتباره لا مستقلاً ولا بنحو
المرجّحية، وأما إن كان ظاهره عدم اعتباره مستقلاً من دون تعرّض لحكم
الترجيح به، أو يكون القدر المتيقّن منه ذلك فيدخل في القسم الأوّل.

وإن كان يدلّ ظاهره لا صريحه على عدم الاعتباره به رأساً مطلقاً حتّى يشمل
بإطلاقه الترجيح به، فالنسبة بينه وبين عموم التعليل عموم من وجه، ويتعارضان
في مورد الترجيح، كما في الظنّ الحاصل بالقياس، ولكنّ الحقّ تقدّم إطلاق مثل
قوله عليه السلام: «السنة إذا قيست مع حق الدين»؛^١ إذ حمّله على خصوص القياس في
الأحكام المستقلّة بعيد بخلاف عكسه، كما بيّن ذلك في «الكفاية».^٢

ومع ذلك فحيث إنّ المنع عن القياس إنّما هو في القياس في نفس الأحكام،
فلا يجوز الاتكال عليه، لا في نفس الحكم، ولا في ترجيح أحد الخبرين، ولكن

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ١٠.

٢. كفاية الأصول: ٥٢٣.

لا مانع من القياس في الموضوعات التي يترتب عليه حكم شرعي، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اكتفى بالظنّ بالقبلة لا بأس بالعمل بالقياس في تحصيل ذلك الظنّ؛ إذ ليس هو قياساً في الدين والشريعة.

وحينئذٍ فلو ظنّ بالقياس أعدلية أحد الراويين أو كون أحد الخبرين مخالفاً للعامة فلا ضير في اتباع هذا الظنّ وجعله مرجحاً، وأدلة منع القياس لا يشملها. نعم، لو كان القياس في نفس الحكم لا يكون مرجحاً كما إذا كان مفاد أحد الخبرين وجوب الأربعين في قطع أربعة أصابع من المرأة، ومفاد الآخر وجوب عشرين، فإنّ الأوّل موافق للقياس لكنّه من القياس في الدين قطعاً.

وأما القسم الثالث: وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار، فهو على قسمين: الأوّل: ما كان معاضداً للمضمون والثاني: ما لم يكن كذلك، ومن الأوّل الكتاب والسنة القطعيين، وموافقة أحد الخبرين لهما يوجب ترجيحه على المخالف.

قال الشيخ ما حصله: أنّ ظاهر الكتاب الملحوظ مع الخبر المخالف على

ثلاثة صور:

الأولى: أن يكون على وجه لو خلّي المخالف له عن المعارض له كان مطروحاً، كما إذا تباين مضمونهما كلية، وهنا يخرج المخالف عن الحجية رأساً، فيخرج عن فرض التعارض والترجيح.

الثانية: أن يكون على وجه لو خلّي المخالف عن المعارض قدّم على ظاهر الكتاب، كما في الخاصّ المطلق، ومقتضى القاعدة فيهما إعمال المرجّحات والأخذ بذي المرجّح، ولو كان هو المخالف للكتاب يقدّم عليه ويخصّص به عمومه أو إطلاقه والتخيير عند عدم المرجّح، وله أن يأخذ بالمخالف فلا يكون

الموافقة للكتاب من المرجّحات.

الثالثة: أن يكون على وجه لو خَلِّي المخالف عن المعارض كان معارضاً مع الكتاب لا على وجه التباين الكَلِّي حتّى يكون مطروحاً من أوّل الأمر، بل على وجه يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره، وحينئذٍ فإن قلنا بسقوط المخالف بهذا النحو أيضاً دخل في الصورة الأولى. وإلا كان الكتاب مع الموافق بمنزلة دليل واحد والترجيح بالكتاب، وهو مقدّم على الترجيح بالسنة؛ لأنّ الأعدلية لا تقاوم قطعية الكتاب، وعلى الترجيح بمخالفة العامة لعدم تصوّر التقيّة في الكتاب.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك علمت توجّه الإشكال في المقبولة حيث دلّت على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب. بل وفي سائر ما أُطلق فيه الترجيح بها من جهة أنّ حملها على خصوص الصورة الثالثة مع قلّتها في الغاية بعيد. فلا بدّ من الالتزام بدخول الصورة الأولى فيها، بأن نقول ظاهر تلك الأخبار بقرينة قلّة المورد بل عدمه أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر آخر وإن كان لو انفرد المخالف رفع اليد به عن ظاهر الكتاب. وأمّا إشكال المقبولة فيندفع بأنّ الترجيح بالصفات راجع إلى الحاكم، وأوّل المرجّحات الخبرية الشهرة، ولا بعد في تقديمها على الترجيح بالكتاب. انتهى ملخصاً.

أقول: مخالفة الخبر للكتاب يتصوّر على أنحاء كثيرة:

منها: مخالفته لعموم الكتاب أو إطلاقه.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧: ١٤٦ - ١٥٠.

ومنها: المخالفة بنحو التباين ولكن كان ظهور الخبر أقوى من ظهور الكتاب.

ومنها: الصورة مع تساوي الظهورين.

ومنها: مخالفة ظاهر الكتاب بالعموم من وجه مع أقوائية ظهور الخبر أو

تساويه.

ومنها: مخالفته لصريح الكتاب.

والظاهر من الأخبار الناطقة بأنها لم نقله أو زحرف أو باطل. إرادة المخالفة

بالنحو الأخير، فإنه محطّ التحاشي والاستيحاش ظاهراً، لأنّ مراد الأئمة أنّهم لم

يتكلموا ولا يتكلمون على خلاف قول الله، ولا يخالفوه في الأحكام لا ما هو

خلاف ظاهر الكتاب؛ لأنّ إلغاء الظاهر وإرادة خلافه ليس بعدام النظر. والدليل

على ذلك - مضافاً إلى أنّ سوق الأخبار ذلك - أنّ كثيراً ما ورد الأخبار منهم على

خلاف ظاهر الكتاب، فهذا يشعر بأنّ المراد من المخالفة في تلك الأخبار إنّما هو

مخالفة الخبر لصريح الكتاب والسنة القطعية لا ظاهرهما.

وعلى هذا فإن كان أحد الخبرين المتعارضين مخالفاً للقرآن بهذا النحو لكان

مطروحاً بلا إشكال، وأمّا إذا كان بنحو آخر يشمل أدلة الترجيح بمخالفة

الكتاب ويحكم بتقديم الموافق على المخالف سواء كان بنحو العموم

والخصوص المطلق أو من وجه أو التباين في ظاهرهما، فإنّ إطلاق قوله: «خذ

بما وافق منهما الكتاب»^١ يشمل جميع هذه الصور من دون تفاوت، ولا بأس

بتقديم المعاضد للكتاب ولو كان المخالف بحيث يقدّم عليه لو خلى وطبعه.

وأما بحسب الترتيب، فقد عرفت أنّ الشهرة مقدّم عليه، وهو مقدّم على

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

الترجيح بمخالفة العامة، ولا بأس بأن يتعبد الشارع بتقديم الخبر المشهور رواية وإن كان الموافق للكتاب موافقاً لما هو قطعي الصدور، فإن الأمر يدور مدار التعبد، فتدبر.

وأما الترجيح بالاستصحاب فلا وجه له أصلاً بناءً على اعتباره تعبداً من باب الأخبار وظيفة للشاك، كما هو المتسالم عليه بين المتأخرين كسائر الأصول العملية التي تكون كذلك عقلاً أو نقلاً؛ لعدم كونه في مرتبة الأمارات أولاً، وعدم نظره إلى الكشف عن الواقع حتى يوجب الأقربية إلى الواقع ثانياً. نعم بناءً على حجّيته من باب إفادته الظنّ فالترجيح به وجيه، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فتدبر.

لا يجوز الرجوع إلى المرجّحات الصدورية في العامين من وجه

قال المحقق النائيني رحمته الله: «لا يجوز الرجوع إلى المرجّحات الصدورية في تعارض العامين من وجه؛ لأنّ التعارض فيهما إنّما يكون في خصوص مادة الاجتماع، وأمّا في مادة الافتراق فلا تعارض بينهما.

وحينئذٍ فإن أريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدورية طرح المرجوح بالكلية فهو ممّا لا وجه له؛ لأنه لا معارض له في مادة الافتراق، وإن أريد طرحه في خصوص مادة الاجتماع فهو غير ممكن؛ لأنّ الخبر الواحد لا يقبل التبويض من حيث الصدور وانحلال العام إلى أفراد متعدّدة لا يقتضي تعدّد الرواية.

وأما المرجّحات الجهتية فلا محذور في الرجوع إليها في خصوص مادة

الاجتماع لا في غيرها، فإنه لا موجب لرفع اليد عمّا لا يكون بينه وبين صاحبه تعارض.

فتحصل: أنّ تقدّم أحد العامّين من وجه على الآخر إنّما يكون بالمرجّح الجهتي أو المضموني، ومع التساوي فالقاعدة المستفادة من الأخبار يقتضي التخيير. ولكنّ الذي يظهر من الأصحاب التسالم على التساقط في العامّين من وجه، مع تساويهما في المرجّحات غير الشيخ في «الاستبصار» على ما يحكي عنه من القول بالتخيير ولم يظهر لنا وجه تسالم الأصحاب على التساقط مع إطلاق أدلّة التخيير^١. انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّه بناءً على ما بنى عليه من عدم شمول المرجّحات الصدورية للعامّين من وجه، فلا بدّ من أن يلتزم بعدم شمول أخبار التخيير لهما أيضاً، فإنّ مفاد التخيير ليس إلا البناء على أحدهما وطرح الآخر فيجري فيه ما التزم به من المحذور.

وثانياً: أنّه لا محذور في طرح أحد الخبرين العامّين من وجه بالكليّة، ولا في التبعض في الطرح، فإنّ معنى التبعّد بالصدور جعل المؤدّي بمنزلة الواقع، ولا بأس بتنصيب الشارع بوجوب التبعّد بصدور أحدهما في بعض مفاده دون بعضه الآخر، وليس هناك مانع عقلي عن كلا الفرضين فالمتّبع دليل الشرع، وإذا دلّ الدليل على أحدهما من الطرح بالجملة أو في الجملة لا يمكن رفع اليد عنه بدعوى عدم التعقّل.

١. فوائد الأصول ٤: ٧٩٢ - ٧٩٥.

وحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى الدليل ونقول: ظاهر قوله عليه السلام «خذ بما اشتهر»^١ وجوب الأخذ بإحدى السندين وطرح الآخر بالكلية في تمام المفاد ولا محذور فيه عقلاً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المرتكز في الأذهان عدم مناسبة طرح السند فيما لم يتحقّق فيه التعارض، أعني مادّة الافتراق، فيكون هذا الارتكاز قرينة على عدم إرادة إطلاق الحكم بالنسبة إلى العامّين من وجه، فيحصل أنّ المرجّح الصدوري لا يشمل العامّين من وجه.

وأما المرجّح الجهتي، فلا مانع من إعماله فيهما؛ لعدم المانع في العمل ببعض مفاد الخبر دون بعضه وبالارتكاز العرفي، فإنّه غير عادم النظير بل شائع متعارف كما يرى في العمومات المخصّصة والإطلاقات المقيّدة ببعض المفاد، وهذا هو الفارق بين المرجّح الجهتي والصدوري.

إن قلت: قد مرّ أنّ معنى رفع اليد عن المفاد رفع اليد عن السند أيضاً، وأنّ المرجّحات الجهتي والمضموني أيضاً يرجعان إلى المرجّحات الصدوري بالأخرة.

قلت: هذا إنّما هو فيما يستلزم حمل الخبر على التقيّة بالكلية، حيث تقدّم أنّه لا معنى للتعبّد بالصدور حينئذٍ، وأنّه لغو غير معقول وأين ذلك بما إذا لم يحمل على التقيّة إلا في بعض مفاده ولزم العمل به في بعضه الآخر، كما هو المدعى في العامّين من وجه فلا تغفل.

١. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

الخاتمة

في الاجتهاد والتقليد

فصل

في تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغة - كما قال ابن أثير - «بذل الوسع في طلب الأمر. وهو افتعال من الجهد والطاقة» وقال: «الجهد بالضمّ الوسع والطاقة وبالفتح المشقّة».^١ وفي «أقرب الموارد»: «الاجتهاد بذل الوسع في تحصيل أمر مستلزم للكلفة» وقال: «الجهد بالفتح الطاقة والمشقّة والجهد بالضمّ الطاقة».^٢ فما في «الكفاية» من أنه: «لغة تحمّل المشقّة»^٣ غير خال عن الخدشة، والأمر فيه سهل.

وأما في الاصطلاح فقد عرّف تارة بأنه: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، كما عن الحاجبي وتبعه العلامة رحمته.^٤

١. النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ٣١٩ - ٣٢٠.

٢. أقرب الموارد ١: ١٤٥.

٣. كفاية الأصول: ٥٢٨.

٤. كفاية الأصول: ٥٢٨.

وأخرى أنه: «ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة»^١.

والفرق بينهما ما لا يخفى، إذ الأول ناظر إلى مقام الفعلية، والثاني إلى مقام القوة والملكة وإن لم يصل إلى الفعلية.

وقد أورد على كلا التعريفين بعدم النقض والطرده واستراح عنها في «الكفاية»: بأنها ليست تعريفات حقيقية وإنما هي شرح الاسم.

ثم قال: «فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً، لا الظن حتى عند القائلين بحجته مطلقاً أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجّة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً، اجتهاداً أيضاً»^٢. انتهى.

ثم أشار إلى عدم الفرق في ذلك بين الأصوليين والأخباريين، وهو واضح. أقول: الظاهر أن التعريف المنقول عن الحاجبي إنما كان مبنياً على مبانيهم، حيث يتمسكون بالظن ويسمّون نفس ذلك اجتهاداً، لما رووا من استحسان النبي ﷺ لمعاذ بن جبل حين قال بعد عدم وجدان الحكم في الكتاب والسنة: اجتهد في تحصيل الظن (وفي بعضها: اجتهد برأبي)^٣ فكان مرادهم من الاجتهاد

١. كفاية الأصول: ٥٢٨.

٢. كفاية الأصول: ٥٢٩.

٣. سنن أبي داود ٢: ٣٢٧ / ٣٥٩٢.

هو هذا دون أيّ استنباط من الكتاب والسنة.
وعلى أيّ حال، فما ذكره في «الكفاية» تصحيحاً للتعريف من أنّ الأولى
تبديل الظنّ بالحكم بالحجة، لا يكفي في حلّ الإشكال.
إذ يرد عليه أولاً: أنّ التحصيل إنّما هو بمعنى الإيجاد وهو إن يصدق في
تحصيل الظنّ لا يصدق في تحصيل الحجّة، فإنّ الأوّل يحصل بالفحص عن
الأمارات والأصول حتّى ينقدح له الظنّ بالحكم على مذهب العامة، أو القائلين
بحجّة مطلق الظنّ كما عن المحقّق القميّ، وأمّا الحجّة بمعنى نفس الأمارات
فلا يصدق على الفحص عنها وطلبها التحصيل؛ إذ بالفحص يجدها ويكون من
قبيل الوجدان لا الإيجاد مثلاً الخبر الواحد موجود والظفر به وجدانه فلا يصحّ
إطلاق التحصيل عليه وليس عناية الفحص عن الدليل عناية تحصيل الظنّ حتّى
يمكن جمعهما في لفظ واحد.

وثانياً: أنّ المجتهد قد يتفحص عن الدليل ولا يجده فيستريح إلى البراءة
العقلية، وليس هي حجة على الحكم الشرعي ولا مؤداه حكماً شرعياً، فلا يصدق
عليه التعريف المزبور.

نعم، لو كان المراد من الحجّة مطلق ما يحتجّ به العبد على المولى والمولى
على العبد فالبراءة العقلية أيضاً كذلك لكنّه خلاف ظاهر العبارة، حيث قال:
حجّة عليه، أي على الحكم، فيرجع الأمر إلى أنّ الاجتهاد إنّما هو استفراغ الوسع
لتحصيل المؤمن عن العقاب.

ثمّ إنّ ذلك مشترك بين المقلّد والمجتهد، فإنّ المقلّد أيضاً يرجع إلى
المجتهد لتحصيل المؤمن عن العقاب إلا أنّ ذلك بالدليل الإجمالي والمجتهد

عن الأدلة التفصيلية، فلا بدّ من تقييد التعريف بتحصيل المؤمن عن العقاب بالأدلة التفصيلية.

وحينئذٍ، فالأحسن التعريف بأنّه استفراغ الوسع لكشف حال الأحكام الواقعية من التنجيز والتعذير، كما مرّ في أوّل الأصول، أو يقال لتحصيل القطع بالوظيفة العملية.

ثمّ إنّ الاجتهاد هل هو فعلية الاستنباط واستفراغ الوسع كما هو مقتضى التعريف الأوّل، أو ملكة يقتدر بها على ذلك كما هي قضية التعريف الثاني، أو المجموع منهما؛ أي استفراغ الوسع عن ملكة...؟

لا ينبغي الإشكال في أنّ للاجتهاد مرتبتين القوّة والفعلية إلا أنّ الكلام فيما هو المقصود في المقام، حيث إنّ لا يترتب أثر الاجتهاد على من استفراغ وسعه في تحصيل المؤمن من دون أن يكون أهلاً لذلك، بل لو أقدم على ذلك والحال هذه وكان عالماً بعدم أهلية نفسه أو شاكاً في ذلك لم يكن ما يستنبطه حجةً لنفسه، ولا لغيره حتّى لو حصل له القطع وإن كان القطع حجةً ذاتية، بمعنى أنّه لا يمكن نهيهِ عن العمل به إلا أنّه لا يكون معذوراً إذا خالف الواقع، كما مرّ في محلّه ولو كان جاهلاً مركباً، بأن اعتقد نفسه أهلاً لذلك، فهو معذور في عمل نفسه إذا كان قاصراً، ومع ذلك لا يصحّ تقليده.

وبالجملة: فاستفراغ الوسع من دون أهلية التي هي الملكة لا يترتب عليه أثر

الاجتهاد.

وأما الملكة من دون فعلية أيضاً ليس موضوعاً لأثر من آثار الاجتهاد.

أمّا جواز تقليده فالمفروض أنّه لا رأي له حتّى يمكن تقليده، وإنّما يصحّ

تقليده فيما استفرغ وسعه فيه دون غيره.
وأما حرمة رجوعه إلى غيره فيأتي أنه لا يحرم على من له ملكة الاجتهاد أن يقلد غيره ما دام لم يستنبط بنفسه وإن ادعى الشيخ عليه السلام الإجماع على عدم جواز رجوعه وانصراف أخبار التقليد إلى غيره،^١ لكن الإجماع لم يثبت والانصراف لو سلم فيكفي في جواز التقليد له عموم السيرة.
وأما القضاء فالظاهر من دليله اختصاصه بمن كان عالماً فعلاً بالأحكام كقوله عليه السلام: «من روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا».^٢
وحيث فلا يترتب على الملكة بما هي ملكة أثر من آثار الاجتهاد مضافاً إلى أنه لا يناسب معناه اللغوي؛ إذ قد عرفت أن نحواً من الطلب وبذل الوسع داخل في معناه.
فالاجتهاد الذي يترتب عليه الآثار - وهو المورد للبحث - هو المجموع؛ أي استفراغ الوسع عن ملكة، ولا أقل في عدة معتدة بها من الأحكام (في القضاء)، وأما التقليد ففي كل مسألة يترتب على الفعلية.

١. رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية للشيخ الأعظم الأنصاري: ٥٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

فصل

الاجتهاد المطلق والتجزّي

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق ومنتجّز، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط جميع الأحكام الفعلية، والتجزّي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام.

وقد وقع الكلام في إمكان التجزّي وعدمه كما يأتي، وأمّا المطلق فلا ينبغي الإشكال في إمكانه لو كان بمعنى الملكة، وكذا لو كان بمعنى الفعلية وإن كان حصوله على الثاني وقع محلّ تردّد وتأمل لبعض الأعلام والأعظم، كما أنكره صاحب الفصول وعرف الاجتهاد بأنه ملكة تحصيل الظنّ بجملة معتدّ بها من الأحكام وقال: «وإنما لم تعتبر الظنّ بالكلّ لتعدّره عادة، فإنّ الأدلّة قد تتعارض ولتردّد كثير من المجتهدين في جملة من الأحكام كالمحقّق والعلامة والشهيد وأضرابهم، مع أنّ أحداً لم يقدح في اجتهادهم»¹.

١. الفصول الغروية: ٣٩٣.

وعبارته هذه مجملة من حيث نفي الإمكان أو نفي الوقوع، فإنّ ظاهر الدليل الأول نفي إمكانه والثاني نفي وقوعه.

فيرد على الأول أنّه لا استحالة في حصول الاجتهاد المطلق واستفراغ الوسع في جميع المسائل لشخص واحد.

اللهمّ إلا أن يكون دعواه هذا مبنياً على ما هو ظاهر عبارته، من كون الاجتهاد هو تحصيل الظنّ بالحكم، وهو محال لتعارض الأدلّة، وعليه فالمبنى ممنوع كما سبق.

وأما الثاني فقد أورد عليه في «الكفاية» «بأنّ عدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والترددّ منهم في بعض المسائل، إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي لأجل عدم دليل مساعد في كلّ مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع، وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا ترددّ لهم أصلاً»^١.

وفيه: أنّه لا يحصل لهم العلم بالحكم الواقعي في مسألة من المسائل، وإنّما الحاصل لهم هو العلم بالوظيفة، فما العلة في ترددّهم في بعضها؟ فالأولى أن يقال: إنّ ناش عن عدم الفرصة لهم في تكميل الفحص بالمقدار اللازم والتتبع الكامل واستفراغ الوسع، ويخرجون عن المسألة بالترددّ والاحتياط، وحينئذٍ ففي الحقيقة ليس له رأي مستنبط في هذه المسألة.

ولذلك يجوز للمقلّد الرجوع فيه إلى غيره فيما إذا كان الاحتياط ناشياً عن عدم المراجعة أصلاً، وأما إذا كان مع المراجعة وإبطال بعض الأدلّة وعدم

١. كفاية الأصول: ٥٣٠.

استفراغ الوسع، فقد يفرق بينهما من حيث الرجوع إلى غيره، ففي تعليقه السيّد الخوانساري على ما في «العروة» من أنه: «إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم...»^١ قوله:

«إذا كان عدم إفتاء الأعلم من جهة عدم المراجعة بمدرك المسألة، وأمّا إذا كان عدم الإفتاء من جهة الخدشة والإشكال في المدرك، وعدم تمامية المدرك عنده في المسألة فلا وجه للرجوع إلى غير الأعلم؛ لأنّ مدرك فتواه في المسألة مخدوش في نظر الأعلم؛ فالمتعيّن الاحتياط»^٢. انتهى.

وتوضيحه: أنّ الأعلم وإن لم يكن له رأي في نفس المسألة، لكن له رأي في عدم صحّة الفتوى على طبق المدرك الذي استند إليه غير الأعلم.

ومع ذلك كلّه يمكن أن يقال: إنّ المجتهد المطلق بمعنى الفعلية وإن أمكن إلا أنّه لم يحتقّق ولا يتفق عادتاً، فإنّ مسائل الشرع كثيرة بحيث لم يتصوّر بعضها بعد وينقدح في كلّ دور مسائل وفروع مستحدثة لم يجتهد فيه المجتهدون.

وعلى أيّ حال، فيترتب على الاجتهاد المطلق أمور ثلاثة: ١. جواز العمل باجتهاده ٢. جواز رجوع الغير إليه ٣. نفوذ قضائه.

أمّا الأوّل: فقضايا قياساتها معها، فإنّ المفروض أنّه عالم إمّا بالحكم الواقعي أو بالحجّة أو بالترخيص أو بمعذوريته، والعلم حجّة ذاتاً، وإن يجوز له الاحتياط. وهل يحرم عليه التقليد، أي لا يكون قول المجتهد الآخر حجّة له ويجب

١. العروة الوثقى ١: ٢١.

٢. العروة الوثقى ١: ٢١، الهامش (١) تعليقه الخوانساري.

عليه الاجتهاد والعمل برأيه كما عن الشيخ رحمته أو يجوز له ترك الاجتهاد والرجوع إلى الغير؟ يأتي الكلام في ذلك بعد بيان أدلة التقليد. وأما الثاني: فلما يأتي من أدلة جواز التقليد، ولكنه إنما يجوز في «المسائل» التي له رأي.

إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا توجب القطع بما أدى إليه من الحكم وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة والعدر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه رجوعاً إلى الجاهل.

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعية على الأحكام. إن قلت: فكيف في موارد فقد الأمانة المعتبرة التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية؟

قلت: هو عالم بالمقدمات؛ أي عدم قيام الحجّة، فلا بد للمقلّد من مراجعة عقله، فينبغي للمجتهد إعلام المقلّد بعدم الدليل.

هذا ما استراح إليه في «الكفاية»^٢ ولم يتعرض للأصول النقلية، ولا إشكال في موارد الرجوع إلى البراءة؛ لأنّ موضوعه عدم الدليل وعند إحرازه يفتي بالبراءة. فالمجتهد عالم بالموضوع وهو فقدان الدليل، وعالم بالحكم وأنه مجرى البراءة، والمقلّد يقلّده فيهما، كما أنّ في موارد وجود الحجّة عالم بوجود الحجّة وعالم بحجّيته ولزوم العمل على وفقه ويقلّده المقلّد فيهما، وإنّما الإشكال في الاستصحاب، فإنّ موضوعه الشكّ واليقين السابق، فالحكم الثابت به إنّما يثبت

١. رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية، للشيخ الأعظم: ٥٣.

٢. كفاية الأصول: ٥٣١.

على من له شكّ ويقين، والمقلّد وإن كان شاكاً في الحكم إمّا فعلاً أو شأنًا، بل يكفي فيه عدم العلم، كما يشهد عليه قوله عليه السلام: «حتّى تعلم ... وانقضه بيقين آخر». ^١ ولذلك يقال بشمول الاستصحاب للظانّ بالخلاف، إلاّ أنّه لا يقين له بالحالة السابقة.

وقد تخلّص عنه في باب الاستصحاب بما ملخصه: «أنّ اليقين السابق ليس مأخوذاً في موضوع الاستصحاب، بل مفاد الاستصحاب هو الملازمة بين الوجود السابق والمشكوك اللاحق». ^٢ والوجود السابق حاصل وإن لم يعلم به المكلف، والشكّ اللاحق حاصل بالفعل للمقلّد أيضاً وإلاّ لم يسئل عن حكم المسألة ولم يراجع إلى المجتهد، بل قد مرّ منّا إمكان القول بعدم أخذ الشكّ الفعلي أيضاً في موضوعه فراجع، بل يكفي عدم العلم....

ولو أبيت عن ذلك لما أنّه خلاف ظاهر الأدلّة من موضوعية اليقين السابق فيكفي في حل الإشكال ما بنينا عليه في التنبيه الثاني من الاستصحاب، من أنّ العلم واليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب أعمّ من اليقين والحجّة، ولذلك يقدّم الأمارات على الأصول بالورود أو أنّ دليل حجّة الأمارات يجعله كالعلم واليقين تعبداً، فمن قام له الأمانة عالم ومتيقّن فيكون من باب الحكومة، والفرق بينهما أنّ اليقين صفة نفسانية ولم يكن للمقلّد بالوجدان، وأمّا الحجّة فهي موجودة واقعاً وإن لم يعلم به المقلّد.

وحينئذٍ فالمجتهد عالم بموارد قيام الحجّة على الحكم في السابق، وقوله في

١. راجع: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢. كفاية الأصول: ٤٦٠ - ٤٦١.

ذلك حجّة على المقلّد، فيتمّ له قوائم الاستصحاب ويتمّ له الموضوع ويرجع إلى المجتهد أيضاً في أنّه محكوم بحكمه السابق؛ أي حجّة الاستصحاب. وأما الثالث: فهو جواز قضائه ونفوذه لما تقرّر في محلّه، من الأدلّة الدالّة على ذلك من مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة وصحيحته.

ففي الأولى: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حاكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»^١. وفي الثانية: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرماننا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً»^٢.

وفي الثالثة: «ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^٣.

ولا إشكال في شمولها للمجتهد المطلق بمعنى الفعلية، وأما بمعنى القوّة والملكية فقد ذكرنا عدم شمولها له إلا أن يكون مجتهداً بالفعل ولو في عدّة معتدّة بها من الأحكام التي يحتاج إليها في مقام القضاء كما يأتي شرح ذلك في التجزي. وكذلك في التقليد فإنّه لا يجوز تقليده إلا في هذا المقدار من المسائل. هذا كلّه إذا كان المجتهد انفتاحياً.

وأما إذا كان انسدادياً فلا إشكال أيضاً في جواز عمل نفسه بآرائه وكونها حجّة لنفسه، ويقع الإشكال في جواز تقليده وكذلك في نفوذ قضائه.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٣١، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، الحديث ٥.

أمّا الأوّل؛ أي جواز التقليد عنه فيقع الكلام فيه، تارة في فرض الانحصار بالمجتهد الانسدادي، وأخرى مع عدم الانحصار، أمّا مع الانحصار فهو وإن كان لا يجوز تقليده فيما ظنّ به من الأحكام، لعدم كونه من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، وعدم حجّية ظنّه بمقتضى دليل الانسداد إلا لنفسه لا للغير إلا أنّه، إمّا أن يمكن للمقلّد طيّ مقدمات الانسداد فيصير له الظنّ حجّة أيضاً كالمجتهد، ويعمل به ولو كان مخالفاً لظنّ المجتهد، وقد يكون ظنّ المجتهد موجباً لحصول ظنّه وليس ذلك من باب التقليد، وإمّا أن لا يمكن فلا مانع من تقليد ذلك المجتهد في طيّ المقدمات، وأنّه منسّد عليه باب العلم، وأنّه لا بدّ من العمل بالظنّ.

حيث إنّ الانسدادي عالم بالمقدمات، فهو عالم بأنّه كلّف بتكاليف ويعلم بعدم الدليل العلمي ويعلم بأنّ الاحتياط لا يجب إذا كان عسراً وأنّه مرفوع، فإذا قلده في هذه المقدمات ينتج لزوم العمل بظنّه فيعمل أيضاً بظنّ نفسه كالأوّل. وأمّا مع عدم الانحصار ووجود المجتهد الانفتاحي فيصير الفرض أنّ هناك مجتهدان: أحدهما انسدادى والآخر انفتاحي، فإمّا أن يكونا متساويين أو أنّ أحدهما أعلم من الآخر.

فعلى فرض أعلمية الانسدادي يجوز بل يتعيّن على العامّي تقليده في تحقّق الانسداد وما يلزم منه، ويترتب عليه ما ذكر.

وعلى فرض التساوي أيضاً يجوز ذلك له تخيراً.

وعلى فرض أعلمية الانفتاحي يجب الرجوع إليه دون الانسدادي.

ومن ذلك ظهر جواز تقليد المجتهد الانسدادي كالانفتاحي مطلقاً، إلا إذا

كان هناك مجتهد انفتاحي أعلم منه، ولا فرق في ذلك بين الانفتاحي والانسدادى، فكُلُّما يجوز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي يجوز الرجوع إليه أيضاً، والعكس بالعكس.

هذا كُله على فرض الحكومة، وأما على طريق الكشف فلا يبعد دعوى أن المجتهد حينئذٍ يدعي العلم بأن الظن جعل له كاشفاً وطريقاً إلى الواقع من دون اختصاص حجّيته بنفسه، وقضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص.

هذا كُله لو كان مدرك جواز التقليد هو السيرة من رجوع الجاهل إلى العالم وأما لو استندنا إلى الأدلة النقلية مثل قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله...»^١ فالأمر أسهل؛ إذ يصدق عليهم رواية الأحاديث، وإطلاقه يشمل الانفتاحي والانسدادى كلّ منهما عالم بالأحاديث ومداليلها، وإنّما الاختلاف في كيفية تلقّيهم من حجّتها، من كونها حجّة بخصوصها أو بما أنّها موجبة للظنّ، وهذا لا يوجب الفرق في شمول الدليل.

وأما نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي فقد استشكل فيه في «الكفاية» «بأنه ليس ممّن يعرف الأحكام، مع أنّ المعرفة معتبرة في الحاكم كما في المقبولة. ولا يمكن القول بعدم الفصل، فإنّه ليس بمثابة يكون حجّة على عدم الفصل.

إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات إذا كانت جملة يعتدّ بها وإن انسدّ باب العلم

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه حينئذٍ أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة.

وأما قوله عليه السلام في المقبولة: «فإذا حكم بحكمنا»، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوباً منهم، كيف! وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم». انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّ عرفان عدّة من الأحكام ولو كانت معتدّة بها لا يحتمل أن يكون كافياً لتصديّ القضاء ولو كان ذلك جملة من أحكام الطهارة والنجاسة والدماء الثلاثة. نعم لو كان المعلوم جملة معتدّة بها من أحكام القضاء فلذلك وجه كما يأتي في التجزيّ.

وثانياً: أنّ ما ذكره في توجيه قوله حكم بحكمنا خلاف الظاهر جداً، حيث إنّ الظاهر أنّه إذا حكم بحكمهم، لا أنّه إذا حكم كان ذلك حكمهم من حيث أنّه منصوب من قبلهم، ولعلّ مراده عليه السلام أنّه إذا حكم بحكمهم لا من حيث ماهية الحكم بل من حيث أنّه منصوب منهم، فهو يراعي طريقتهم ولو من حيث طيّ طريق الانسداد.

والذي يمكن أن يقال: إنّ لا بأس بنفوذ قضاء الانسدادي وتصديّيه لذلك بناءً على الكشف، فإنّه على ذلك المبني يكون ظنّه حجّة له من قبل الشارع ويجوز له انتساب ما يستنبطه إلى الشارع، ويقال إنّ حكم الشارع في حقّه، وليس المراد

من عرفان الأحكام هو الأحكام الواقعية، بل عرفان الوظيفة من الطرق المنصوبة من قبل الشارع المرضية عندهم عليه السلام.

والمراد من قوله حكم بحكمنا أنه إذا حكم بحكم مستفاد من الطرق المنسوبة إلينا والظن أيضاً حجة منسوبة إليهم على ذلك المبني.

ويمكن تعميم هذا البيان للقول بالحكومة أيضاً - وإن كان الأمر عليه أخفى - بعد القول بملازمة حكم العقل والشرع، فإن العمل بالظن إذا كان مرضياً عند العقل يكون مرضياً عند الشرع أيضاً، وقد عرفت أن المراد من أنه إذا حكم بحكمنا أن يكون حكمه بطريق صحيح أمضاها الشارع لا أن يكون كثرة أو من طريق الاستحسان والقياس ونحو ذلك. فلا فرق بين القولين.

هذا كله في المجتهد المطلق سواء كان انفتاحياً أو انسدادياً.

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه، وقد استدلل على امتناعه بوجهين:

١. كونه من الملكات وهي من مقولة الكيف والكيف غير قابل للقسمة.

وأورد عليه أولاً: بالنقض بالأعلمية، فإن لازم ذلك أن يكون ملكة المفضل

شطراً من ملكة الأفضل.

وثانياً: بالحل وأنه لا يستلزم تقسيم الملكة، بل هو من مقولات قابلة للتشكيك

والشدة والضعف، كما يرى بالوجدان في الكيف المحسوس كالألوان.

أو يقال: إن ملكة الاجتهاد في كل باب أو كل مسألة غير الأخرى، فهو من

التبعيض في أفراد الكلّي لا أجزاء الكلّ.

٢. إن الاجتهاد في أي مسألة يستلزم الفحص التام والنظر في سائر أبواب

الفقه وأدلته، وذلك لا يتفق إلا للمجتهد المطلق.

وفيه أولاً: منع الصغرى، فإنه ربّما يتمكّن من الإحاطة بمدارك مسألة أو باب خاص، ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً أو لا يعتنى باحتماله؛ لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة؛ بداهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل.

وثانياً: أنه فرق بين النظر في المسألة التي يجتهد فيها وبين غيرها، فإن نظره في الثاني ليس إلا بمقدار الفحص لا الاجتهاد.

وحينئذٍ فالتجزّي ممكن والاعتبار يقتضي وقوعه لاختلاف مسائل الفقه وذكاء الأشخاص، بل لا يصير مطلقاً إلا بعد كونه متجزياً.

الثاني: لا ينبغي الإشكال في حجّية ما اجتهد له نفسه، لعدم اختصاص الأدلة بالمطلق.

الثالث: في جواز رجوع الغير إليه فيما اجتهد به بين المسائل. فقد استشكل فيه في «الكفاية» «من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمّه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم الإطلاق فيها وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرّعة على الرجوع إلى مثله أيضاً»^١ انتهى

والأقوى جوازه، فإنّ منع السيرة خلاف الوجدان خصوصاً إذا فرضنا كونه في ما اجتهد به أعلم من غير المطلق.

مضافاً إلى شمول الأدلة اللفظية له إذا كان مجتهداً في جملة معتدّة بها من

١. كفاية الأصول: ٥٣٤.

المسائل، ولا وجه للتشكيك في الإطلاق سيمًا بالنظر إلى ما يمكن أن يدعي أنه كان متداولاً في العصور الأولى من كون أغلب الرواة لم يكونوا إلا متجزئين في الفقه.

وكيف يقال بمنع إطلاق آية النفر^١ - على فرض تمامية دلالتها - للنافر الذي نفر وتفقه ولو كان ذلك في مسألة واحدة ورجع وأنذر بحكمها. ولو أبيت عن ذلك فيكفي العلم بعدم كون المناط في الأدلة اللفظية أيضاً إلا رجوع الجاهل إلى العالم، وهو من مصاديقه.

الرابع: في نفوذ حكمه، والكلام فيه واضح ممّا مرّ في المجتهد الانسدادي وأنه يكفي فيه العلم بجملته من الأحكام التي يحتاج إليها في القضاء ولا يشترط العلم بجميع الأحكام. نعم لا بدّ وأن يكون عرفانه بهذا المقدار من مسائل القضاء فعلياً لا بالقوّة فقط كما مرّ وجهه سابقاً.

فصل

مبادي الاجتهاد

يتوقّف الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية وتحصيل الحجّة عليها على مقدّمات ومبادي كثيرة من العلوم العربيّة كالصرف والنحو والمعاني والبيان والفقّه ومن المنطق ومعرفة الكتاب والسنة والأنس بهما والأنس بالمحاورات العرفية والفحص في كلمات القوم بل العامّة وعلم الرجال وعلم الأصول وهو العمدة فيها وتكرير تفريع الفروع على الأصول حتّى يحصل قوّة الاستنباط والاجتهاد. ولا كلام في ذلك كلّه إلا ما وقع من البحث والخلاف في الاحتياج إلى علم الأصول بين ما يعرفون بالأصوليين والأخباريين، ولا ينبغي إنكار أنّ الأصول هو عمدة ما يحتاج إليه المجتهد في الاستنباط وإن كان يختلف بالنظر إلى المسائل والأزمنة، ولا فرق بين تدوينها بين دفعتين بعنوان علم خاصّ أو ذكرها في مطاوي مسائل الفقّه؛ إذ جعله علماً خاصّاً ليس بتشريع ولا بدعة كما لا يخفى. إنّما الكلام في أنّ اللازم هو العلم بجميع ما يتوقّف عليه استنباط الحكم

الشرعي عن اجتهاد، وإلا لم يكن الاستنباط المبتني عليها عن اجتهاد، فإنّ النتيجة تابعة لأخصّ المقدمات...

أو يجوز فيها التقليد، فإنّه لا يمكن الاجتهاد في جميع تلك العلوم من الصرف والنحو والفقّه لشخص واحد عادة، أو قلّما يتفق ذلك؟

والحقّ عدم استلزام أحد من المحذورين. أمّا الأخير فلا مكان اجتهاد المجتهد في جميع ما يترتب عليه استنباط المسألة الفرعية، ولا يتوقّف ذلك على كونه مجتهداً في جميع مسائل النحو والصرف وغيره، وإنّما يتوقّف على اجتهاده في ما يتوقّف عليه المسألة فقط، وذلك إنّما يلزم في موارد معدودة؛ حيث إنّ غالب مسائلها متفق عليها، وعدّة منها ممّا لا تأثير لها في مسائل الفقّه، ولذلك ترى جلّ الفقهاء يجتهدون في الموارد اللازمة من النحو والصرف والفقّه والرجال إذا انجرّ البحث في المسألة الفرعية إليها.

وأما الأوّل، فلائها لا يؤثر في الآثار المترتبة على الاجتهاد من عمل نفسه وجواز تقليد الغير عنه، أمّا جواز عمل نفسه، فلائنه لا مانع من تقليد المجتهد في المقدمات وإن كان يجتهد في نفس الحكم برأيه، فإنّ التقليد من اللغويين والصرفيين والنحويين وغيرهم أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، وعليه سيرة العقلاء بل المتشرّعة والفقهاء؛ حيث يظهر من كلامهم في بحث حجّية قول اللغوي الإجماع على ذلك، وما قد يستشكل فيها إنّما هو إشكال في الصغرى، وهو كون كلامهم عن اجتهاد أو تعيين لمعنى اللفظ، ويقال إنّهم إنّما ينقلون موارد الاستعمال من دون استنباط واجتهاد منهم، فيعلم من ذلك تسلّم حجّية

قوله لو كان عن رأي واجتهاد ومثله الصرفي والنحوي حياً وميتاً؛ إذ عدم جواز تقليد الميت إنما يختصّ بتقليد الأحكام الشرعية بدليل ما ادّعي عليه من الإجماع، وإلا لم يكن فرق من حيث سيرة العقلاء في ذلك. وأما تقليد غيره عنه فلا مانع منه أيضاً إلا أنه إنما يقلد هذا المجتهد في استنباط الحكم، ويقلد من قلده في المقدمات بواسطته، وعلى أي حال فهو من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم.

ومما ذكرنا ظهر الإشكال في ما اختاره في «العروة» حيث قال:

«محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما...»^١.

وقد اعترض عليه عدّة من المحشّين بعدم الفرق بين المسائل الفرعية والأصولية.^٢

لكنّ الذي أظنّ أنّ ما مرّ وإن كان يتمّ في جميع ما يتوقّف عليه الاجتهاد من العلوم، لا يتمّ في أصول الفقه ولا يمكن استنباط الأحكام الفرعية غالباً إلا إذا كان مجتهداً في الأصول إلا في بعض المسائل التي لم يكن كثير الارتباط بالأصول، وذلك لأنّ صرف التقليد في نتائج مباحث الأصول، وما يختاره الغير من المباني لا يكفي في تطبيق الفروع عليه، فإنّها مشحون بالنكات الدقيقة التي لا بدّ من الاطلاع عليها. مثلاً صرف التقليد في جواز الاستصحاب في القسم

١. العروة الوثقى ١: ٥٦ - ٥٧.

٢. العروة الوثقى ١: ٥٦، الهامش ٣.

الأول والثاني من استصحاب الكلّي وعدم جوازه في القسم الثالث لا يغني شيئاً حتى يتصور الأقسام دقيقاً والفرق بينها وسرّ الفرق من حيث جريان الاستصحاب وعدم جريانها حتى يتمكّن من تطبيق الفروع عليها، فكم من المجتهدين في الأصول يخطئون في ذلك فكيف بغيرهم.

فصل

التخطئة والتصويب

اتَّفقت الكلمة على التخطئة في العقليات سواء كان من العقلية الصرقة كمسألة إعادة المعدوم، أو ممّا يتّني عليه حكم شرعي كالملازمة بين الأمر بشيء ومقدّمته، أو جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه.

وأما الشرعيات، فقال الإمامية بالتخطئة وأنّ له تعالى في كلّ واقعة حكم يشترك فيه العالم والجاهل يؤدّي إليه الاجتهاد تارة، ويخطئ ويؤدّي إلى غيره أخرى وإن كان معذوراً، ويدلّ على ذلك الإجماع أولاً، والأخبار المستفيضة بل المتواترة من الخاصّة والعامة ثانياً.

وكفى من العامة ما عن «المحصول» الرازي: «قال عمر لكاتبه: أكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمنه»^١.

وقال عمر لأبي بكر - حينما شكى عن الحكم - أو ما علمت أنّ رسول

١. المحصول، فخر الدين الرازي ٦: ٥٠.

الله ﷻ قال: «إنّ الوالي إذا اجتهد فأصاب الحقّ فله أجران وإن اجتهد، فأخطأ الحقّ فله أجر واحد»، فسهل الحكم على أبي بكر.^١

ومع ذلك فقد اختار جمع من العامة - لا كلّهم - التصويب وأنّ ما يؤدّي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى، وفي بيان مرادهم ومرامهم احتمالات ثلاث:
١. القول بأنّه لا يكون من الله تعالى قبل الاجتهاد حكم، وإنّما ينشأ الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد.

قال فخر الدين الرازي في بحث الاجتهاد من «المحصول»: «فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال كلّ مجتهد مصيب، وهم جمهور المتكلمين منّا كالأشعري والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم».^٢

وقال الغزالي في «المستصفى»: «الذي ذهب إليه محققوا المصوّبة أنّه ليس في الواقعة لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه وهو المختار، وإليه ذهب القاضي».^٣
٢. أن يقولوا: إنّ الله تعالى في كلّ واقعة حكماً واحداً واقعاً أزلاً، إلا أنّه يضمحلّ وينقلب إلى حكم آخر بسبب قيام الأمارات المخالفة له، وإن لم تخالف فلا اضمحلال في البين.

٣. الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، فتكون الأحكام المؤدّي إليه

١. كنز العمال ٥: ٦٣٠ / ١٤١١٠.

٢. المحصول، فخر الدين الرازي ٦: ٣٤.

٣. المستصفى: ٣٥٢.

الاجتهادات أحكاماً واقعية.

وقد أورد على الأول - مضافاً إلى ما سبق من الإجماع والأخبار - بأنه ممّا لا يكاد يعقل فكيف يتفحص عمّا لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآيه أو الخبر.^١

وقد يفسّر عدم المعقولية بوجوه:

منها: لزوم الدور لأنّ الحكم حسب الفرض موقوف على الظنّ به، والظنّ به أيضاً موقوف على وجود الحكم واقعاً.

وأورد عليه المشكيني في التعليقة: أولاً: بمنع التوقّف الثاني؛ إذ ربّما يظنّ بشيء غير متحقّق. نعم الظنّ بشيء لا يجتمع مع القطع بعدمه أو الظنّ بعدمه.

وثانياً: سلّمنا التوقّف إلا أنّه موقوف على وجود حكم واقعاً، لا على وجود هذا الحكم الخاصّ.^٢

والظاهر اندفاع الإيرادين، أمّا الأول؛ إذ المفروض هو البناء والعلم بعدم الحكم واقعاً فهو ممّا لا يجتمع مع الظنّ به، فالمفروض هو ما اعترف بعدم إمكان اجتماعه.

اللّهمّ إلا أن يقال: نعم هذا هو إشكال آخر يقع عن قريب، لكنّه لا يوجب الدور والتوقّف. لكن مع ذلك كلّه لا يكون هذا تقريراً للدور، وإنّما يرجع إلى لزوم اجتماع الظنّ مع العلم بعدمه.

وأما الثاني فلأنّ المفروض انتفاء الحكم في الواقعة، سواء كان هذا أو غيره.

١. كفاية الأصول: ٥٣٦.

٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ٣٠٠.

ومنها: لزوم الخلف؛ لأنّ الحكم المذكور إذا كان قطعياً يرتفع به موضوعه وهو الظنّ به، وبارتفاعه يرتفع الحكم فيلزم من وجوده عدمه. وأورد عليه بإمكان القول بأنّ الموضوع هو الظنّ في الزمان الأوّل، فلا يلزم ارتفاع الموضوع.^١

وهو أيضاً قابل للمنع؛ إذ لو كان الموضوع للحكم هو الظنّ به لا يتخلف الحكم عن موضوعه، ولا يرتفع الإشكال باختلاف الزمانين. ويمكن أن يقال: إنّ الموضوع لحدوث الحكم ليس هو الظنّ بما هو ظنّ حتّى يرتفع بحصول القطع، بل الموضوع هو رأي المجتهد الأعمّ من الرأي الظنّي أو القطعي فلا محذور.

ومنها: لزوم اجتماع الظنّ والقطع في آن واحد،^٢ ولعلّه يندفع بما بيّناه في الوجه الثاني.

ومنها: استحالة حصول الظنّ بحكم مع القطع بعدمه،^٣ ولعلّه إليه يرجع البيان الأوّل كما عرفت، وهذا هو الإشكال الوحيد في المقام، ويساعده ما أضاف إليه من قوله. فكيف يتفحص...^٤.

وأما الاحتمال الثاني فيجري فيه الإشكال من جهة الخلف ولزوم اجتماع الظنّ والقطع.

١. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ٣٠٠ - ٣٠١.

٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ٣٠٠ - ٣٠١.

٣. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٥: ٣٠٠ - ٣٠١.

٤. كفاية الأصول: ٥٣٦.

وأما الاحتمال الثالث فيجري فيه الإشكال الأخير أيضاً أي لزوم اجتماع القطع والظن، فما في «الكفاية» من أن الاحتمال الأخير غير محال قابل للمنع. على مبناهم من الاتكال على الإشكالات المذكورة حتى الأخير.

لكن الذي يبدو بالنظر أن مراد القائلين بالتصويب إنما هو الاحتمال الأول، كما يظهر من الدقة فيما حكيناه عن «الرازي» و«الغزالي»؛ لأن مرادهم من الاجتهاد إنما هو اتخاذ الرأي فيما لا دليل عليه من الكتاب والسنة - كما سبق - اتخذاً مما روي عن قول معاذ: «أجتهد برأيي»^٢ وكانهم تخيلوا أنه حيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة، فليس فيه حكم مجعول من قبل الشارع إلا ما يستصلحه المجتهد، فكأنه فوض الله تعالى الحكم إليهم واستصوابهم واستصوابهم.

ولعله لا يرد عليهم إلا أنه مخالف للإجماع والروايات. وأما الوجوه المدعية لاستحالته فقد عرفت الخدشة في الأول والثاني والثالث، وإنما بقي الإشكال عليهم باستحالة حصول الظن بحكم مع القطع بعده، وهو أيضاً مدفوع بأنهم يزعمون فقدان الحكم فيما لا نص عليه من الكتاب والسنة، وإنما يجتهدون لتحصيل الظن بالحكم؛ أي بما ينبغي أن يكون حكماً في الواقعة وكان المجتهد نفسه مقنناً، ويجتهد في الظن بما هو مقتضى المصلحة والاعتبار حتى يحكم به، فإذا ظن وحكم به فيحكم الله على وفقه، كما هو مقتضى ظاهر ما نقل عن المعاذ، فالإشكال الوحيد هو الإجماع والأخبار المتواترة كما عرفت.

١. كفاية الأصول: ٥٣٦.

٢. سنن أبي داود ٢: ٣٢٧ / ٣٥٩٢.

هذا كلّ بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وأمّا الأحكام الظاهرية - على القول به - فلا مناص فيه بناءً على السببية والموضوعية من الإلزام بالتصويب أو بما يشابهه وإن لم يطلق عليه هذا العنوان، كما يشير إليه ما اشتهر من أنّ ظنيّة الطريق لا ينافي قطعية الحكم، وأمّا على مبنى من ينكره ويلتزم بأنّ مؤدّى الحجج والأمارات صرف الحجّية والمنجزية والمعدّرية وكذلك على القول بالطريقة؛ حيث إنّ بناءً عليها لا يسقط الواقع عن الفعلية، وإنّما جعل الحجج والأمارات طريقاً إليه قد يخطئ وقد يصيب كما لا يخفى.

فصل

تبدل رأي المجتهد

قال في «الكفاية»: «إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأوّل بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها»^١. انتهى.

قد يقال: إنّ مراده ﷺ لزوم اتباع الاجتهاد في الأوّل والاحتياط في الثاني. وفيه: أنّه لا يتعيّن عليه اتباع الاجتهاد في الأوّل أيضاً، بل يجوز له الاحتياط على أيّ حال.

وقال المشكيني: «إنّ في الأوّل يتخيّر بين الأمرين وأمّا في الثاني فيتعيّن الاحتياط لو لم يمكن الاستنباط»^٢.

والظاهر أنّه ليس ذاك ولا ذاك، بل هو من الجمع في التعبير بين الأمرين وإلا

١. كفاية الأصول: ٥٣٧.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٥: ٣٠٥.

فقد يكون اللازم اتّباع الاجتهاد تعييناً، كما إذا قطع بالواقع، فإنّه لا احتياط مع القطع.

ثمّ لا ينبغي الإشكال في عدم العبرة بالاجتهاد السابق في اللاحق مع التبدّل. وكذلك مع الاضمحلال لو كان بمعنى العلم بخطأ رأيه السابق وكشف الخلاف فيه من دون حصول رأي جديد.

وأما لو تردّد في الرأي السابق بمعنى أن يحتمل الخطأ في رأيه من دون أن يعلم به فالظاهر خروج هذا الفرض عن محل الكلام والنقض والإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجّة في الأعمال السابقة واللاحقة قطعاً للمجتهد ومقلّديه؛ إذ ما من مجتهد إلا ويشكّ عادة بعد ما استقرّ رأيه على شيء في صحّة مباني اجتهاده واستنباطه؛ إذ قلّما يتفق أن يكون عالماً وذاكراً لمدارك حكمه طول الزمان، بل كثيراً ما يذهل عن نفس فتاويه فضلاً عن مداركها، وفرض أن يكون المجتهد يعلم من حاله أنّ فهمه لا يتغيّر عمّا استقرّ عليه رأيه لو راجع المدارك ثانياً، وإن كان بمكان من الإمكان إلا أنّه أقلّ قليل خارج عن الأفراد المتعارفة، ولذا ترى تغيير آرائهم في كتابين، بل في باين من كتاب واحد.

وبالجملة: فالمتعارف أن يعرض للمجتهد الشكّ فعلاً في صحّة اجتهاده السابق والشكّ مساوق لاضمحلال الرأي وعدم وجوده فعلاً وهذا لو أثار في عدم حجّية الرأي السابق - كما قد يتوهم - بتخيّل أنّه لا دليل على حجّية القطع السابق بالحكم أو بالوظيفة في ترتيب الآثار عليه في اللاحق، ولا قطع بأحد الأمرين فعلاً فيلزمه الاحتياط، أو تجديد النظر وتحصيل القطع، لأدّى إلى اختلال النظام والهرج والمرج، بل لغوية الاجتهاد معمولاً بل قام الإجماع قولاً وعملاً على

خلافه، كما هو طريقة العقلاء في ترتيب الآثار على قول أهل الخبرة، مضافاً إلى جريان سيرة العامة على ذلك، وعدم ردع الأئمة عن ذلك، بل كانوا يأمرؤن أصحابهم بالإفتاء على خذو إفتائهم، فهذا ممّا لا إشكال فيه.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة. وأمّا في الأعمال السابقة فهل يعامل معها - سواء في فرض التبدل وعدمه - معاملة البطلان فيما إذا لم يكن فيه دليل خاصّ على الإجزاء، أو يعامل معاملة الصحّة والإجزاء مطلقاً؟

فقال في «الكفاية»: لا بدّ من معاملة البطلان معها إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحلّ، بداهة أنّه لا حكم معه شرعاً غايته المعذورية في المخالفة عقلاً وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الأمانة من باب الطريقة. وأمّا بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحّة العمل على طبق الاجتهاد الأوّل - عبادة كان أو معاملة - وكون مؤداه ما لم يضمحلّ حكماً حقيقة، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنّه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال^١. انتهى

أقول: لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء، فيما كان الاجتهاد الأوّل مستنداً إلى القطع أو أمانة معتبرة بناءً على الطريقة.

وأمّا بناءً على السببية والموضوعية فكذلك لو كان ملاكه جبران مصلحة الواقع بالمصلحة السلوكية، وأمّا لو كان في السلوك على الأمانة مصلحة وراء

١. كفاية الأصول: ٥٣٨ - ٥٣٩.

مصلحة الواقع، وإنما اكتفى بالسلوك على وفق الأمانة لعدم إمكان الجمع بينهما فمقتضاه لزوم الجمع عند الإمكان، وإنما عفى عنه المولى عند عدم القدرة، وأمّا بعد انكشاف الخلاف وظهور الواقع وأنّ مصلحته لم تدرك فيجب تداركه بمعاملة البطلان مع الأعمال السابقة.

والظاهر من القائلين بالسببية هو الثاني؛ لأنّ المتراءى منهم جواز الاحتياط كما لا يخفى، وعليه فلا فرق بين القول بالطريقة والسببية في عدم الإجزاء ولزوم تدارك الأعمال السابقة المأتيّ بها على وفق الأمانة المعتبرة.

وأما إذا كان الاجتهاد الأوّل مستنداً إلى الاستصحاب أو البراءة النقلية فقد التزم في «الكفاية» بالإجزاء في مثلهما من الأصول التي مفادها تعميم موضوع الحكم وتبيين دائرته ممّا يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة والحليّة، بل واستصحابهما في وجه قويّ من كونه ناظرًا إلى جعل الحكم في مرحلة الظاهر حكماً مماثلاً للمتقيّن بالنسبة إلى كلّما اشترط بالطهارة أو الحليّة.

وذلك لحكومته على أدلّة الاشتراط بالطهارة أو الحليّة ومبيّنًا لدائرة الشرط وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.^١ انتهى.

وهذا - بعد الغضّ عمّا يشكل فيه من صعوبة تقريب ذلك في أصالة الحليّة -

ينقض:

١. كفاية الأصول: ١١٠.

أولاً: بلزوم طهارة ملاقي مشكوك الطهارة ولو بعد العلم بنجاسته.
وثانياً: بعدم الضمان فيما باع شيئاً مشكوك الطهارة والنجاسة ولو بعد
انكشاف نجاسته.

وثالثاً: بلزوم بطلان صلاة من كان مستصحب النجاسة وصلّى رجاءً، ثمّ
انكشف الطهارة، وكذلك بطلان وضوء من توضّأ بماء مستصحب النجاسة ولو
بعد انكشاف طهارته، فكما يستظهر من الأدلّة التوسعة في الشرط، كذلك يكون
ظاهرها حينئذٍ التوسعة في المانع والقاطع أيضاً.

وكلّ ذلك مخالف للإجماع ولا يظنّ أن يلتزم به أحد من الفقهاء.
بل قد عرفت أنه لا يتمّ القول بجعل المماثل فيما إذا لم يكن للمستصحب
حكم في الحالة السابقة كاستصحاب حياة زيد؛ حيث إنّه وإن يترتب عليه
الحكم في حالة الشكّ لكنّه لا حكم له في الحالة السابقة.

والذي ألجأه إلى ذلك ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر»،^١ حيث إنّه ظاهر في
جعل الحكم، وتوهم لزوم اللغوية لو لم يكن المراد ترتيب جميع آثار
الواقع عليه.

لكنّك خبير بارتفاع اللغوية بترتب الأثر عليه ما دام الشكّ، وذلك يكفي
مصححاً للدّعاء كما في أكثر موارد الحكومة.

مضافاً إلى أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «حتىّ تعلم أنه قدر أو حرام»^٢ فرض الحرمة
والقدارة في الرتبة السابقة لا حدوثه بالعلم، فهو يعلم بحرمة وقذارته في السابق

١. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

كما في اللاحق فيترتب عليه أثرهما.

فتحصل: أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء ولزوم معاملة البطلان مع الأعمال السابقة مطلقاً، ويجري ذلك في حقّ المقلّدين أيضاً من دن فرق بينهما، وكذا في المقلّد الذي قلّد مجتهداً، ثمّ عدل عنه إلى آخر بموت أو نحوه - كما يأتي - لكنّ الالتزام بذلك موجب للعسر والهرج، والمرج، والمرج المخلّ بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام، والقول بأنّ ذلك لا يكون إلاّ أحياناً وأدلة نفي العسر لا تنفي إلاّ خصوص ما لزم منه العسر فعلاً، وإنّ باب الهرج والمرج ينسدّ بالحكومة وفصل الخصومة كما ترى.

والذي يسهّل الأمر أنّ ما يرى من سيرة العلماء والفقهاء المتّصل بزمان المعصوم عليه السلام خلاف ذلك، فإنّ الإفتاء وتغيير الآراء وتبدّلها كان متداولاً بين فقهاء العامّة في زمانهم، فقد ينقل من بعضهم آراء متعدّدة ثلاثة أو أربعة في مسألة، ولم يكن بنائهم على معاملة البطلان مع الأعمال السابقة، ولو كان كذلك لظهر وبان، فإنّه كثيراً ينجرّ إلى التشاجر والنزاع مثلاً لو وقع عقد على رأي، ثمّ تبدّل الرأي وانكشف عدم صحّته، فتصحّحه يحتاج إلى تراضي الطرفين، وقد لا يرضى أحد الطرفين ولا يرفع التشاجر بالرجوع إلى الحاكم أيضاً، إذ قد يكون رأي الحاكم على البطلان أيضاً، وكيف يرتفع التشاجر فيما إذا بنى على بطلان عقد نكاح مضى عليه ثلاثين سنة.

وبالجملة: فلا ينبغي إنكار أنّ السيرة على عدم التردّد في الأعمال السابقة ولم ينكروا عليهم الأئمّة عليهم السلام بل قد أمروا أصحابهم بالإفتاء كما يفتون ولم يتدكّروا بأنّه لو تبدّل رأيك لكان اللازم كذا، وهذا يكشف عن إمضاءهم للسيرة المشار

إليها، والتأمل فيما ذكر يوجب اطمئنان النفس بأن الأقوى معاملة الصحة مع الأعمال السابقة.

نعم قد يتردد من حيث خفاء جريان السيرة وعدمه فيما إذا كان الموضوع باقياً، كما إذا أفتى بطهارة عرق الجنب من الحرام، ثم تبدل رأيه بالنجاسة، والعرق موجود بنفسه، فالقول بمعاملة الطهارة معه لجريان حكمها عليه سابقاً مشكل بل حيث إن الموضوع باقٍ ينبغي أن يقال بتبدل حكمه بالرأي الجديد وترتيب آثار النجاسة عليه، ولعل لذلك تشوش صاحب «الفصول» وأتى بما لا يخلو عبارته من إبهام وينسب إليه التفصيل بين ما إذا كان الاجتهاد في الأحكام أو المتعلقات.^١

ولذلك أيضاً فصل السيد عليه السلام في مثله من مسألة ٥٣ من التقليد وقال: «إذا قلد من يكتفى بالمرّة مثلاً في التسيحات الأربع واكتفى بها، أو قلد من يكتفى في التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات وقلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني. وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلاة والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد

١. كفاية الأصول: ٥٨٣.

مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد، وقُلِّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا»^١.

وقد أورد جمع من أعلام المحشّين على صدر كلامه وعدة على ذيله^٢. وعلى أيّ حال، يشكل الفرق بين مسألة الذبح والغسالة مع مسألة العقود والإيقاعات، ويمكن دفع الإشكال بأن الآثار المترتبة على الزوجية والملكية ونحوهما، إنما يترتب على حدوث هذه الأمور في موطنه؛ إذ حدوث هذه الأمور الاعتبارية التي هي مورد اعتبار العقلاء كاف في الحكم بالبقاء ما لم يزل بمزبل، وهذا بخلاف الحرمة والوجوب والطهارة والنجاسة، فإنها في كلّ زمان يترتب على موضوعها في ذلك الزمان وليست في الآتات البعيدة مسببة عن الثبوت في الزمان السابق، بل تحقّقها في كلّ زمان مترتب على تحقّق موضوعها. إن قلت: في مثال الذبح أيضاً يترتب على الرأي الأوّل حصول التذكية الموجب للطهارة والحلية في كلّ زمان.

قلت: إنّ التذكية ليست أمراً وراء الذبح بشرائطه ومسبباً عنه، ولا دليل على ثبوت عنوان اعتباري آخر.

وبالجملة: فحاصل الملاك أنّ كلّ ما كان أثراً لما حكم به المجتهد السابق أو كان عليه الرأي السابق يجوز ترتبه، وكلّ ما كان ملازماً لما حكم به فلا يترتب عليه، فتدبر.

١. العروة الوثقى ١: ٤٢ - ٤٤.

٢. العروة الوثقى ١: ٤٢ - ٤٤.

فصل

في التقليد

قال في «الكفاية»: «التقليد وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا بلا ملاحظة دليل على رأيه. ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد فافهم».^١

وفي «العروة»: «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقّق التقليد».^٢

واضطرب آراء المحشّين على «العروة» يميناً وشمالاً:

منهم من قال: «بل يتحقّق بتعلّم الفتوى وأخذها والالتزام بالعمل بها عمل بها

١. كفاية الأصول: ٥٣٩.

٢. العروة الوثقى ١: ١٦ - ١٧.

أم لم يعمل. نعم لا يتحقق بأخذ الرسالة والالتزام بالعمل بها مع عدم تعلم مسائلها»^١.

ومنهم من قال: بل هو نفس العمل، ولا مدخلية للالتزام في شيء من الأحكام.^٢

ومنهم من قال: كونه العمل عن استناد لا يخلو عن قوة.^٣

ومنهم من قال: بل هو العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد.^٤

ومنهم من قال: هو الاستناد إلى فتوى الغير في العمل.^٥

إلى غير ذلك مما يشابه بعض ما مضى من أقوال غيرهم.

والمحصّل: أنّه إمّا هو الالتزام ولو لم يتعلم، أو أخذ قول الغير للعمل ولو لم يلتزم، أو الأخذ والتعلم والالتزام معاً، أو العمل فقط، أو العمل استناداً إلى فتوى الغير وفي كلام المحقّق الحائري رحمته الله: «هو الالتزام بالعمل مع العمل ببعض»^٦.

وعلى أيّ حال، يقع الكلام في معنى التقليد تارة من حيث اللغة، وأخرى من حيث اصطلاح الأعلام، ويترتب على الأوّل تشخيص المراد ممّا وقع لفظ التقليد في السنة الأخبار والروايات، كقوله رحمته الله: «فللعوام أن يقلّدوه...»^٧ وعلى الثاني ما

١. العروة الوثقى ١: ١٦، تعليقة سيّد جمال الدين الكلبيّكاني.

٢. العروة الوثقى ١: ١٦، تعليقة البروجردي.

٣. العروة الوثقى ١: ١٦، تعليقة الشيرازي.

٤. العروة الوثقى ١: ١٦، تعليقة الإمام الخميني.

٥. العروة الوثقى ١: ١٦، تعليقة الخوئي.

٦. العروة الوثقى ١: ١٦، الهامش ١ و ١٧ - ١٨، تعليقة الحائري.

٧. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

إذا وقع هذا العنوان في معقد الإجماع مثلاً، كما قيل بقيام الإجماع على عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً استثناءً عن عموم الأدلّة، فهل المراد ممّن لم يقلّد الميِّت بمعنى من لم يعمل، أو من لم يلتزم، أو من لم يتعلّم إلى غير ذلك. وإن كان ذلك مورد الإشكال والمنع، فإنّه لو كان منشأ الاختلاف في مورد جواز البقاء هو ذلك لم يكن وجه للتفصيل بين ما عمل به وما لم يعمل مبيّناً على كون التقليد هو العمل، فإنّه على هذا فكلّ قضيّة واقعة جديدة لم يعمل بعد فلم يحصل فيه التقليد، ولا يحقّق التقليد فيه بالعمل في الماضي، فلا بدّ وأن يكون منشأ التفصيل شيئاً آخر يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

أما الأوّل: فقال الشيخ في رسالته: «إنّ التقليد لغة هو جعل القلادة على الغير، ومنه تقليد الهدى بمعنى جعل القلادة على الهدى»^١.

وفي «المصباح»: «قلّدت المرأة تقليداً جعلت القلادة في عنقها، ومنه تقليد الهدى، وتقليد العامل توليته، كأنه جعل قلادة في عنقها»^٢.

والذي يظهر لنا أنّه ليس في مفهوم التقليد كونه على الغير، وحقيقته جعل القلادة على الشيء، بل قد ينسب إلى الغير، وقد ينسب إلى نفسه، كما هو كذلك في مفهوم الضرب والقتل وغيرهما من الأفعال. نعم لعلّ منصرف الإطلاق وعدم ذكر المتعلّق هو الغير.

وبالجملة: فإن كان التسمية في المقام بما هو تقليد الغير وهو المجتهد يكون معناه أنّ العامّي يقلّد المجتهد ويجعل القلادة في رقبته، وهي قلادة المسؤولية

١. رسالة في الاجتهاد والتقليد للشيخ الأعظم الأنصاري، ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية: ٤٥.

٢. المصباح المنير ٢: ٥١٢ - ٥١٣.

الدينية، ويحتج بقوله في الآخرة، ولو كان بتعلقه بنفسه يكون معناه أنّ العامي يقلّد نفسه؛ أي يجعل على رقبة نفسه قلادة، وهي قلادة متابعة الغير الذي هو المجتهد، ولعلّ ظاهر جعل المجتهد مفعولاً في إطلاق العرف والروايات هو الأوّل.

وبذلك تعرف: أنّ المناسب للمعنى اللغوي كون التقليد هو الالتزام، فإنّ المقلّد بالترامه يجعل المسؤولية على المجتهد، ثمّ يعمل على وفقه كما يقول المريض للطبيب - بعد تجويز الدواء له - : إنّ مسؤولية ذلك عليك! وكذلك يقال لكلّ خبرة فيقبل، ثمّ يعمل على طبقه، وكذلك بالترامه يجعل قلادة متابعته على نفسه.

ويشهد لذلك ما رواه أبو بصير، قال: دخلت أمّ خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقالت جعلت فداك إنّه يعتريني قراقر في بطني، وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، فقال: «ما يمنعك من شربه؟» فقالت: قد قلّدتك ديني فألقى الله عزّ وجلّ حين ألقاه فأخبره أنّ جعفر بن محمد عليه السلام أمرني ونهاني، فقال: «يا أبا محمد ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل، لا والله لا آذن لك في قطرة منه ولا تذوقي منه قطرة فإنّما تندمين إذا بلغت نفسك هاهنا، وأومئ بيده إلى حنجرته يقولها ثلاثاً أفهمت؟» فقالت: نعم.^١

فإنّ الظاهر هو جعل مسؤولية دينها على الإمام بالالتزام بمتابعته، ولو لا هذا لم يكن معنى لتعليل عدم شرب النبيذ بذلك؛ إذ لم يعمل بعد بفتوى الإمام في هذه

١. الكافي ٦: ٤١٣ / ١؛ أنظر: وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٤، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

المسألة، بل لم يعلم به بعد، فكيف قلده فيها.
وكذلك ما رواه ابن الحجّاج في رأي ربيعة الرأي بعد سؤال السائل: «أهو في عنقك؟ هو في عنقه، قال: أو لم يقل وكل مفت ضامن»^١.
فإنّ الظاهر كونه في عنقه بالفعل، وهو ليس إلا المسؤولية وهو معنى تعلّقي كما هو الظاهر أيضاً من لفظ الضمان؛ حيث إنّ معناه أمر تعلّقي كما في ضمان المال، بمعنى أنّ عليه تداركه لو تلف فيكون معناه في المقام أنّ عليه الجواب لو خالف الواقع، فكونه عليه أمر فعلي وإن كان معنى ما عليه تقديري، فتدبر.

ولا ينافي ذلك كلّ ما في بعض الروايات من كون وزر عمل العامّي على المفتي، كما في صحيحة الحذاء عن الباقر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^٢.

حيث إنّ الوزر إنّما يلحق بعد العمل إذا كان فتواه خلاف الواقع. لكنّه ليس في الرواية أنّ نفس ذلك اللحق هو التقليد، بل هو أمر متأخّر عن التقليد بأيّ معنى كان، بل التقليد هو الالتزام الموجب لجعل المسؤولية بالمعنى التعلّقي على المفتي المترتب عليه لحق الوزر، فتدبر.
نعم قد يقال: إنّ ما دام لم يعمل بقوله أصلاً - ولو التزم به - لم يكن هناك أيّة مسؤولية يجعل على رقبتّه، فلا بدّ أن يكون هناك عمل في الجملة حتّى يصدق

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٠، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب ٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٠، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب ٧، الحديث ١.

ذلك؛ ولذلك وقع في تعليقه المحقق الحائري أنّ التقليد هو الالتزام بالعمل مع العمل بالبعض^١.

لكنّه إنّما يتمّ لو أخذ متعلّق التقليد الأحكام الدينية بمجموعها فيصدق عليه ذلك عند الالتزام والعمل في الجملة، وأمّا إذا أخذ متعلّقه كلّ عمل بحياله فلا يكون التقليد إلا العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد، فإنّه لا مسؤولية قبل ذلك، مضافاً إلى أنّه عرفت ضعفه بما سبق من أنّ المسؤولية أمر تعليقي.

ومع ذلك كلّهُ أظنّ أنّ التقليد وإن كان في أصل اللغة والاشتقاق بمعنى جعل القلادة ويكون ظاهر جعل المجتهد مفعولاً في إطلاق العرف والروايات هو جعل القلادة على المجتهد كما عرفت، إلا أنّ الظاهر أنّه صار حقيقة في معنى آخر استعمل فيه بمناسبة نفس ذلك المعنى اللغوي تسمية المسبّب باسم السبب، وهو المتابعة في العمل وجعل عمل نفسه مشابهاً لعمل المقلّد بالفتح، كما يظهر ذلك بمراجعة موارد استعماله في غير ذلك الباب في الآيات والروايات.

والمناسبة في ذلك أنّ صاحب الحيوان إنّما يجعل القلادة على الحيوان ليجرّه خلفه، فإذا بنى أحد على جعل عمله كعمل الغير وأن يتحرّك خلفه مشابهاً له فكأنّه جعل قلادة منه على نفسه بحيث يجرّه حيث يريد. ثمّ بعد صيرورته حقيقة في هذا المعنى ولو بتلك المناسبة فيجعل المتبوع مفعولاً للتقليد وينتسب الفعل إلى التابع وإن كان في الحقيقة الفعل للمتبوع بالملاك الموجب لهذه المتابعة، ولذلك يصحّ ما عرفت من قولها: قلّدتك ديني؛ أي جعلته تابعاً لك، وحينئذٍ فلا

١. العروة الوثقى ١: ١٦، الهامش ١.

يكون التقليد بالمعنى العرفي إلا المتابعة والعمل على وفق رأي المجتهد بما هو مطابق له وليس في مفهومه الالتزام أو الأخذ.

وهذا هو الذي يستفاد من أدلة الإفتاء، فإن غاية مفادها حجّية رأي المجتهد وجواز العمل على وفقه قبلاً لوجوب الاحتياط عقلاً.

فالتقليد ليس إلا العمل على وفق رأي المجتهد بدون دخالة أي شيء آخر في مفهومه، وأما الالتزام أو الأخذ فلا شاهد على وجوبها لا من حيث اللغة حتى يقال بدخله شرعاً لقوله العلامة: «فللعوام أن يقلّدوه» ولا برهاناً؛ وذلك لأن:

المجتهد الجامع للشرائط، إمّا منحصر في واحد، أو متعدّد ففي فرض الاتحاد والانحصار فقول المجتهد حجّة، سواء علم به المقلّد أو لم يعلم، فإنّ الأمانة حجّة من غير إناطة بالعلم، فإنّها لو كانت مطابقة للواقع فمنجّز، ولذلك يجب الفحص عنها ويقال بعدم جريان البراءة ما دام عدم الفحص، ولو كانت مخالفة له فمعدّر ولم يكن الواقع فعلياً؛ إذ المفروض الترخيص في مورده بمقتضى الأمانة القائمة على خلاف الواقع، والترخيص لا يناسب الفعلية.

وحينئذٍ فلو عمل المكلف على وفق رأي المجتهد يترتب عليه الأثرين من التنجيز والتعذير وإن لم يستند إليه ولم يلتزم ولم يأخذ به، بل وكذا لو لم يعلم به ثمّ انكشف - ولو في الآخرة - كونه كذلك حيث لم يكن حجّيتها منوطة بالعلم. وبالجملة: فصحة العمل وعدم العقوبة لا ينوط بالالتزام والاستناد.

وعلى فرض التعدّد فإن كان أحدهما أعلم فيتعيّن وبصير الصورة كسابقتهما وإن كانا متساويين من دون تخالف فكذلك.

وعلى فرض التخالف فالقاعدة يقتضي التساقط كما قرّر في بابها، فإن قام

إجماع على عدم التسايط والتخير، فإمّا أن نقول بالتخير في الأخذ أو في مقام العمل، والأمر على الأخير واضح؛ إذ لا يستلزم الأخذ ولا الالتزام. وأمّا على الأوّل فلازمه وجوب الأخذ حتّى يصير حجّة فيعمل على وفقه، لكنّه ليس بمعنى دخالته في مفهوم التقليد؛ إذ التقليد متأخّر عن الحجّة والمفروض تأخّرها عن الأخذ فهو متأخّر عن الأخذ برتبتين فالأخذ إنّما هو لتعيين الحجّة حتّى يصحّ تقليده.

وممّا ذكر تعرف ما في كلام صاحب «الكفاية» من استدلاله على كون التقليد هو أخذ قول الغير، وأنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد.^١ انتهى.

فإنّ فيه - مضافاً إلى أنّه لا محذور في كون العمل بلا تقليد إذا كان مطابقاً لقول المجتهد الحجّة واقعاً خلافاً لمتن «العروة» حيث قال «عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل».^٢ بل يكفي كونه مطابقاً لقول المجتهد الأعم بعد العمل حين الالتفات إليه - أنّه يكفي في صدق كونه عن تقليد إتيانه على وفق رأي المجتهد ولو لم يكن عن التزام أو أخذ.

نعم لا بدّ في صدق مفهوم التقليد - وإن لم يكن دخيلاً في صحّة العمل وإجزائه - كون إتيانه بما هو موافقة لقول المجتهد المتوقّف على العلم به، فلو كان المراد من الاستناد هو هذا فلا بأس به، فتدبّر.

هذا كلّ من حيث اللغة ومقتضى الأدلّة في ما هو مجز عن الواقع، وأمّا تنقيح

١. كفاية الأصول: ٥٣٩.

٢. العروة الوثقى ١: ١٥.

معنى التقليد من حيث الاصطلاح فلا أثر يترتب عليه إلا فيما يقال من قيام الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، ولو صحّ ذلك لوجب تنقيح اصطلاحهم وإن كان المجزي عن الواقع على حسب الأدلة هو العمل فقط.

لكنّ المراجعة إلى كلماتهم تفيد الاختلاف في ذلك.

فقد يعرف: إنّه قبول قول الغير في الأحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم.^١

وفي «جامع المقاصد»: «قبول قول الغير في الأحكام الشرعية المستند إلى الاجتهاد». ^٢ ومما يناسبان القول بأنّه الالتزام.

وعن «المعالم» و«النهاية»: «هو العمل بقول الغير من غير حجة»، ^٣ فلا يمكن الجزم من عباراتهم بشيء، بل قد يستفاد من مطاوي فتاويهم أيضاً كونه بمعنى الالتزام، كما يقال إنّه لا يجوز العدول من الحيّ إلى الحيّ، فإنّه لو كان التقليد هو العمل لا يصدق عليه مفهوم العدول، فإنّه لو كان التقليد هو العمل فالعمل في كلّ مسألة ومرتبة غيره في غيره، فلا يكون من العدول ولا يصدق على العمل مثله البقاء أيضاً.

وأما ما يחדش فيه «أنّ جواز البقاء وحرمة العدول لا يدور مدار كون التقليد هو الالتزام لا العمل بل المتبع في ذلك ما يقتضيه القواعد وإطلاقات الأدلة؛ إذ ليس عنوان البقاء أو العدول بمفهومها واردين في لسان الأدلة...». ^٤ انتهى.

١. أنظر: مفاتيح الأصول: ٥٨٨.

٢. جامع المقاصد: ٦٩.

٣. نهاية الوصول: ٤؛ معالم الدين: ٢٤٢.

٤. فقه الشيعة: ٤٣.

فهو كما ترى؛ إذ الكلام هنا في اصطلاح الفقهاء وقد تكرر هذين العنوانين في كلامهم بل البقاء صار موضوعاً للحكم في معقد إجماعهم وإن لم يأت في موضوع الآيات والأخبار. نعم قد عرفت أنه من حيث اللغة وما يدل عليه الأدلة من الحجية ليس إلا العمل موافقاً لقول المجتهد فتدبر.

فلو كان الاتكال في مسألة البقاء على الإجماع للزم الأخذ بالقدر المتيقن؛ وحيث إنّ الدليل يقتضي جواز التقليد عن الميِّت مطلقاً، وإنما خرج عنه التقليد عنه ابتداءً بالإجماع على الفرض؛ لوجب الاقتصار على ما إذا لم يعمل ولم يلتزم أيضاً خروجاً عن القاعدة فتدبر.

القول في أدلة جواز التقليد

قد استدلل لجواز التقليد للعامي بوجوه من العقل والإجماع وسيرة المتشرعة والمتدينين وآية النفر^١ وآية الذكر^٢ والروايات بطوائفها المتعددة. أمّا الأول: فقال في «الكفاية»: «لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته. وأغلب ما عداه قابل للمناقشة»^٣. انتهى.

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. النحل (١٦): ٤٣؛ الأنبياء (٢١): ٧.

٣. كفاية الأصول: ٥٣٩.

أقول: إن كان مراده من كونه بديهياً أنه مما يستقل به العقل كامتناع اجتماع الضدين والنقيضين فهو مما يكذبه الوجدان، بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط دركاً لواقع مطلوب المولى ما لم ينجر إلى اختلال النظام، والظاهر عدم انجراره إلى ذلك خارجاً، لعدم ابتلاء غالب المكلفين بالاحتياط، إما لحصول الاجتهاد لهم، أو لعلمهم بجواز التقليد من طريق آخر، فلا يبقى إلا بعض من المكلفين، ولا يوجب احتياطهم اختلال النظام خصوصاً بملاحظة كون أطراف معلومهم عدة أحكام يسيرة بما هو الفارق بين الإنسان والحيوان.

ولو فرض انجراره إلى اختلال النظام فيلزم رفع اليد عنه في الموهومات، ثم المشكوكات والاحتياط في المظنونات، كما هو المقرر في نتيجة دليل الانسداد. نعم، لو كان المسألة مما لا يمكن فيه الاحتياط، كما في دوران الأمر بين المحذورين مثلاً، فيمكن أن يقال إن مقتضى الانسداد هو العمل بالظن، وقول المجتهد أقرب ما يوجب الظن إلى الواقع.

وإن كان مراده أن هذه السيرة إنما ينشأ من طبع الإنسان بحيث يحمل على التقليد بالطبع، كما لعله ظاهر قوله جلياً فطرياً، وقد قال بمثل ذلك في الاستصحاب وأنه جلي الحيوانات أيضاً، فهو غير كاف للدليلية؛ حيث إن ذلك إنما هو لعدم انقداح احتمال الردع في أذهانهم، وأما مع انقداحه فبقاء سيرتهم على ذلك غير معلوم، كما أن رجوع الحيوان إلى مأمنه ومكانه الذي خرج منه واعتاد إليه، إنما هو لعدم انقداح احتمال خرابه وزواله، فلا يكفي ذلك ناهضاً لإثبات الجواز وإن كان العامي الذي هو كذلك معذوراً عقلاً لجهله قاصراً. ويمكن أن يقال: بأن التقليد من العالم جلي فطري؛ أي يحمل عليه بالطبع،

ولا يقدر فيه أنّ ذلك لعدم انقداح احتمال الردع؛ إذ يكفي للاستدلال أنّه حيث يكون كذلك في عدّة من الناس ولو لعدم انقداح احتمال الردع، لو لم يرض به الشارع لكان عليه أن يردع عنه ولم يردع فيكشف عن رضاه حتّى يكون رافعاً لعذره ولا يكون مفوّتاً لأغراضه.

فالعامّي يقلّد بالطبع من دون السؤال عن دليل والمجتهد بالنظر فوق النظر يقول بكفاية ذلك وحجّيته في حقّه بما قرّبناه.

والصحيح أنّه لسيرة العقلاء وبنائهم في أمورهم ومجاري أفعالهم في حياتهم إلاّ أنّه لا ينفع العامّي، فإنّ حجّية السيرة متفرّعة على إمضاء الشارع ولو باستكشافه عن عدم الردع مع جريانه بمنظر منه ومرآه، وإحرازه يحتاج إلى اجتهاد ودقّة واستنباط والمفروض عجز المقلّد عن ذلك، فيرجع الإشكال بأنّه يلزم سدّ باب العلم به على العامّي اللهمّ إلاّ أن يقدر على التقاط الإجماع أو يحصل له العلم بكونه من ضروريات الدين أو غير ذلك من الأدلّة، لكنّه ينفع المجتهد من دون إشكال.

إن قلت: إنّ حجّية السيرة متوقّفة على إثبات جريانه في زمان المعصوم عليه السلام وعدم ردعه عنه، فلو كان المراد من جريانه في زمانهم عليهم السلام جريان السيرة على التقليد في الأحكام الشرعية فهو يرجع إلى سيرة المتديّنين، وإن كان المراد هو جريانه على رجوع الجاهل إلى العالم في أمورهم غير الشرعي فلا يلزم الردع عنه حتّى يكون عدم ردعه عنه كاشفاً عن إمضاءه.

قلت: المراد هو الثاني، ولكن الشارع حيث يعلم أنّ ذلك بناء العقلاء وسيرتهم، وأنهم عند الاحتياج إلى العلم بالأحكام الشرعية أيضاً يستمرّون على

هذه السيرة، فلا بدّ له من الردع عن هذه السيرة لو لم يرض بها، كما أمروا بالكتابة الأحاديث بما أنّ الناس سيحتاجون إليه وحيث لم يردع يثبت المطلوب. ويمكن أن يقال: إن يكفي لذلك كون سيرتهم في مقام الاحتجاج بين الموالي والعبيد هو الاحتجاج بقول الخبير الثقة وهم على ارتكازهم يستمروّن على هذه السيرة بينهم وبين الله ما لم يردع عنهم الشارع، وحينئذٍ يكون النتيجة حجّية السيرة في هذه المواضع حتّى يثبت الردع، ولا يحتاج إلى إثبات الإمضاء كما ذكرنا ذلك في حجّية الظواهر بالسيرة، فراجع.

نعم، هناك إشكال آخر وهو أنّ السيرة إنّما يقتضي حجّية قول الخبرة والمجتهد إذا كانت على رجوع الجاهل إلى العالم والعمل بقوله تعبدًا، لكنّ يحتمل أن يكون ذلك لمقتضى الإنسداد كما قيل أو لحصول الوثوق والاطمئنان من قولهم وإن لم يحصل العلم، فإنّ ذلك علم عرفاً وهو حجّة بما هو علم.

لكنّ الظاهر أنّ استقرار سيرة العقلاء على ذلك إنّما هو بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ وصنعة ويرى استشهادهم بقول أهل الخبرة في مقام الاحتجاج والمخاصمة، ولو كان حجّيته متوقّفة على حصول الاطمئنان لما صحّ ذلك؛ لجواز إنكار الخصم متعذراً بعدم حصول الاطمئنان من قوله؛ فلا يتمّ إقامة الحجّة بالرجوع إلى أهل الخبرة على الخصم في شيء من الموارد، فيستكشف من ذلك عموم اعتبارهم بقول العالم ورأيه، سواء حصل منه الاطمئنان أم لا.

الثاني: الإجماع، لكنّ تحصيله غير ممكن بعد عدم كون المسألة مدوّنة في كتب القدماء. ومنه يظهر ضعف نقله، مضافاً إلى أنّه لا يكشف عن دليل آخر سوى ما مضى وما يأتي.

الثالث: سيرة المتديّنين: كما يظهر من الأخبار الحاكية لذلك وسيأتي. والاستدلال بها يتوقّف على إثبات أمرين: أحدهما كون الاجتهاد بالمعنى المتعارف في أعصارنا أو قريب منه كان متعارفاً في أعصار الأئمة عليهم السلام. الثاني أنّ بناء العوامّ كان على الرجوع إلى الفقهاء في تلك الأعصار، وأنّ الأئمة عليهم السلام أرجعواهم إليهم أيضاً.

وكلاهما ممّا يطمئنّ به النفس ويظهر من الشواهد الكثيرة، وإنّما تعرّضوا للأئمة عليهم السلام لبيان الاشتباه في المصاديق، وهذه تزيد على سيرة العقلاء، بأنّ المدعى وجود السيرة على نفس التقليد في الأحكام الشرعية الكاشف عن إمضاء الأئمة عليهم السلام.

ولا ينافي كون منشأ سيرتهم على ذلك هو سيرتهم على رجوع العالم إلى الجاهل - كما أشكل بذلك في «الكفاية» - إذ لا نعني من سيرة المتديّنين أن يكون كاشفاً عن اختراع الشارع، بل يكفي كونه كاشفاً عن رضا الشارع ونفس سيرتهم كاشف عنه إذ يدعى سيرة الشيعة، وإلا فبضميمة الإمضاء.

قال الشيخ عليه السلام في «العدة»: «إنّي وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات، ويفتونهم العلماء فيها، ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به، وما سمعنا أحداً منهم أن يقول لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، فقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام، ولم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السلام أنكر على أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك فمن خالف في

ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه»^١ انتهى.

ومع ذلك يبقى الإشكال في أنّ هذه السيرة هل كان للتعبّد أو لحصول الوثوق والاطمئنان فقد كان اجتهادهم بسيطاً بخلاف عصرنا هذا، ولا يمكن التفصّي عنه بما قدّمناه، لعدم قرينة على الاكتفاء به تعبداً، وسنعود في آخر المبحث إلى هذه الشبهة ونبيّن ما هو الحقّ إن شاء الله تعالى.

الرابع الآيات: منها آية السؤال عن أهل الذكر فقد جاء تارة في سورة النحل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^٢.

وأخرى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾^٣.

بتقريب: أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول وترتيب الأثر عليه، وإلا وقع السؤال لغواً، وإذا وجب قبول الجواب بعد السؤال وجب قبول قول أهل الذكر في كلّ ما يصلح أن يسئل عنه؛ إذ لا خصوصيّة لسبق السؤال. وقد أورد عليها الشيخ رحمته الله - في مبحث حجّة خبر الواحد بعد الاستدلال بها بمثل ما تقدّم - : «أولاً: بصدورها بمقتضى سياقها في علماء أهل الكتاب.

١. العدة في أصول الفقه ٢: ٧٣١.

٢. النحل (١٦): ٤٣ - ٤٤.

٣. الأنبياء (٢١): ٧.

ومع قطع النظر عن السياق فالمراد - بمقتضى روايات كثيرة بعضها صحاح - هو الأئمة عليهم السلام.

وثانياً: على فرض التعميم ظاهر الآية هو السؤال عند الجهل حتى يحصل العلم، كما يظهر ذلك بمراجعة أمثاله في كلمات العرب، ويؤيده أن الآية واردة في أصول الدين^١. انتهى.

وقد تبعه صاحب «الكفاية» فيهما هنا وهناك وقال: «لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا الأخذ تعبدًا، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل البيت العصمة الأطهار، كما فسّر به في الأخبار^٢». انتهى.

ومع ذلك يمكن الكلام في ما رامه الشيخ رحمته الله:

أما الإشكال الأوّل فلأنّ نزوله في السؤال عن أهل الكتاب ممّا لا يمكن إنكاره، إلاّ أنّه لا يحتمل اختصاص الحجّية بهم دون أهل النظر من المسلمين. وأما تفسيره في الأخبار بالأئمة عليهم السلام فلا يدلّ على الاختصاص بهم، بل هم أوضح مصاديقه فهو من قبيل الجري وبيان المصداق، والحصص فيها إضافي قبلاً للسؤال عن أمثال أبي حنيفة وقتادة، ولو لا ذلك يلزم خروج مورد نزول الآية عنه؛ لعدم وجودهم في زمان النزول، ولو قيل بشموله للنبي صلى الله عليه وآله فليس المراد السؤال عنه صلى الله عليه وآله قطعاً؛ إذ هو المدّعي والمتخاصم لهم فكيف يُرجع الآية إلى السؤال عنه صلى الله عليه وآله.

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٨٩ - ٢٩٠.

٢. كفاية الأصول: ٥٤٠.

فهذا نظير ما ورد في «أوفوا بالعقود»^١ من أن المراد عقد الإمامة أو عقد الربوبية والمربوبية في الذرّ ومع ذلك لا ينكر الاستدلال بها في أبواب العقود المتعارفة.

فلا ينبغي التأمل في أن المراد من الآية عامّ يشمل مطلق أهل الذكر. وأمّا الثاني - وهو احتمال كون إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبّد بالجواب - فهو حقّ في الجملة من حيث إنه لا يمكن حمل الآية على التعبّد بقبول الجواب، فإنّ المخاطب بها المشركون المنكرون للنبوة فكيف يصحّ التعبّد في حقّهم، ولا يرد عليه بلزوم اللغوية؛ لكفاية أن يكون قول كلّ واحد دخيلاً في حصول العلم ولو بضمّ بعضهم إلى بعض.

لكن لا يقتضي ذلك القول بكون المراد هو السؤال حتّى يحصل العلم، بل يمكن القول - بل لا يمكن إلا ذلك؛ إذ لا يمكن التعبّد في حقّ المخاطبين بهذا الخطاب - بأنّ المراد هو الإرشاد إلى ما هو سيرة العقلاء وبنائهم من الاتكال على ما يحصل به الاطمئنان أو خبر الثقة أو قول الخبرة - لو تمّ بنائهم على ذلك - وليس ذلك منافياً لظاهر اللفظ ولا موجباً لعدم حسن الاستعمال، كما يقال في العرف لمن لا يدري قيمة شيء، ارجع إلى الخبرة حتّى تعرف أو حتّى تعلم ذلك.

إن قلت: إنّ الآية وارد في أصول الدين الذي لا بدّ فيه من العلم والاعتقاد.
قلت: إنّ مورد السؤال هو كون الأنبياء السابقين من البشر والرجال، فيكفي أن

١. المائدة (٥): ١.

٢. شرح أصول الكافي، المولى صالح المازندراني ٥: ٣٤٤.

يحصل بجوابهم احتمال ذلك حتى ينقذ احتمال نبوة نبينا؛ لكي ينظروا في معجزاته قبلاً لما كانوا معرضين عنه اعتقاداً بعدم إمكان ذلك، وكانوا يستريحون بذلك عن النظر في المعجزات.

وحينئذ نقول: إن مورد الآية - وإن كان لا يترتب على الجواب أثر عملي بل يكفي فيه انقذاح الاحتمال - إلا أنه كاف لإمضاء ما هو عليه سيرة العقلاء من الاتكال على الخبر المفيد للاطمئنان أو خبر الثقة أو قول أهل الخبرة فيصير دليلاً على إمضاء سيرة العقلاء.

ولعله يترتب عليه الجواب عمّا يقال من ردع السيرة بالآيات، فإنّ هاتين الآيتين إمضاء لها. نعم يتبع النتيجة ما يثبت بالسيرة كما لا يخفى.

وأما الإشكال الثالث - وهو اختصاصها بالسؤال عن أهل الذكر بمعنى من لم يكن علمه عن سمع وبصر بل عن اجتهاد وتحقيق - فينافيه مورد الآية؛ إذ السؤال عن كون الأنبياء السابقين من البشر ليس سؤالاً عن الرأي والنظر، بل عمّا رأى أو سمع أو قرء، فيكفي للدلالة على حجّية الخبر والرواية من دون احتياج إلى ما تجسّمه صاحب «الكفاية» مع ما سبق من الخدشة فيه، لكن لا يتمّ دلالاته على قول أهل الخبرة بما هو أهل النظر وإن كان يعمّ أخباره ورواياته، فتدبر.

وقد يورد عليها باختصاص الحكم بمورد الآية ويجاب بأنّها تدلّ على قاعدة وكبرى كلية^١.

ولا شاهد في الآية على الكلية إلا بما أشرنا إليه، من كون الحكم مبنياً على

١. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٩٠.

الإرجاع إلى سيرة العقلاء، فتدبر.

ومنها آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١.

والاستدلال بها يتوقف على إثبات مقدمات:

١. وجوب النفر، ويدل عليه لو لا التخصيصية.
٢. لزوم التفقه، وهو ظاهر جعله غاية للنفر الواجب فإن غاية الواجب واجب.
٣. وجوب الإنذار أيضاً بما وقع غاية للنفر والتفقه الواجبين.
٤. صدق الإنذار بما تفقه به بيان الواجب والحرام، سواء كان عن نقل أو اجتهاد.
٥. دلالتها على وجوب التحذر.

٦. ثبوت الإطلاق في وجوب التحذر، بمعنى أنه يجب سواء حصل من

الإنذار العلم أم لا.

ولا مشاحة في المقدمات الأربعة الأولى وإن كان قد يחדش في دلالتها على وجوب النفر، بأنها مبنية على إحدى التفسيرين المقتضي لكون النفر للتفقه دون التفسير الآخر المقتضي لكون النفر للجهد والبقاء وعدم النفر للتفقه.^٣

وفيه: أنه على ذلك التفسير أيضاً يكون الآية في مقام التحضيض على عدم نفر الكل وبقاء بعضهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾^٤، فيدل

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. تفصيل الشريعة، الاجتهاد والتقليد: ٥٩.

٣. أنظر: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٧٨.

٤. التوبة (٩): ١٢٢.

على وجوب بقاء بعضهم مع النبي ﷺ.

اللهم إلا أن يقال: إنه وإن كان ظاهر الآية حينئذٍ هو نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي ﷺ، إلا أن هذا النهي والأمر إنما هو في مقام توهم وجوب النفر للجهاد على الجميع عيناً، وعدم جواز التخلف، فلا يدل على الحرمة أو الوجوب بل الجواز فقط، فما اتعب الشيخ نفسه الزكية لا يفيد ما رامه ﷺ فراجع.^١

والعمدة هي إثبات وجوب الحذر وإطلاقه عند إنذار المنذرين، سواء حصل منه العلم أم لا، وقد استدلوا له بوجوه:

١. ما ذكره صاحب «المعالم»^٢ وقرّره بنحو أوفى في «الكفاية»: «بأن كلمة «لعل» كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان هو محبوبية التحذّر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفضل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه^٣ (فطلبه دليل على حسنه والحسن مساوق للوجوب).

ولعله إليه يرجع ما يقال: إن الحذر إن كان لحجة فهو واجب، وإلا فلا يكون حسناً ومطلوباً أصلاً، بل الحذر بما ليس بحجة لعله يعدّ من البدعة المحرّمة.

١. فرائد الأصول ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٧٨ - ٢٧٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٢.

٣. معالم الدين: ٤٧.

٢. إنّه لمّا وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب - كما هو قضيّة لو لا التحضيضية - وجب التحذّر وإلا لغى وجوبه.

٣. إنّه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجب. والمقصود هو الظهور اللفظي من دون اتّكال على برهان اللغوية حتّى يرجع إلى سابقه. وأورد على الأخيرين في «الكفاية»:

أولاً: بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبدًا؛ لإمكان أن يكون فائدته كون الخبر معدًّا حتّى يحصل العلم من قوله من تراكم الأخبار.^١

لا يقال: «إذا فرض وجوب الإنذار مطلقاً، بمعنى أنّه يجب على كلّ واحد من المتفّهمين الإنذار، سواء كان موجبا للعلم منفرداً أو منضمّاً أو لم يحصل، فلا يمكن القول بأنّ فائدته في الصورة الأخيرة الإعداد».^٢

لأنّه يقال: يكفي للخروج عن اللغوية احتمال ترتّب الحذر ومعرضيته وشأنيته لحصول العلم. نعم يبقى ما إذا علم بعدم حصول العلم للسامع بنحو، ولعلّه خارج عن إطلاق وجوب الإنذار بنفس الغاية؛ إذ الغاية تصلح للقرينة فلا تنعقد الإطلاق لوجوب الإنذار من هذه الجهة.

وثانياً: بعدم إطلاق يقتضي وجوب التحذّر على الإطلاق؛ ضرورة أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايية التحذّر، ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطاً به، فإنّ النفر إنّما يكون لأجل التفقه وتعلّم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيّد المرسلين كي يندروا بها المتخلفين أو

١. كفاية الأصول: ٣٤٣.

٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٣: ٣١٤.

النافرين، على الوجهين في تفسير الآية، لكي يحذروا إذا أُنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها كما لا يخفى^١.
وهذا الإشكال - كما ترى - ينحلُّ إلى إشكالين ١. منع الإطلاق؛ لعدم تمامية مقدّمات الحكمة ٢. وجود القرينة على التقييد وعدم الإطلاق.
وأورد على الأوّل - كما في تعليقة المشكيني - «بأنّه وإن لم يكن الآية في مقام بيان وجوب الحذر، إلا أنّه في الإطلاق والتقييد تابع لوجوب الإنذار، فإذا فرض مطلقاً فلا يمكن دعوى الإهمال في وجوب الحذر بناءً على كلِّ من التقريبات الثلاثة.

وعلى الثاني: «بأنّ النفر وإن كان لأجل تعلّم الأمور الواقعية من الأحكام ويجب على المنذر أيضاً الإنذار بها، إلا أنّ وجوب الحذر غير متعلّق بها بما هي كذلك، بل هو رتّب في الآية على عنوان الإنذار، وبعبارة أخرى: على الوجوب المنذر به، ولا ريب في صدقه إذا أخبر أحد بوجوب»^٢.

وأنت خبير بما فيهما أمّا الأوّل فإنّنا لا نفهم معنى التابعية في الإطلاق بعد فرض عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، اللهمّ إلا أن يرجع إلى التقريب الثاني - وهو لزوم اللغوية - وقد عرفت ما فيه.

وأما الثاني فلأنّ وجوب الحذر المترتّب على الإنذار إنّما هو الحذر عن الأحكام الواقعية بنفس القرينة والبيان التي قيّد بها الإنذار - وقد اعترف به - ولا فرق بين إطلاق وجوب الإنذار ووجوب التحذّر، إذ ليس لتقييد الأوّل أيضاً

١. كفاية الأصول: ٣٤٣.

٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٣: ٣١٦.

قرينة غير هذا، فما هو القرينة على التقييد في الأوّل قرينة على التقييد في الثاني كما هو واضح.

وعلى أيّ حال، فقد ذكر الإشكاليين في كلام الشيخ أيضاً رداً على التقريبات الثلاثة^١ والظاهر من كلام «الكفاية» اختصاصه بالأخير أو الأخيرين^٢.
لكنّ الأظهر عدم جريانه في الوجه الثاني؛ إذ إطلاق وجوب التحذّر فيه لم يكن مبنياً على تمامية مقدّمات الإطلاق فيه، بل على لزوم اللغوية في وجوب الإنذار المفروض كونه مطلقاً.

اللهمّ إلا أن يكون المراد منع إطلاق وجوب الإنذار أيضاً بنفس البيان؛ أي عدم كونه في مقام بيان وجوبه، وإنما الآية في مقام بيان وجوب النفر.
نعم يجري هذا الإشكال في الوجه الأوّل أيضاً؛ إذ كان مبنياً على استفادة مطلوبية الحذر من ظاهر كلمة «لعلّ» فجملة لعلّهم يحذرون يدلّ على مطلوبية الحذر - المساوق للوجوب - إلا أنّه هل هو مطلق أو مقيد بحصول العلم، فلا دليل على إطلاقه بل القرينة على تقييده.

ولعلّ عدم تعرّض صاحب «الكفاية» لهذا الجواب في التقريب الأوّل للاعتماد على جواب آخر كان أحسن وأمتن في نظره الشريف الوارد عليه حتّى مع تسليم إطلاق مطلوبية الحذر، وهو إنكار كون مطلوبية الحذر مساوقاً لوجوبه، «فإنّ التحذّر لإدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجّة على

١. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٧٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٤٣.

التكليف، ولم يثبت هنا عدم الفصل، بل غاية عدم القول بالفصل.^١
وقد تبعه في هذا البيان صاحب «الدرر» أيضاً.^٢
لكن يشكل ذلك أولاً: بُعدُه عن أذهان عامة الناس الذين لا يرون في أوامر
المولى ونواهيه إلا لزوم إطاعته حذراً عن مؤاخذته وعقابه، وأمّا إن كل أمر
ونهي تابع للمصالح والمفاسد فهو مخصوص بأفهام جمع خاص حتى إنه مورد
خلاف بين الأعلام أيضاً، وقد أنكره الأشاعرة والمعتزلة والخاصه وإن أثبتوها،
إلا أنهم أيضاً لا ينكرون أنها قد يكون تابعة لمصالح في نفس التشريع كما في
«الكفاية».^٣

وثانياً: أنّ الملاك قد يكون نوعياً فلا يوجب مخالفته ضرراً على المأمور به
حتى مع العلم به لكي يصير داعياً على التحذّر عند الاحتمال.
ثم إنّ المحقق النائيني رحمته الله ابتنى الاستدلال على ثلاث مقدمات وتبعه السيّد
الخوائي رحمته الله، لكن ملخصه لا يزيد على ما بينه الشيخ رحمته الله، وقد مضى، فلا احتياج
إلى تقريره.

وإنما العمدة ما سبق من منع الإطلاق أولاً والدليل على تقييده ثانياً.
وقد تحمّل في دفع الأول أولاً: بأن الأصل كون المتكلم في مقام البيان. وثانياً
يكون ظاهر الآية تقسيم الناس بين المنذر والمتنذر وتعيين وظيفة كل منهم،
فلا بد من العموم وثالثاً: أنّ ظاهر ترتّب الحذر على الإنذار وتقييده بالعلم معناه

١. كفاية الأصول: ٣٤٣.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٩٠.

٣. كفاية الأصول: ٣١٩ - ٣٢٠.

ترتبه على العلم بالحكم دون نفس الإنذار. ورابعاً: أنه تقييد بفرد نادر.^١
وعن الثانية بأن الإنذار بالوجوب أو الحرمة، إنذار بما تفقّهُه في الدين دائماً
وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع.

ويرد على الأول: أنّ كون الأصل ذلك مسلّم إلا أنه قد يقوم على خلافه
القرينة، كما في مقام التعداد، والمقام من هذا القبيل، فإنه في مقام بيان وجوب
النفر، وإنما ذكر الغايات للتشويق والترغيب، ومنه يظهر الكلام في ما ادّعاه من
تقسيم المكلفين.

وليس المراد من الإنذار إلا الإعلام، وعلى فرض تقييد الحذر بالعلم فالإعلام
طريقه، فالحذر مترتب عليه على أي حال.

وليس ذلك تقييداً بالفرد النادر لكثرة موارد حصول العلم منه بفرده أو بضمّ
إنذار آخر، وأمّا الجواب عن الإشكال الثاني فلا نفهم المراد منه، وكيف يكون
الإنذار الكاذب إنذاراً عن ما تفقّهُه في الدين.

هذا كلّه على مبنى القوم، وهنا كلام وتوضيح يوضح المراد.

١. إنّ «لعلّ» كما يستعمل في الترجّي وهو إبراز رجاء المتكلّم قد يكون
لإيجاد الاحتمال في ذهن المخاطب ويسمّى بـ«الإطماع» أعمّ ممّا يكون
الإطماع في فعل المتكلّم كقوله تعالى: «لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا»،^٢ أو
المخاطب كقوله تعالى: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^٣ أو الثالث كقوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ

١. مصباح الأصول ٢: ٢١٤.

٢. الطلاق (٦٥): ١.

٣. البقرة (٢): ٢١.

يَحْذَرُونَ^١ و كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^٢.

٢. إنَّ المراد من الحذر بمعنى التحفّظ ممّا يحتمل وقوعه أو يعلم به - إن كان هو الخوف النفساني فلا يمكن أن يتعلّق به التكليف لعدم كونه اختيارياً وإن كان هو التحفّظ العملي فلا يمكن أيضاً تعلّق التكليف به؛ للزوم التسلسل كما في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله...﴾^٣.

٣. إنَّ خبر المنذر يترتّب عليه التحذّر عقلاً دائماً؛ لمنعه عن جريان البراءة، ويترتّب عليه لزوم الاحتياط أو الفحص، والمفروض أنّه لو تفحص عنه لظفر به، لكون إنذاره مطابقاً للواقع فيحصل له العلم.

فالحذر ممّا يترتّب على الإنذار دائماً عقلاً، ومع ذلك لا يلازم حجّيته شرعاً. فتحصل عدم دلالة الآية على حجّية الخبر الواحد ولا قول المجتهد بوجه. وتفصيل البحث عن الأدلّة بشكل أوفى قد مرّ في مبحث حجّية الخبر الواحد، فليراجع.

وأما الروايات التي يستدلّ بها على حجّية الفتوى وجواز التقليد، فهي على طوائف:

١. ما دلّ على جواز الإفتاء منطوقاً^٢. ما دلّ على ذلك مفهوماً^٣. ما دلّ على الإرجاع إلى فتوى بعض الروات وأصحاب الأئمة^٤. ما دلّ على الإرجاع إلى بعض الروات في المخاصمات^٥. ما دلّ على وجوب الرجوع إلى العلماء في

١. التوبة (٩): ١٢٢.

٢. طه (٢٠): ٤٤.

٣. النساء (٤): ٥٩.

الحوادث الواقعة ٦. ما دلّ على جواز التقليد بعنوانه الخاصّ. وإليك هذه الروايات.

الطائفة الأولى: ما دلّ على جواز الإفتاء منطوقاً.

فمنها: ما رواه في «المستدرک» عن النجاشي في كتاب الرجال عن الباقر عليه السلام قال: قال له (أبان بن تغلب) أبو جعفر: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فأني أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك».^١

ومنها: ما عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس»؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج. إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: «اصنع كذا فأني كذا أصنع».^٢

ومنها: ما في «النهج» فيما كتب إلى قثم بن عباس وهو عامله على مكة: «أمّا بعد فأقم للناس الحجّ، وذكّرهم بأيام الله، واجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي، وعلمّ الجاهل، وذاكر العالم».^٣

والطائفة الثانية: ما يدلّ بمفهومه على المطلوب.

١. مستدرک الوسائل ١٧: ٣١٥، كتاب القضاء أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٦.

٣. نهج البلاغة: ٤٥٧.

فمنها: ما رواه في «الكافي» بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^١.

ومنها: ما عن حمزة بن حمران، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر»، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويثبونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البرّ والصلة والإكرام. فقال: «ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا»^٢. وتقريب الاستدلال بالطائفتين كما في «الكفاية» بأنهما تدلان على جواز الإفتاء منطوقاً ومفهوماً والملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز أتباعه واضحة وهذا غير وجوب إظهار الحق، والواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعدياً^٣.

وبيانه أنّ الإفتاء والاستفتاء لا يقع في الخارج إلا مقدّمة للعمل وبلحاظه، ولا ريب أنّ جواز فعل لا يترتب عليه أثر إلا العمل به، إنّما يكون بمعنى جوازه مع ترتّب الأثر المرغوب منه.

ونظيره ما يقال في قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾، بناءً على كون المراد من الحلّية هو الحلّية التكليفية فقط، حيث ادّعى الشيخ عليه السلام أنّ المتبادر شرعاً من حلّ

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٢.

٣. كفاية الأصول: ٥٤٠ - ٥٤١.

٤. البقرة (٢): ٢٧٥.

البيع صحّته وترتب الأثر عليه شرعاً^١.
لكنّه لا يتمّ في المقام إلا بضمّ مقدّمة أخرى وهو كون الغالب في العرف
العمل به من دون حصول العلم، فلا بدّ من كونه إمضاءً لذلك كما يأتي.
ويمكن أن يقال: إنّ الحكم بجواز الإفتاء مع أنّ الغالب العمل به يدلّ
بالملازمة الشرعية على جواز العمل ولو لاه كان إعانة على الإثم فتأمل.
نعم، يرد على الطائفة الثانية عدم الإطلاق بناءً على كون مفهوم المطلقة
مهملة وقد يستشكل فيها بما يأتي بعد ذكر الطائفة الثالثة.
والطائفة الثالثة: ما يحتوي على الإرجاع إلى الروايات.

فمنها: ما عن شعيب العرقو في قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا أن
نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدي يعني أبا بصير»^٢.
ومنها: ما رواه ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّّه ليس كلّ ساعة
اللقاء ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلّ
ما يسألني عنه فقال: «ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي فإنّه سمع من أبي
وكان عنده وجيهاً»^٣.

ومنها: ما رواه عليّ بن المسيّب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام شقّتي بعيدة،
ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريّا بن
آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا»، قال عليّ بن المسيّب: فلمّا انصرفت

١. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٦: ٤٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٣.

قدمنا على زكريّا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه.^١

ومنها: ما رواه عبدالعزيز بن المهدي، والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم».^٢

ومنها: ما رواه الفضل بن شاذان، عن عبدالعزيز بن المهدي - وكان خير قمّي رأيته، وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته - قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبدالرحمن».^٣ ومنها: ما عن عبدالعزيز أيضاً قال: قلت للرضا عليه السلام: إن شقّني بعيدة، فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: «نعم».^٤

وقد يستشكل^٥ على الاستدلال بهذه الطائفة وما قبلها بوجهين:

أحدهما: أنّ الإفتاء في عصر الأئمة عليهم السلام كان بنقل الروايات دون الاجتهاد. الثاني: أنّ هذه الأخبار إرجاع إلى أشخاص خاص، فلعلّ فيهم خصوصية لا يمكن التعدي إلى غيرهم.

والجواب بملاحظة مساق الروايات من كونها في مقام الردع عن الرجوع إلى

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٥.

٥. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٣٩٩.

مفتي العامة والإرجاع إليهم بما هم عالمون من طريق الأئمة عليهم السلام، فلا خصوصية فيهم غير ذلك أولاً، وأنّ المراد من الرجوع هو الرجوع إليهم فيما يرجع فيه إلى مفتي العامة من الرواية والاجتهاد ثانياً؛ إذ لا ريب أن فتواهم لم يكن بنقل الرواية وترجمتها فقط، بل كانوا يتكلمون على القياس والاستحسان والوجوه العقلية والأصول المتخذة منها، وليس الاجتهاد في عصرنا غير هذا.

ويؤيد ذلك ما روي إنّنا نقلي إليكم الأصول ففتروا عليها - أو عليكم بالتفريع^١ ومن المعلوم أنّ الاجتهاد ليس إلا تفريع الفروع على الأصول من الاستصحاب المستفاد من قوله عليه السلام «لا تنقض»^٢ أو البراءة المستفادة من قوله: «رفع ما لا يعلمون»^٣ وغير ذلك، فإنكار الاجتهاد بهذا النحو في تلك العصر واختصاص جواب الروايات بنقل الروايات ضعيف جداً.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على الإرجاع إلى الرواة المجتهدين في القضاء. منها: مقبولة عمر بن حنظلة: «فينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»^٤. ومنها: رواية أبي خديجة الصحيحة بإحدى طريقه: «اجعلوا بينكم رجلاً،

١. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٦١ - ٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٥١ و٥٢.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١.

٣. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

ممن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنني قد جعلته قاضياً^١.
 إما بتقريب أن القضاء يلازم الإفتاء، فإذا لم يجر رده فكذلك الإفتاء.
 وإما ببيان أن الإرجاع إليهم إنما هو بملاك علمهم بالحكم والاحتياج إلى
 رأي العالم فيه، ولا يختصان بالنزاع في الموضوع، إما لأن النزاع في دين أو
 ميراث يفرض في الموضوع والحكم معاً، وإما بما يستفاد من عموم التعليل فيهما
 فيشمل القضاء فيهما.

إن قلت: لعل نفوذ رأيه واجتهاده يختص بالمنازعات وفي مقام فصل
 القضاء، ولعله لخصوصية فيها.

قلت: الظاهر من الرويتين كما سبق الإرجاع إليهم بما أنهم عالمون وبهذا
 الملاك يعم القضاء والإفتاء للعمل، مضافاً إلى أن الرويتين في مقام الردع عن
 الرجوع إلى قضاة العامة وإيجاب الرجوع إليهم فيما يرجع إلى قضاة العامة، وقد
 كان حكم قضاة العامة وفتاويهم متبعاً بينهم يتلقونه منهم.

الطائفة الخامسة: ما يوجب الرجوع إليهم في الحوادث الواقعة، وهي ما ورد
 في التوقيع لإسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة
 حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^٢.

ودلالته على المطلوب وهو حجية رأي المجتهد تعبداً أظهر وأصرح من أن
 يخفى بملاحظة قوله: «حجتي عليكم وأنا حجة الله».

نعم، قد يشكل فيه بأن غايته حجية قول رواة الأحاديث، وتعليق الحكم على

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

عنوان يوجب الاختصاص به، فالمقصود حجّة الخبر دون الفتوى.^١
وحلّه: «أنّ الإرجاع إليهم في الحوادث الواقعة الجديدة وكونه من المسائل التي أشكلت عليها إنّما يناسب الأخذ بالفتوى لا بالنصّ الوارد عنهم، فإنّ جواز ذلك كان أمراً مفروغاً عنه في أوان زمان الغيبة، ولم يكن مسألة يشكل على مثل إسحاق بن يعقوب، بل قد يقال بدلالاتها على حجّة قولهم في غير مورد بيان الأحكام أيضاً وأنّهم حجّة كالوليّ والنبيّ»^٢ لكنّه ممّا لا يظهر من الرواية خصوصاً وأنّه يرجع في الحوادث إليهم لا يرجع الحادثة إليهم.
وثانياً: ما ذكره المستشكل من أنّه يكفي في رفع الشبهة لسان التعليل وأنّهم حجّة على الناس كحجّة الإمام عليهم، فيدلّ على أنّه كما أنّ قول الإمام عليه السلام حجّة، سواء كان بنقل أو برأي ونظر، كذلك تلك الرواة.
وفي كتاب «إكمال الدين وتمام النعمة» عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال:
سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك... إلى أن قال: وأمّا الحوادث...
وأمّا محمّد بن عثمان العمري فرضي الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتي وكتابه كتابي...»^٣.

١. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٤٠٦.

٢. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٤٠٧.

٣. كمال الدين ٢: ٤٨٣ / ٤.

ورواه الشيخ في كتاب «الغيبة» عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب.^١
 لكنّ الكلام بعد في سنده، فإنّ إسحاق بن يعقوب مجهول، والصدوق وإن نقله عن الكليني،^٢ لكنّ الكليني لم يردّه في «الكافي»، ولو كان معتمداً عليه لكان يرويه فيه وكذلك الشيخ عليه السلام في كتاب «الغيبة»،^٣ بل الصدوق والشيخ أيضاً لم يروياه في مثل من لا يحضر و«التهذيب» و«الاستبصار»، مع ما كان بعض فقراتها مرتبطاً بالأحكام العملية.

الطائفة السادسة: ما تدلّ على جواز التقليد بعنوانه، وهو الخبر المنقول عن «تفسير العسكري عليه السلام»: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه...». والرواية طويلة الذيل، فراجع «الوسائل» وغيره من مظانّها.^٤

وقد وقع الكلام فيه تارة: في سنده من جهة أنّ التفسير رواه الصدوق عليه السلام عن أبي الحسن محمد بن قاسم المفسّر الأسترآبادي الخطيب^٥ قال حدّثني أبو

١. الغيبة، الطوسي: ٢٩٠.

٢. كمال الدين ٢: ٤٨٣ / ٤.

٣. الغيبة، الطوسي: ٢٩٠.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

٥. محمد بن القاسم المفسّر الأسترآبادي من مشايخ الصدوق في الفقيه مرضي عليه في العيون وقال في المعاني والعيون المعروف بأبي الحسن الجرجاني.

قال ابن الغضائري: روى عنه أبو جعفر ابن بابويه ضعيف، كذاب، روى عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين... عن أبي الحسن الثالث عليه السلام، والتفسير موضوع عن سهل الديباجي عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير. (معجم رجال الحديث ١٨: ١٦٢).

يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبو الحسن محمد بن سيار.
وفي الطريق مجاهيل ثلاثة، وقد قطع جمع من الأصحاب منهم ابن الغضائري
بكون التفسير موضوعاً وأن فيه مطالب لا يناسب صدورها عن الإمام عليه السلام.^١
ومع ذلك تكلف في تنقيح المقال لتوثيقهم.^٢
وأخرى: من حيث الدلالة من جهة أن مورد الآية هي التقليد عنهم في مسألة
النبوة وبيان دلالتها، ومن جملتها أوصاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهي من مسائل أصول



قال المجلسي الأول ما ذكره الغضائري باطل، وتوهم أن مثل هذا التفسير لا يليق أن ينسب إلى
المعصوم، ومن كان مرتبطاً بكلامهم عليهم السلام يعلم أنه كلامهم عليهم السلام واعتمد عليه الشهيد الثاني ونقل
أخباراً كثيرة عنه في كتبه، مع أن اعتماد تلميذ مثل الصدوق يكفي. (روضة المتقين ١٤: ٢٥٠).
وقال الثاني في البحار تفسير الإمام عليه السلام من الكتب المعروفة، واعتمد الصدوق عليه وأخذ منه وإن
طعن فيه بعض المحلّثين، لكن الصدوق أعرف وأقرب عهداً ممّن طعن فيه، وقد روى عنه أكثر
العلماء من غير غمز فيه. (بحار الأنوار ١: ٢٨).

قال في المعجم: لا يبعد دعوى أن الصدوق كان معتمداً عليه لروايته عنه في الفقيه المؤيد بترضيه
وترحمه عليه كثيراً... (معجم رجال الحديث ١٨: ١٦٣).
أقول: والظاهر اعتماد صاحب الوسائل عليه السلام عليه أيضاً، لقوله: «وأورده العسكري عليه السلام في تفسيره»
(وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، ذيل الحديث ٢٠).
حيث أسند الرواية والتفسير إلى الإمام عليه السلام.

ومع ذلك فلبعض محققي الفنّ التريديد فيه من حيث احتواء مقلّمته على ما لا يناسب زمان
الإمام عليه السلام.

وقال في المعجم أيضاً: «هذا مع أن الناظر في هذا التفسير لا يشكّ في أنه موضوع وجلّ مقام عالم
محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير فكيف بالإمام عليه السلام. (معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧).

١. رجال الغضائري، كتاب الضعفاء: ٩٨ / ٣٣.

٢. تنقيح المقال ٢: ٣٠٥، و ٣: ١٧٥ و ٣٣٦.

الدين التي يشترط فيها حصول العلم واليقين، ولا يجوز فيها التعبد.^١
بل قد يستدلّ بها على لزوم حصول العلم في التقليد في الأحكام أيضاً
للاقتران بينهما في الرواية.^٢

وعلى أيّ حال، فإنّما أن يقال باختصاص الآية والرواية بأصول الدين فلا دلالة
لها للمقصود، أو يقال بعمومها لكنّه مع حصول العلم، فتدلّ على خلاف
المقصود كما لا يخفى.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الرواية في مقام بيان ملاك التقليد الصحيح عن غيره،
وأنه لا بدّ فيه من الاطمئنان بأنّ المفتي سعى غاية جهده للحصول على الواقع من
دون مسامحة أولاً، وبين ما هو رأيه ونظره في الواقع من دون كذب ثانياً، وإنّما
ذمّ عوامّ اليهود في تقليد علمائهم مع ما كانوا يرون منهم الفسق والتكالب على
الدنيا بخلاف من كان من الفقهاء صائناً لنفسه....

وينظر إلى فقدان الوصفين قوله عليه السلام: «لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه
بأسره لجهلهم...».

وقوله: «وآخرون يتعمّدون الكذب علينا...».^٣

وأما احتمال الخطاء فهو مشترك بين الفاسق والعاقل، فيدلّ الرواية على عدم
الاعتناء به، فيتمّ حينئذٍ دلالتها على المطلوب.

وأما كون مورده أصول الدين فلا ينافي ذلك؛ لحصول العلم في مورده،

١. المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ٣: ٤٠٢ و ٤٠٣.

٢. المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ٣: ٤٠٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

حيث كان إخباراً عن وصف النبي ﷺ المقرّوة والمتلوّة في التوراة، وهو من الأمور المحسوسة وهذا بخلاف الأحكام المستنبطة التي يحتمل فيها الخطأ كثيراً، فتجوز التقليد فيها دليل على عدم الاعتناء باحتمال خطئه، وهذا عبارة أخرى عن حجّية قوله تعبداً، وهو المطلوب.

ومنه يظهر أنّه ليس مفاد الرواية اشتراط العدالة في المفتي بما هي العدالة، بل غاية مفادها اعتبار القطع بأنّه لا يفتي إلا بعد بذل الجهد، ولا يتعمّد في إخباره على الكذب، والأوصاف أخذ طريقاً إلى ذلك، فلو فرض حصول القطع بهما من دون الأوصاف المذكورة أيضاً كفى.

هذه هي الروايات التي يستدلّ بها على جواز التقليد وحجّية قول المجتهد، وقد ظهر أنّه يصحّ الاعتماد على الطائفة الأولى والثالثة والرابعة والسادسة. وقد يستشكل فيها بأنّها ليست بصدد التأسيس وجعل الحجّية لقول الفقيه والراوي تعبداً، بل تكون إمضاءً لما استقرّت عليه السيرة من العمل بقول الخبير الثقة، وبياناً لكون الأفراد المذكورة من مصاديق موضوعها.

ونحن نقول: إنّ نسلم ذلك في الجملة؛ حيث لم يتمّ الطائفة الخامسة وإلا كان دليلاً على التعبد بنفسه لكنّها وإنّ ليست بصدد التأسيس، إلا أنّها إمضاء لما استقرّت عليه سيرة الناس والعامّة من الرجوع إلى فتاوى علمائهم والعمل بها. والظاهر أنّ السيرة الجارية على ذلك أعمّ من حصول الثقة والاطمئنان وعدمه، لا أقول سيرة الخاصّة، وإنّما المراد سيرة العامّة وعمومها لعلّه ظاهر كما يظهر من بعض رواياتهم.

١. ما عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلاله فقال: «إنّي سأقول فيها رأيي

فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأً فمَنِّي ومن الشيطان،
والله منه بريء، أراه ما خلا الوالد والولد».^١

٢. وقال عمر لكاتبه: «اكتب هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله، وإن
كان خطأً فمنه».^٢

٣. وقال ابن مسعود: «أقول فيها برأي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً
فمَنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله عنه بريئان».^٣

٤. وعن عقبة بن عامر: «اجتهد فإذا أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطت
فلك حسنة».^٤

٥. ما تقدّم من رواية السؤال عن ربيعة الرأي، وفيها: أهو في عنقك؟ وقول
الإمام عليه السلام: «هو في عنقه قال: أو لم يقل».^٥

٦. وقال عمر لأبي بكر - فيما تشكى عن الحكم -: أو ما علمت أن رسول
الله ﷺ قال: «إن الوالي إذا اجتهد فأصاب الحقّ فله أجران وإن اجتهد فأخطأ
الحقّ فله أجر واحد»، فكأنّه سهّل على أبي بكر.^٦

مما يظهر ذلك عدم حصول العلم ولا الاطمئنان من قولهم وجوابهم أنه هو
حكم الله الواقعي، وإنما كان بنائهم على الاعتماد به تعبدًا عقلائيًا وبنفس هذا

١. الدرّ المنتور ٢: ٢٥٠.

٢. المحصول، الفخر الدين الرازي ٦: ٥٠.

٣. المحصول، الفخر الدين الرازي ٦: ٥١.

٤. مجمع الزوائد ٤: ١٩٥.

٥. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٧، الحديث ٢.

٦. كنز العمال ٥: ٦٣٠ / ١٤١١٠.

الحال وقع محضاً لإمضاء الأئمة عليهم السلام.

ثم إنَّ صاحب «الكفاية» بعد الإشارة إلى الروايات وبيان دلالتها قال: «إنَّه يكون مخصَّصاً لما دلَّ على عدم جواز اتِّباع غير العلم والذمَّ على التقليد من الآيات والروايات، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.^١ وقال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^٢...»^٣.

وفيه أولاً: أنَّ التخصيص فرع الأظهرية فلو سلَّم دلالة الأخبار المتقدِّمة على جواز الإفتاء والتقليد، فكونه أظهر من الآيات حتَّى تصير مخصَّصة لها قابل للمنع والإشكال.

وثانياً: أنَّه إن قلنا بالتخصيص في أمثال ذلك كالخبر الواحد والظواهر وغيرهما يوجب تخصيص الأكثر المستهجن.

فالأولى أن يقال: إنَّ المراد من قوله ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، إنَّما هو الركون إلى غير العلم، وما لا ينتهي إلى العلم ولا يستند إلا إلى الظنِّ والوهم، كما فصلناه في مبحث الخبر الواحد، فإذا قام دليل على حجِّية ظنِّ كان وارداً على الآية.

وأما قوله: إنَّا وجدنا... فهو إمَّا من قبيل التقليد في أصول الدين من نفي رسالة النبي ﷺ، أو من قبيل الرجوع إلى الجاهل ومن ليس فيه أهلية النظر والرأي، فلا ينافي صحَّة تقليد العالم كما أشار إليه في «الكفاية»^٤.

١. الإسراء (١٧): ٣٦.

٢. الزخرف (٤٣): ٢٣.

٣. كفاية الأصول: ٥٤١.

٤. كفاية الأصول: ٥٤١.

ثمّ قال: «وأما قياس مسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في أنّه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولةها فباطل، مع أنّه مع الفارق، ضرورة أنّ الأصول الاعتقادية مسائل معدودة بخلافها، فإنّها ممّا لا تعدّ ولا تحصى ولا يكاد يتيسّر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلا للأوحد في كليّاتها كما لا يخفى»^١.

١. كفاية الأصول: ٥٤١.

فصل

في تعيين تقليد الأعم

وهو من مهامّ مسائل التقليد، وقد نسب إلى المشهور تعيين تقليد الأعم بل قد يدعى عليه الإجماع. قال الشيخ رحمته في رسالته المعمولة لذلك: «وإن كان أحدهما أعلم، فإن اختلفوا في الفتوى تعيين العمل بقول الأعم على المشهور، بل لم يحك الخلاف فيه عن معروف، وإن تأمل فيه أو في دليله بعض المعاصرين، وقد اعترف الشهيد الثاني رحمته في «منية المريد» بأنه لا يعلم في ذلك خلافاً، ونحوه غيره، بل قد صرح المحقق الثاني رحمته في مسألة تقليد الميت بالإجماع على تعيين تقليد الأعم»^١.

وقد ينسب كونه من المسلّمات عند الشيعة إلى ظاهر السيّد في «الذريعة»^٢.

١. رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية، للشيخ الأعظم الأنصاري: ٧١.

٢. الاجتهاد والتقليد، الصدر: ١٦٣.

ومع ذلك فبعد التتبع التام يظهر ما يوهن دعوى الإجماع بحيث لا يطمئن به النفس.

قال الشهيد الثاني رحمته الله في «المسالك» في شرح قول المصنف، إذا وجد إثنان متفاوتان في الفضيلة بعد ابتناء المسألة على مسألة تقليد الأعلام: «فيه قولان للأصوليين والفقهاء أحدهما الجواز، فنذكر أدلته... إلى أن قال: والثاني وهو الأشهر بين الأصحاب المنع»^١.

فإن ظاهر تعبيره بالأشهر يفيد أن خلافه أيضاً غير خال عن القائل، بل هو أيضاً مشهور بينهم، ومع ذلك كيف يمكن دعوى الإجماع، بل من الغريب نسبة دعوى عدم الخلاف إلى الشهيد الثاني رحمته الله.

وقال صاحب «الجواهر» في شرح القول المذكور بعد استعجاب استناد بعض الأصحاب إلى الإجماع المحكي عن المرتضى في ظاهر «الذريعة» وعن المحقق الثاني في مسألة تقليد الميت، ما لفظه: «ضرورة عدم إجماع نافع في أمثال هذه المسائل، بل لعله بالعكس، فإن الأئمة عليهم السلام مع وجودهم كانوا يأمرؤن الناس بالرجوع إلى أصحابهم...، على أنه لم تتحقق الإجماع عن المحقق الثاني، وإجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضول في الإمامة العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه»^٢. انتهى ملخصاً.

وعلى أي حال، قال في «الكفاية»: «إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفاهاة فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل

١. مسالك الأفهام ١٣: ٣٤٣.

٢. جواهر الكلام ٤٥: ٤٥-٤٦.

تعيّنه، للقطع بحجّيته والشكّ في حجّية غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده إلا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بالتساوي وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلّة في هذه المسألة^١. انتهى

أقول: لا فرق للعاجز في ما ذكر بين أن يعلم بالاختلاف والأفضلية أو علم بالاختلاف، وإن احتمل الأفضلية أو احتمل الاختلاف أيضاً.

وبالجملة: فإذا اتّحد المجتهد فلا كلام ولو تعدّد وأحرز اتّفاقهم فيجوز العمل بقولهم لعدم لزوم التعيين - خلافاً لظاهر «العروة»^٢ -، لما عرفت من عدم دخالة الأخذ أو الاستناد في حقيقة التقليد، وإنّما الكلام فيما لو علم بالاختلاف في المسألة المبتلى بها، أو علم بالاختلاف إجمالاً مع الشكّ في الاختلاف في المسألة المبتلى بها، أو شكّ في الاختلاف بينهم لما احتمله، ولم يحرز الاتّفاق مع العلم بأفضلية بعضهم أو احتمالها، فالصور ستّة.

ولكن لا فرق في الصورة المذكورة من حيث جريان ما ذكر في العاجز عن الاجتهاد لتردّد الحجّة بين التعيين والتخير، والأصل التعيين للشكّ في حجّية غيره، وهو مساوق لعدم حجّيته.

هذا كلّه للعاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلّة في هذه المسألة. وأمّا غيره فمقتضى الكفاية أنّه كذلك أيضاً للأصل المذكور وعدم دليل على

١. كفاية الأصول: ٥٤١ - ٥٤٢.

٢. العروة الوثقى ١: ٢٣ - ٢٤.

خلافه، ولكنّه يمكن أن يستشكل فيه بأنّه منقوض في موارد مقتضى الأصل فيها خلاف ذلك:

١. ما إذا قلّد أفضل المجتهدين المختلفين في الرأي ثمّ صار غيره أفضل منه، فإنّ مقتضى الاستصحاب حجّية قول المفضول حينئذٍ دون الأفضل بالفعل، بل مقتضاه حجّية رأي المفضول وإن قيل بحجّية رأي الأفضل أيضاً بدعوى شمول الإجماع.

٢. ما إذا كانا متساويين وأخذ بقول أحدهما تخييراً ثمّ صار الآخر أفضل.

٣. ما إذا لم يكن هناك إلا مجتهد واحد وقلّده ثمّ وجد مجتهد آخر أفضل منه.

اللّهمّ إلا أن يقال بالإجماع المركّب على عدم الفرق في حجّية قول المفضول وعدمه بين الموارد، وحينئذٍ فمقتضى الأصل الأوّلي بانضمام عدم الفصل هو عدم الحجّية في جميع الموارد، ومقتضى الاستصحاب بانضمامه هو الحجّية مطلقاً، فيتعارض الأصلان ويبقى حجّية قول المفضول مشكوكاً مساوياً لعدم الحجّية.

ويبقى هناك شبهة أخرى مبنيّة على أنّ التخيير بين المتساويين أو المحتمل بين المجتهدين مطلقاً إنّما هو التخيير في الأخذ لا في العمل بمعنى حجّية أحدهما لا بعينه؛ لعدم معقولية ذلك كما بيّن في محلّه، وحينئذٍ فلو أخذ بقول الأفضل ابتداءً فلا كلام وإن أخذ بقول المفضول أولاً في أحد الموارد المذكورة أو غيرها ولو مع التردد والشكّ، لم يبق للحجّية مورد متعيّن، بل يبقى حينئذٍ حجّية كلّ منهما محتملاً، أحدهما بما هو أفضل والآخر باحتمال أنّه كان مخيراً في

الأخذ به، وقد أخذ به فصار حجّة له.

اللّهمّ إلا أن يتمسك بالإجماع على جواز العدول من المفضول إلى الأفضل، فيكون حجّة قول الأفضل متعيّناً بخلاف المفضول، حيث لا يبقى احتمال تعيّنه حينئذٍ.

ثمّ إنّ استدلال تعيّن قول الأعلّم بوجوه:

١. إنّ لا إطلاق في أدلّة التقليد لوضوح أنّها بصدد بيان جواز أصل التقليد لا في كلّ حال من غير تعرّض أصلاً لصورة معارضته بقول الأفضل.

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعلّم لا عليه لأخذ فتاويه من رسائله وكتبه، ولا لمقلّديه لذلك أيضاً، وليس تشخيص الأعلمية بأشكال من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أنّ قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر.

٢. الإجماع المنقول على تعيّن الأفضل.

٣. الأخبار الدالّة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»^١.

٤. إنّ قول الأفضل أقرب من غيره جزماً فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً. وأورد على الأخير بمنعه صغرياً وكبرياً، أمّا الصغرى فلمنع الأقربية فربما كان فتوى المفضول مطابقاً لفتوى من هو أفضل منه ممّن مات، ومن المعلوم أنّ

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٨.

الأقربية لا تختصّ ولا ملاك لها في الأقربية في نفسه، وأمّا كبروياً فلعدم وضوح كون الملاك في صحّة قول الغير هو أقربية فتواه إلى الواقع ولو على الطريقة حتى يقدم الأقرب.^١

وعلى الثالث، فلأنّ الترجيح في المقبولة إنّما هو في الحكومة والمخاصمة التي لا تكاد ترتفع إلا به، وهو لا يستلزم الترجيح في الفتوى، ويشهد على ذلك أنّ المذكور في المقبولة مرجّحات كثيرة لم يقل أحد بكونه مرجّحاً في التقليد في الفتوى.

وأما ما في عهده عليه السلام فكذلك أيضاً تجري فيه ما سبق أولاً، وثانياً: أنّه أخصّ من المدعى؛ إذ المأمور به هو اختيار الأفضل من رعية المصر، والمدعى هو الأفضل بين الكلّ لا في بلد واحد، وثالثاً: أنّ من المعلوم أنّ نفس المالك كان أفضل من غيره، ومع ذلك يختار لذلك غيره المفضل.

وأما الثاني وهو الإجماع فقد مرّ الكلام فيه.

فيتلخّص: أنّه لا دليل على تعيّن الأفضل والأعلم.

فيبقى الكلام في إطلاق أو عموم أدلّة التقليد بحيث يشمل المفضل وعدمه، أمّا سيرة العقلاء فلا ينبغي إنكار اختصاصها بالأفضل عند العلم بالمعارضة تفصيلاً أو إجمالاً، كما في الرجوع إلى الطيب أو المقوم، وأمّا إذا لم يكن للأعلم رأي، أو كان ولم يعلم بالمعارضة فادّعاء السيرة على تعيّن الأفضل مشكل، وإلا يلزم أن يجتمع الناس على طيب واحد، وهو خلاف ما يرى منهم. والحاصل الظاهر هو جريان السيرة على الإطلاق عند عدم العلم بالمعارضة.

١. راجع: كفاية الأصول: ٥٤٤.

وقد يدعى جريان سيرة المسلمين على الإطلاق، لكنّه أيضاً مع العلم بالمعارضة إجمالاً أو تفصيلاً غير ثابت كما لا يخفى.

وأما الأدلة اللفظية فإن قلنا بالإهمال فيها فاللازم البناء على الأصل السابق، وقد عرفت اقتضاء تعيّن الأعلّم إلا في بعض الموارد المشار إليه فينبغي تقليد الأعلّم مع العلم بالمعارضة إجمالاً أو تفصيلاً أو احتمالها.

اللهمّ إلا أن يرجع في مورد الاحتمال وعدم العلم إلى السيرة.

وأما لو ادّعينا الإطلاق فيها - كما لا يبعد - فإنه يمضي الرجوع إلى يونس من دون استفصال عن إمكان الرجوع إلى من هو أعلّم منه أولاً، بل اكتفى بصرف كونه ثقة بعد فرض علمه أو أنه سمع من أبيه - فعند التعدّد والاختلاف يوجب التعارض، والأصل فيه التساقط لكنّه يختصّ بصورة العلم بالمعارضة إجمالاً أو تفصيلاً دون مجرد الاحتمال، فإنّ الأمارات حجة ما دام عدم العلم بالمعارضة وإلا لانسدّ باب العمل بها.

ثمّ بعد كون الأصل عند التعارض التساقط قام الإجماع على التخيير وعدم التساقط عند التساوي فهو عند التفاضل أولى بعدم السقوط، مع أنّ ذلك مقتضى الإجماع المركّب، فيبقى احتمال تعيّن الأعلّم وهو مقتضى الأصل.

فالمحصّل ممّا سبق أنّه: إذا علم بالاختلاف إجمالاً أو تفصيلاً يتعيّن تقليد الأعلّم، وأما عند الاحتمال وعدم العلم بالاختلاف فالتخيير كما سيأتي، فالدليل على تعيّن الأعلّم هو الأصل، وأما السيرة على الرجوع إلى الأعلّم عند المعارضة فإنّما تدلّ على حجّية قول الأعلّم في الفرض دون تعيّنه وعدم حجّية قول المفضول، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل أيضاً.

فصل

في تقليد الميِّت

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط مطلقاً وبين العامة عدمه، وهو خيرة الأخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوي فيشترط والاستمراري فلا يشترط.
ومنها: القول بالاشتراط وعدم الجواز إلا إذا لم يكن هناك مجتهد حيّ جامع الشرائط.

ومنها: القول بوجوب البقاء إلا إذا كان الحيّ أعلم. إلى غير ذلك.
وقد اختار في «الكفاية» ما هو المعروف بين الأصحاب - وهو الاشتراط مطلقاً سواء كان الحيّ أعلماً أو لا، وسواء وجد هناك مجتهد حيّ أم لا، وسواء كان التقليد بقاءً أو بدوياً، واستند في ذلك بأنه مقتضى الأصل للشكّ في جواز تقليد الميِّت والأصل عدم جوازه ولا مخرج من هذا الأصل إلا ما استدللّ به المجوّز

على الجواز من وجوه ضعيفة.^١ انتهى.

وهذا كما ترى متقومّ بأمرين: أحدهما: كون الأصل عدم الحجية والثاني:

ضعف الوجوه التي يستدلّ بها على الجواز.

أمّا الأوّل، فهو إنّما يصحّ ويتمّ إذا كان جواز تقليد الحيّ متعيّنًا، كما إذا كان الميّت والحيّ متساويان، وأمّا إذا كان الميّت أعلم فكما يحتمل تعيين الحيّ لحياته، كذلك يحتمل تعيين الميّت لأعلميته فلا قدر متيقّن في البين.

وأما الثاني، فقد استدلّ للجواز بوجوه:

الأوّل: عموم سيرة العقلاء وبنائهم التي هي من أهمّ الأدلّة في إثبات جواز التقليد، فإنّ بنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم لا ينقلب بمجرد موت العالم كما هو ديدنهم في الرجوع إلى الطيب والمقومّ مثلاً، فالطيب إذا أمر بشيء لمريض ثمّ مات قبل العمل به لا يسقط رأيه عن الاعتبار بمجرد الموت، وكذا مثل المقومّ. نعم لو تبدّل رأيه أو تردّد فيه فلا اعتبار برأيه الأوّل كما سبق.

هذا على فرض انفراده واضح، وأمّا على فرض التعدّد فالذي يرى بين العقلاء هو الرجوع إلى الأعمّ ولو كان هو الميّت. نعم على فرض التساوي فقابل للترديد ويجيء هنا الأصل المركز عليه من كون المتيقّن هو الحيّ.

الثاني: دعوى سيرة المتديّنين والأصحاب على البقاء ويقرّر ذلك، تارة: بأنّه لو وجب العدول إلى الحيّ بعد ما قلّد غيره يجب عليه تكرار عباداته ومعاملاته فيما إذا كان فتوى الثاني على خلاف الأوّل، والمعلوم منهم خلاف ذلك.

١. كفاية الأصول: ٥٤٤ - ٥٤٥.

وفيه: أنّ عدم بنائهم على ذلك ليس لأجل جواز تقليده بل للإجزاء كما سابق.

وأخرى: بأنّه لو لم يجز البقاء للزم التفحص عن حال المقلّد والمفتي دائماً وأنّه حيّ أم لا فيكونوا في ترقيب من ذلك في كلّ حال ووقت، ولم يعهد ذلك منهم.

وفيه: أنّ ذلك كان بناءً منهم على أصل عقلائي من البناء على الحياة ما دام لم يثبت خلافه، كما هو كذلك في سائر أفعالهم وأعمالهم.

وثالثة: بأنّ المعلوم من أصحاب الأئمة عليهم السلام عدم رجوعهم عمّا أخذوه تقليداً بعد موت المفتي، فالذين عملوا بكتاب «حرّيز» مثلاً أو أرجعهم الإمام عليه السلام إلى «أبان» أو «زكريّا بن آدم» ونحوهم لم يعهد منهم السؤال عن أنّه لو مات هذا الشخص كيف يفعل.

وأورد عليه في «الكفاية»: بمنع السيرة وأنّ أصحابهم عليهم السلام إنّما لم يرجعوا عمّا أخذوه من الأحكام؛ لأجل أنّهم غالباً إنّما كانوا يأخذونها ممّن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنّه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته^١. انتهى.

والإنصاف أنّ تخصيص تعلّم الأحكام من الأصحاب بنقل الرواية والحديث وأنّه كان بذلك الوجه فقط خلاف ما يظهر من الأخبار جدّاً؛ حيث لم يكن بيانهم للأحكام حجّة وترجمة الرواية ونقلها، بل كانوا يفتون بالحكم الذي كانوا

١. كفاية الأصول: ٥٤٨.

يفهمون منها ويكفيك في ذلك ملاحظة «فقه الرضا» الذي بأيدينا حيث ليس فيها مجرد نقل الرواية بل فيه التفريع وكذلك الصدوق فربما يزيد بعد نقل الرواية برأيه، بل قد يشبهه أنه رأيه أو من تتمّة الرواية وكذلك الكليني في «الكافي» كيف وقد أفتى بالتخيير في تعارض الأخبار مع أنه لم يكن مفاد تلك الروايات. فدعوى السيرة على الرجوع إليهم في أخذ الفتوى قويّة جداً وكذلك عدم رجوعهم عنه بعد موته.

الثالث: إطلاق الآيات الدالة على جواز التقليد.

وأورد عليه في «الكفاية»: «بمنع إطلاقها على تقدير دلالتها على أصل الجواز وإتّما هو لبيان أصل تشريعه». انتهى.

والإنصاف أنّ دلالتها على جواز تقليد الميّت لا يخلو عن قوّة.

أمّا آية النفر فلا ريب أنّ المراد منها إبلاغ الأحكام للجاهلين، وأمّا أنّ ذلك مختصّ بحال حياته بحيث لو مات بعد الإنذار لم يكن يترتب عليه أثر فلا يقبل ارتكاز العرف أصلاً بل هو كذلك حتّى فيمن كتب إنذاراته ليقراء على الناس، ثمّ مات وقرئه آخر عليهم.

وأمّا آية السؤال فهي كذلك أيضاً بعد ما عرفت من أنّه لا خصوصية للسؤال حتّى يستظهر منه اختصاصه بحال حياة المسؤول عنه فإنّ العرف لا يقبل بارتكازه أنّ من سئل عن أهل الذكر شيئاً ثمّ مات لا يجوز له العمل بقوله كما لا يخفى.

ومنه يظهر حال الأخبار التي استدلّ بها على جواز التقليد، فإنّ إرجاع السائل

إلى أبان لا يفهم معه العرف اختصاص العمل بقوله بحال حياته وأنه يجب الكف عنه بعد موته.

مضافاً إلى ما سبق من كون هذه الطائفة من الأخبار في مقام بيان جواز الإفتاء والعمل به لهم على حدو طريقة العامّة، ولا ريب أنّ ديدنهم كان على تقليد الميِّت ابتداءً واستدامةً كما لا يخفى.

وأما قوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...»^١ ليس المراد من كان كذلك بالفعل، بل المراد كما سبق أن يكون بحيث يعلم من أخباره أنّه رأيه ولا يحتمل كذبه في إخباره عن رأيه.

كما أنّ قوله: «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»^٢ فليس المراد من الرجوع أنّ لذلك خصوصيّة في الحجّية، بل المراد الأخذ بقولهم مطلقاً كما يشهد عليه قوله عليه السلام: «فإنهم حجّتي عليكم»؛ حيث يستفاد منه أنّ حجّية قولهم على سنخ حجّية قولهم عليه السلام فهو ظاهر في مسانحة الحجّتين، ولا ريب أنّ حجّية قولهم أعمّ من حال الحياة والوفاة.

ويشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام في بني فضّال: «خذوا ما رووا وذروا ما رؤا»^٣ فإنّ ذلك دليل على أنّهم لو لا انحرافهم عن الحقّ لكان الأخذ برأيهم جائزاً، بل هو دليل مستقلّ على جواز تقليد الميِّت ابتداءً، فإنّ هذه الروايات صدر عنهم بعد موت بني فضّال.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، الحديث ٩.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٧٩.

وليس المراد من ما رووا آرائهم الباطلة في الاعتقادات، فإنّ ذلك قليل جداً.

الرابع: استصحاب جواز تقليده وحجّية رأيه الثابتة قطعاً في حال حياته فإنّه بعد الشكّ في ذلك في حال موته يستصحب.

وأورد عليه في «الكفاية»: «بأنّه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه فإنّه متقومٌ بالحياة بنظر العرف وإن لم يكن كذلك واقعاً، حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميّت ورأيه... وبقاء الرأي لا بدّ منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي، أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً»^١.

«لا يقال: نعم الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت، لانعدام موضوعه، إلا أنّ حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية.

فإنّه يقال: لا شبهة في أنّه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدّل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أُشير إليه آنفاً»^٢. انتهى.

وهذا كما ترى مرّكب من مقدمتين:

أحدهما: كون حجّية الرأي دائراً مدار بقاء الرأي لا كون الرأي موضوعاً للحجّية بوجوده الحدوثي كما في الخبر، وذلك بدليل الإجماع المشار إليه في تبدّل الرأي، وكذا في الجنون والمرض والهرم.

١. كفاية الأصول: ٥٤٥.

٢. كفاية الأصول: ٥٤٦.

وثانيهما: عدم بقاء الرأي بعد الموت بنظر العرف ولو كان باقياً بالاستدلال العقلي.

وكلا المقدمتين قابل للإشكال.

أما الأولى، فلأنّ عدم جواز تقليده إذا زال رأيه بتبدّل أو جنون أو مرض لا يكشف عن اشتراط بقاءه في الحجية مطلقاً، وكون الموضوع للحجية هو الرأي بوجوده البقائي والاستمراري وإلا ينتقض بالنائم بل أكثر المجتهدين المفتين الذين ليسوا ذاكرين لآرائهم ومستنداتها معمولاً. نعم لا يجوز اتباع الرأي السابق بعد تبدّلها برأي آخر للسيرة، وكذا إذا زال بجنون أو مرض أو هرم؛ لما يدعى عليه من الإجماع.

وبناءً على ذلك فيمكن القول بكون الموضوع هو الرأي بوجوده الحدوثي وعدم كونه دخيلاً في الموضوع بوجوده البقائي.

وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب الحجية فيما إذا كان وحيداً في عصره وكان المقلد بالغاً في زمانه، سواء كان عمل بقوله أم لا، وكذلك إذا كان المجتهد متعدداً وكان هو الأعلم، فإنّ قوله كان حجة عليه والآن كما كان، بل وكذلك مع التساوي إذا أخذ وصار حجة عليه، بل ومع عدم الأخذ به ولا غيره، لاستصحاب التخيير في الأخذ به.

كلّ ذلك إذا كان المكلف بالغاً في زمان حياته.

وأما إذا لم يكن موجوداً في زمانه أصلاً، كما إذا أراد أحد أن يقلد في زماننا آراء المحقق أو العلامة مثلاً، فلا يجوز له التمسك بالاستصحاب؛ إذ لم يكن آراؤه حجة عليه بالفعل حتى يستصحب، وقد يتمسك في هذه الحالة

بالاستصحاب التعليقي، لكنّه كما ترى تعليق في الموضوع، ولا يجري فيه الاستصحاب ولو احتمله بعض الأصحاب، كما تعرّضنا له في محلّه.

ويلحق بذلك ما إذا كان موجوداً في زمانه ولم يكن بالغاً مكلفاً لما مرّ. اللهمّ إلا أن يتمسك له باستصحاب الأحكام الوضعية حيث لا يبعد إجراء أحكام التقليد في الأحكام الوضعية لغير البالغ أيضاً.

هذا كلّ بناءً على كون الموضوع هو الرأي بوجوده الحدوثي، وأمّا لو أنكرنا ذلك أو احتملنا خلافه واشترط بقاء الرأي في الموضوع فلم يحرز بقاء الموضوع، فيتمّ المقدّمة الأولى.

وأما المقدّمة الثانية فهي دعوى عدم بقاء الرأي عند العرف بعد الموت وإن كان باقياً بالدقّة العقلية. فيمكن التخلّص عنه بمنع ذلك في عرف المتشرّعة بعد بيان الشارع وتنبهه على بقاء الروح وإدراكاته، فإنّ المعيار في تشخيص الموضوع وإن كان بنظر العرف، إلا أنّه هو نظره الدقّي لا المسامحي، لأنّه لو كان نظر الشارع في تعيين موضوع على خلاف نظر العرف الدقّي لكان عليه التنبه كما في لون الدم، والمقام من هذا القبيل، فإنّه لو فرضنا أنّ نظر العرف بانعدام الموضوع؛ أي الرأي عند الموت إلا أنّ الشرع قد نبّه وبين بقاءه وأنّ الروح باق، وكذا ادراكاته وآرائه.

نعم، يحتمل تغيير آرائه كما يحتمل بقاءه فتستصحب آرائه السابقة، ثمّ يستصحب حجّية آرائه على النحو الذي عرفت في الفرض الأوّل؛ أي يجري في بعض الموارد دون بعضه الآخر، ولا ضير في تعاقب الاستصحابين كما وقع في

كلام الشيخ رحمته ^١ من جواز استصحاب حياة زيد ثم استصحاب عدالته بناءً على كون عدالته على فرض حياته مشكوكاً. هذا.

وهناك مناقشه أخرى لبعض الأعلام، وهي أنّ الموتى ينكشف عندهم الواقع، فإمّا يخالف رأيهم السابق، أو يطابقه، وعلى الثاني أيضاً لا دليل على حجّية مثل هذا القطع الذي ليس برأي اجتهادي عن خبروية، بل مشاهدة محضة. وفيه أولاً: أنّه لا دليل على انكشاف الواقع بأسره للموتى، بل ظاهر بعض الأخبار خلافه، مثل ما يظهر منه سؤال بعض الأرواح عن الوارد عليهم من حال أقوامهم وأقربائهم.

وثانياً: بأنّ انكشاف الواقع لا ينافي جواز تقليده في الرأي الأوّل، مثل ما إذا انكشف له الواقع بالجفر والرمل، فإنّه يدعى بأنّ مقتضى القواعد هو الرأي الأوّل ولا يصلح تقليده في الرأي الحاصل بالجفر، بل الحجّة هو الرأي الأوّل أيضاً فكذلك في المقام.

هذا كلّه في التقليد الابتدائي، وأمّا الاستمراري فيمكن أن يتمسك له - مضافاً إلى ما سبق - باستصحاب الأحكام التي قلده فيها، فإنّ رأيه وإن كان منطوقاً لعروضها وحدوثها، إلا أنّه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات المعارض والموضوع.

وأورد عليه في «الكفاية» بأنّه «لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإنّ جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة - كما عرفت - فواضح، فإنّه لا يقتضي أزيد من تنجّز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل

١. راجع: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ٣: ٤١٩ - ٤٢٠.

فكذلك على ما هو التحقيق: من أنّ قضية الحجية شرعاً ليست إلا ذلك، لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها. فلا مجال لاستصحاب ما قلده؛ لعدم القطع به سابقاً إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع. ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

وأما بناءً على المعروف من جعل الأحكام الظاهرية على وفق الإمارات فلاستصحاب ما قلده وجه لو كان الحكم الظاهري مجعولاً على موضوعها بدعوى كون الرأي من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع، وأما مع احتمال التقييد به فلا وجه للاستصحاب؛ لعدم إحراز الرأي الذي هو دخيل في الموضوع». انتهى ملخصاً.

أقول: أما على الثاني فيرجع إلى الإشكال الذي ذكره في الاستصحاب في التقليد الابتدائي، وقد ذكرنا جواز استصحاب الرأي ثم استصحاب ما رتب عليه، فيتم استصحاب الأحكام في المقام أيضاً.

وأما على الأوّل فكلامه ناظر إلى ما ذكره في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، من أنّ أدلة الاستصحاب يعطي الملازمة بين الثبوت السابق والبقاء ما دام الشكّ فالحجّة على السابق يكون حجّة على اللاحق، بل لو تمّ هذا المبنى لم نفتقر في المقام إلى الاستصحاب، بل يكون نفس الفتوى الحجّة على السابق حجّة على اللاحق أيضاً، حيث إنّ مفاده يعمّهما بخلاف مثل الدليل الدالّ على وجوب صلاة الجمعة في زمان الإمام، لاختصاص دلالته على وجوبها في ذلك الزمان من دون شموله للزمان اللاحق.

إلا أنه يشكل في المقام بأنه لا دليل على حجّية رأيه السابق في اللاحق، بخلاف مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة التي يتمّ الحجّة عندنا على وجوبها في زمان الإمام عليه السلام، فيكون حجّة على وجوبها في عصرنا أيضاً، فإنّ حجّية رأي المجتهد إنّما هو ما دام بقاء الرأي ولا أقلّ من احتمالها، ولا دليل على حجّيته بعد زواله، فإذا مات المجتهد يسقط رأيه عن الحجّية رأساً، فالان لا حجّة على الحكم في الزمان السابق أيضاً حتّى يستصحب ويكون حجّة عليه في الزمان اللاحق أيضاً بالملازمة أو يكون شاملاً للزمان اللاحق أيضاً بنفسه؛ إذ لا رأى حتّى يكون حجّة وكاشفاً عن الحكم، وهذا هو المراد من قوله: ولا دليل على حجّية رأيه السابق في اللاحق.^١ انتهى.

وبهذا يظهر أنّ ما أورد عليه بعض المحشّين من أنّه لا فرق بين رأي المجتهد وسائر الأمارات وأنّه يجري الاستصحاب بالأخيرة ناش عن قلّة التأمل. نعم، مع ذلك لا مانع من إجراء الاستصحاب في الأحكام العدمية كالبراءة عن الوجوب أو الحرمة، إذ بعد فتوى المجتهد بالبراءة وعدم الحكم يحصل له العلم بعدم الحكم الفعلي، إمّا لعدمه واقعاً، أو لسقوطه عن الفعلية بعد الترخيص بخلافه والتعذير منه، فيجوز استصحاب ذلك بعد موت المفتي، فالمتيقّن السابق عدم الحكم الفعلي فيستصحب بلا إشكال. نعم قد يقع ذلك في محذور المخالفة للعلم الإجمالي، كما إذا أفتى الميِّت بعدم وجوب الجمعة والحيّ بعدم وجوب الظهر ونعلم إجمالاً بوجوب أحدهما فيقضي الاحتياط الجمع بينهما. فتلخّص: أنّه لا بأس باستصحاب الأحكام الذي قلده بناءً على مبنى المشهور،

١. كفاية الأصول: ٥٤٧.

وأما على عدمه فلا يجري إلا في الأحكام العدمية، ومع ذلك كله فاستصحاب الحجية كاف في المطلوب ولو ابتداءً وكيف بالاستمرار كما سبق.
وفي قبال ذلك كله فقد استدلل لعدم جواز تقليد الميت بوجهين:
أحدهما: ما قال في «الكفاية» من «إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض إجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو أولى فتأمل». ^١ انتهى.

ويرد عليه منع الأولوية، فإنه لا وجه له إلا القول بذهول الآراء بدهشة الموت، وهو ممنوع:

أولاً: بأن الدهشة لا يوجب الذهول وإلا يلزم الذهول بمجرد السقوط عن ارتفاع يوجب العلم بالموت مع عدم موته لأمر اتفاقي، ولم يقل به أحد.
وثانياً: أنه لا خوف للمؤمنين كما يدل عليه الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ...﴾ ^٢.

وثالثاً: على فرض التسليم فلا يكون إلا مؤقتاً وهو لا يوجب بطلان التقليد، فإنه لا يشترط في صحة التقليد تذكاره بجميع آرائه في جميع الأوقات، وإلا يلزم عدم صحة تقليد أغلب الأحياء أيضاً لغفلتهم عن آرائهم في أغلب ساعات الأيام.

ولو سلمنا الأولوية إلا أنه لا دليل على عدم جوازه في المقيس عليه وهو زوال الرأي بالمرض أو الهرم.

١. كفاية الأصول: ٥٤٧.

٢. فصلت (٤١): ٣٠.

وأما الإجماع المدعى وإن كان قد ادّعاه الشيخ رحمته في التنبيه الثامن من رسالته المعمولة لذلك إلا أنه قد ينقل الخلاف في ذيله عن بعض المتأخرين ومراده صاحب «الجواهر» حيث احتمل في كتاب القضاء من «الجواهر» الجواز وإن اعترف بالإجماع على عدم الجواز في الميِّت.^١

قال في «الجواهر» في شرح قول المحقق رحمته: «لو تغيّرت حال الأوّل بموت أو عزل»^٢ بعد بيان حكم عروض الفسق: «هذا كلّه في الفسق، أمّا غيره من العوارض كالجنون أو الموت ونحوهما فالأصل يقتضي بقاء حكمه... نعم الظاهر الإجماع على عدم جواز العمل ابتداءً بفتاوى الأموات، أمّا غير ذلك فلم يثبت بل يتّجه حينئذٍ جواز العمل بفتوى من عرض له الجنون ابتداءً، مع عدم الإجماع فضلاً عن الاستدامة».^٣ انتهى.

ومنه تعرف أنّه لو كفى الإجماع في إثبات المطلوب - وهو المنع عن التقليد في الموارد المذكورة - فهو حاصل في نفس تقليد الميِّت بنحو أتمّ كما لا يخفى، وهو على ما يأتي.

الوجه الثاني: الإجماع المدعى في كلام بعض الأصحاب في نفس المسألة، فقد ذكر الشيخ رحمته في رسالته حكاية الإجماع واتّفاق الأصحاب عن عدّة من الأعلام قال رحمته ما محصّله: «لا يجوز تقليد الميِّت على المعروف بين أصحابنا، بل في كلام جماعة دعوى الاتّفاق أو الإجماع عليه، ففي «القواعد المليّة في شرح

١. رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية للشيخ الأعظم: ٦٨.

٢. شرائع الإسلام ٤: ٩٠.

٣. جواهر الكلام ٤٠: ٣٢٠.

الجعفرية» حكاية الإجماع عن المحقق الثاني بعد أن استظهر بنفسه الاتفاق على ذلك أيضاً، وعن «المسالك» دعوى تصريح الأصحاب باشتراط الحياة في العمل بقول المجتهد، وعن الرسالة التي صنفها في هذه المسألة دعوى تصريح الأصحاب على أنه لا يجوز النقل عن الميت، وأنّ قوله يبطل بموته، وعن الوحيد البهبهاني في بعض كلامه أنه أجمع الفقهاء على أنه لا حجّية لقول الميت، وفي المعالم العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق أصحابنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود الحي، وفي رسالة الإحسائي ما يظهر منه دعوى إجماع الإمامية على أنه لا قول للميت، وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين دعوى تحقّق الإجماع على ذلك^١. انتهى ملخصاً.

ولعلّ مراده صاحب الجواهر^٢، فقد عرفت قوله، والظاهر الإجماع على عدم جواز العمل ابتداءً بفتاوى الأموات، أمّا غير ذلك فلم يثبت، والذي يوهن الإجماع أنّ هذا البحث إنّما عنون في كلام المتأخّرين، ولم يتعرّض له المتقدّمون إلا أن يكون مراد مدّعى الإجماع هو إجماع من تعرّض لهذا البحث، لكنّه غير كافٍ لحدس قول المعصوم أو وجود دليل معتبر على ذلك لم يصل إلينا.

وأما ما قد يشار إليه في كلام الناقلين من الاستناد إلى قولهم إنّه لا رأي للميت أو لا قول له، فإنّما تعرّض الأصحاب لهذا عند ادّعاء الإجماع على حكم وإنّه لا يضرّ مخالفة الميت، ولعلّ مبناهم في حجّية الإجماع هو الإجماع الدخولي أو اللطفي الذي يتحقّق بالاتّفاق في عصر واحد، ولا يضرّه مخالفة من

١. رسالة في الاجتهاد والتقليد، ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية للشيخ الأعظم: ٥٨ - ٥٩.

تقدّم ومات، فالمراد في الحقيقة أنه لا يضرّ قول الميِّت بانعقاد الإجماع، فتأمل. ولا يستلزم القول بجواز تقليد الميِّت تعطيل الاجتهاد؛ لعدم الحاجة إليه واقتصار الناس على تقليد واحد من الأموات؛ إذ جواز تقليده أمر ووجوبه أمر آخر، فربّ حيّ هو أعلم من الأموات فيجب التقليد عنه، مضافاً إلى الحاجة إلى الاجتهاد في المسائل المستحدثة دائماً، بل كون الأحياء أعلم من الأموات غير عزيز؛ لأنهم عالمون بما وصلوا إليهم من دقائق كلمات المتقدمين عنهم، مضافاً إلى مراتب أخرى من التحقيق والتدقيق. هذا.

ثمّ لو قلنا بعدم عموم الأدلّة وعدم جريان الاستصحاب أصلاً كما عليه صاحب «الكفاية» فالنتيجة عدم جواز تقليد الميِّت مطلقاً لا ابتداءً ولا بقاءً.

ولو قلنا بعدم عموم الأدلّة ولا استصحاب الحجّية، لكن التزمنا باستصحاب الأحكام فقط، فيجوز تقليده في كلّ ما أفتى به المجتهد إذا كان المكلف حيّاً وبالغاً مكلفاً في زمانه، سواء عمل به أو لم يعمل إذا كان واحداً أو متعدداً وكان الميِّت أعلم وعلى فرض التساوي، فيختصّ البقاء بما إذا أخذ بفتوى الميِّت أي التزم به. نعم لا يجوز تقليد ميِّت لا يعاصره أصلاً.

ولو قلنا بجريان استصحاب الحجّية أيضاً فمقتضاه جواز تقليده في الفروض المتقدّمة أيضاً، مضافاً إلى ما إذا فرض تساوي المجتهدين ولو مع عدم الأخذ لاستصحاب جواز أخذه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ نفس جواز الأخذ لا يجتمع مع فعلية الواقع، ويكفي في سقوطه عن الفعلية وإن لم يأخذ بأحدهما بعد، وأمّا لو قلنا بعموم الأدلّة فالأمر أوضح، إلا أنّ المانع هو الإجماع، وهل هو يمنع عن العمل به مطلقاً - كما

استظهره الشيخ - أو يختصّ بالابتداء؟ لا بدّ من الاقتصار على المتيقّن وهو
الابتداء، كما استظهره صاحب «الجواهر».

وحيث إنّ مرادهم من التقليد مختلف، فالقدر المتيقّن منه ما إذا لم يأخذ ولم
يلتزم به كما سبق بيانه.

وبهذا الفصل يتمّ مباحث الاجتهاد والتقليد على حسب ما رتبّه في «الكفاية»
وهناك فروع في التقليد ذكرها في «العروة الوثقى» والبحث عنها موكول إلى
الفقه إن شاء الله تعالى.

والحمد لله وله الشكر على ما أنعم علي من التوفيق لطبي مباحث أصول الفقه
وإلقائها على جمع من المحصلين والفضلاء وقد مرّ على دورات متعدّدة وكان
منتهى الدورة الرابعة مورخة ٩٥/٧/٦ وأسأل الله تعالى الإخلاص في النيّة
والجزاء الأوفى بحقّ محمّد وآله الطاهرين.

مصادر التحقيق

١. آلاء الرحمن في تفسير القرآن. الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢-١٣٥٢)، قم، مؤسسة البعثة، ١٤٢٠ ق.
٢. الإبهاج في شرح المنهاج. علي بن عبدالكافي السبكي (م ٧٥٦)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق.
٣. الاجتهاد والتقليد. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٨ ق.
٤. الاجتهاد والتقليد. السيد رضا الصدر (م ١٣١٥)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٠ ق.
٥. أجود التقريرات (تقريرات أبحاث المحقق النائيني). السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، تحقيق مؤسسة صاحب الأمر (عج)، الطبعة الأولى، قم، مطبعة ستارة، ١٤١٩ ق.
٦. الاحتجاج. أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (القرن السادس)، تحقيق إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، الطبعة الأولى، قم، منشورات أسوة، ١٤١٣ ق.
٧. الإحكام في أصول الأحكام. سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، (م ٦٣١)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.

٨. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي). أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، تصحيح حسن المصطفوي، جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.
٩. الأربعون حديثاً. أبو الفضائل محمد بن الشيخ حسين الجعبي العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي» (٩٥٣ - ١٠٣١)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ ق.
١٠. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي (م ٨٢٦)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ ق.
١١. إرشاد الفحول. محمد بن علي بن محمد الشوكاني (م ١٢٥٠)، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ ق.
١٢. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ ق.
١٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، إعداد السيد حسن الموسوي الخرسان، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ ق.
١٤. الاستصحاب. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٧ ق.
١٥. الأسفار الأربعة. محمد بن إبراهيم صدر المتألهين الشيرازي (م ١٠٥٠)، قم، مكتبة المصطفوي، ١٣٧٨ ق.
١٦. إشارات الأصول. إبراهيم الكرباسي (م ١٢٦٢)، تهران، الطبعة الحجرية.
١٧. الإشارات والتنبيهات. الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (م ٤٢٨)، تهران، دفتر نشر كتاب ١٤٠٣ ق.

١٨. أصول الجصاص (الفصول في الأصول). أحمد بن علي الجصاص الرازي (م ٣٧٠)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ ق.
١٩. أصول السرخسي. محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (م ٤٩٠)، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤ ق.
٢٠. أصول الفقه. محمد رضا المظفر (م ١٣٨٣)، قم، مؤسسة نشر الإسلامي، ١٤٣٠ ق.
٢١. إعانة الطالبين. السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي، بيروت، دار الفكر.
٢٢. الاعتقادات. محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، أصفهان، مكتبة المجلسي، ١٤٠٩ ق.
٢٣. إفاضة العوائد تعليق على درر الفوائد. السيد محمد رضا الكلبيكاني (م ١٤١٤)، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٠ ق.
٢٤. أقرب الموارد. سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣ ق.
٢٥. إكمال الدين وإتمام النعمة. الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (م ٣٨١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ ق.
٢٦. الأمالي. شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، قم، دار الثقافة، ١٤١٤ ق.
٢٧. الانتصار. السيد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (م ٤٣٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ ق.
٢٨. أنوار الأصول. (تقاريرات درس مكارم الشيرازي)، أحمد قدسي، قم، مكتب أمير المؤمنين، ١٤٢٤ ق.
٢٩. أنوار الهداية. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٤ ق.

٦٨٨.....تقرير الأصول / ج ٤

٣٠. أوثق الوسائل في شرح الرسائل. الميرزا موسى التبريزي (م ١٣٠٥)، الطبعة الحجرية، قم، مكتبة النجفي، ١٣٦٩ ش.
٣١. إيضاح الفوائد في شرح القواعد. فخر المحققين محمد بن الحسن الحلبي (م ٧٧٠)، تحقيق الكرمانلي والاشتهاردي والبروجردي، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧ ق.
٣٢. بحار الأنوار. العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ ق.
٣٣. بحر الفوائد في شرح الفوائد. الميرزا محمد حسن الآشتياني (م ١٣١٩)، قم، ذوي القربى، ١٣٨٨ ش.
٣٤. البحر المحيط. أثيرالدين أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان الأندلسي الشهير بأبي حيّان (٦٥٤ - ٧٥٤)، بيروت، دار احياء تراث العربي، ١٤١١ ق.
٣٥. بحوث في الأصول. الشيخ محمد حسين الأصفهاني (م ١٣٦١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ ق.
٣٦. بحوث في علم الأصول. (تقارير أبحاث السيد محمد باقر الصدر)، الشيخ حسن عبدالساتر، بيروت، الدار الإسلامية، ١٤١٧ ق.
٣٧. بدائع الأفكار في الأصول. (تقارير أبحاث المحقق العراقي)، الشيخ هاشم الآملي (١٢٨٢ - ١٣٧١)، النجف الأشرف، المطبعة العلمية، ١٣٧٠ ق.
٣٨. بدائع الأفكار. الشيخ حبيب الله الرشتي (م ١٣١٢)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٣١٣ ق.
٣٩. بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٤ ق.
٤٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠ - ٥٩٥)، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ ق.

٤١. البرهان في تفسير القرآن. السيد هاشم الحسيني البحراني (م ١١٠٩)، قم، مؤسسة إسماعيليان.
٤٢. بصائر الدرجات. أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (م ٢٩٠)، تحقيق الميرزا محسن كوجه باغي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ ق.
٤٣. البيان في تفسير القرآن. السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، قم، دار الثقلين، ١٤١٨ ق.
٤٤. التاج الجامع للأصول. الشيخ منصور علي ناصف، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٦ ق.
٤٥. تاج العروس من جواهر القاموس. السيد محمد مرتضى الزبيدي (م ١٢٠٥)، بيروت، مكتبة الحياة.
٤٦. تاريخ ابن خلكان (وفيات الأعيان). أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر معروف بابن خلكان (م ٦٨١)، تحقيق إحسان عباس، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٤ ش.
٤٧. تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام. السيد حسن الصدر، تهران، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٥ ق.
٤٨. التبيان في تفسير القرآن. شيخ الطائفة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٤٠٩ ق.
٤٩. تسديد الأصول. الشيخ محمد المؤمن القمي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ ق.
٥٠. تشريح الأصول. الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي (م ١٣٢٢)، الطبعة الحجرية، ١٣٢٠ ق.
٥١. التعادل والترجيح. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٣٧٥ ش.
٥٢. تعليقة القوجاني على كفاية الأصول. الشيخ علي القوجاني (١٢٨٥ - ١٣٣٣)، تحقيق

٦٩٠.....تقرير الأصول / ج ٤

٥٣. محمّد رضا الداني، قم، مكتبة الوجداني، ١٤٣٠ ق.
٥٣. تفسير أبي الفتوح الرازي (التفسير الكبير). محمّد بن عمر الخطيب فخرالدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١١ ق.
٥٤. تفسير البيضاوي. أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمّد الشيرازي البيضاوي (م ٧٩١)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ ق.
٥٥. تفسير العياشي. أبو النضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عيّاش السمرقندي (أواخر قرن الثالث)، تصحيح السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
٥٦. تفسير القرآن الكريم. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (م ١٠٥٠)، قم، منشورات بيدار، ١٣٦٦ ش.
٥٧. تفسير القمّي. أبو الحسن علي بن إبراهيم القمّي (م ٣٢٩)، قم، مؤسّسة دار الكتاب، ١٤٠٤ ق.
٥٨. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام. تحقيق مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٩ ق.
٥٩. تفصيل الشريعة. الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني (م ١٤٢٨)، قم، مطبعة مهر، ١٤١٦ ق، وبيروت، دار التعارف، ١٤١٨ ق.
٦٠. التقرير والتحبير. محمّد بن محمّد بن محمّد بن حسن بن علي بن سليمان (م ٨٧٩)، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦ م.
٦١. تقارير المجدّد الشيرازي. الشيخ علي الروزدري، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩ ق.
٦٢. تمهيد القواعد. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي الجبعي العاملي (٩١١ - ٩٦٥)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٦ ق.
٦٣. تنقيح الأصول (تقارير أبحاث الإمام الخميني). الشيخ حسين التقوي الاشتهادي، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨ ق.

٦٤. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلبي المعروف بالفاضل المقداد (م ٨٢٦)، تحقيق السيد عبداللطيف الكوه كمرى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ ق.
٦٥. تنقيح المقال في علم الرجال. الشيخ عبدالله بن محمد حسن المامقاني (١٢٩٠ - ١٣٥١)، قم، بالأفست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ ق.
٦٦. التوحيد. أبو محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨ ق.
٦٧. تهذيب الأحكام. شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش.
٦٨. تهذيب الأصول (تقارير أبحاث الإمام الخميني). الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤٢٤ ق.
٦٩. ثلاث دراسات. سيد أبو الفضل مير محمد زرندي.
٧٠. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال. أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، تصحيح علي أكبر الغفاري، تهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩١ ق.
٧١. جامع الشتات. الميرزا أبو القاسم القمي (١١٥١-١٢٣١)، تهران، مؤسسة كيهان، ١٤١٣ ق.
٧٢. جامع المقاصد في شرح القواعد. المحقق الثاني، علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (٨٦٨ - ٩٤٠)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ ق.
٧٣. جواهر الأصول. (تقارير أبحاث الإمام الخميني). السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته، ١٤١٨ ق.
٧٤. جواهر الكلام. الشيخ محمد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.

٧٥. حاشية الرسائل (درر الفوائد). الآخوند الخراساني (م ١٣٢٩)، الطبعة الحجرية.
٧٦. حاشية المكاسب. السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، تحقيق عباس محمد آل سباع القطيفي، قم، دار المصطفى لإحياء التراث، ١٤٢٣ ق.
٧٧. الحاشية على الكفاية. السيد حسين البروجردي (م ١٣٨٠)، قم، مؤسسة أنصاريان، ١٤١٣ ق.
٧٨. حاشية فرائد الأصول. (تقارير أبحاث السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي)، الشيخ محمد إبراهيم اليزدي، قم، دار الهدى، ١٤٢٦ ق.
٧٩. حاشية فرائد الأصول. الشيخ آقا رضا بن محمد هادي الهمداني، قم، مهدي موعود (عج)، ١٤٢١ ق.
٨٠. حقائق الأصول. السيد محسن الطباطبائي الحكيم، النجف الأشرف، المطبعة العلمية، ١٣٧٢ ق.
٨١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي (م ١٠٥٠)، قم، مكتبة المصطفوي، ١٣٨٧ ق.
٨٢. الخصال. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ ق.
٨٣. الخلاف. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ ق.
٨٤. الدرر المنتور في تفسير المأثور. جلال الدين عبدالرحمان بن أبي بكر السيوطي (م ٩١١)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ ق.
٨٥. دراسات في المكاسب المحرمة. المحقق حسينعلي المنتظري (١٣٠١ - ١٣٨٨ ش)، قم، نشر تفكر، ١٤٢٣ ق.
٨٦. دراسات في علم الأصول. (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، السيد علي

- الهاشمي، قم، مؤسّسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، ١٤١٩ ق.
٨٧. الدرّة النجفية «منظومة في الفقه». العلامة السيّد محمّد مهدي بحر العلوم الطباطبائي (١١٥٥ - ١٢١٢)، قم، مكتبة المفيد، ١٤١٤ ق.
٨٨. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد. الشيخ محمّد كاظم الخراساني (م ١٣٢٩)، تهران، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة، والإرشاد الإسلامي، ١٤١٠ ق.
٨٩. درر الفوائد. الشيخ عبدالكريم الحائري (١٢٧٦ - ١٣٥٥)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨ ق.
٩٠. دروس في علم الأصول. السيّد محمّد باقر الصدر (م ١٤٠٠)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٣ ق.
٩١. دروس في مسائل علم الأصول. ميرزا جواد تبريزي (م ١٤٢٧)، دار الصديقة الشهيدة سلام الله عليها، قم، ١٣٨٧ ق.
٩٢. دعائم الإسلام. نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي (م ٣٦٣)، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣ ق.
٩٣. ذخيرة المعاد. الشيخ محمّد باقر السيزواري (١٠١٧ - ١٠٩٠)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء تراث،.
٩٤. الذريعة إلى أصول الشريعة. أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بـ «السيد المرتضى على الهدى» (٣٥٥ - ٤٣٦)، تهران، مطبعة جامعة تهران، ١٣٦٣ ش.
٩٥. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي (م ٧٨٦)، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء تراث، ١٤١٤ ق.
٩٦. الرسائل الأربع «قواعد أصولية وفقهية». الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، قم، مؤسّسة إمام صادق عليه السلام، ١٤١٥ ق.

٦٩٤.....تقرير الأصول / ج ٤

٩٧. رسائل الشريف المرتضى. للسيد المرتضى علم الهدى، المتوفى / ٤٢٦ ق. دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ ق.

٩٨. الرسائل الفشاركية. السيد محمد الفشاركي (م ١٣١٦)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ ق.

٩٩. الرسائل الفقهية. محمد باقر الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ١٤١٩ ق.

١٠٠. رسائل المحقق الكركي. المحقق الثاني، الشيخ علي بن الحسين الكركي (م ٩٤٠)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، قم، منشورات الاحتجاج، ١٤٢٣ ق.

١٠١. الرسائل. الإمام الخميني (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٠ ق.

١٠٢. رسالة في الاجتهاد والتقليد. الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١)، قم، مكتبة مفيد، ١٤٠٤ ق.

١٠٣. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٥)، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤ ق.

١٠٤. زبدة الأصول. الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي (٩٥٣ - ١٠٣٠)، قم، مدرسة ولي العصر (عليه السلام) العلمية، ١٤٢٣ ق.

١٠٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (٥٤٣ - ٥٩٨)، إعداد مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ - ١٤١١ ق.

١٠٦. سفينة البحار. الشيخ عباس القمي، بيروت، دار المعارف.

١٠٧. سنن ابن ماجة. أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٧ - ٢٧٥)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٠٨. سنن أبي داود. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥)، إعداد كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجنان، ١٤٠٩ ق / ١٩٨٨ م.
١٠٩. سنن الدارمي. أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن السمرقندي الدارمي (١٨١ - ٢٥٥)، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ ق.
١١٠. السنن الكبرى. أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (م ٤٥٨)، بيروت، دار الفكر.
١١١. سنن النسائي. أبو عبدالرحمان أحمد بن شعيب النسائي (٢١٤ - ٣٠٣)، بيروت، دار الفكر، ١٣٤٨ ق / ١٩٣٠ م.
١١٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. المحقق الحلبي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦)، قم، مطبعة أمير، ١٤٠٩ ق.
١١٣. شرح الإشارات والتنبيهات. المحقق الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن (٥٩٧ - ٦٧٢)، تحقيق حسن زاده الأملي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٥ ق.
١١٤. شرح الأصول الخمسة. القاضي عبدالجبار بن أحمد (٣٢٠ - ٤١٥)، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٠٨ ق.
١١٥. شرح البدخشي «مناهج العقول في شرح منهاج الوصول». محمد بن الحسن البدخشي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.
١١٦. شرح الرضي على الكافية. رضي الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي النحوي (م ٦٨٨)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩ ق، وتهران مؤسسة الصادق، ١٣٩٨ ق.
١١٧. شرح الشمسية. قطب الدين محمود بن محمد الرازي (م ٧٦٦)، الطبعة الحجرية، تهران، انتشارات علميه إسلامية، ١٣٠٤ ق.
١١٨. شرح العضدي على المختصر ابن حاجب. عبدالرحمان بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي الشافعي (م ٧٥٦)، الطبعة الحجرية.

٦٩٦.....تقرير الأصول / ج ٤

١١٩. شرح المطالع. قطب الدين محمد بن محمد الرازي (م ٧٦٦)، الطبعة الحجرية، مكتبة الكتبي، ١٢٩٤ ق.

١٢٠. شرح المقاصد. سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧١٢ - ٧٩٣)، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٧١ ش.

١٢١. شرح المنظومة. المولى هادي بن مهدي السيزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩)، قم، مكتبة العلامة، ١٣٦٩ ش، وتهران نشر ناب، ١٣٧٩ ش.

١٢٢. شرح المواقف. السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٢)، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٢ ق.

١٢٣. شرح الوافية. السيد صدر الدين محمد بن مير محمد باقر الرضوي الغروي (م ١١٦٠)، الطبعة الحجرية، قم، مكتبة المرعشي، تحت الرقم ٢٦٥٦.

١٢٤. شرح شواهد المغني. جلال الدين عبدالرحمان بن أبي بكر السيوطي (م ٩١١)، تحقيق أحمد ظافر كوجان، قم، نشر أدب الحوزة.

١٢٥. شرح مختصر الأصول. عبدالرحمان بن ركن الدين أحمد بن عبدالغفار معروف بقاضي عضد الدين الإيجي (م ٧٥٦)، إسلامبول، مطبعة العالم، ١٣١٠ ق.

١٢٦. شرح نهج البلاغة. عبدالحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين المدائني، المعروف بابن أبي الحديد (٥٨٦ - ٦٥٥) مؤسسة إسماعيليان، قم، بالأفست عن الطبعة الأولى بالقاهرة، ١٣٧٨.

١٢٧. الشفاء. الشيخ الرئيس، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٧)، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ ق.

١٢٨. شوارق الإلهام. عبدالرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (م ١٠٥١)، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣٠ ق.

١٢٩. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي،

- مشهد، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ ش.
١٣٠. الصحاح «صاح اللغة». إسماعيل بن حمّاد الجوهري (م ٣٩٣)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧ ق.
١٣١. ضوابط الأصول. السيّد محمّد إبراهيم القزويني (م ١٢٦٤)، الطبعة الحجرية، ١٢٧٥ ق.
١٣٢. الطلب والإرادة. الإمام الخميني رحمته الله (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٢ ش.
١٣٣. عدّة الداعي ونجاح الساعي. أبو العبّاس أحمد بن فهد الحلّي الأسدي (٧٥٧ - ٨٤١)، قم، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ١٤٢٠ ق.
١٣٤. العدة في أصول الفقه. شيخ الطائفة، محمّد بن الحسن الطوسي (م ٤٦٠)، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القميّ، قم، مطبعة ستاره، ١٤١٧ ق.
١٣٥. العروة الوثقى. السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، إعداد أحمد المحسن السيزواري، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢١ ق.
١٣٦. علل الشرائع. أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ ق.
١٣٧. عوائد الأيام. المولى أحمد بن محمّد مهديّ بن أبي ذرّ النراقي (١١٨٥ - ١٢٤٥)، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ ق.
١٣٨. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية. محمّد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (م ٨٨٠)، تحقيق مجتبي العراقي، قم، مطبعة سيّد الشهداء، ١٤٠٣ ق.
١٣٩. غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام. الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني

المعروف بالمحقق القمي (١١٥١ - ١٢٣١)، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، قم،
مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧ - ١٤٢٠ ق.

١٤٠. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع. أبو المكارم السيد حمزة بن علي بن زهرة
الحلي المعروف بابن زهرة (٥١١ - ٥٨٥)، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، قم، مؤسسة
الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧ ق.

١٤١. الغيبة. الشيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، تحقيق الشيخ
عبدالله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١ ق.

١٤٢. الفائق في غريب الحديث. أبو القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٣٨)،
تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ ق.

١٤٣. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني
(٧٧٣ - ٨٥٢)، تحقيق عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر،
١٣٧٩ ق.

١٤٤. فرائد الأصول، ضمن «تراث الشيخ الأعظم» ج ٢٤ - ٢٧. الشيخ الأعظم مرتضى بن
محمد أمين الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم،
مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ ق / ١٣٧٧ ش.

١٤٥. فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب. الحاج الميرزا حسين المحدث
النوري الطبرسي (١٢٥٤ - ١٣٢٠)، الطبعة الحجرية.

١٤٦. الفصول الغروية في الأصول الفقهية. محمد حسين بن عبدالرحيم الطهراني
الأصفهاني الحائري (م ١٢٥٠)، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ ق. «بالأفست
عن الطبعة الحجرية».

١٤٧. فقه الشيعة «دروس في فقه الشيعة». (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، السيد
محمد مهدي الخليلي، تهران، مؤسسة الآفاق، ١٤١٨ ق.

١٤٨. الفقيه «من لا يحضره الفقيه». أبو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، إعداد السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة، النجف الأشرف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ ق.
١٤٩. فوائد الأصول (تقارير أبحاث المحقق النائيني). الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٠٩ - ١٣٦٥)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ ق.
١٥٠. فوائد الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ - ١٣٢٩)، تصحيح السيد مهدي شمس الدين، تهران، مؤسسة الطبع والنشر، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٧ ق.
١٥١. الفوائد الحائرية. محمد باقر الوحيد البهبهاني (م ١٢٠٥)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ ق.
١٥٢. الفوائد العلية في شرح الجعفرية. الفاضل جواد بن سعد الله بن جواد الكاظمي البغدادي، الطبعة الحجرية.
١٥٣. الفوائد المدنية. محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي (م ١٠٣٣)، تحقيق الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤ ق.
١٥٤. الفهرست. أبو جعفر محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٠ - ٤٦٠)، تحقيق الشيخ جواد القيومي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧ ق.
١٥٥. الفهرست. منتجب الدين أبو الحسن علي بن عبيدالله بن بابويه الرازي (٥٠٤ - ٦٠٠)، تحقيق السيد جلال الدين المحدث أرموي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٦٦ ش.
١٥٦. قاعدة لا ضرر ولا ضرار. السيد علي الحسيني السيستاني، قم، مكتب آية الله السيستاني، ١٤١٤ ق.
١٥٧. قاعدة لا ضرر ولا ضرار. محمد باقر الصدر (م ١٤٠٠)، قم، دار الصادقين، ١٤٢٠ ق.
١٥٨. قاعدة لا ضرر. العلامة شيخ الشريعة الأصفهاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

٧٠٠.....تقرير الأصول / ج ٤

١٥٩. القاموس المحيط والقابوس الوسيط. أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩-٨١٧)، بيروت، دار الجيل.
١٦٠. القبسات. السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الأسترآبادي المعروف بـ«الميرداماد» (م ١٠٤١)، تحقيق الدكتور مهدي المحقق، الطبعة الثانية، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٧٤ ش.
١٦١. قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام. العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ ق.
١٦٢. القواعد الفقهية. السيد محمد حسن البجنوردي (١٣١٦ - ١٣٩٦)، تحقيق مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي، قم، نشر الهادي، ١٤١٩ ق.
١٦٣. القواعد الفقهية. الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (١٣٠٥ -)، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٧٠ ش.
١٦٤. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية. الشيخ شمس الدين محمد بن مكّي العاملي المعروف بالشهيد الأوّل (٧٣٤ - ٧٨٦)، تحقيق عبدالهادي الحكيم، قم، مكتبة المفيد، ١٣٩٩ ق.
١٦٥. القوانين المحكمة في الأصول. المحقق ميرزا أبو القاسم القميّ بن المولى محمد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القميّ (١١٥١ - ١٢٣١)، قم، إحياء الكتب الإسلامية، ١٤٣٠ ق.
١٦٦. الكافي. ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق علي أكبر الغفاري، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.
١٦٧. كامل الزيارات. أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القميّ، تحقيق الشيخ جواد القيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧ ق.

١٦٨. الكامل في التاريخ. علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠)، بيروت، دار صادر، ١٣٨٥ ق.
١٦٩. الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٢٨)، إعداد مصطفى حسين أحمد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ ق.
١٧٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق الشيخ حسن حسن زاده الأملي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ ق.
١٧١. كفاية الأصول. الآخوند الخراساني المولى محمد كاظم بن حسين الهروي (١٢٥٥ - ١٣٢٩)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
١٧٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني. أبو الحسن بن عبدالحسين المشكيني الأردبيلي النجفي (١٣٠٥ - ١٣٥٨)، قم، لقمان، ١٤١٣ ق.
١٧٣. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (٨٨٨ - ٩٧٥)، إعداد بكري حيّاني وصفوة السقا، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩ ق.
١٧٤. لسان العرب. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠ - ٧١١)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ ق.
١٧٥. اللمع في أصول الفقه. أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (م ٤٧٦)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ ق.
١٧٦. مبادئ الوصول إلى علم الأصول. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي (م ٧٢٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ ق.
١٧٧. مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام. الشيخ مرتضى الحائري (م ١٤٠٦)، قم،

٧٠٢.....تقرير الأصول / ج ٤

مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤ ق.

١٧٨. مباني تكملة المنهاج «ضمن موسوعة الإمام الخوئي». (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، عدة تلامذة المحقق الخوئي، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢ ق.

١٧٩. المبسوط في الفقه الإمامية. أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠)، إعداد السيد محمد تقي الكشفي، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ - ١٣٩٣ ق.

١٨٠. مجمع البحرين ومطلع الثيرين. فخر الدين الطريحي (٩٧٢ - ١٠٨٥)، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٥ م.

١٨١. مجمع البيان في تفسير القرآن. أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ٤٧٠ - ٥٤٨)، تحقيق وتصحيح السيد هاشم الرسولي المحلاتي والسيد فضل الله اليزدي الطباطبائي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

١٨٢. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان. أحمد بن محمد المعروف بالمقدس الأردبيلي (م ٩٩٣)، تحقيق مجتبي العراقي وعلي پناه الاشتهاردی وحسين اليزدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ - ١٤١٤ ق.

١٨٣. المجموع (شرح المهذب) ويليّه فتح العزيز ويليّه التلخيص الحبير. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (٦٣١ - ٦٧٦)، بيروت، دار الفكر.

١٨٤. مجموعه مصنّفات شيخ إشراق. شهاب الدين يحيى سهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧)، تصحيح هنري كربين، تهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢ ش.

١٨٥. المحاسن. أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (م ٢٧٤ أو ٢٨٠)، تحقيق جلال الدين الحسيني الأموي، قم، دار الكتب الإسلامية.

١٨٦. المحاضرات مباحث في أصول الفقه. (تقارير السيد محمد المحقق الداماد)،

- السيد جلال الدين الطاهري الأصفهاني، أصفهان، انتشارات مبارك، ١٣٨٢ ش.
١٨٧. المحصول في علم أصول الفقه. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (م ٦٠٦)، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الثانية، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠ ق.
١٨٨. المحصول في علم الأصول. (تقريرات أبحاث الشيخ جعفر السبحاني)، السيد محمود الجلاي المازندراني، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٤ ق.
١٨٩. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢-١٤٢٠ ق.
١٩٠. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام. السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (م ١٠٠٩)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٠ ق.
١٩١. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠)، تصحيح السيد هاشم الرسولي والسيد جعفر الحسيني والشيخ علي الآخوندي، تهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.
١٩٢. المراسم في الفقه الإمامي. حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بسلاّر (م ٤٦٣)، إعداد محمود البستاني، قم، منشورات حرمين، ١٤٠٤ ق.
١٩٣. المرتقى إلى الفقه الأرقى. السيد محمد الحسيني الروحاني، تهران، دار الحلبي، ١٤١٩ ق.
١٩٤. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي الجبعي (٩١١ - ٩٦٥)، تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ - ١٤١٩ ق.
١٩٥. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. الحاج الميرزا حسين المحدث النوري

٧٠٤.....تقرير الأصول / ج ٤

- الطبرسي، (١٢٥٤ - ١٣٢٠)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧ ق.
١٩٦. المستصفي من علم الأصول. أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (م ٥٠٥)، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢ ق.
١٩٧. مستمسك العروة الوثقى. السيد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠)، قم، مؤسسة دار التفسير، ١٤١٦ ق / ١٣٧٤ ش.
١٩٨. مستند الشيعة في أحكام الشريعة. أحمد بن محمد مهدي النراقي (م ١٢٤٥)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٥ - ١٤٢٠ ق.
١٩٩. المسند. أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١)، إعداد أحمد محمد شاكر وحمزة أحمد الزين، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦ ق.
٢٠٠. مشارق الشموس في شرح الدروس. آقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (١٠١٩ - ١٠٩٩)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٢٠١. مصابيح السنة. أبو محمد حسين بن مسعود بن محمد الفراء بغوي (٤٣٣ - ٥١٦)، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٧ ق.
٢٠٢. المصابيح في الفقه. السيد محمد مهدي الطباطبائي الملقب بـ «بحر العلوم» (م ١٢١٢)، قسم التجارة من مخطوطة مكتبة آية الله الكليبايگاني تحت الرقم ٣١ / ١٠٧.
٢٠٣. مصباح الأصول. تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣)، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢ ق.
٢٠٤. مصباح الفقاهة. (تقارير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، محمد علي التوحيد، انتشارات وجداني، ١٣٧١ ش.

مصادر التحقيق.....٧٠٥

٢٠٥. مصباح الفقيه. الحاج آقا رضا بن محمد هادي الهمداني (م ١٣٢٢)، تهران، مكتبة الصدر، الطبعة الحجرية.

٢٠٦. مصنّفات ميرداماد. السيّد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الأسترآبادي المعروف بـ«الميرداماد» (م ١٠٤١)، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨١ ش.

٢٠٧. مطارح الأنظار. (تقريرات أبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري)، الميرزا أبو القاسم الكلاتري (١٢٣٦ - ١٢٩٢)، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٥ ق، ومؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الحجرية.

٢٠٨. المطالب العالية. أحمد بن حجر علي العسقلاني (م ٨٥٢)، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩ ق.

٢٠٩. المطوّل في شرح تلخيص المفتاح. سعد الدين التفتازاني الهروي مسعود بن عمر بن عبدالله (م ٧٩٢)، وبهامشه حاشية المير سيّد شريف، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٧ ق.

٢١٠. معارج الأصول. المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٣ ق.

٢١١. معالم الدين. حسن بن زين الدين العاملي (م ١٠١١)، قم، منشورات الرضي.

٢١٢. المعترف في شرح المختصر. المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ - ٦٧٦)، تحقيق عدّة من الأفاضل، قم، مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ ش.

٢١٣. معتمد الأصول. (تقريرات أبحاث الإمام الخميني). الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام، ١٤٢٣ ق.

٢١٤. المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيّب البصري المعتزلي (م ٤٣٦)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ ق.

٧٠٦.....تقرير الأصول / ج ٤

٢١٥. المعجم الكبير. الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ - ٣٦٠)، تحقيق

حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.

٢١٦. مغني اللبيب عن كتب الأعراب. ابن هشام أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام

الأنصاري (٧٠٨ - ٧٦١)، تحقيق عدة من العلماء، قم، مكتبة سيّد الشهداء، ١٣٧٥ ش.

٢١٧. المغني في أبواب التوحيد والعدل. أبو الحسين القاضي عبد الجبار بن أحمد

الهمداني (م ٤١٥)، مصر، الدار المصرية.

٢١٨. مفاتيح الأصول. السيّد محمد الطباطبائي (م ١٢٤٢)، قم، مؤسسة آل البيت، الطبعة

الحجرية.

٢١٩. مفتاح العلوم. أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (م ٦٢٦)،

بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٤٨ ق.

٢٢٠. مفتاح الغيب. المطبوع مع مصباح الأنس. أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق

القنوني (٦٠٧ - ٦٧٣)، تصحيح محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولی، ١٤١٦ ق.

٢٢١. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. السيّد محمد جواد الحسيني العاملي (١١٦٠ -

١٢٢٨)، تحقيق محمد باقر الخالصي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ - ١٤٣٣ ق.

٢٢٢. مفردات ألفاظ القرآن. حسين بن محمد المفضل الراغب الأصفهاني (م حدود ٤٢٥)،

تحقيق عدنان صفوان داوودي، قم، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٣ ق.

٢٢٣. مقالات الأصول. الشيخ ضياء الدين العراقي (١٢٧٨ - ١٣٦١)، تحقيق الشيخ محسن

العراقي والسيّد منذر الحكيم والشيخ مجتبی المحمودي، قم، مجمع الفكر الإسلامي،

١٤١٤ - ١٤٢٠ ق.

٢٢٤. المكاسب، ضمن «تراث الشيخ الأعظم» ج ١٤ - ١٩. الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد

أمين الأنصاري الدزفولي (١٢١٤ - ١٢٨١)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم،

قم، مكتبة الفقهية، ١٤١٥ - ١٤٢٠ ق.

مصادر التحقيق.....٧٠٧

٢٢٥. مناقب الشافعي. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، القاهرة، دار التراث، ١٣٩١ ق.
٢٢٦. مناهج الأحكام والأصول. أحمد بن محمد مهدي أبي ذرّ النراقي (١١٢٨ - ١٢٤٥)، الطبعة الحجرية.
٢٢٧. مناهج الوصول إلى علم الأصول. الإمام الخميني رحمته الله، (١٣٢٠ - ١٤٠٩)، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٤ ق.
٢٢٨. المناهل. السيد المجاهد محمد الطباطبائي (م ١٢٤٢)، الطبعة الحجرية، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٢٢٩. منتهى الأصول. السيد ميرزا محمد حسن البجنوردي (١٣١٦ - ١٣٩٦)، تهران، مؤسسة العروج، ١٤٢١ ق.
٢٣٠. منتهى الدراية في توضيح الكفاية. السيد محمد جعفر الجزائري المروج (م ١٤١٩)، قم، مؤسسة دار الكتاب، ١٤١٥ ق.
٢٣١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب. العلامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ - ٧٢٦)، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ - ١٤٢٨ ق.
٢٣٢. منتهى المقال في أحوال الرجال. أبو علي محمد بن إسماعيل الحائري المازندراني (١١٥٩ - ١٢١٥)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٦ ق.
٢٣٣. المنجد في اللغة. لوئيس معلوف وعدّة من الأساتذة، الطبعة الثالثة والثلاثون، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٢ م.
٢٣٤. منية الطالب في شرح المكاسب. (تقارير أبحاث المحقق النائيني)، الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري (١٢٥٤ - ١٣٦٣)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤ ق.
٢٣٥. الموافقات في أصول الشرعية. أبو إسحاق الشاطبي (م ٧٩٠)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١١ ق.

٧٠٨.....تقرير الأصول / ج ٤

٢٣٦. موسوعة الإمام الخوئي. (تقاريرات أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، عدة من تلامذة المحقق الخوئي، تحقيق مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ٥٠ مجلداً، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٧ ق.

٢٣٧. الموطأ. أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك (٩٣ - ١٧٩)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ ق / ١٩٨٥ م.

٢٣٨. المهذب. أبو القاسم عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز القاضي ابن البراج (٤٠٠ - ٤٨١)، إعداد مؤسسة سيد الشهداء، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ ق.

٢٣٩. الميزان في تفسير القرآن. العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ - ١٤٠٢)، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٩٣ ق.

٢٤٠. النوادر. السيد فضل الله بن علي الحسيني الراوندي (٤٨٣ - ٥٧١)، تحقيق سعيد رضا علي عسكري، قم، مؤسسة دار الحديث، ١٣٧٧ ش.

٢٤١. نهاية الأصول (تقاريرات أبحاث المحقق البروجردي). الشيخ حسينعلي المنتظري، الطبعة الأولى، قم، نشر تفكر، ١٤١٥ ق.

٢٤٢. نهاية الأفكار (تقاريرات أبحاث المحقق آغا ضياء الدين العراقي). الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي (م ١٣٩١)، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ ق.

٢٤٣. نهاية الحكمة. العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ - ١٤٠٢)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ ق.

٢٤٤. نهاية الدراية في شرح الكفاية. الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ ق.

٢٤٥. نهاية النهاية في شرح الكفاية. الميرزا علي الأيرواني النجفي (١٣٠١ - ١٣٥٤)، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٠ ش.

مصادر التحقيق.....٧٠٩

٢٤٦. نهاية الوصول إلى علم الأصول. أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأُسدي المعروف بالعلامة الحلّي (٦٤٨ - ٧٢٦)، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥ ق.

٢٤٧. النهاية في غريب الحديث والأثر. مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد بن محمّد الجزري المعروف بابن الأثير (٥٤٤ - ٦٠٦)، تحقيق طاهر أحمد التراوي ومحمود محمّد الطناحي، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٣٦٤ ش.

٢٤٨. نهج الفصاحة في مستدرک نهج البلاغة. السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، قم، دار الفقه للطباعة والنشر، ١٤٢١ ق / ١٣٧٩ ش.

٢٤٩. الوافي. محمّد بن المرتضى المولى محسن المعروف بالفيز الكاشاني (١٠٠٦ - ١٠٩١)، إعداد ضياء الدين الحسيني، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، ١٤١٢ ق.

٢٥٠. الوافية في أصول الفقه. الفاضل التوني، عبدالله بن محمّد بن البشروي الخراساني (م ١٠٧١)، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ ق.

٢٥١. وسائل الشيعة. الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ ق.

٢٥٢. الوسائل في مسامرة الأوائل. جلال الدين عبدالرحمان السيوطي (م ٩١١)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ ق.

٢٥٣. وقاية الأذهان. الشيخ أبو المجد محمّد رضا بن محمّد حسين النجفي الأصفهاني (١٢٤٧ - ١٣٢٢)، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٣ ق.

٢٥٤. هداية الأبرار إلى طريقة الأئمة الأطهار. الشيخ حسين بن شهاب الدين الكركي العاملي (م ١٠٧٦)، النجف الأشرف، ١٣٩٦ ق.

٢٥٥. هداية المسترشدين. محمّد تقي الأصفهاني (م ١٢٤٨)، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٩ ق.

فهرس المطالب

المقصد السابع: في الأصول العملية الاستصحاب

فصل: في الاستصحاب.....	٣
هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فرعية؟.....	٨
اشتراط بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.....	١٠
أدلة حجية الاستصحاب.....	١٩
الأول: الاستدلال ببناء العقلاء.....	١٩
الثاني: الاستدلال بحصول الظنّ بالبقاء.....	٢٤
الثالث: الاستدلال بالإجماع.....	٢٤
الرابع: الاستدلال بالأخبار.....	٢٥
في الشكّ في المقتضي والرافع.....	٦٩
التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية.....	٧٣
تنبيهات الاستصحاب.....	٧٧
التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشكّ واليقين.....	٧٧
التنبيه الثاني: جريان الاستصحاب في مودى الأمارات.....	٨٥
التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي.....	٩٠

١١٥	التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية.....
١٣٩	التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي.....
١٥١	التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة.....
١٥٧	التنبيه السابع: في الأصل المثبت.....
١٧٤	التنبيه الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة.....
١٨٣	التنبيه التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل.....
١٨٣	التنبيه العاشر: اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً.....
١٨٤	التنبيه الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث.....
٢٠١	التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية.....
٢٠٩	التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم المخصّص.....
٢٢١	التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف.....
٢٢٤	التنبيه الخامس عشر: جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية.....
٢٣١	تتمّة وفيها مقامان.....
٢٣١	المقام الأوّل وفيه أمران:.....
٢٣١	الأمر الأوّل: اعتبار بقاء الموضوع.....
٢٤٦	الأمر الثاني: القول في قاعدة اليقين.....
٢٥٧	المقام الثاني: اعتبار عدم الأمانة المعتبرة في مورد الاستصحاب.....
٢٧٧	خاتمة.....
	وفيها بحثان:
٢٧٧	أحدهما: في تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول العملية.....
٢٨٢	البحث الثاني: في تعارض الاستصحابين.....
٢٩٥	حال الاستصحاب مع سائر القواعد.....
٢٩٥	المبحث الأوّل: في قاعدة اليد.....

فهرس المطالب ٧١٣

المبحث الثاني: حال الاستصحاب مع قاعدة الفراغ والتجاوز ٣٣٠

المبحث الثالث: حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة ٣٦٢

المبحث الرابع: الاستصحاب مع أصالة الصحة في فعل الغير ٣٨٥

الأول: الكتاب ٣٨٦

الثاني: الأخبار ٣٩٠

الثالث: الإجماع القولي والعملي ٣٩٤

الرابع: العقل ٣٩٤

تنبيهات: ٣٩٨

المقصد الثامن: مبحث تعارض الأدلة والأمارات

فصل: ضابط التعارض ٤٢٧

فصل: الأصل الأولي في المتعارضين ٤٥١

فصل: الأصل الثانوي في المتعارضين ٤٦٧

فصل: أخبار التعارض ومناقشتها ٤٧٣

هل التخيير بدوي أو استمراري؟ ٥١٥

فصل: الاقتصار على المرجحات المنصوطة ٥٢١

فصل: اختصاص قواعد التعارض بغير موارد الجمع العرفي ٥٢٩

فصل: في المرجحات النوعية ٥٣٧

فصل: في انقلاب النسبة بين الأدلة ٥٤٩

فصل: في الترتيب بين المرجحات ٥٦٣

فصل: وجوه الترجيح ٥٧٣

لا يجوز الرجوع إلى المرجحات الصدورية في العامين من وجهه ٥٨٠

٧١٤.....تقرير الأصول / ج ٤

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد

٥٨٥	فصل: في تعريف الاجتهاد
٥٩١	فصل: الاجتهاد المطلق والتجزّي
٦٠٣	فصل: مبادي الاجتهاد
٦٠٧	فصل: التخطئة والتصويب
٦١٣	فصل: تبدل رأي المجتهد
٦٢١	فصل: في التقليد
٦٣٠	القول في أدلة جواز التقليد
٦٦١	فصل: في تعين تقليد الأعلّم
٦٦٩	فصل: في تقليد الميّت
٦٨٥	مصادر التحقيق