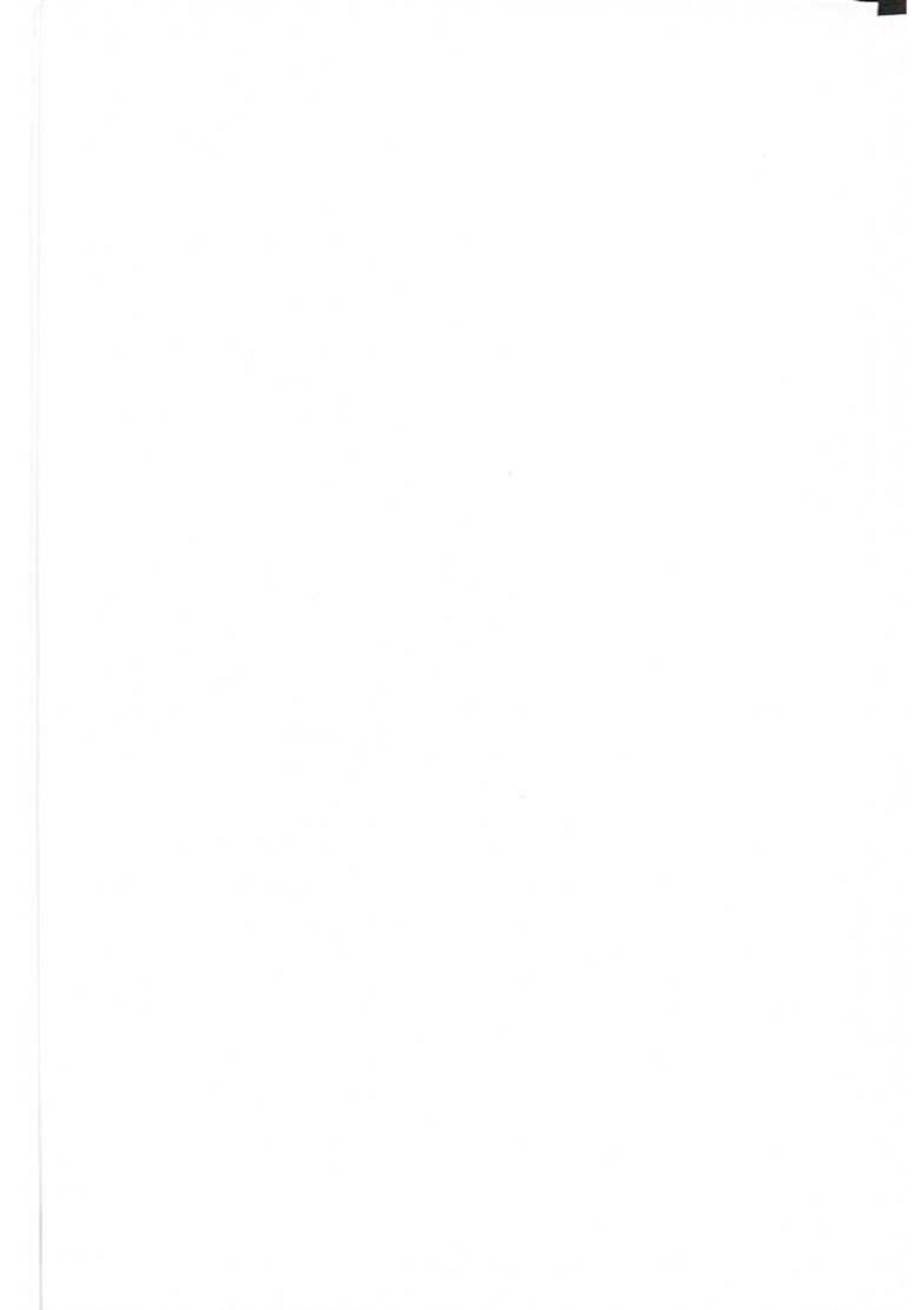


لِظَلِّهِمْ
بِطَائِبِ أَسْوَاقٍ لِّلْخُلُقِ

رَبِّهِمْ السَّادِثِينَ

مَبْنِيَّاتِ الْبَعْدِ الْوَالِدِينَ
أَلَى أَيْمَانِ الْكُتَابِ

تَأْلِيفُ
خَالِدِ الْبَغْدَادِيِّ



الخط الفرس
بمطالع الأصول المظفر

سرشناسه: بغدادی، خالد، ۱۹۶۴-م. عنوان قرار دادی: اصول الفقه، شرح

عنوان و نام پدیدآور: القدر بمطالب اصول المظفر / بقلم خالد البغدادي.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۲۰۲۰م. = ۱۴۴۱ق. = ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ۶ج.

شابک: دوره ۶- ۶۷۹-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۰-۲؛ ۲- ۶۸۰-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۰-۲؛ ج ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲؛ ج ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲

۹- ۶۸۱-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۰-۲؛ ج ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲؛ ج ۴: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲؛ ج ۵: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲

۶- ۶۸۰-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۰-۲؛ ج ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲؛ ج ۷: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲

وضعیت فهرست نویسی: فیا، یادداشت: عربی.

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "اصول الفقه" تألیف محمدرضا مظفر است.

یادداشت: ج ۲- ۶ (چاپ اول: ۱۳۹۹) (فیا)، یادداشت: کتابنامه.

مترجمات: ج ۱. المقدمة - مباحث الاقفاظ (الی نهاییه مبحث النواحي). - ج ۲. المفاهیم - العام والخاص

المطلق والمقيد - المجلد والمبین - ج ۳. الملازمات العقلية (الی نهاییه مبحث الضد). - ج ۴. تتمه مقصد

الملازمات العقلية مع مقصد مباحث الحجج (الی نهاییه مبحث آیه النبا). - ج ۵. تتمه مقصد: مباحث الحجج

(الی نهاییه مبحث القیاس). - ج ۶. مباحث التعداد والتراجیع الی نهاییه الكتاب.

موضوع: مقدر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴م. اصول الفقه - نقد و تفسیر موضوع: اصول فقه شیعه

موضوع: * Islamic law, Shiites — Interpretation and construction

شماره افزودن: مقدر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴م. اصول الفقه. شرح

رده یتسی کنگره: BP1۵۵ رده یتسی دیویی: ۲۹۷/۳۱ شماره کتابشناسی ملی: ۷۲۸۱۰۰۳



الظفر بمطالب اصول المظفر

المؤلف: العلامة المحقق خالد البغدادي

الناشر: دارالتفسير

الطبعة: الاولى ۱۴۴۱هـ ق ۲۰۲۰م

المطبعة: نكين

عدد النسخ: ۵۰۰

ردمک ج ۶: ۷-۶۸۵-۵۳۵-۹۶۴-۹۷۸

ردمک الدور: ۶-۶۷۹-۵۳۵-۹۶۴-۹۷۸



منشورات دارالتفسير

قم خیابان معلم

میدان روح الله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲

مکتبة الأبرار للطباعة والنشر والتوزيع / النجف الأشرف

موبایل: ۰۷۷۰۶۹۳۲۵۷۶

الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

المجلد الثاني

مبحث النعادل والبن الحج
الى نهايت الكتاب

تأليف

خالد البغدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ليس كمثلته شيء، وليس في السماوات العلى ولا في
الأرضين السفلى إله يعبد غيره، اللهم لك الحمد حمداً لا يقوى على إحصائه
إلا أنت... وصلِّ اللهم على خير خلقك أجمعين محمد وآله الطيبين
الطاهرين، صلاة لا يقوى على إحصائها إلا أنت.. وبعد:

هذا هو الجزء السادس والأخير من كتاب (الظفر بمطالب أصول
المظفر)، أقدمه بين يدي إخوتي الأعزاء من طلبة العلوم الدينية، وأسأله
سبحانه — الذي وسعت رحمته كل شيء — أن ينفعهم به، وينفعني معهم،
ويكون ذخراً لي ولوالدي يوم الحساب.

خالد البغدادي





الباب التاسع



■ التعادل والتراجيح

100

100

100

100

الباب التاسع:

التعادل والتراجيح

تمهيد:

قوله رحمه الله: عنون الأصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها

المذكور... إلخ.

أقول: أشار المصنف رحمه الله في هذا التمهيد إلى جملة أمور نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: عنوان المسألة:

لقد عنون الأصوليون هذه المسألة من القديم بهذا العنوان الذي ذكره المصنف رحمه الله: (التعادل والتراجيح).

فقد جاء في المعالم: خاتمة في التعادل والتراجيح^(١).

(١) معالم الدين: ٢٤٩.

وفي الوافية: الباب السادس في التعادل التراجيح^(١).

وفي فرائد الشيخ: خاتمة في التعادل والتراجيح (على ما في بعض نسخ فرائد الأصول).

ومن كتب العامة تجد هذا العنوان عند الاسنوي في نهاية السؤال^(٢)، إلا أن الملاحظ أن هذا العنوان ليس هو أقدم العناوين في المسألة، فقد عنون المحقق الحلبي المطلب بعنوان (التراجيح بين الأخبار)^(٣).

والعلامة الحلبي بعنوان: (الترجيح في الأخبار)^(٤).

ومنه يظهر أن العنوان الأول كان هو (التراجيح) ثم أضيف إليه (التعادل) الذي يكون المقصود منه عدم التراجيح، فكانهم قالوا: (التراجيح وعدم التراجيح).

النقطة الثانية: المقصود من العنوان.

التعادل هو التساوي، والمراد به هنا هو تساوي وتكافؤ الدليلين المتعارضين، سواء كان هذا التكافؤ ناشئاً من القول بعدم الأخذ بالترجيح بينهما في مزايا الترجيح كما هو رأي بعض الأصوليين، أم كان ناشئاً من تساوي المرجحات في كل منهما، بحيث لم تكن المرجحات المعتبرة في أحد المتعارضين أقوى منها في الآخر.

(١) الوافية: ٣١٩.

(٢) نهاية السؤال ٤: ٤٣٢.

(٣) معارج الأصول: ١٥٤.

(٤) مبادئ الوصول: ٢٢٩.

والمراد من (الترجيح) هو: تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل لمزية عليها بوجه من الوجوه^(١).

والملاحظ على العنوان أنه فرع التعارض بين الأدلة الذي سيأتي الحديث عنه بالتفصيل إن شاء الله تعالى، إذ قسموا التعارض من حيث مستوى التوازن بين الدليلين إلى: التعادل والتفاضل.. والمقصود بالتفاضل إذا كان في أحد الدليلين مزية ترجحه وتفضله على الآخر.

النقطة الثالثة: المفرد والجمع في عنوان المسألة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الأصوليين قد جنّأ بمفردة التراجيح معاً على صيغة المفرد، والبعض الآخر جاء بها على صيغة الجمع.

ففي الفصول الغروية وردت على صيغة الجمع فقال: التعادل والتراجيح^(٢).

وفي معالم الدين ونهاية الأفكار وفوائد الأصول وردت على صيغة المفرد، فقالوا: التعادل والتراجيح^(٣).

وكيفما كان، فإن لكل من هذه الاختيارات للعنوان وجه يمكن الإشارة إليه.

ووجه من أختار الأفراد للتعادل والجمع للتراجيح (وهو اختيار الشيخ

(١) فرائد الأصول: ٤٤١.

(٢) الفصول الغروية: ٤٣٦.

(٣) معالم الدين: ٢٤٩، نهاية الأفكار ٤: ١٢٤، فرائد الأصول ٤: ٦٩٩.

المصنف رحمه الله، أنَّ التعادل بين الدليلين لا يكون إلَّا وجهاً واحداً مهما فرضنا لون التعادل ونوعه من فقدان المرجحات أو في فرض وجود مرجح واحد في الطرفين أو غير ذلك، فالتعادل لا يعني سوى التساوي وعدم التراجيح، وهذه حقيقة واحدة تنطبق على كل الموارد، فلا مناص من جعلها بعنوان مفرد.

وهذا بخلافه في التراجيح، فإنها تتعدد وتتمايز، فالدليل تارة يرجح على غيره بالشهرة وأخرى بموافقة الكتاب وثالثة بمخالفة العامة وهكذا، ومن هنا كانت أمامنا مرجحات وليس مرجحاً واحداً في تقديم الأدلة على بعضها، والسؤال الذي يأتينا في مثل هذا المورد هل هذه المرجحات معتبرة كلها في نظر الشارع أو لا؛ لذا كان من المناسب الكلام عن جملة من التراجيح وليس عن مرجح واحد فقط.

هذا بالنسبة إلى من ذهب إلى أفراد التعادل وجمع التراجيح، ووجه من ذهب إلى جمع المفردتين معاً - كصاحب الفصول رحمه الله - أنَّ التعادل هو تساوي الأدلة في كل ما يوجب ترجيح أحدهما عن الآخر، وجوداً وعدمًا، والترجيح هو اشتغال أحدهما على ما يوجب ترجيحه من دون الآخر.

وعلى هذا، فالتعادل قد يكون في فرض فقدان كل المرجحات، وقد يكون في فرض وجود مرجح واحد في الجميع، وقد يكون في فرض وجود مرجح في أحدهما، ووجود مرجح آخر مساو له في الآخر، ومن هنا اقتضى التعادل الجمع كما هو الحال في المرجحات فيكون المناسب للعنوان هو: التعادل والتراجيح.

ووجه من قال بالإفراد لكلا المفردتين، كما ذهب إليه بعض الأعلام، أنَّ التعادل هو عدم وجود المزية لأحد الأدلة، والترجيح هو وجود المزية في أحدهما، وعلى

هذا فكما أنّ التعادل لا يكون إلّا في فرض واحد- وهو فرض فقدان المزيّة- كذلك الترجيح لا يكون إلّا في فرض واحد، وهو فرض وجودها.

والأمر سهل من هذه الناحية بعد اتضاح المقصود من كلا المفردتين.

النقطة الرابعة: الغرض من هذا البحث.

الغرض من هذا البحث هو بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، وبيان أحكام المرجّحات لأحدهما على الآخر.

فإذا عرفنا أنّ التعادل هو التساوي، أيّ تساوي الدليلين المعارضين، يأتي الكلام في عدّة مباحث، منها: أنّ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح.

ومنها: بيان القاعدة الأوليّة في المتعارضين هل هي التساقط أو التخيير.

ومنها: هل ثمة أدلة لفظية تبين الموقف من الدليلين المتعارضين؟ وما هو الموقف الذي طرحته هذه الأخبار؟

وكذلك يأتي الكلام في جانب الترجيح من عدّة جهات، منها:

أولاً: تحديد موضوع ما يقع به الترجيح.

وثانياً: حكم الترجيح (منعاً أو جوازاً أو وجوباً).

وثالثاً: المزايا المعتبرة في الترجيح.

ورابعاً: المفاضلة بين المزايا.

وفي هذه النقطة أشار المصنف رحمته الله إلى أنه من الأنسب أن تعنون هذه المسألة - بلحاظ أنها تبحث في أحكام التعادل والتراجع بين الدليلين المتعارضين - بعنوان (التعارض بين الأدلة)، كما عنونها المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية^(١)، إلا أنه لما كان هم الأصوليين في البحث وغايتهم منه هو معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها، وترجيحها عند وجود المرجحات، عنونها بما ذكرناه، وإلا فعنوان (التعارض بين الأدلة) عنوان عام يشمل التعارض بين العام والخاص، وبين المطلق والمقيد، وبين الناسخ والمنسوخ، وهو ليس هدفا للأصولي في بحثه للمسألة، بل الهدف هو الترجيح إن وجد المرجح، والتوقف إن فقد وليس التعارض مطلقاً.

النقطة الخامسة: الموضع المناسب لهذا البحث.

أشار المصنف رحمته الله إلى أن من المناسب أن تدرج هذه المسألة - مسألة التعادل والتراجع - ضمن مباحث الحجّة؛ لأنّ البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجّة ودليل من المتعارضين، فتكون نتيجتها هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة إلا أن الشيخ المصنّف مسابرة لما فعله كثير من الأصوليين، الذين جعلوا هذا المبحث في خاتمة علم الأصول، ارتأى وضعها في المكان المذكور.

قوله رحمته الله: (والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح).

(١) كفاية الأصول: ٤٩٥.

أقول: المصدر بمعنى الفاعل، أي صادر عن الفعل، كالعدل بمعنى العادل^(١).

والمراد به هنا الجهة التي بها يتحقق الترجيح، كالشهرة وموافقة الكتاب ونحو ذلك، دون المباشر بعملية الترجيح كالمجتهد، الذي يرجح أحد الخبرين على الآخر بجهة الشهرة مثلاً.

ثم بعد هذا التمهيد ذكر المصنف رحمه الله جملة أمور ينبغي التعرض لها قبل الشروع في بيان أحكام التعارض بين الأدلة، وهذه الأمور هي:

- ١- حقيقة التعارض.
 - ٢- شروط التعارض.
 - ٣- الفرق بين التعارض والتزاحم.
 - ٤- تعارض وتراجيح المتزاحمين.
 - ٥- الحكومة والورود.
 - ٦- القاعدة في المتعارضين (التساقط أو التخيير).
 - ٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح.
- وسياأتي التعرض إلى كل هذه الأمور بالتفصيل إن شاء الله تعالى.



(١) انظر: شرح الرضي على الكافية ٣: ٤٠٠.

١- حقيقة ومعنى التعارض

حقيقة التعارض:

قال المصنف رحمه الله: التعارض: مصدر باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين،

ولا يقع إلّا من جانبيين.. إلخ.

أقول: التعارض لغة كالتجاذب والتقابل، مصدر من باب (التفاعل) الذي يقتضي فاعلين ولا يتحقق بطرف واحد، يقال: تعارض الدليلان، ولا يقال: (تعارض الدليل) ويسكت المتكلم بدون أن يعطف على (الدليل) أمر آخر يعارضه، بل لابد من فرض دليلين، كل منهما يعارض الآخر.

معنى المعارضة:

جاء في محيط المحيط: (وعارض فلاناً: ناقض كلامه وقاومه).

ومن المعاني الاستعمالية للتعارض التمانع بين شيئين أو أكثر، أصله الاعتراض بمعنى المنع، يقال: اعترض البناء في الطريق، إذا منع السابلة من سلوكه^(١).

وبهذا المعنى قيل: المتعارض من الإبل: العلوق التي ترأّم بأنفها وتمنع دره^(٢).

(١) القاموس المحيط ٢: ٣٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

إذن فالتعارض - لغة - يستعمل في التمانع، بأن يمنع أحد المتعارضين صاحبه، وليس للأصوليين في استعمالهم له مصطلح خاص بهم، سوى أنهم خصوه ببعض مصاديقه، كما يظهر من تعريفاتهم له.

جاء في فرائد الأصول للشيخ قدس سره: التعارض هو: (تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد)^(١).

وعرفه في الكفاية: (تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة في مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد)^(٢).

وأما الشيخ المصنف رحمته الله فقد عرف التعارض بأنه: (التكاذب بين الدليلين من ناحية، أي أن كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق).

وكيفما كان، يستفاد من هذه التعاريف أمران:

الأول: أن التنافي يكون بين دليلين وأكثر، ولا يكون في دليل واحد، بالشكل الذي يؤدي إلى إجماله وطرحه من أساس، كما لو جاء الدليل: (إذا بعت العذرة فارم بثمانها فإنه سحت)، فهنا نجد آخر الدليل ينافي أوله، فأوله يدل على جواز بيع العذرة وآخره يدل على حرمة، فيقع التضاد بين الداليتين - في نفس الدليل - مما يؤدي إلى إجماله وطرحه من أساس.

جاء في فوائد الأصول: «إعلم أن التعارض إما أن يكون بين دليلين لا غير، كما

(١) فرائد الأصول للشيخ الأنصاري قدس سره: ٤٣١.

(٢) كفاية الأصول للشيخ الأخوند قدس سره ٢: ٣٧٦.

إذا قام أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة، وأمّا يكون بين أكثر، كما إذا قام ثالث في المثال على الإباحة، وعلى كلا التقديرين: فإمّا أن يكون أحد المتعارضين واجداً لمزية وخصوصية يكون الآخر فاقداً لها، وأمّا أن يكونا متساويين في المزايا والخصوصيات^(١). انتهى

الثاني: أن يكون التنافي من حيث الدلالة لا من حيث شيء آخر، فلو عرفنا أنّ أحد الخبرين ليس صادراً من المولى، أو علمنا - بسبب ما - كذب أحد الدليلين، أو علمنا تعارض النسختين للخبر الواحد، فهذا كلّه ليس من التعارض الاصطلاحي، بل التعارض هو ما يكون فيه التنافي من حيث الدلالة بين الدليلين، بشكل لا يصحّ فرض بقاء حجّة كلّ منهما مع بقاء حجّة الآخر، كما لا يصحّ العمل بهما معاً.

وعليّنا أن نعرف أمراً مهماً هنا، وهو أنّ التعارض فرع الحجّة، أي بعد ثبوت حجّة الخبر في نفسه وتمايمته سنداً ودلالة يحصل التعارض بينه وبين الدليل الآخر، التام السند والدلالة في نفسه كذلك، وإلّا فالخبر الضعيف أو المجمل الدلالة لا يناهض ولا يعارض الخبر الصحيح السند والتام الدلالة.

ومن هنا قال المصنف رحمته الله في متن الكتاب: «ومعنى المعارضة أنّ كلا منهما - إذا تمت مقومات حجّيته - يبطل الآخر ويكذّبه».

وإلّا قبل تمام مقومات الحجّة من تمامية السند وظهور الدلالة لا تعارض بين الأدلة.

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٢٥.

قوله عليه السلام: (هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض، وهو مأخوذ من (عارضه) أي جانبه وعدل عنه).

أقول: قد تقدّم أنّ معنى التعارض يستفاد منه التمانع بين الدليلين، بأن يمنع أحد المتعارضين صاحبه، وهذا المعنى لا يتحقق بإعراض أحدهما عن الآخر ومجانبته له وعدوله عنه، خاصّة وأنّ الشيخ المصنف عليه السلام قد فسر التعارض بالتكاذب، والتكاذب أقرب إلى التمانع منه إلى العدول والمجانبة، فتأمل ذلك.



٢- شروط التعارض

قال المصنف رحمه الله: ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض إلّا بشروط سبعة

هي مقومات التعارض... إلخ.

أقول: من أجل تحديد مصداق التعارض عند الأصوليين في ضوء التعاريف التي تقدّم ذكرها لابدّ من توفّر جملة شروط.

وهذه الشروط هي:

١- أن لا يكون أحد الدليلين قطعياً؛ لأنّ القطع بأحد الدليلين ينفي حجّة الدليل الآخر، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون معارضاً له؛ لأنّ التعارض إنّما هو فرع الحجّة، وحيث لا حجّة للمخالف للقطعي، لا تعارض في البين.

وقد تسأل: وهل يمكن أن يكون كلا الدليلين المتنافيين قطعيين؟!

نقول: هذا مستحيل في نفسه؛ لأنّ تكذيب الإنسان لنفسه في مدّعياته، بحيث يصدر عنه كلا الأمرين المتنافيين معاً، لا يليق بأبسط العقلاء فضلاً عن سيدهم ومشرّع القوانين والأحكام لهم.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا: بأنّ المستحيل في نفسه هو تنافي الدليلين القطعيين من كلّ جهة (أي جهة الصدور والظهور والجهة)، دون القطعي في بعض الجهات

دون جهات أخرى، ففي مثل هذه الحالة يمكن أن يقع التعارض بين الدليلين.

توضيح ذلك: لو كان أحد الدليلين قطعي الصدور مثلاً لكنه ظني الدلالة، فإنه لا يقين بكذب منفيه الظني الصدور والدلالة؛ إذ لا يقع اليقين بكذب منفيه الظني الصدور والدلالة، أو الظني الصدور القطعي الدلالة، بل يمكن أن يكون منفيه صادقاً في الظهور فيكون هو الكاذب في الظهور.

وتوجد هنا صور كثيرة لا حاجة لتعدادها، والذي يهمنا هو أن المستحيل في نفسه إنما هو تنافي الدليلين القطعيين من كل جهة (الصدور والظهور والجهة)، دون التنافي في بعض الجهات دون البعض الآخر، لأنه مع كون الدليل ظنياً من بعض جهاته يمكن صدق منافية فيمكن وقوع التعارض بينه وبين منافية.

٢- أن لا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجتيهما.

المراد من الظن الفعلي هو الظن الشخصي قبال الظن النوعي، فإن الظن تارة ينشأ عن مبررات عقلائية منتجة للظن عند نوع العقلاء، وأخرى ينشأ بواسطة الحدس أو أسباب لا تنتج الظن عند نوع العقلاء.

وقد تقدم البيان في مبحث حجية الظهور^(١) أن المدار إنما هو على الظن النوعي دون الظن الفعلي، وعليه يكون اعتبار هذا الشرط على بعض الأقوال^(٢)، وإلا فإن جل المحققين على عدم اعتبار الظن الفعلي في حجية الظهور، وإنما المعتبر هو الظن

(١) راجع الظفر الجزء الخامس.

(٢) وهو ما نسبته الشيخ الأنصاري قدس سره إلى بعض متأخري المتأخرين، انظر: فرائد الأصول ١: ٧٢.

النوعي فقط.

ومن الواضح - على فرض اشتراط الظنّ الفعلي في حجّة الظهور - استحالة اجتماع الظنّ الفعلي بالمتافيين؛ لأنّ الظنّ الفعلي بحجّة أحدهما يلغي ما يقابله من دليّة محتمل الحجّة.

بمعنى: أنّ التعارض إنّما يكون بين الحجّتين، والحال أنّه إذا كان أحد الدليلين حجّة من ناحية الظنّ الفعلي يستحيل أن يكون الطرف المقابل له حجّة من هذه الناحية أيضاً، لاستحالة حصول الظنّ الفعلي بالمتكاذبين، فالنسبة بين هذين الدليلين لا تكون هي التعارض بل تكون التنافي بين الحجّة واللاحجّة، كما هو الحال في استحالة القطع بالمتافيين.

نعم، يجوز أن يعتبر في أحدهما المعين الظنّ الفعلي، كما لو كان أحدهما مشروطاً بالظنّ الفعلي دون الآخر، ففي هذه الحالة يمكن تصوّر وقوع التعارض بينهما، حيث يكون الطرف الآخر - غير المشروط بالظنّ الفعلي - باق على حجّيته؛ لأنّه ظنّ نوعي.

٣- أن يتنافى مدلولاهما - ولو عرضاً وفي بعض النواحي - ليحصل التكاذب بينهما، سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي، أو التضمني أو الإلزامي.

أي يكون التنافي بين الدليلين بوصفهما دليلين، وباعتبار ما يدلّان عليه من حكم، كأن يدلّ أحدهما على الوجوب والآخر على التحريم، فأصل التنافي هو التنافي بين

المدلولين، ويوصف الدليلان بالتنافي لما بين مدلوليهما من تناف^(١).

والتنافي بين الدليلين قد يكون حقيقياً كالتنافي بين الوجوب والتحريم؛ إذ يستحيل التكليف بالإلزام بالفعل وتركه في آن واحد.

وقد يكون تنافي الدليلين عرضياً، كالتنافي بين الدليل الموجب للصلاة الرباعية في السفر تماماً والدليل الموجب لها قصرأً، وكذلك الدليل الموجب للصلاة من يوم الجمعة صلاة ظهر رباعية، والموجب لها صلاة جمعة، فهذا النمط من التكليف لا يستحيل التكليف بها لجواز التكليف بصلاة القصر والتمام في السفر معاً، وجواز التكليف بصلاة الظهر والجمعة في يوم واحد معاً، إلا أن التنافي عرض للدليلين من الخارج، بسبب ما دلّ على أن التكليف إنما هو بصلاة واحدة، إما قصرأً وإما تماماً، وإما ظهراً وإما جمعة.

قوله رحمته: (ومن هنا نعلم أن التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل...).

أقول: القائل بذلك هو الشيخ الأنصاري^(٢)، تبعاً للمحقق القمي في القوانين^(٣)، حيث ذكر أن التعارض هو صفة للأدلة، فيقال الأدلة المتعارضة، فالتعارض تنافي الدليلين بحيث نعلم عدم صدقهما معاً أو نعلم بكذب أحدهما.

(١) أي يكون التنافي بينهما (بحسب الدلالة ومقام الأثبات)، كما عبّر عنه في كفاية الأصول ٣: ٣٧٦.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٧٥٠.

(٣) قوانين الأصول ٢: ٢٦٧.

وهذا التنافي بين الدليلين إنما يكون بسبب التنافي بين مدلوليهما، ولكن هذا لا يعني أن التعارض يكون صفة المدلولين فإن التعارض صفة الأدلة بما لها من المداليل.

قوله **رحمته**: (فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة...).

أقول: يوجد عندنا مقامان: مقام الإثبات والدلالة ومقام الإمتثال.

والتنافي في مقام الإمتثال لا يدخل في باب التعارض بل يدخل في باب التراحم، فلو قال (صل) وقال (أزل النجاسة) فهنا لا تنافي بين الدليلين في مقام الإثبات والدلالة وإنما التنافي في مقام الإمتثال فيما لو تزامنا في وقت واحد ومكان واحد.

٤- أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية.

من المعلوم أن التعارض هو فرع الحجية، فبعد ثبوت مقومات الحجية لكل من الخبرين، من تمامية السند والظهور، يأتي الكلام في صلاحية الخبر للمعارضة مع نظيره الآخر، وإلا لا يصلح الخبر الضعيف لمعارضة الخبر الصحيح، كما لا يصلح الخبر المضطرب للدلالة لمعارضة الخبر التام الدلالة، لما تقدم بيانه من أن التعارض إنما هو وصف للدليلين بما هما دالان في مقام الإثبات، وحيث لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكون ما فيه الإثبات؛ لأن اللاحجة لا تعارض الحجة.

نعم، إذا فقد أحد الطرفين - غير المعين - شرائط الحجية، فهنا يكون المورد من اختلاط الحجة باللاحجة، وحيث إن الواجب هو العمل بالحجة المختلطة، فيكون من قبيل العلم الإجمالي، وتعامل هذه الحجة المختلطة - المعلومه إجمالاً -

معاملة العلم الإجمالي، وتخضع لضوابط العلم الإجمالي في منجزية التكليف، وهذا ليس من التعارض بشيء، فلا تجري عليهما أحكامه وقواعده.

٥- إلّا يكون الدليلان متزاحمين.

تقدّم الكلام أنّه يوجد عندنا مقامان: مقام التشريع والإثبات، ومقام الامتثال، والتعارض بين الأدلة إنّما يتحقّق في مقام التشريع والإثبات، دون مقام الامتثال، وإلّا فالتنافي بين الأدلة في مقام الامتثال لا يدخل في مقام التعارض وإنّما يدخل في باب التزاحم.

وتوضيح ذلك بأمثلة:

مثال التنافي من جهة التشريع والإثبات: كما لو أوجب الشارع فعلاً وحرّمه في آن واحد، كأن يقول: تجب عليك صلاة الجمعة في عصر الغيبة، ويقول أيضاً: لا تجوز صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

فهنا التنافي بين الدليلين من جهة تشريعية، وهذا المثال يدخل في باب التعارض، وتجري عليه أحكامه وقواعده.

مثال التنافي من جهة الامتثال: وجوب الصلاة، والأمر بإنقاذ المال من التلف.

فهنا لا تنافي في أصل تشريع هذين التكليفين، إلّا أنّه قد يتفق تعرّض المال المحترم للتلف في وقت صلاة تضيّق وقتها، بحيث لو صلّى احترق المال، ولو أنقذ المال فأتت الصلاة، فمثل هذا التنافي نشأ من تأخير أداء الصلاة حتّى تضيّق وقتها، أو من حصول الكسوف وقت الحريق اتفاقاً، ولا يوجد تنافي بين الدليلين من جهة

تشريعية، وإنما المشكلة هي في عدم القدرة على امثالهما معاً في آن واحد، فمثل هذا المورد يدخل في باب التراحم دون باب التعارض، وتجري عليه أحكام التراحم من تقديم الأهم ونحوها، دون أحكام باب التعارض.

وسياتي بيان الفرق بين البابين (التعارض والتراحم) في مبحث مستقل إن شاء الله تعالى.

٦- ألا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

٧- ألا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

فإن الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الأدلة.

ولكن ما هي الحكومة، وما هو الورود... هذا ما سياتي بيانه بالتفصيل في فقرات مستقلة إن شاء الله تعالى.



٢- الفرق بين التعارض والتزاحم

قال رحمه الله: تقدّم بيان الحقّ الذي ينبغي أن يعولّ عليه في سرّ التفرقة بين

بابي التعارض والتزاحم... إلخ.

أقول: قد تقدّم في مبحث سابق - مسألة اجتماع الأمر والنهي في باب غير المستقلات العقلية- التعرّض إلى بيان الفرق بين بابي التعارض والتزاحم وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي ونعيد هنا ما ذكرناه سابقاً لو حدة الموضوع فنقول:

إنّ التعارض يكون على نحوين:

فهو تارة يكون على نحو التباين الكلي، كما لو دلّ أحد الخبرين على وجوب شيء ودلّ الآخر على حرمة، فإنّ المدلول الإلزامي للخبر الأوّل هو نفي الحرمة عن ذلك الشيء، والمدلول الإلزامي للخبر الثاني هو نفي الوجوب عنه، وهذا لازمه التناقض بين المدلول المطابقي لأحدهما مع المدلول الإلزامي للآخر، الأمر الذي يكشف عن وجود التنافي والتعارض بينهما.

وأخرى يكون التعارض بنحو التباين الجزئي المعبر عنه بالتباين بنحو العموم والخصوص من وجه، وهو ما لو كان التنافي بين مدلولي الدليلين في مورد دون مورد.

ومثاله: ما لو دلّ الدليل الأول على وجوب إكرام العالم، ودلّ الدليل الآخر على حرمة إكرام الفاسق، فإنّ مورد التنافي بين المدلولين إنّما هو في مادة الاجتماع وهي العالم الفاسق، فإنّ مقتضى الدليل الأول هو وجوب إكرامه، ومقتضى الدليل الثاني هو حرمة إكرامه، وأمّا مورد الافتراق (أي: العالم غير الفاسق، والفاسق غير العالم)، فليس بين المدلولين من جهتهما أيّ تناف.

وهذا النحو - الثاني - هو محلّ الشبهة في التفرقة بين بابي التراحم والتعارض وبين مسألة الاجتماع.

فإنّ المورد المذكور، أي مورد العامين من وجه، كما يكون مصداقاً لباب التعارض، يمكن أن يكون مصداقاً لباب التراحم، ويكون كذلك مصداقاً لمسألة اجتماع الأمر والنهي... ومن هنا يبرز السؤال عن المآثر بين الأبواب الثلاثة في المورد المذكور؟

أو بعبارة ثانية: ما هي الخصوصية التي إذا وجدت في العامين من وجه رجعنا إلى التعارض دون التراحم أو مسألة الاجتماع وبالعكس؟

قد يقال بأنّه يمكن التفرقة بين الأبواب الثلاثة بلحاظ أنّ مسألة الاجتماع تنقح صغرى باب التعارض على القول بالإمتناع، وتنقح صغرى باب التراحم عند عدم المندوحة على القول بالجواز، وتوضيح ذلك:

أنّه لو فرض أنّ إنساناً دخل داراً مغصوبة وقد حان وقت الصلاة، فإنّه يتوجه إليه خطابان شرعيان، الخطاب الأول يأمره بإقامة الصلاة، كما هو مقتضى إطلاق (صلّ)، والثاني ينهاه عن الغضب، كما هو مقتضى إطلاق (لا تغضب)، فإذا قلنا باستحالة هذا

الاجتماع بناء على الإمتناع، كان بين الخطابين تعارض وتكاذب لغرض امتناع اجتماعهما، ومعه يلزم الرجوع إلى قواعد التعارض من تقديم الأقوى سنداً أو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة وهكذا.

فيتحصل من ذلك: أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع تنفّح صغرى كبرى التعارض، إذ يقال (صلّ) و (لا تغصب) يمتنع اجتماعهما في مورد واحد، وكلّ مورد يمتنع فيه اجتماع (صلّ) و (لا تغصب) فهما متعارضان، فـ (صلّ) و (لا تغصب) متعارضان.

وكذلك الحال فيما لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد عند عدم المندوحة، فإنّه حينئذ لا يكون هناك تعارض بين الدليلين، بل يثبت وجود الحكمين، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال.

نعم، يوجد تفصيل أكثر ممّا أشرنا إليه هنا، يمكن الاطلاع عليه في مورد السابـق^(١).

وعلى العموم يمكن القول بأنّه توجد عندنا ضابطتان للفرقة بين بابي التعارض والتزاحم أشار إليهما الشيخ المصنّف رحمه الله:

الأولى: أنّ التنافي والتكاذب بين الدليلين إذا كان في مقام التشريع فهنا يوجد تعارض بينهما، وإذا كان في مقام الامتثال فتزاحم.

الضابطة الثانية: في باب التعارض يكون في كلّ من الدليلين دلالة التزامية على

(١) انظر: الظفر بمطالب أصول المظفر الجزء الرابع.

نفي مدلول الدليل الآخر، وإذا لم تتحقق الدلالة الإلزامية وامتنع الجمع بينهما كان من باب التزاحم.

وهناك ضابطة ثالثة (ذكرها بعض الأعلام)، حاصلها: أنَّ كلَّ مورد أحرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلاً في باب التزاحم وتجري عليه أحكامه، وكل مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الإطلاق بل أحرز عدم وجود الملاك والغرض في أحد الموردين يكون ذلك من باب التعارض^(١).

إلّا أنّه يرد على هذه الضابطة أنَّ الدور لا يصل إليها بعد تكفل الضابطة الأولى النافية لوجود تشريع من أساس؛ لمحلّ التعارض والتكاذب بين الأدلة فضلاً عن وجود الملاكات.

قال المحقّق النائيني في الردّ على هذه الضابطة: (فما في بعض الكلمات: من أنَّ تزاحم الحكمين إنّما يكون لأجل تزاحم المقتضيين والملاكين اللذين يقتضيان تشريع الحكمين على طبقهما، ضعيف غاية، فإنّ تزاحم الملاكين لا دخل له بتزاحم الحكمين، بداهة أنَّ عالم تزاحم الملاكات غير عالم تزاحم الأحكام، فإنّ تزاحم الملاكات إنّما يكون في عالم تشريع الأحكام وإنشائها على موضوعاتها، ولا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين، فتتعلق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملاكين من الآخر، وإلّا فلا بدّ من

(١) نهاية الأفكار - تقريرات آغا ضياء العراقي للبروجردى - ١: ٤١٣.

الحكم بالتخير، وأين هذا من تزامم الحكمين؟^(١). انتهى

والنتيجة: أن التزاحم وان كان يشترك مع التعارض في عدم إمكان اجتماع الحكمين، إلا أن عدم إمكان الاجتماع في التعارض إنما يكون في مرحلة الجعل والتشريع، بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتاً؛ لأنه يلزم من تشريعهما اجتماع الضدين أو النقيضين في نفس الأمر.

وأما التزاحم، فعدم إمكان اجتماع الحكمين فيه إنما يكون في مرحلة الإمثال بعد تشريعهما وإنشائهما على موضوعهما المقدّر وجوده وكان بين الحكمين في عالم الجعل والتشريع كمال الملائمة، وإنما وقعت المزاخمة بينهما في مقام الفعلية بعد تحقق الموضوع خارجاً لعدم القدرة على الجمع بينهما في الإمثال.



(١) فوائد الأصول - تقارير الميرزا النائيني للخراساني الكاظمي - ٤: ٧٠٥.

٤_ تعادل وتراجيح المتزاحمين

قال المصنف رحمه الله: لا شك أنه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية فإن الحكم فيهما هو التخير.. إلخ.

أقول: يوجد هنا مطلبان تعرض إليهما الشيخ المصنف رحمه الله:

الأول: القاعدة عند فقد المرجحات في باب التزاحم.

الثاني: المرجحات في باب التزاحم.

المطلب الأول: القاعدة عند فقد المرجحات في باب التزاحم:

اتفق الأصوليون على أن القاعدة في باب التزاحم عند فقد المرجحات - بين المتزاحمين - هي التخير، ولكنهم اختلفوا في توجيه التخير المذكور على وجهين:

الوجه الأول: أن هذا التخير ليس عقلياً بل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله.

بيان: أن التزاحم إنما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين في مقام الامتثال، والمقتضي لإيجاب الجمع هو إطلاق كل من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه؛ إذ لو لم يكن كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كان يحصل إيجاب

الجمع الموجب لوقوع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أن الذي لابد منه هو سقوط ما أوجب التزاحم وليس هو إلا إطلاق الخطابين، فلا موجب لسقوط أصلهما؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها.

وهذا الوجه هو الذي انتصر له الشيخ النائي قُلَيْبٌ وقواه^(١).

الوجه الثاني: أن العقل هو الذي يحكم بامتنال أحدهما - غير المعين - بعد سقوط الخطابين وعدم الترجيح بينهما.

بيان: أن العقل يجد تكليفين فعليين فيدور الأمر عنده بين أربعة احتمالات لا خامس لها:

الأول: أن يحكم بامتنالهما معاً.

الثاني: أن يحكم بتركهما معاً.

الثالث: أن يحكم بامتنال أحدهما المعين وترك الآخر المعين.

الرابع: أن يحكم بامتنال أحدهما غير المعين وترك الآخر، أي التخيير بينهما.

والأول غير ممكن لإدراكه امتناع الإمتثالين، والثاني غير ممكن؛ لأنه مخالف لحكمه بوجوب طاعة المولى، والعقل يستحيل أن يحكم بحكمين متخالفين، والثالث غير ممكن؛ لأنه ترجيح بلا مرجح؛ إذ المفروض عدم المرجحات، فتعين

(١) فوائد الأصول: ٤: ٢٦.

الرابع وهو المطلوب^(١).

الفرق بين الوجهين:

وقد تسأل: هل ثمة فرق أو أثر يترتب على هذين الوجهين؟!

الجواب: نعم، في مرحلة استحقاق العقاب المكلف يستحق عقوبتين على التوجيه الأول وعقوبة واحدة على التوجيه الثاني فيما لو ترك المتزاحمين معاً.

بيان: أن التكليف في عالم التزام هي تكاليف مشروطة، بمعنى أن فعلية التكليف في أحدهما مشروطة بترك الآخر، وهو بتركه للتكليف الأول يكون قد تحقق شرط الثاني، وبتركه للثاني يكون قد تحقق شرط الأول، وعليه فإذا ترك التكليفين معاً - على التوجيه الأول - يكون قد ترك تكليفين فعليين قد تحقق موضوعهما، فيستحق عقوبتان على ذلك.

وهذا بخلافه على التوجيه الثاني، حين كان العقل هو الحاكم في المقام، وقد حكم بجواز ترك أحدهما غير المعين للعجز عنه، فلو تركهما معاً يكون قد خالف أحدهما المنجز المقدور عليه، فيعاقب عليه دون الآخر.

ما هو مختار المصنف رحمته الله من هذين الوجهين؟

أقول: لم يظهر من المصنف رحمته الله بشكل واضح ما هو مختاره من هذين الوجهين

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ٢٦، المقدمات والتهنئات ٧: ٩٨.

وعباراته تحتل الوجهين معاً، فهو في قوله: (إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كلّ منهما)، يستفاد منه أنه يميل إلى تقييد الإطلاق في الخطاب عند التزاحم، بما يجعل الفعلية مقيّدة ومشروطة بترك الآخر وهذا هو روح الوجه الأول.

وعبارته الأخرى: (إنّ هذا التخيير إنّما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي)، توحى إلى الوجه الثاني وأنّ العقل هو الحاكم في المقام، إذ العقل - بعد سقوط الخطابين لمحلّ عدم الترجيح بينهما - يستكشف حكماً تخييرياً يحكم به العقل العملي الذي يلاحظ ما ينبغي فعله حسب التشطير المتقدم للاحتتمالات الأربعة، المتصورة في المقام.

المطلب الثاني: المرجّحات في باب التزاحم.

قبل التعرض إلى بيان المرجّحات في باب التزاحم لا بأس بالإشارة - ولو إجمالاً - إلى منشأ التزاحم وهو أمور ثلاثة:

- ١- ما يكون التزاحم لأجل كون مخالفة أحد الحكمين مقدّمة لامتنال الآخر، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير.
- ٢- ما يكون منشأ التزاحم وقوع التضاد بين متعلّقين من باب التصادف لا دائماً، كما إذا زاحمت إزالة النجاسة عن المسجد إقامة الصلاة فيه.
- ٣- ما يكون أحد المتعلّقين مترتباً في الوجوب على الآخر، كالقيام في الركعة الأولى والثانية مع عدم قدرته عليه إلّا في ركعة واحدة، أو كالقيام في الصلاتين: الظهر والعصر، مع عدم استطاعته إلّا على القيام في واحدة منهما.

مثاله إذا دار أمره بين الصلاة قائماً في مخبأ بلا ركوع وسجود، أو الصلاة معهما من دون قيام في مخبأ آخر^(١).

مرجحات باب التراحم:

وهي ستة أمور:

المرجَح الأول: تقديم ما لا بدل له على ما له بدل.

وهذا المرجح يمكن عدّه مرجّحين جمعهما المصنّف رحمه الله في مرجّح واحد.

الأول: تقديم ما لا بدل له على ما له البدل الاختياري.

كما لو زاحم أحد أفراد الواجب التخيير الشرعي واجب تعيني، فإنّه لا إشكال بتقديم ما لا بدل له (وهو الواجب التعيني) على ما له بدل (وهو الواجب التخييري الشرعي).

مثاله: كما لو كان المكلّف عنده مبلغاً من المال يستوعب ديناً عليه قد حلّ أجل الوفاء به وكان عليه أيضاً كفارة مخيرة بين الصوم والإطعام والعتق.

فهنا يحصل التراحم بين الوفاء بالدين وبين تطبيق الكفارة الواجبة عليه، وبما إنّه يوجد في الكفارة موارد لا تستلزم الإنفاق كالصوم أو الإطعام بما يوجد عنده من مواد عينية يقدّم ما لا بدل له (وهو الوفاء بالدين)، فيصرف المال لوفاء دينه على ما بدل (وهو الكفارة المخيرة)، ويختار للتكفير الإطعام أو الصوم.

(١) الوسيط في أصول الفقه: ١٨٨.

الثاني: تقديم ما لا بدل له على ما له البدل الاضطراري، مثاله: كما لو كان عند المكلف ماء قليل وكان أمامه فرضان أما أن يستخدمه للتداوي والعلاج أو يتوضأ به للصلاة الواجبة، فهنا يقدم ما لا بدل له (وهو التداوي) على ما له بدل (وهو الوضوء)، ويستعين للطهارة بالطهارة الترابية (التيتم)، التي هي البديل الاضطراري عن الطهارة المائية (الوضوء).

والسرّ في هذا التقديم - لكلا الحالتين - واضح، إذ به يتحقّق امتثال التكليفين معاً، بخلافه لو جرى العكس حيث يكون امتثال أحدهما فقط، والعقل قاض بإطاعة كلّ تكليف المولى.

المرجّح الثاني: تقديم المضيق على الموسع.

إذا كان هناك تراحم بين المضيق (كالدين الذي حلّ أجله) والموسع الذي لا يفوت باشتغال المكلف بالواجب المضيق (كصلاة الظهر أو العصر التي بقي لزمان أداءها أربع ساعات مثلاً)، فهنا العقل يحكم بتقديم الأول على الثاني، ولذلك يجب تقديم الوفاء بالدين والاشتغال به ثمّ القيام بالصلاة.

قول المصنّف رحمته الله: (ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد).

أقول: توجد بعض الملاحظات على هذا التطبيق، فمثال المضيق - كما مثّل له الشيخ المصنّف رحمته الله - هو الصلاة في نهاية الوقت، فهي لا بدل لها، والقضاء ليس بدلاً لها، بل هو تكليف جديد بأمر جديد.

والفوري إزالة النجاسة من المسجد، فهي لها بدل، إذ لا وقت لها، وفوات

الوقت الأول لا يعني أن الإزالة في الوقت الثاني قضاء بل هي بدل كامل لها، فتقديم الصلاة - هنا - من باب تقديم ما لا بدل له على ما له بدل. هذا أولاً.

وثانياً: لا يطرّد تقديم المضيق على الفوري في جميع الموارد، ففي المثال المتقدم - الصلاة المضيق وقتها والإزالة - يمكن القول بتقديم الصلاة على الإزالة لأهميتها، ولكن في مورد آخر، كأنقاذ الغريق الذي هو واجب فوري، يجب تقديمه على الصلاة حتى لو تضيق وقتها؛ لأن إنقاذ إنسان من الموت أهم من الصلاة.

وعليه؛ فالمناسب في موارد المضيق والفوري عدم ملاحظة صفة التضيق أو الفورية، بل ملاحظة الأهمية بين التكليفين.

المرجّح الثالث: تقديم صاحب الاختصاص في الوقت.

(إذا كان كلاهما مضيقين).

كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، فهنا تقدّم الصلاة اليومية (التي تضيق وقتها) على صلاة الآيات (المضيق وقتها أيضاً).

وقد تسأل: ما هو الوجه في التقديم المذكور؟

أقول: ذكر المصنف رحمته الله توجيهين للتقديم المذكور: الأولوية والإجماع.

فقال عن التوجيه الأول: (لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له).

ولكن الواقع أنّ هذه الدعوى ليست واضحة؛ إذ لم يثبت - عرفاً أو عقلاً - أولوية مثل التقديم المذكور، والأولوية إنّما تكون دليلاً إذا كانت أولوية قطعية تستند إلى الظهور العرفي أو حجية القطع أو أساليب المحاورة المتداولة^(١).

وقال في التوجيه الثاني: (ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضيق وقتها معاً أمر إجماعي متفق عليه).

وهذا الإجماع - الذي يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله هنا - منشأه الروايات الواردة في تقديم الصلاة صاحبة الاختصاص المضيق وقتها على غيرها، كهذه الرواية التي رواها الشيخ الطوسي قدس سرّه في التهذيب عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: (في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر أنّه يبدأ بالعصر ثمّ يصلي الظهر)^(٢).

ولا وجه لهذا التقديم لصلاة العصر هنا سوى كونها صاحبة الاختصاص بوقتها دون الظهر، وهو توجيه الشيخ الطوسي قدس سرّه للرواية^(٣).

أو كهذه الرواية التي رواها الشيخ الطوسي أيضاً عن الحلبي - في حديث - قال: سألت عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً، ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال:

(١) انظر كتابنا: قواعد نافعة في الاستنباط: ٢٧، القاعدة الثالثة: التمسك بالفحوى والأولوية القطعية، الطبعة الثالثة.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٩٤، الباب الرابع من أبواب المواقيت، الحديث ١٧، تهذيب الأحكام ٢: ٢٧١.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٢٧١.

إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر، ثم ليصل العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها فتفوته، فيكون قد فاتتاه جميعاً^(١).

وهكذا توجد غيرهما من الروايات التي توجب تقديم الصلاة أو الفريضة صاحبة الاختصاص بالوقت على غيرها^(٢)، وهو منشأ صحيح للإجماع لا غبار عليه.

ودعوى بعض الشراح^(٣)، أن هذا التقديم لا يطرد في مورد التزاحم مع كل واجب فوري، وأنه يوجد مناط آخر للتقديم غير تقديم ذي الوقت وهو الأهمية، مردودة عليه، بل هو في الواقع ذهول عن المطلب؛ لأن محل الكلام إنما هو في الواجبين المضيّقين فقط، وأما التزاحم بين الواجب المضيّق والواجب الفوري قد تقدّم الكلام عنه في المرجّح الثاني، وبعد تقديم الإمام عليه السلام للصلاة صاحبة الوقت على غيرها من الصلوات اليومية، لا يبقى وجه للكلام على أن منشأ التقديم قد يكون هو الأهمية، لأنه بحسب الفرض أن كلا الفردين هما صلاة يومية واجبة.

المرجّح الرابع: ترجيح الواجب المطلق (غير المشروط بالقدرة الشرعية) على الواجب المشروط بها.

قبل الكلام عن هذا المرجّح لا بأس بالتعرف على هذين المصطلحين: القدرة

(١) وسائل الشيعة ٤: ١٢٩، أبواب المواقيت، الباب الرابع، الحديث ١٨، تهذيب الأحكام ٢: ٢٧٠.

(٢) راجع: الوسائل، الجزء الرابع، أبواب المواقيت، الباب ٤ و ١٠ و ١٧.

(٣) كما في: المقدمات والتنبيهات ٧: ١٠٩.

الشرعية والقدرة العقلية.

نقول: توجد عدة اصطلاحات للقدرة الشرعية والقدرة العقلية، ونقتصر هنا على ذكر اصطلاحين منها فقط.

الأول: أنه متى ما كانت القدرة شرطاً في المصلحة والملاك بحيث من دونها لا مصلحة ولا ملاك سميت بالقدرة الشرعية، ومتى لم تكن شرطاً في ذلك سميت بالقدرة العقلية.

ومثاله في الحالة الأولى (القدرة الشرعية): ردّ السلام وأكل الميتة، فإن ردّ السلام إنما يكون ذا مصلحة ومجبوراً لو كان مقدوراً على تحصيله، أما مع عدم القدرة فلا مقتضى للمصلحة والمحبوبة، وهكذا الكلام في الثاني (أكل الميتة) فإنه إنما يكون ذا مفسدة ومبغوضاً لو كان مقدوراً أما مع عدم القدرة على تركه فإنه لا مقتضى لاشتماله على المفسدة والمبغوضية.

ومثاله في الحالة الثانية (القدرة العقلية): الصلاة وقتل النفس المحترمة، فإن مصلحة الصلاة ومحبوبيتها وكذلك مفسدة قتل النفس المحترمة ومبغوضيته غير منوط بالقدرة على فعل الأول وترك الثاني، فسواء كان المكلف قادراً على فعل الأول وترك الثاني أو لم يكن قادراً على ذلك فإن الصلاة تظل محتفظة بالمصلحة والمحبوبة ويبقى قتل النفس المحترمة على ما هو عليه من مفسدة ومبغوضية.

الاصطلاح الثاني: إن القدرة إذا أخذها الشارع في لسان الدليل سميت بالقدرة الشرعية وإذا لم يأخذها بل العقل اعتبرها سميت بالقدرة العقلية.

ومثاله هنا: كما في الحج وأمثاله ممّا قيد المتعلّق بالقدرة في نفس الخطاب، إذ قال تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

وعلى هذا الاصطلاح - الثاني - فسّر المصنف رحمته الله المراد من القدرة الشرعية، حيث قال: (والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحجّ المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه).

وقد تسأل: هل ثمة فرق بين الاصطلاحين هنا؟

أقول: لا يوجد فرق كبير سوى في الصياغة، فالاصطلاح الأوّل أناط القدرة في التكليف بما إذا كانت مبادئه مطلقة فتكون قدرة عقلية خلاف التكليف الذي تكون مبادئه مختصة بحال القدرة فتكون القدرة فيه شرعية، ولكن يرد على هذا الاصطلاح أنّه لا سبيل لنا إلى معرفة هذه المبادئ في التكليف؛ لأنّ أمرها بيد الشارع وحده ومن هنا ذهب - صاحب الاصطلاح الثاني - إلى القول باستكشاف هذه المبادئ من خلال لسان الدليل حتّى يتخلّص من الإشكال الوارد على الاصطلاح الأوّل.

فإذا عرفت المراد من القدرة الشرعية والقدرة العقلية في المقام نأتي إلى بيان المرجّح المذكور فنقول:

يوجد توجيهان للمرجّح المذكور قد يستفادان من كلمات الشيخ المصنف رحمته الله

(١) سورة الحج الآية ٩٧ ، وانظر في بيان اصطلاحات القدرة الشرعية والقدرة العقلية: محاضرات في أصول الفقه ٤٥: ٤٢ (الموسوعة الكاملة للإمام الخوئي)، الحلقة الثالثة بأسلوبها الثاني ٢: ٢١٣.

وكلمات بعض الأعلام.

التوجيه الأول، وهو ما أفاده الشيخ النائيني رحمته الله، حيث جاء في تقارير بحثه فوائد الأصول ما نصّه: إنّ السرّ في ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، هو أنّ الغير المشروط بها يصلح لأن يكون تعجيزاً مولوياً عن المشروط بها، حيث إنّ وجوبه لم يكن مشروطاً بشرط سوى القدرة العقلية، والمفروض أنّها حاصلة فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية عن تحت سلطانه وقدرته شرعاً للزوم صرف قدرته في ذلك، فإذا لم يكن قادراً شرعاً لم يجب، لانتفاء شرط وجوبه وهي القدرة^(١).

ومن الملاحظ أنّه بهذا التقديم هنا يتحقّق لنا طاعة التكليفين معاً، وذلك أنّ وجوب الإتيان بغير المشروط بالقدرة يكون معجزاً شرعياً عن الفعل المزامم المشروط بالقدرة الشرعية، فيكون سالباً لشرط وجوب المشروط بها وهو شرط القدرة، فيرتفع وجوبه فتتركه في ظل عدم وجوبه.

وهذا بخلافه فيما لو قدّمنا المشروط بالقدرة الشرعية حيث نقع بمخالفة ترك المطلق مع تحقّق موضوعه ووجوبه، ومن الواضح أنّ عدم مخالفة أيّ من التكليفين خير من مخالفة أحدهما.

التوجيه الثاني: أنّ وجوب الإتيان بغير المشروط بالقدرة يحتمل أن يكون

(١) فوائد الأصول ١: ٣٢٢.

معجزاً شرعياً عن الفعل المزاحم المشروط بالقدرة الشرعية، ومع هذا الاحتمال لا نجزم بتحقق شرط وجوب المشروط بها، وهو شرط القدرة، فتجري البراءة منه.

وقد يكون هذا التوجيه الثاني أظهر في كلمات الشيخ المصنف رحمته الله من التوجيه الأول الذي نجزم بمعجزية الواجب المطلق للواجب المشروط، أما هنا فهو يحتمل المعجزية، حيث قال رحمته الله: (ومع فرض المزاحمة بينه — أي بين الواجب المشروط — وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب).

قد تقول: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذن فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة، فأَي فرق بينهما؟

الجواب: إن القدرة العقلية غير الشرعية، فإن القدرة العقلية معروفة حيث كل واجب هو مشروط بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وإنما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة، وهذا بخلافه في القدرة المأخوذة بلسان الدليل، فهي قدرة خاصة وليست مطلقة، وشرط تحققها هو عدم مزاحمتها بواجب آخر مطلق، وعند المزاحمة يقدم ما كان دليلاً مطلقاً لفرض حصول شرطه وهو القدرة العقلية فيكون وجوبه منجزاً فعلياً خلاف المشروط بالقدرة الخاصة (الشرعية) الذي لا نحرز تنجزه ولا فعليته.

المرجع الخامس: سبق امتثال أحد الحكمين زماناً.

لو وجب واجبان وأصبحا فعليين في ذمة المكلف إلا أن زمان امتثال أحدهما

مقدم على زمان امتثال الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، وهو لا يقدر سوى الإتيان بواحدة منهما قائماً، ففي مثل هذا الفرض يستقل العقل بتقديم ما يجب امتثاله متقدماً على الآخر، فيؤدي الركعة الأولى عن قيام والثانية عن جلوس.

والوجه في ذلك: أن في ترجيح المقدم زماناً هو امتثال له لحلول وجوبه وزمان امتثاله وعدم مخالفة المؤخر زماناً الذي لم يكن قد تحقق زمانه بعد وحين تحقق زمانه يكون ساقطاً بالعجز.

وبعبارة ثانية: أنه لو ترك القيام في الركعة الثانية يكون تركه عن عذر، بخلاف ما لو ترك القيام في الركعة الأولى وصلى الركعة الثانية قائماً فإنه يكون قد ترك الفعل الواجب من غير عذر.

قال المصنف رحمته الله: (ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً...).

أقول: لا يفرق هنا في ترجيح المتقدم زماناً فيما إذا كان كلا الواجبين مشروطين بالقدرة الشرعية، كما لو نذر المكلف صوم يوم الخميس، وصوم يوم الجمعة، وقد طرأ عليه ما يمنعه من أداء صوم كلا اليومين معاً، والقدرة على صوم يوم واحد فقط، فهنا يقدم صوم يوم الخميس - المتقدم زماناً - على صوم يوم الجمعة لقدرته عليه فعلاً وعدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعاً.

وكذلك الحال فيما إذا كان كلا الواجبين مطلقين (أي مشروطين بالقدرة العقلية)، فإن كان أحدهما أهم قدّم على الآخر، سواء تقدّم زمان امتثاله أو خطابه أو

تأخر، للزوم حفظ القدرة له (أي للأهم)، فيكون خطاب (إحفظ قدرتك) معجزاً مولوياً عن المهم، وأما أن لم يكن في البين أهمية ومهمية فالسابق امثاله هو المقدم^(١).

نعم، لو كان أحد الواجبين مطلقاً والآخر مقيداً بالقدرة الشرعية، فالواجب المطلق يقدم على المقيد بالقدرة الشرعية، سواء كان المطلق متقدماً زماناً أو متأخراً، لما تقدم بيانه من تحقق موضوع المطلق فيكون وجوبه منجزاً فعلياً خلاف المشروط بالقدرة الشرعية الذي لا نحرز تنجزه وفعليته عند المزاحمة مع الواجب المطلق.

المرجح السادس: تقديم الأهم على المهم.

لا إشكال في تقديم الأهم على المهم، سواء أكان الأهم مقارناً مع المهم زماناً أم سابقاً عليه أم متأخراً عنه، والوجه في ذلك واضح، وذلك لأن التكليف بالأهم يصلح أن يكون معجزاً مولوياً للمكلف بالإضافة إلى المهم، وأما التكليف بالمهم فلا يصلح أن يكون كذلك، فتكون نسبته إلى الأهم كنسبة المستحب إلى الواجب، فكما أن المستحب لا يصلح أن يزاحم الواجب في مقام الامتثال كذلك المهم لا يصلح أن يزاحم الأهم.

وبعبارة ثانية: أن التزاحم بين تكليفين يوجب سقوط أحدهما دون الآخر؛ إذ سقوطهما معاً غير معقول، لأنه بلا موجب، وعليه فيدور الأمر بين سقوط المهم دون الأهم وبالعكس، ومن الواضح جداً أن الثاني غير معقول؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، فإذاً يتعين الأول، وهذا هو معنى تقديم الأهم على المهم، وأمثلة ذلك في الشرع

(١) وللتوسعة في هذا المطلب انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٣٢٩-٣٣٣.

والعرف كثيرة:

منها: ما إذا دار الأمر بين حفظ بيضة الإسلام مثلاً وواجب آخر، فلا إشكال في تقديم الأول على الثاني في مقام الامتثال.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين حفظ نفس مؤمن مثلاً وحفظ ماله أو نحوه، فلا ينبغي الشك في تقديم الأول على الثاني، لكونه أهم منه.

ومنها: ما كان يتعلق بحقوق الناس، فإنه أهم من غيره من التكاليف الشرعية، المتعلقة بالمكلف نفسه، فيقدم حق الناس على التكاليف الخاصة.

ومنها: ما كان ركناً في العبادة، فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاخمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فإن الركوع مقدم على القراءة وإن كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وها هنا سؤال:

تقول: ومن أين أعرف ضوابط هذه الأولوية والأهمية لبعض التكاليف حتى نقول بتقدمها على غيرها عند التزاحم؟!

الجواب: يُعرف هذا الأمر من ضرورة الشرع، فالمتبع للأدلة الشرعية مثلاً يجد الشارع يهتم كثيراً بموضوع الدماء والفروج وأنه ينادي بالاحتياط فيهما كثيراً، الأمر الذي نفهمه منها أن حفظ الفروج الدماء مقدم على غيره عند التزاحم.

وكذلك يمكننا معرفة هذا الأمر من خلال مناسبات الحكم والموضوع^(١)، وأيضاً من خلال معرفة ملاكات الأحكام، وأي ملاك هو أهم من غيره، وذلك بتوسط الأدلة السمعية التي تبين هذه الملاكات.

محتمل الأهمية:

قال المصنف رحمته: (ومما ينبغي أن يعلم في هذا الصدد أنه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فإن الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية).

أقول: إذا كان أحد الواجبين محتمل الأهمية دون الآخر، فهل يكون ذلك مرجحاً لتقديمه عليه أو لا؟

قبل التعرض إلى بيان الجواب عن هذه المسألة علينا التعرف على العنوان المذكور: دوران الأمر بين التعيين والتخير، الذي تعدّ هذه المسألة من صغرياته، فنقول: المراد من (دوران الأمر بين التعيين والتخير) هو أن المكلف قد يقع منه الجزم بوجوب شيء إلا أنه يشك في نحو هذا الوجوب، هل هو وجوب تعييني بحيث لا يقوم غيره مقامه ولا يوجب الإتيان بغيره سقوطه عن العهدة، أو أن وجوبه تخيري، بمعنى أنه وإن كان محرز الوجوب إلا أن طرفه المقابل يقوم مقامه.

إننا لو حللنا هذه الحالة لوجدنا أن الطرف الآخر محرز الوجوب على أي تقدير، أي سواء كان نحو الوجوب هو التعيين أم التخير، وأما الطرف المقابل فلا يعدو كونه محتمل الوجوب فيمكن أن لا يكون واجباً واقعاً.

(١) راجع كتابنا: قواعد نافعة في الاستنباط، قاعدة: مناسبات الحكم والموضوع، لتطلع على مضمون هذه القاعدة بالتفصيل.

فإذا عرفت هذه المقدمة نقول: الاحتياط يقتضي في المقام تقديم محتمل الأهمية على غير المحتمل؛ لأنّ الإتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب واليقين بالبراءة، وذلك لأنّه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب، وعلى تقدير كونه مساوياً فهو مصداق للواجب وأحد فرديه، ومن المعلوم أنّ الإتيان به كافٍ في مقام الامتثال، وهذا بخلاف الطرف الذي لا تُحتمل أهميته أصلاً، فإنّ الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءة والأمن من العقاب، لاحتمال أن لا يكون واجباً في الواقع أصلاً، وانحصار الوجوب بالطرف الأول، ومن الواضح جداً أنّ العقل يستقل في مرحلة الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة والأمن من العقوبة حسب ضابطة الإشتغال اليقين يستدعي الفراغ اليقيني والبراءة اليقينة^(١).



(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٣: ٨٧ والمعجم الأصولي ٢: ١٤٢.

٥- الحكومة والورود

قال المصنف رحمه الله: هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري قدس سره، وقد فتح به باباً جديداً في الأسلوب الاستدلالي... إلخ.

أقول: تعدّ الحكومة من أقسام الجمع العرفي، فأقسام الجمع العرفي هي ثلاثة: الحكومة، والتقييد، والتخصيص.

فما هي الحكومة؟

الحكومة:

هي تقديم أحد الدليلين على الدليل الآخر بنحو القهر والسيطرة من ناحية أدائية، ومن هنا سميت (حكومة)، أي حاكمة وقاهرة للدليل الآخر.

فالدليلان لا يوجد بينهما تناف من ناحية السند، أو من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية، وإنما التقديم هو من ناحية تدخل الدليل الحاكم في موضوع المحكوم بإخراج بعض أفراد منه قهراً أو إدخالهم فيه قهراً ويكون هذا الإدخال أو الإخراج بنحو التنزيل والتعبد لا غير.

مثال ذلك: قوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد)، يكون حاكماً على قوله

تعالى: «وَحَرَّمَ الرِّبَا»^(١)، فإنه لا تناف بين الدليلين من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما ما عليه من الحجية، غاية الأمر أن الشارع قد تدخل في موضوع الدليل المحكوم (الربا) وضيّقه من هذه الناحية قهراً وأخرج منه الربا الحاصل بين الوالد والولد، مع أنه ربا حقيقة، وهذا الإخراج يكون بنحو التعبد والتنزيل، أي تنزيل الربا الذي بين الوالد والولد بمنزلة اللاربا.

وتسمى هذه الطريقة من التنزيل في بلاغة العرب بنفي الحكم بنفي موضوعه، وهي من الأساليب البلاغية في اللغة العربية، فبدلاً من التصريح بنفي الحكم (الحرمة) مباشرة ينفي صدق الموضوع (الربا).

وتوجد هناك طرق أخرى من التنزيل والحكومة يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى.

الفرق بين الحكومة والتخصيص:

لو قال الأمر: أكرم العلماء، ثم قال بعد ذلك: لا تكرم الفاسق، كان ذلك تخصيصاً.

ولكن لو قال: الفاسق ليس بعالم، كان ذلك حكومة. فكيف نفرّق بين الحكومة والتخصيص؟

ذكر المصنف رحمته الله هناك جهة تشابه بين التخصيص والحكومة وجهة اختلاف. أما جهة التشابه فأنهما يشتركان في النتيجة، أي في إخراج مدلول أحد الدليلين

(وهو الفاسق في المثال) من عموم مدلول الآخر (وهو إكرام العلماء)، ولكن الاختلاف هو في كيفية الإخراج.

فالتخصيص يكون الإخراج فيه إخراجاً حقيقياً مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله للخاص، فإن الأمر حين قال (لا تكرم الفاسق) فهو يريد عدم إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له.

أما في الحكومة فالإخراج يكون إخراجاً تنزيلياً على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، فإنه حين قال (الفاسق ليس بعالم) يكون قد أخرج الفاسق من صفة العالم تنزيلاً (حتى لو كان هو عالم حقيقة)، وحينئذ لا يبقى عموم وشمول له تحت لفظ (العلماء) حسب هذا الإدعاء والتنزيل.

ويمكن التمثيل لهذا المعنى في الشرعيات بمثل قوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك) الذي هو نفي للشك الحاصل من الشخص الكثير الشك، وهو نفي ادعائي وتنزيل، حيث أنزل كثير الشك بمنزلة الذي لا شك له، مع أنه شك حقيقة.

وبالتالي يكون هذا الدليل (من قول الإمام عليه السلام) حاكماً على أدلة حكم الشك، فلا تشمل أحكام الشك كثير الشك، نحو إبطال الصلاة، أو البناء على الأكثر، أو الأقل، ونحو ذلك.

تقسيمات الحكومة:

توجد عدة تقسيمات للحكومة بلحاظات مختلفة اقتصر الشيخ المصنف رحمته الله على بيان تقسيم واحد منها فقط وبلحاظ واحد فقط، وهو تقسيم الحكومة إلى موسعة ومضيقة، والمثال المتقدم (لا ربا بين الوالد والولد)، و(الربا محرم) هو مثال

للحكومة المضيقّة؛ إذ يضيق الدليل الحاكم (لا ربا...) موضوع الحكم في الدليل المحكوم (الربا محرم).

ويوجد نوع آخر من الحكومة وهي الحكومة الموسّعة كما في قوله عليه السلام: (الطواف في البيت صلاة)، ودليل (تجب الطهارة في كلّ صلاة)، فإنّ الدليل الأوّل حاكم على الدليل الثاني وموسّع لدائرة موضوعه، فبعد أن كان موضوع الحكم (وجوب الطهارة) يختصّ بالصلاة المعروفة أصبح يشمل (الصلاة والطواف).

وقد مثّل له الشيخ المصنّف رحمته الله بقوله: (أكرم العلماء) وقوله: (المتقي عالم)، حيث يكون الدليل الثاني حاكماً على الدليل الأوّل وموسّعاً لدائرة موضوعه فبعد أن كان موضوع الحكم (لزوم الإكرام) في الدليل الأوّل هو (العالم المعروف) يصير بعد الحكومة (العالم والمتقي).

هذا، وهناك تقسيمات أخرى للحكومة - من خلال بعض اللحاظات - تنقسم من خلالها إلى: تفسيرية وتطبيقية وإلى: ظاهرية وواقعية.

الحكومة التفسيرية والتطبيقية:

تنقسم الحكومة - بلحاظ نظر الدليل الحاكم - إلى: حكومة مفسّرة وحكومة مطبقة، فهي تارة تكون ناظرة إلى مفهوم الموضوع في الدليل المحكوم من حيث التوسعة والتضييق، كما هو الحال في المثالين المتقدمين، فإنّ دليل (الطواف في البيت صلاة) ناظر إلى توسعة مفهوم (الصلاة) في الدليل المحكوم، ولا ينظر إلى مصاديق الصلاة، فمثّل هذه الحكومة تكون مفسّرة ومبيّنة لمفهوم الموضوع ودائرته من حيث السعة والضيق في الدليل المحكوم.

وأخرى تكون الحكومة ناظرة إلى مصاديق الدليل المحكوم حيث يقوم الدليل بإخراج أحد مصاديق الدليل المحكوم وإن كان مصداقاً حقيقياً وإدخال مصداق جديد فيه.

فلو قال الدليل الأول: (يجب مودة وإكرام أهل البيت عليه السلام)، وقال الدليل الثاني: (سلمان منا أهل البيت)، فهذا الدليل الثاني الحاكم أدخل مصداقاً جديداً لم يكن مصداقاً حقيقياً.

وكما لو قال الدليل الأول: (يجب إكرام العلماء)، وقال الدليل الثاني عن زيد العالم (زيد ليس بعالم)، فهذا الدليل الثاني الحاكم أخرج مصداقاً كان مصداقاً حقيقياً للعالم.

الحكومة الظاهرية والواقعية:

وتتقسم الحكومة - بلحاظ نوع المتعبد به - إلى: واقعية وظاهرية. فإن كان المتعبد به واقعياً كانت الحكومة واقعية، وإن كان المتعبد به ظاهرياً كانت ظاهرة.

بيان ذلك: في مثل دليل: (يجب الطهارة في كل صلاة)، ودليل: (الصلاة في البيت طواف)، يكون الدليل الثاني حاكماً على الدليل الأول ومغيّراً لحقيقة حكمه واقعياً ليصبح موضوع الحكم الأول الواقعي ليس هو الصلاة فقط بل الصلاة والطواف معاً، فمثل هذه الحكومة تكون حكومة واقعية مغيرة لحقيقة وواقع الدليل المحكوم.

وأخرى يكون التغير ظاهرياً، فلو جاء الدليل: (لا يجوز الصلاة باللباس المتنجس)، وجاء عندنا استصحاب على نجاسة لباس معين، فإن استصحاب نجاسة اللباس حاكم على دليل شرطية الطهارة، وهذه الحكومة هي حكومة ظاهرية؛ لأنّ

الدليل الحاكم (الاستصحاب) لم يغيّر أيّ شيء في واقع الدليل المحكوم، وإنما أثبت ظاهراً (إنّ هذا اللباس نجس)، وهذا الإثبات ظاهري غير واقعي، لإمكان أن ينكشف خلافه^(١).

الورود:

قول المصنف رحمته الله: (الورود كالتخصّص في النتيجة).

يتفق كلا الأمرين - الورود والتخصّص - على أنّ خروج شيء بالدليل عن موضوع دليل آخر، هو خروج حقيقي، ولكن الفرق بين الاثنين أنّ الخروج في التخصّص هو خروج تكويني، والخروج في الورود هو خروج تعبدّي شرعي.

توضيح ذلك: إن كان الموضوع المرتفع حقيقة بواسطة الدليل الآخر من العناوين التي لا يتعلّق ارتفاعها بواسطة التعبد الشرعي - كما لو كان ممّا يرتفع تكويناً أو لا مجال لرفعها - فهذا هو الخروج التخصّصي، كما في مثال الجاهل والعالم. فخروج الجاهل عن موضوع دليل (أكرم العلماء) إنّما هو خروج تكويني؛ إذ الجاهل ليس عالم حقيقة وتكويناً، ولا يمكن أن يثبت أنّ الجاهل ليس عالماً تعبدّاً، فحتّى لو أخبرنا الشارع أنّ الجاهل ليس بعالم، فهو محض إخبار لا أكثر، وخروج الجاهل من دائرة العالم هو خروج تكويني، فهذا هو التخصّص.

وأما إذا كان الموضوع المرتفع حقيقة بواسطة الدليل الآخر من العناوين التي يتعلّق ارتفاعها بواسطة التعبد الشرعي، فهذا هو الورود.

(١) انظر: المقدمات والتنبيهات ٧: ١٣٠ - ١٣٣.

وذلك كما لو قال المولى: (يحرم الإسناد بغير حجة)، ثم قام الدليل على أن خبر الثقة حجة، فهنا نجد الدليل الثاني وارداً على الدليل الأول وناهماً لموضوع حرمة الإسناد عن خبر الثقة حقيقة، ولكن بواسطة التعبد الشرعي؛ لأن الحجة - التي هي المنجزية والمعدنية - هي من الموضوعات التي للشارع بما هو شارع خلقها وإيجادها بنحو الحقيقة، وله التصرف في موضوعها ورفع حقيقة أيضاً بواسطة التعبد الشرعي.

ومثله أيضاً دليل الأمانة الوارد على أدلة الأصول العقلية، كالبراءة، وقاعدة الاحتياط، وقاعدة التخيير، فإن البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان، الذي يحكم العقل فيه بقبح العقاب كما في القاعدة المعروفة (قبح العقاب بلا بيان)، يكون دليل الأمانة وارداً عليها ورافعاً لموضوعها حين اعتبر الشارع الأمانة بياناً تعبداً، فيرتفع - بهذا التعبد الشرعي لحجة الأمانة - موضوع البراءة العقلية، وهو عدم البيان.

وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير، فإن موضوع الأولى (قاعدة الاحتياط) عدم المؤمن من العقاب فيلزم الاحتياط، ودليل الأمانة - بمقتضى حجيتها - يكون مؤمناً من العقاب، فيرتفع موضوع القاعدة هنا تعبداً وشرعاً.

وكذلك الحال في قاعدة التخيير حيث يكون موضوعها هو الحيرة في الدوران بين المحذورين، والأمانة - بمقتضى دليل حجيتها - مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة، وهكذا.

الفرق بين الورود والحكومة:

بعد بيان معنى الورود والحكومة اتضح الفرق بين الجانبين، فالورود يكون أحد الدليلين فيه رافعاً لموضوع الدليل الآخر حقيقة، لكن بعناية التعبد.

بمعنى: أن خروج المورد عن موضوع الدليل الآخر ناشئاً عن تصرف من ناحية الحكم، بحيث لولا هذا التصرف لكان دليل المورد شاملاً له، كخروج الشبهة عند قيام الأمانة من موضوع حكم العقل بالبراءة والاحتياط والتخير، فإن خروجها عنه إنما يكون ببركة التعبد بالأمارات، حيث اعتبر الشارع الأمارات بياناً وحجة، ولولا هذا التعبد لكانت الشبهة داخلة في موضوع الأصول العملية، هذا بالنسبة للورود.

وأما إذا كان الإخراج أو الإدخال - كما تقدم في بيان تقسيمات الحكومة أنها تارة تخرج أفراداً من موضوع الدليل المحكوم فتضيّق دائرته وأخرى تدخلهم فيه فتوسع الدائرة - بواسطة ثبوت المتعبد به فهذه هي الحكومة.

بمعنى: أن دليل الحاكم يتصرف فيما يتكفله داليل المحكوم من الحكم الشرعي بعناية التصرف في الموضوع، أما بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو بإخراج ما يكون داخلاً فيه تنزيلاً، تقول: (المتقي عالم)، أو (الفاسق ليس بعالم)، عقيب قوله: (أكرم العالم).

فالحكومة لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وحقيقة - كما هو الحال في الورود - بل الخروج فيها إنما يكون خروجاً حكماً تنزيلاً لا أكثر.



٦- القاعدة في المتعارضين

قال المصنف رحمه الله: أشرنا فيما تقدّم إلى أنّ القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث عدّة مطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: بيان الفرق بين القاعدة الأولى والقاعدة الثانوية في المتعارضين.

المراد من القاعدة الأولى هو حكم المتعارضين من حيث ما تقتضيه نفس أدلة حجّتها، بمعنى أنّ أدلة حجّة الأمارات هل تدلّ على حجّتهما في مورد التعارض أو لا تدلّ على ذلك.

وبعبارة أخرى: أنّنا لو بقينا نحن وأدلة حجّة الأمارات ولم يكن بأيدينا إلّا هذه الأدلة العامّة الدالة على حجّتها، فهل نستظهر منها حجّة أحد الدليلين المتعارضين تخيراً وهو القول بالتخيير، أو نستظهر أنّ هذه الأدلة غير ظاهرة في حجّة أيّ منهما، وهو القول بالتساقط.

أمّا القاعدة الثانوية، فهو ما تقتضيه الأخبار العلاجية الخاصة الواردة في مورد التعارض بين الدليلين، وسيأتي التعرض إلى كلا القاعدتين إن شاء الله تعالى.

متى تجري القاعدة الأولية؟

لا يخفى أن أيّ مورد تجري فيه القاعدة الثانوية لا يمكن أن نرجع فيه إلى القاعدة الأولية، ضرورة أن الأدلة الثانوية أدلة خاصة واردة في خصوص مورد تعارض الأمارات، بينما أدلة القاعدة الأولية عامة واردة في عموم الإمارات.

النقطة الثانية: القاعدة الأولية على مذهب السببية في الإمارات.

أعرض المصنف رحمه الله عن بيان هذا المطلب بعد الإشارة إليه، ولا بأس بتوضيحه للطلاب هنا ولو بشكل مجمل، فنقول:

المشهور بين الأصوليين أن التعارض بناءً على السببية يدخل في باب التراحم؛ وذلك لأن كلّ أمانة - بناء على السببية - فيها مصلحة يجب فعلها، كما لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مثلاً، وقامت الأمانة الثانية على وجوب صلاة الجمعة، فهنا يصبح عندنا مصلحتان، المصلحة الأولى في صلاة الظهر، والمصلحة الثانية في صلاة الجمعة، وحيث تراجحت المصلحتان والمكلف يعجز عن الإتيان بهما معاً يحكم العقل بفعل المقدور عليه، وهو الإتيان بأحدهما فقط.

ولكن هل هذه الدعوى تامة أو لا؟

أقول: تقدمت الإشارة في مطلب سابق^(١) إلى بيان معنى السببية وأصنافها، وأشرنا هناك إلى أن الأمانة بمجرد قيامها لا تكون سبباً لحصول مصلحة على طبقها، بل هي تكون سبباً لحدوث المصلحة فيما لو اكتسبت درجة الحجية الفعلية، وهذا

(١) انظر: الظفر الجزء الثالث.

الأمر لا يكون إلّا بعد إعمال الفقيه لرأيه وملاحظة أيّ من الأمارتين تصلح للعمل فتكون هي الحجّة، وعليه فلا معنى لمزاحمة غير الحجّة للحجّة في المقام.

النقطة الثالثة: القاعدة الأولى على مذهب الطريقة.

أقول: قبل الكلام عن مقتضى القاعدة الأولى في المتعارضين على مذهب الطريقة أشير إلى الصورة التي تكون محلّ الكلام في المقام، فإنّه توجد عندنا ها هنا صورتان:

الأولى: فيما إذا لم يكن لدليل حجّة خبر الواحد إطلاق شامل لصورة التعارض، كما إذا كان دليل الحجّة أمراً لبيان كالسيرة العقلانية أو الإجماع، فعندئذ يكون دليل الحجّة قاصراً عن الشمول للمتعارضين؛ لأنّه لا يتصور فيه الإطلاق، فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو اختصاص الحجّة بما إذا كان الخبر غير معارض، وذلك لأنّه لم يتحقّق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه كلام آخر، فتكون النتيجة عدم الدليل على حجّة الخبرين المتعارضين، وهو مساوٍ لسقوطهما.

الثانية: (وهي محلّ الكلام): إذا كان هناك إطلاق شامل لصورة التعارض، كما إذا كان دليل الحجّة أمراً لفظياً كآية النبأ والنفر، وقلنا بوجود الإطلاق فيهما الشامل لصورة المتعارضين، فيقع الكلام في مقتضى القاعدة الأولى.

فإذا عرفت هذا نقول ذهب المشهور إلى أنّ مقتضى القاعدة الأولى في المتعارضين هو التساقط، خلافاً للمحقّق الإيرواني الذي اختار التخيير، وخلافاً للشيخ الأنصاري الذي ذهب إلى التوقف^(١).

(١) انظر: القواعد الأصولية - الشيخ حسن الجواهري - ٣: ٤٤٢.

دليل التساقط الذي ساقه المصنف رحمته الله:

هذا، ويمكن صياغة الدليل الذي ساقه المصنف رحمته الله لبيان التساقط بين المتعارضين بعد بيان المقدمات التي عرضها القائلون بالتخير، وهي:

١- أن عموم أدلة حجّة الأمارات شامل لكلا الطرفين المتعارضين؛ لأنّ التعارض لا يقع بين الدليلين إلّا بعد تمامية شرائط الحجّة فيهما.

٢- أن المانع الوحيد من العمل بمقتضى هذا العموم هو التعارض؛ لاستحالة التعبد بالمتناقضين.

٣- التعارض إنّما يمنع من حجّيتهما معاً لمحل التناقض المشار إليه، ولكنه لا يمنع من حجّة أحدهما المردّد، لأنّ الحجّة الفعلية منجّزة للتكليف ويجب العمل بها.

فإذا عرفت هذه المقدمات الثلاث يتحصل لنا أن المانع من حجّة الدليلين معاً إنّما هو التعارض لا غير، وحيث إنّهُ يمنع من حجّيتهما معاً ولكنه لا يمنع من حجّة أحدهما المردّد فبالتالي يكون هذا الفرد المردّد داخل تحت عموم العام وهذا يثبت التخير بينهما.

هذه هي حصيلة من قال بالتخير بين المعارضين في المقام، ولكن هل هذه الدعوى تامة أو لا؟!

يقول الشيخ المصنف رحمته الله: أن هذه الدعوى ليست تامة من جهتين: الأولى: من جهة الحجّة، والثانية: من جهة الواقع.

عدم تمامية هذه الدعوى من جهة الحجية:

أما عدم تماميتها من جهة الحجية فأن دلالة عمومات الحجية للأخبار إنما تدل على حجية المصاديق لا على حجية وعنوان (أحدهما) أو (الفرد المردد).

فدليل (خبر الواحد حجة) يسري على مصاديق خبر الواحد، أي يسري بحق كل خبر بعينه ولا يسري إلى شيء غير ذلك كعنوان أحدهما أو عنوان: الفرد المردد.

قال الشيخ المصنف رحمته الله: (إن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضي للحجية في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية).

وحاصل ما أفاده رحمته الله: أن عمومات الحجية إنما تدل على أن كل إماراة فيها اقتضاء الحجية ولا تدل على الحجية الفعلية لكل إماراة.

وهذا المعنى يلزم منه أن الأماراة لا تصير حجتها فعلية إلا إذا ثبت عدم وجود المانع من ذلك، لأن الفعلية إنما تتحقق بعد ثبوت كل من: المقتضي وعدم المانع.

فإذا عرفت هذا ينتج عندنا أن كلا المتعارضين لا حجة فعلية فيهما، لأن الطرفين الأول - لمحل مانعته - ينفي الحجية الفعلية للطرف الثاني، والطرف الثاني - لمحل مانعته - ينفي الحجية الفعلية للأول، وهذا معناه تساقط كلا الطرفين معاً، وأنه لا حجة فعلية لأي منهما.

عدم تمامية دعوى التخيير من جهة الواقع:

وأما عدم تمامية دعوى التخيير من جهة الواقع، التي تعني بإصابة إحدى الأمارتين للواقع، فهي مردودة من جهتين:

الأولى: أن هذا الفرض - أي التخيير من جهة الواقع - لا يصحّ إلّا إذا علم بإصابة إحدى الأمارتين دائماً للواقع، ولكن هذا ليس تاماً لاحتمال أن يكون كلا الأمارتين كاذبتين، وذلك لما تقدّم بيانه من شرائط المتعارضين أن لا يكون أحدهما قطعياً أو كلاهما قطعيين، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول بأن الواقع محرز دائماً في أحدهما حتّى يجب التخيير بينهما.

الثاني: حتّى لو سلمنا بإصابة أحدهما غير المعين للواقع دائماً، فإنّه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما؛ إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره.

بل غاية ما يقال - بعد العلم بمطابقة إحدى الأمارتين للواقع - أن الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، وعليه يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي في المقام، وهو يختلف تماماً عن دعوى حجية إحدى الأمارتين تخييراً.

توضيح ذلك: أن قواعد العلم الإجمالي لا تتفق دائماً ودعوى حجية إحدى الأمارتين تخييراً بل هي تجري حتّى مع العلم بعدم حجية الدليلين معاً، وذلك كما لو أخبرنا أحدهم بنجاسة هذا الإناء وأخبرنا الثاني بطهارته، ولم يكن الخبران حجة، فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما يكون منجزاً.

وأحياناً قد يقتضي العلم الإجمالي في بعض موارد الاحتياط، كما لو كان أحد الطرفين متكفلاً لبيان الحكم الإلزامي والثاني متكفلاً لبيان الحكم الترخيصي، فالمرجح فيه أصالة الاحتياط، وذلك للعلم الإجمالي بوجوب أو حرمة أحدهما وهو

يقتضي الإحتياط لا محالة.

نعم، قد يقتضي العلم الإجمالي في بعض موارد التخيير، وهي موارد نادرة، كما لو كان كلا الطرفين متكفلاً لبيان الحكم الإلزامي بأن يعلم إجمالاً أن أحدهما واجب الإكرام، والآخر محرم الإكرام، فإنه حينئذ لا يمكن الرجوع إلى الإحتياط ولا إلى أصالة البراءة، لعدم إمكان الأول، واستلزام الثاني للمخالفة القطعية العملية، فالمرجح حينئذ هو أصالة التخيير.

وعليه، فتتأج العلم الإجمالي لا تتوافق دائماً ونتائج حجّة إحدى الأمارتين تخيراً، بل هناك بون شاسع بين الفرض والمدعى القائل بلزوم التخيير بين الأمارتين المتعارضتين دائماً.

والنتيجة: أن القاعدة الأولية بين المتعارضين هي التساقط، مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.



حجية المتعارضين في نفي الثالث

هذا البحث^(١) - حجية المتعارضين في نفي الثالث - هو من توابع مسألة أصولية تعرض لها المتأخرون من الأصوليين تحت عنوان: تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة.. ومثالها: لو جاءنا الخبر يقول: قُطع رأس زيد.. فهو يدلّ بالدلالة المطابقة على قطع رأسه وبالدلالة الإلزامية على موته، ولكن لو جاء ما يوجب رفع اليد عن الدلالة المطابقة أمّا بسبب اشتباه المخبر أو خطأه في نقل الخبر أو أيّ سبب آخر، فهنا هل تسقط الدلالة الإلزامية عن الحجية كما سقطت الدلالة المطابقة؟!

يوجد قولان في المسألة.

ومن تبعات هذه المسألة الموضوع الذي بأيدينا (حجية المتعارضين في نفي الثالث)، فمثلاً لو أخبرنا الثقة بوجوب صلاة الجمعة فإنّ لهذا الخبر مدلولان.

الأول (مطابقي): وهو وجوب صلاة الجمعة.

الثاني (التزامي): وهو عدم استحباب صلاة الجمعة^(٢).

(١) وهو المبحث الذي أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: (أمّا لو كان الدليلان المتعارضان

يقتضيان معاً نفي حكم ثالث...الخ).

(٢) مع ملاحظة أنّ هذا اللازم أعمّ، فقد ينشأ من مدلول مطابقي آخر.

فلو افترضنا أن هذا المخبر أو غيره من الثقات أيضاً أخبرنا بحرمة صلاة الجمعة،
فهذا الخبر له مدلولان أيضاً:

الأول (مطابقي): وهو حرمة صلاة الجمعة.

الثاني (التزامي): وهو عدم استحباب صلاة الجمعة.

وهنا بعد توارد الخبران - المتعارضان - على موضوع واحد (صلاة الجمعة) من
حيث الوجوب والحرمة يكون حكمهما التساقط من حيث الدلالة المطابقة، ولكن
يبقى الكلام في حجتيهما من حيث الدلالة الالتزامية (عدم استحباب صلاة الجمعة)
هل يمكن الالتزام به أو لا؟!

قولان في المسألة:

الأول: أن الدليلين المتعارضين ساقطان كلياً حتى في نفي الثالث.

ذهب إليه السيد الخوئي والسيد الشهيد عليه السلام.

الثاني: أن الدليلين المتعارضين باقيا على الحجية في نفي الثالث.

ذهب إليه الشيخ صاحب الكفاية والميرزا النائيني عليه السلام وتبعهما الشيخ
المصنف رحمته الله.

أدلة القول الأول:

ذكر السيد الخوئي رحمته الله في سقوط حجة المتعارضين في نفي الثالث ما حاصله:

أنّ الشخص لو أخبر عن وقوع قطرة بول في سائل معين مثلاً، فهو بالالتزام قد أخبرنا عن تنجّسه، ولكن هو قد أخبرنا عن النجاسة المسيّبة عن البول، فالمدلول الإلزامي هو الحصّة دون الطبيعي، أيّ الحصّة الخاصّة من النجاسة وهي النجاسة بسبب البول وليس طبيعي النجاسة، فإذا قبلنا بهذا، أيّ قبلنا بأنّ المدلول الإلزامي هو شيء مساوي للمدلول المطابقي وليس أعمّ منه، فيلزم - على هذا - أنّه متى ما علمنا بكذب المدلول الإلزامي أن تعلم بالتبع بكذب المدلول الإلزامي وبالتالي يلزم سقوطه عن الحجّة لأجل العلم بكذبه.

انتهى ملخصاً^(١).

والملاحظ على ما أفاده قدس سرّه أنّه قد أستند في دعواه على سقوط المدلول الإلزامي أنّه دائماً يكون مساوياً للمدلول المطابقي لا أعمّ منه، وأنّ الإخبار بلحاظه يكون الإخبار عن الحصّة دون الطبيعي وعليه فمتى ما علمنا بكذب المدلول المطابقي علمنا بكذب المدلول الإلزامي لمحلّ المساواة هذه.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ هذا يجري في باب السبب والمسبّب فقط، كقطرة البول مع النجاسة، فإنّ القطرة سبب والنجاسة مسبّب، فيمكن أن ندعي آنذاك أنّ المسبّب ليس هو مطلق النجاسة بل الحصّة الخاصّة، ونعني بها النجاسة البولية.

أما إذا لم يكن المورد من باب السبب والمسبّب فلا يتمّ البيان المذكور، وذلك

(١) انظر: مصباح الأصول ٣: ٣٦٩، محاضرات في أصول الفقه ٣: ٧٦.

كما لو دلَّ أحدُ الخبرين على وجوب الجمعة فإنَّه بالالتزام يدلُّ على نفي الاستحباب، فهنا المورد ليس من باب السببية، وليس الوجوب هو السبب لانتفاء الاستحباب، وإنما هما ضدان، ومتى ما ثبت أحد الضدين ينتفي الضد الآخر.

ثانياً: ذكر فَرَّقَ أنَّ العلم بكذب المدلول المطابقي يلزم العلم بكذب المدلول الالتزامي، وهذا صحيح ولا مناقشة فيه، فإنَّه متى علم بكذب المدلول المطابقي يحصل العلم بكذب المدلول الالتزامي، ولكن الأمر ليس كذلك دائماً، فربَّما تزول الحجية عن المدلول المطابقي من دون العلم بكذبه، كما هو الحال في مقامنا، وذلك فيما إذا ورد خبران أحدهما يدلُّ على وجوب صلاة الجمعة والآخر يدلُّ على حرمتها، فإنَّ المدلول الالتزامي لكليهما هو انتفاء استحبابها، ولكن لا يمكن أن نقول بكذب الوجوب، أو بالأحرى كذب الخبر الدال على الوجوب، بل الصحيح أن نقول هو ليس بحجة لوجود معارض، وفي الوقت نفسه نحتمل أنَّه صادق، وهكذا الحال بالنسبة للخبر الآخر القائل بالحرمة.

فإذن لا يوجد علم بكذب المدلول المطابقي حتَّى يلزم من ذلك العلم بكذب المدلول الالتزامي، بل في مثل هذه الحالة، أي في حالة وجود معارضة بين الدليلين لا تكون الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة في الحجية، وإنما يسقط كلٌّ من الخبرين في مدلوله المطابقي لمحلِّ المعارضة، ويبقى المدلول الالتزامي على حجتيه؛ إذ لا علم لنا بكذبه ولا معارضة لملاحظه.

فما ذكره السيد الخوئي فَرَّقَ أخصَّ من المدعى؛ إذ هو لا يتم في موارد المعارضة بين الدليلين ويختص بما إذا علمنا بالكذب من دون وجود معارضة.

ما أفاده السيد الشهيد عليه السلام في سقوط الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة:

وأما ما أفاده السيد الشهيد عليه السلام في سقوط الدلالة الالتزامية تبعاً للدلالة المطابقة
فيمكن تلخيصه:

أن نكتة حجة خبر الثقة هي استبعاد اشتباه الشخص المخبر في حواسه، فحينما
يخبر الشخص بأنه قد شاهد زيداً دخل في النار فمن البعيد أن يكون قد اشتبه في
بصره والحال أن عمراً هو الذي دخل وليس زيد، أو أن زيداً كان قد مرّ من جنب
النار ولم يدخل فيها، إن الاشتباه المذكور بعيد، ولاستبعاده يمكننا حينئذ الأخذ بهذا
الخبر والحكم بتحقيقه، وأيضاً الحكم بتحقيق احتراق زيد، وتحقيق موته كذلك.

إن هذه الأمور الثلاثة نحكم بتحقيقها وليس ذلك إلّا من جهة استبعاد اشتباه
الشخص بحواسه.

وباتضح هذا نقول (والكلام للسيد الشهيد):

إذا فرض أن الشخص المخبر قد انكشف لنا خطأه، وعلمنا أنه قد اشتبه في
إخباره في دخول زيد في النار، فحينئذ إذا لم نحكم باحتراق زيد - الذي هو
المدلول الإلزامي الأوّل - ولا بموته - الذي هو المدلول الإلزامي الثاني - فذلك
لا يعني تحقق اشتباه آخر يغير الاشتباه الأوّل الذي هو المدلول المطابقي، ونعني
به أصل الدخول في النار.. وما دام لا يلزم من ذلك اشتباه آخر فلا موجب آنذاك
للحكم بحجة إخباره بلحاظ المدلول الإلزامي، بل كلما انتفت الحجة بلحاظ
المدلول المطابقي تنتفي بلحاظ المدلول الإلزامي أيضاً.

هذا حاصل ما أفاده فَدَلَّيْ ^(١).

ولكن يمكن أن يرد عليه:

أولاً: أنه إما أن نفترض أن للدليل حجية الخبر إطلاقاً يشمل المدلولين معاً المطابقي والالتزامي، بحيث إذا سقط أحدهما عن الحجية يبقى الآخر على حجيته، أو لا يوجد مثل الإطلاق المذكور، فإذا فرضنا وجود مثل هذا الإطلاق يكون التذرع بنكته تكرّر الاشتباه لتبرير السقوط لا موجب له، لأنه يكون حينئذ أشبه بالاجتهاد مقابل النص.

وأما إذا فرضنا عدم وجود مثل هذا الإطلاق، يمكن القول بسقوط المدلول الالتزامي عن الحجية للقصور في المقتضي من دون التطويل المذكور.

ثانياً: إن ما ذكره فَدَلَّيْ يتم فيما لو علمنا بكذب أو اشتباه المدلول المطابقي، وهو لا يشمل حالة عدم العلم بالكذب، كما في مورد تعارض الخبرين، فإنه لو دلّ الدليل على وجوب شيء ما، ودلّ دليل آخر على حرمة، فكلّ منهما ليس بحجة لمحلّ التعارض بينهما، ولكن لا يمكن الجزم بكذبهما، ففي مثل هذه الحالة لا تجري النكته التي أشار إليها فَدَلَّيْ.

والنتيجة: أن ما أفاده فَدَلَّيْ هو أخصّ من المدعى؛ إذ هو يختصّ بحالة عدم حجية المدلول المطابقي الناشئ من اكتشاف اشتباهه، ولا يجري في حالة عدم

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٢٦٤، القسم الأول من الحلقة الثالثة ١: ٧٦.

انكشاف الإشتباه، كما هو الحال في باب المعارضة^(١).

الدليل الذي ارتضاه المصنف رحمه الله في بقاء الدليلين على الحجية في نفي الثالث:

بعد تفنيد ما يمكن الإعتماد عليه من أدلة في دعوى سقوط الدلالة الالتزامية تبعاً للدلالة المطابقة نذكر ما أفاده الشيخ المصنف رحمه الله في إثبات بقاء الدليلين على الحجية في نفي الثالث.

قال رحمه الله: (الحق أنه لا يقتضي ذلك^(٢))، لأن المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دلالتها فيما هما متعارضان فيه؛ إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معاً في ذلك، وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في أصل الحجية).

وكما نلاحظ أن هذا الدليل الذي ساقه المصنف رحمه الله هنا متكون من مقدمتين:

الأولى: أن الدلالة الالتزامية للمتعارضين مشمولة لأدلة الحجية لهما معاً.

وهذه المقدمة هي محل اتفاق الأصوليين، بأن عمومات حجية الأمانة شاملة لكافة مدلولات الأمانة بدون استثناء.

(١) راجع: قواعد نافعة في الاستنباط، الفائدة الرابعة: تبعية الدلالة الإلتزامية للدلالة المطابقة، الطبعة الرابعة.

(٢) أي لا يقتضي تساقط الدليلان المتعارضان عن الحجية عدم حجيتهما في نفي الثالث.

الثانية: لا موجب لسقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية في حال سقوط المطابقة عن الحجية.

إذ الموجب لسقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية هو أحد أمرين، وكلا الأمرين باطلان.

أما الأول، فهو التعارض، بمعنى أن التعارض يستوجب سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية كما استوجب سقوط الدلالة المطابقة.

وهذا الأمر باطل، لعدم وجود تعارض بين الدالتين الالتزاميتين للدليلين المعارضين، فاحتمال صدق الدلالة الالتزامية للدليلين المعارضين قائم ولا مكذب له.

وأما الثاني فهو الملازمة في التبعية، بمعنى أن المدلول الإلزامي لما كان تابعا في وجوده للمدلول المطابقي فهذا يقتضي أن تكون حجته تابعة أيضاً للمدلول المطابقي، فمتى ما سقطت الحجية عن المدلول المطابقي فإنها تسقط عن المدلول الإلزامي.

وهذا الأمر باطل أيضاً، لعدم وضوح هذه الملازمة بين التبعية في مقام الوجود والتبعية في مقام الحجية؛ إذ من المحتمل جداً أن تكون الحجية بكلّ منهما ثابتة بجعل مستقل ويكون الملاك في جعل الحجية لكلّ منهما مختلف عن الآخر، وبالتالي لا موجب لسقوط أحدهما عن الحجية سقوط الآخر أيضاً. كما في مثالنا المتقدم عن صلاة الجمعة، فمن الممكن جداً أن تكون الحجية المجعولة للمدلول الإلزامي - عدم استحباب صلاة الجمعة - مستقلة عن الحجية المجعولة للمدلول المطابقي لكلا الخبرين - الوجوب والحرمة - بحيث يكون الملاك في جعل الحجية للمدلول الإلزامي هو كاشفيته عن واقع متعلقه وهو عدم استحباب صلاة الجمعة.

قوله ﷺ: (هذا فيما إذا كانت إحدى الداليتين تابعة للأخرى في الوجود، فكيف...الخ).

أقول: يشير المصنف ﷺ هنا إلى دليل ساقه الشيخ صاحب الكفاية ﷺ في المقام حاصله:

أن التعارض إنما يستوجب العلم بكذب أحد الدليلين لا بعينه، وذلك أن العمومات قد دلت على حجتيهما معاً، والتعارض دلّ على كذب أحد المصدقين ولم يتمكن من تعيينه خارجاً، فيبقى المصدق الثاني على حجته وإن كنا لا نتمكن من تعيينه، وهذا ينتج العلم الإجمالي بحجّة إحدى الإمارتين، فيجب تطبيق قواعد العلم الإجمالي في المقام.

وهذا معناه: أن بقاء إحدى الداليتين المطابقتين على حجتيهما أمر واضح بل أولى من بقاء حجّة الدلالة الالتزامية، فإن الدلالة الالتزامية تابعة في وجودها للدلالة المطابقة الساقطة، ولذا عند سقوطها (الدلالة المطابقة) يتوهم سقوط الدلالة الالتزامية لتبعيتها في الحجّة أيضاً، بينما الدلالة المطابقة الأخرى هي غير تابعة أصلاً للدلالة المطابقة الساقطة لا وجوداً ولا حجة، فلا موجب لسقوطها البتة.



٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

قال المصنف رحمه الله: اشتهر بينهم أنَّ الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح وقد نقل عن (عوالي اللئالي) دعوى الإجماع على هذه القاعدة... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: نبذة عن مسيرة هذه القاعدة في الفقه.

النقطة الثانية: المراد من عبارات القاعدة المذكورة.

النقطة الثالثة: مدرك القاعدة.

النقطة الرابعة: هل تشمل القاعدة الجمع التبرعي أو لا؟

النقطة الأولى: نبذة عن مسيرة هذه القاعدة في الفقه.

أقول: المتبع لموارد استعمال هذه القاعدة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) يجد أنها مرت بمراحل وانتهت إلى غير ما بدأت به، فالمتقدمون من الفقهاء كانوا يحملونها على الجمع التبرعي، ويأولون بلحاظها الأخبار التي تأبى الجمع بتأويلات لا شاهد لها من الأخبار نفسها، ولذا ذكر هنا شيئاً من كلماتهم في هذا الجانب:

١- قال العلامة الحلبي رحمته الله في منتهى المطلب في مبحث وقت الحيض ومدته: «وروي عن سماعة أيضاً، قال (أكثر جلوسها عشرة أيام وأقله ثلاثة أيام).

لا يقال: معارض ذلك: ما رواه الشيخ في الصحيح، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إن أكثر ما يكون الحيض ثمان، وأدنى ما يكون منه ثلاثة).

لأننا نقول: هذا خبر لم يذهب إليه أحد من المسلمين، فيجب تأويله بالمحتمل، وهو أمران... إلخ»^(١).

فهنا نلاحظ مع إقرار العلامة الحلبي بشذوذ هذه الرواية، وأنه (لم يذهب إليه أحد من المسلمين) إلا أنه أضاف قائلاً: (فيجب تأويله) ولم يحمله على هذا التأويل سوى حرصه على قاعدة (الجمع أولى من الطرح) التي يتداول ذكرها بين الفقهاء^(٢).

٢- وقال صاحب الرياض في بعض تأويلات الأخبار: وهما وإن بُعد إلا أنه لا بأس بهما، جميعاً، وهو أحسن من الطرح مهما أمكن وأولى^(٣).

٣- وقال أغا رضا الهمداني في مصباح الفقيه: (فقد تقرر في محله أن الجمع بين المتواترين ونحوهما مما كان قطعياً مهما أمكن ولو بتأويل ظاهريهما أولى

(١) منتهى المطلب ٢: ٢٨٢.

(٢) انظر مقدمة المحقق لكتابه: منتهى المطلب ١: ٤٣.

(٣) رياض المسائل ١٢: ٣١٧.

من الطرح^(١).

هذا، وقد صرح المحقق البحراني قدس في مقدمة حقائقه، المقدمة السادسة، ما نصه
(وقد ذكر جملة من الأصحاب أنه إن أمكن الجمع بين الدليلين ولو بتأويل بعيد
فهو أولى من طرح أحدهما)^(٢)، ثم شرع في رد هذه المقالة، فقال قدس:

أن هذا مما لا يتمشى في أخبارنا، لورود الكثير منها على جهة التقية التي
هي خلاف الحكم الشرعي واقعاً؛ إذ التقية كما قد عرفت في المقدمة الأولى
أصل الاختلاف في أخبارنا، فكيف يتحمل الجمع بينها وبين ما هو خلافها
واقعاً.

ثم قال قدس في موضع آخر في كتابه:

والثبث بما ذكره من أن إعمال الدليلين أولى من طرح أحدهما من
الين من الاجتهادات الصرفة لما تقدم بيانه في المقدمة السادسة من مقدمات
الكتاب، ونزيده بياناً هنا فنقول:

لا ريب أنه قد استفاضت الأخبار بطرح ما خالف القرآن في مقام
الترجيح بالعرض على الكتاب وطرح ما وافق العامة في مقام عرض الأخبار
على مذهب العامة وطرح ما خالف الأشهر في الرواية في مقام الترجيح
بذلك أيضاً، فإذا أمر الأئمة بطرح الأخبار في هذه المقامات ونحوها

(١) مصباح الفقيه ١: ٦٢٩.

(٢) الحقائق الناضرة ١: ٨٩.

ورخصوا في ذلك فهل يليق من يعمل بأخبارهم ويتمسك بآثارهم أن يضرب عن ذلك صفحاً ويعتمد على هذه القاعدة التي ابتدعوها والمغالطة التي اخترعوها؟ ما هذا إلّا اجتهاد في مقابلة النصوص وجرأة على أهل الخصوص^(١).

وجاء عن الوحيد البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان:

(صدر من بعض المتأخرين غفلة منشؤها قضية كون الجمع مهماً أمكن لازم، وأنه بأيّ نحو أولى من الطرح، وقد بينا فسادَه في رسالتنا: في الجمع بين الأخبار)^(٢).

وعن صاحب الجواهر، قال: (وقاعدة أولويته (الجمع) من الطرح غير ثابتة كما تحرّر في الأصول)^(٣).

ومن الواضح جداً، أنّ العلماء الذي قالوا ببطلان هذه القاعدة لم يرفضوها إلّا بكونها تدعو للجمع التبرعي وإلّا إذا كان المراد منها الجمع العرفي لكانت القاعدة صحيحة بالإجماع للإجماع على الأخذ بالظهورات العرفية.

قال في القواعد الأصولية: (المحقّقين من العلماء الأصوليين لم يقبلوا هذه القاعدة بظاهرها فقيدوها بما إذا كان الجمع عرفياً فسموها بقاعدة الجمع

(١) الحقائق الناضرة ٦: ٣٥٨.

(٢) حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٢٢٦.

(٣) جواهر الكلام ٢٣: ٢٧.

العرفي، وفسّروا الإمكان في القاعدة بالإمكان العرفي، فتولّدت من هذه القاعدة قاعدة أخرى وهي قاعدة الجمع العرفي^(١).

النقطة الثانية: المراد من عبارات القاعدة المذكورة.

وقبل الكلام في هذه النقطة نشير إلى أن القاعدة المذكورة وردت بعدة ألفاظ في الكتب الأصولية، منها:

- ١- الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.
 - ٢- الجمع بين الدليلين أولى من الطرح.
 - ٣- العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله.
 - ٤- الجمع بين الدليلين ولزوم تقديم الترجيح الدلالي مهما أمكن على الترجيح السندي والتخير^(٢).
- وكيفما كان، سنتناول هنا بيان ثلاث كلمات اشتملت عليها ألفاظ القاعدة المذكورة بمختلف تعبيراتها، وهي: الجمع، والإمكان، والأولوية.

الجمع:

وقع البحث في المراد من الجمع في القاعدة، هل هو الجمع الدلالي أو هو الجمع العملي؟

(١) القواعد الأصولية ٣: ٤٣٣.

(٢) المصدر السابق.

والمقصود من الجمع الدلالي أحد معنيين:

الأول: هو التوفيق بين مدلولي الخبرين المتعارضين بتأويل أحدهما أو كلاهما بنحو ينتفي معه التعارض بينهما بحسب الظهور الأولي قبل الجمع.

كما لو ورد (أنّ ثمن العذرة سحت) وورد (أنّه لا بأس ببيع العذرة) فنحمل العذرة في الرواية الأولى على عذرة الإنسان وفي الرواية الثانية على عذرة الحيوان.

الثاني: الجمع بين مدلولي الخبرين بنحو يتناسب مع الضوابط العرفية، بمعنى أنّه لو ألقينا هذين الدليلين إلى العرف لفهم من مجموعهما المعنى الذي حصلناه من الجمع بينهما، ومثاله حمل الأظهر على الظاهر والمطلق على المقيد.

والفرق بين المعنيين هنا أنّ الأول يشمل الجمع التبرعي والعرفي معاً، والثاني يختصّ بالجمع العرفي فقط، وسيأتي في النقطة الثالثة - إن شاء الله تعالى - تحقيق الفرق المذكور.

وأما الجمع العملي فالمقصود منه أحد معاني ثلاثة:

الأول: هو التبويض العملي للخبرين بمعنى أنّ نعمل ببعض مدلول الخبر الأول وبيعض مدلول الخبر الثاني.

الثاني: تبويض العمل بمدلول أحد الخبرين مع العمل بتمام مدلول الخبر الآخر، ومثاله المطلق والمقيد، أمّا المقيد فنعمل بتمام مدلوله، وأمّا المطلق فنعمل بالمقدار الذي لا يتنافى مع المقيد.

الثالث: التبويض العملي بنحو التريديد، أيّ أن نعمل تارة بتمام مدلول الخبر

الأول، ونعمل تارة أخرى بتمام مدلول الخبر الثاني.

وهنا قد يقال - بعد ملاحظة المعاني المقصودة من الجمعين الدلالي والعملي - أنه لا يوجد فرق بين الجمعين وإنما الاختلاف هو في التعبير فقط.

نقول: لو كان المراد من الجمع الدلالي هو المعنى الأول وكان المراد من الجمع العملي المعنى الأول فقط لكان من الممكن القول باتحاد المعنيين معاً لأن التوفيق بين مدلولي الخبرين يلزم دائماً العمل ببعض مدلولي الخبر الأول وبعض مدلول الخبر الثاني، كما تقدّم في مثال العذرة.

وحتى المعنى الثاني من الجمع الدلالي هو يتلائم مع المعنى الثاني للجمع العملي، ولكن المشكلة هي في المعنى الثالث من معاني الجمع العملي، فإنه يقتضي العمل بكلا الخبرين بنحو الطولية وهو لا يتلائم مع أي معنى من معاني الجمع الدلالي المتقدمة.

وكيفما كان، فقد اختار الشيخ المصنف رحمته الله أن المراد من الجمع في القاعدة هو الجمع الدلالي دون الجمع العملي، مستنداً في دعواه هذه إلى الظهور لا غير، كما سيثبت بعد ذلك أن المراد من الجمع الدلالي هو خصوص الجمع العرفي لا التبرعي.

قال رحمته الله: «وظاهر أن المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة، فإنه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءماً، فيرتفع التعارض بينهما، فلا يتكاذبان».

الإمكان:

ما هو المراد من الإمكان في القاعدة، هل هو الإمكان العقلي أو الإمكان العرفي؟

نسب الميرزا الرشتي رحمته الله إلى كتاب عوالي اللئالي وغيره من الكتب أن المراد من الإمكان في القاعدة هو الإمكان العقلي ثم ادعى أن القول بأن المراد الإمكان العرفي هو من الخلط والاشتباه، ثم أفاد بأن أول من تبني القول بأن المراد هو الإمكان العرفي الأستاذ الوحيد البهبهاني رحمته الله.

وكيفما كان فالمقصود من الإمكان العقلي هو الإمكان الوقوعي، وهو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي أن وجوده لو اتفق لا يكون مستلزماً لأحد المحاذير العقلية كاجتماع النقيضين.

وبناء على هذا المعنى يكون المصحح للجمع بين الروايات هو أن لا يلزم من نتيجة الجمع محذور عقلي، فلو كان يلزم من نتيجة الجمع بين الروايتين نسبة الظلم إلى الله تعالى فهذا الجمع غير ممكن فلا يكون أولى من الطرح، وهكذا لو كان يلزم من نتيجة الجمع التعبد بالمتناقضين أو بالضدين فإن الجمع غير ممكن فلا يكون أولى من الطرح.

وأما المقصود من الإمكان العرفي فيحتمل معنيين:

المعنى الأول: أن المراد به هو الإمكان العقلاني، بمعنى أن لا تتنافى نتيجة الجمع مع المتبنيات العقلانية وإن كان متنافياً مع الضوابط المقررة عند أهل المحاورة.

وبهذا تكون دائرة الجمع الممكن - بناء على هذا المعنى - أضيق من دائرة الجمع الممكن بناء على الإمكان العقلي؛ إذ ليس كل ممكن وقوعاً يتناسب مع المتبنيات العقلانية.

مثلاً: لو ورد خبر مفاده (لا تعمل بخبر الكاذب) وورد جواز العمل بخبر الكاذب، فإنّ هذا الجمع وإن كان ممكن وقوعاً إذ لا يترتب من تبنيه محذور عقلي إلا أنه غير متناسب مع المتبنيات العقلانية كما هو واضح.

المعنى الثاني: أن المراد من الإمكان العرفي هو التناسب مع الضوابط المعتمدة عند أهل المحاورة، فمتى ما كان الجمع متناسباً مع هذه الضوابط كان ممكناً، وعندئذ يكون أولى من الطرح، ومتى كان الجمع منافياً لما عليه أهل المحاورة فهو غير ممكن، فلا يكون أولى من الطرح.

والظاهر أن هذا هو المراد من الإمكان العرفي بنظر الوحيد البهبهاني قدس سره - وحتى عند الشيخ المصنف رحمته الله؛ إذ هو المتناسب مع النقوضات التي نقض بها على مملك الإمكان العقلي، من قبيل استلزامه فقهاً جديداً واستلزامه طرح روايات العلاج للأخبار المتعارضة والقاضية بالتخير أو الترجيح؛ إذ لو كان مراده من الإمكان العرفي هو الإمكان العقلاني لكان ما نقض به على مبني الإمكان العقلاني صالحاً لأن يكون نقضاً على مبناه أيضاً.

إذ من الواضح أن الجمع على أساس الإمكان العقلاني يستلزم أيضاً إطراح روايات العلاج كما يستلزم أيضاً استحداث فقهاء جديدين؛ لوضوح أن كثيراً من المجموعات المفترضة لا تتنافى مع المتبنيات العقلانية، بمعنى عدم استيحاشهم من

افتراضها إلّا أنها تتنافى مع روايات العلاج، واستلزامه لاستحداث فقه جديد.

مثلاً: لو ورد أنّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الظهر وورد خبر آخر مفاده أنّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة، وجمعنا بين هذين الخبرين بالقول أنّ الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة والظهر معاً، فإنّ هذا الجمع لا يكون متنافياً مع الإمكان العقلائي، إذ لا يستوحش العقلاء من إيجاب المولى على عبده صلاتين في ظهر يوم الجمعة إلّا أنّ هذا الجمع منافياً لروايات العلاج والتي تقتضي في حالات التعارض المستقر - كما في المثال - إمّا التخيير أو الترجيح بمرجّحات باب التعارض، كما أنّ هذا النحو من الجمع يستلزم فقهاً جديداً^(١).

ويمكن الاستدلال بأنّ المراد من الإمكان في القاعدة، هو الإمكان العرفي بأن يقال:

إنّ الإمكان - استقراءً - إما عقلي أو شرعي أو عرفي، والأوّلان في المقام غير صحيحين؛ إذ العقلي لا يبقى مجالاً لأدلة الترجيح والتخيير، والشرعي مع وجود الدليل عليه لا حاجة إلى قاعدة: الجمع مهما أمكن، ومع عدم الدليل فليس شرعياً، فيبقى العرفي، الذي هو مقتضى الحمل الأوّل في العبادات.

قال في فوائد الأصول ما نصّه: «المراد من (الإمكان) في قولهم (الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح) ليس هو الإمكان العقلي، فإنّه ما من دليلين متعارضين إلّا ويمكن الجمع بينهما عقلاً، فينسد باب التعارض، بل المراد من (الإمكان) هو الإمكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين

(١) انظر: المعجم الأصولي ١: ٦١٦.

الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفية»^(١). انتهى

الأولوية:

ويأتي الكلام هنا أيضاً هل المراد من الأولوية هو اللزوم أو الراجحية؟

فالأولوية بمعنى اللزوم تعني أنه إذا دار الأمر بين الطرح وبين الجمع الممكن فإنه يلزم تقديم الجمع الممكن على الطرح، فلا يسوغ للفقهاء طرح الروايتين، أو إحداهما إذا كان الجمع ممكناً.

وأما الأولوية بمعنى الراجحية فتعني إذا دار الأمر بين الطرح وبين الجمع الممكن فإنَّ الفقيه مخير بينهما إلا أنَّ الراجح له هو اختيار الجمع الممكن.

والمناسب هنا - بعد اختيار الإمكان العرفي للقاعدة - أن يكون المراد من الأولوية هو المعنى الأول، أي بمعنى اللزوم، لأنه لا مناص للفقهاء من اعتماده لتشخيص المراد من الخطابات الشرعية المتعارضة تعارضاً بدوياً.

قوله رحمته: (وتشمل القاعدة بحسب ذلك - صورة تعادل المتعارضين في السند وصورة.. إلخ).

أقول: يريد المصنف رحمته أن يشير هنا إلى أنَّ القاعدة بحسب ألفاظها الظاهرة توحى إلى إمكان الجمع بين كلِّ متعارضين، سواء كانا متعادلين السند، أو حتَّى المتعارضين اللذين يكون لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند على الآخر، فإنه

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٢٦.

يمكن الجمع بينهما وعدم طرح الآخر لصالح ذي المزية.

ولكن هل هذا هو المقصود من القاعدة، وأنها بهذه السعة من الجمع الدلالي الشامل للجمع التبرعي، أم هي تختص بالجمع الدلالي العرفي فقط؟

هذا ما سيجيب عنه الشيخ المصنف رحمته الله ويسر غوره بعد كلامه عن مدرك القاعدة، فانتظر.

النقطة الثالثة: مدرك القاعدة

مما يمكن أن يستدل به لهذه القاعدة ثلاثة وجوه، ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله وغيره في رسائله:

الأول: الإجماع، وقد ادّعاه ابن أبي جمهور الاحسائي في كتابه عوالي اللئالي، قال: «أن كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفيات دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث (ويريد مقبولة عمر بن حنظلة)»^(١).

وفيه:

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦.

أولاً: هذا الإجماع لم يثبت، بل عن الوحيد البهبهاني قدس سره دعوى الإجماع على فساد هذه القاعدة ^(١).

ثانياً: أن هذا الإجماع لا يخلو إما يكون معلوم المدرك أو محتمل المدرك، وفي كلا الحالتين ليس بحجة.

الوجه الثاني (وهو عن العلامة في النهاية) ^(٢): أن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية، وإهمال الثاني على تقدير الجمع أولى من إهمال الأول اللازم على تقدير الطرح.

بمعنى: أن دلالة اللفظ على تمام معناه وهو المعنى المطابقي له دلالة أصلية، أي مطابقة، وعلى جزء معناه، وهو المعنى التضمني، له دلالة تضمينية تابعة لدلالته على تمام معناه، فدلالته على جزء معناه دلالة تبعية، فلو دار الأمر بين ترك العمل بالدلالة التبعية، والدلالة الأصلية، فلا شك أن الأول أولى.

وفيه:

أولاً: هذا مجرد استحسان لا يصلح مدركا للحكم الشرعي.

ثانياً: لم لا نقول العكس، بمعنى أن الجمع بين المتعارضين يلزم منه إلغاء أصالة الظهور في كل منهما ورفع اليد عن حجّتين، بينما الالتزام بالتخيير أو الترجيح يلزم

(١) الفوائد الحائرية: ٢٣٣ - ٢٣٤، الفائدة الثالثة والعشرين.

(٢) حكاة عنه الميرزا الاشتياني في بحر الفوائد ٤: ١٥.

طرح واحدة، ولا ريب طرح حجة واحدة أولى من طرح حجّتين^(١).

الوجه الثالث (ما ذكره الشهيد الثاني وغيره): أنّ الأصل في الدليلين الإعمال فيجب الجمع بينهما مهما أمكن لاستحالة الترجيح بلا مرجّح^(٢).

وهذا الدليل سمّاه المصنف رحمته الله: (حكم العقل بأولوية الجمع)، وهو الدليل الوحيد الذي اقتصر على ذكره الشيخ المصنف رحمته الله لإثبات القاعدة ولعله لم ير تمامية المستندين الآخرين، وحاصله:

أنّ مقتضى القاعدة الأولية شمول دليل الحجّة لكلّ من المتعارضين؛ إذ المفروض أنّهما متساويان من ناحية السند والدلالة وإلّا لم يتعارضاً، وبعد هذا التساوي لا وجه لرفع اليد عن هذا الشمول إلّا مع وجود مانع من تأثير المقتضي، ولا مانع هنا سوى تكاذبهما، ومع فرض إمكان الجمع لا يحرز التكاذب، وعليه لا مجال للقول بتساقطهما معاً، وكذلك لا مجال للقول بعدم شمول دليل الحجّة لأحدهما دون الآخر، مع فرض تساويهما في السند والدلالة، لأنّه من الترجيح بلا مرجّح، فتعين إعمال الدليلين.

وبصياغة قياسية:

المتعارضان دليلان، والدليلان يجب إعمالهما لا طرحهما أو طرح احدهما.

فيتنتج: المتعارضان يجب إعمالهما لا طرحهما أو طرح احدهما.

(١) أفاده الروحاني في زبدة الأصول ٦: ٢٨٣.

(٢) راجع: تمهيد القواعد: ٢٨٣، قاعدة ٩٧.

ولكن اعترض على هذا المدرك بأمور:

١- أنا نسلم بأن الأصل هو العمل بالدليلين ولكن المفروض في المقام عدم إمكانه؛ إذ الدليل ليس إلّا ما هو ظاهر، والمفروض عدم إمكان العمل بظاهر كلّ واحد من الدليلين؛ إذ هما متعارضان وما يمكن العمل به هو المؤول والموجه، وليس هذا بدليل.

٢- أن العمل بظاهر هذه القاعدة يسدّ باب الترجيح للروايات بعضها على بعض عند المعارضة المستحكمة مع كثرة الروايات الواردة في الترجيح بين الخبرين المتعارضين.

٣- أن العمل بظاهر هذه القاعدة يوجب تأسيس فقه جديد ويوجب الهرج في الفقه كما لا يخفى^(١).

ولأجل هذه المحاذير أعرض الشيخ المصنف رحمته الله عن ظاهر هذه القاعدة بعمومها وشمولها ويبيّن أن المراد بها هو خصوص الجمع العرفي لا الجمع التبرعي الكيفي بأي وجه كان.

قال رحمته الله: «وقد يظنّ الظان أن إمكان الجمع التبرعي يحقّق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح - بمقتضى التقرير المتقدم في مدركها؛ إذ لا يحرز المانع - وهو تكاذب المتعارضين - حينئذ فيكون الجمع أولى.

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ٢٠، الفوائد الحاثريّة: ٢٣٥، نهاية الأفكار ٤: ٣٨٥، القواعد

ولكن يجاب عن ذلك أنه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي، فلا يبقى هناك دليان متعارضان، وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية... إلخ».

وعلى ضوء ما تقدم، تكون هذه القاعدة مختصة بغير موارد الخبرين المختلفين اللذين يكون المخاطب متحيراً في صدورهما من متكلم واحد، وراجعة إلى ما إذا كان لرفع الاختلاف بين الخبرين شاهد في نفس الخبرين أو الخارج عنهما، ففي ذلك المقام يكون المورد من مصاديق قاعدة الجمع أولى من الطرح، كما في حالات التخصيص والتقييد أو الحكومة أو الورود، كما سيأتي بيانه بالتفصيل في النقطة الرابعة الآتية.

وقد تسأل هنا: أن المصنف رحمته الله قد عنون المسألة في كتابه هكذا: الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح، ولكنه - بحسب بيانه المتقدم - يبدو أنه يريد تطبيق القاعدة في موارد الخبرين اللذين لا تعارض بينهما، فكيف نجمع بين عنوان المصنف رحمته الله وبيانه هذا؟

الجواب: لابد من الالتفات إلى أنه يوجد عندنا عرفان: عرف ساذج، وعرف دقيق عارف. فربما يتحير العرف الساذج بين العام والخاص أو بين المطلق والمقيد ويأمرهما مختلفين، لكن العرف الدقيق، الذي هو المخاطب في تلك المقامات، يراهما غير مختلفين، لأنه جرت السيرة على إلقاء العام والمطلق وإرادة الخاص والمقيد منهما في بيئة التقنين والتشريع، ولذلك يعبر عن هذا القسم من التعارض بالتعارض البدوي أو غير المستقر، لأن العرف الساذج يتلقاهما متعارضين، والعرف الدقيق العارف بشؤون التقنين يتلقاهما غير مختلفين.

والنتيجة: أنه لا مدرك يمكن الاستناد إليه للقاعدة المذكورة سوى حكم العقل الذي تقدم بيانه، ولكن بالشكل الذي ارتأه الشيخ المصنف رحمته الله، والمتأخرون من المحققين، دفعا للمحاذير المتقدم ذكرها.

النقطة الرابعة: القاعدة لا تشمل الجمع التبرعي.

الجمع بين المتعارضين كما تقدمت الإشارة إليه أكثر من مرة على نوعين:

١- جمع عرفي، وهو الجمع الذي يفهمه العرف العام من الخبرين أو الآيتين بحيث لا يكون التصادم بين الدليلين مستقراً، كما في قوله تعالى: «وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ»^(١)، وقوله تعالى: «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ»^(٢).

فهنا نجد الآية الأولى تدلّ بعمومها على حرمة نكاح الكافرة (سواء كانت كتابية أم غيرها).

بينما الآية الثانية تدلّ على حلية نكاح الكافرة الكتابية فتعارضان في نكاح الكافرة الكتابية (الآية الأولى تنهى عنه والثانية تجوّزه)، ولكن العرف لا يرى تعارضاً بين العام والخاص ويقول يمكن أن تكون الآية الثانية (الخاص) قرينة على التصرف في الآية

(١) سورة الممتحنة الآية ١٠.

(٢) سورة المائد الآية ٥.

الأولى (العام) فتحمل على الكافرة غير الكتابية، فينتفي التعارض بين الآيتين بالمرّة^(١).

٢- جمع تبرعي، وهو الجمع الذي لا يفهمه العرف العام من الخبرين أو الآيتين، بل هو جمع يبتكره الجامع تبرعا من عنده.

ومثاله: ما ورد في الجمع بين الروايات الواردة في قبول شهادة ثلاثة رجال وامرأتين في الرجم وعدمه.

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كانوا ثلاثة رجال وامرأتان)^(٢).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان لم تجز في الرجم)^(٣).

قال الشيخ الطوسي قدس سره في وجه الجمع بينهما: هذا الخبر الثاني محمول على أنه إذا لم يعدل الرجال والنساء أو لم يشهدوا بما يقتضيه شرط الشهادة في إيجاب الرجم، فأما مع تكامل شروطه فإنه يوجب الرجم حسب ما قدمناه^(٤).

وهذا الجمع - كما ترى - جمع تبرعي من دون دليل؛ إذ حمل الخبر الأول على صورة تكامل الشروط، والخبر الثاني على صورة عدم تكامل الشروط خلاف

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٠: ٣٥.

(٢) الاستبصار ٣: ٢٤، كتاب الشهادات، ح ٧٤، التهذيب ٦: ٢٦٥، ح ٧٠٦.

(٣) الاستبصار ٣: ٢٤، كتاب الشهادات، ح ٧٦، التهذيب ٦: ٢٦٥، ح ٧٠٧.

(٤) المصدر السابق.

الظاهر، وحمل بلا دليل، بل الموضوع في كلا الخبرين واحد مع اختلاف حكمهما من حيث الجواز وعدمه.

والسؤال هنا: هل قاعدة (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح) شاملة للجمع التبرعي أو لا؟!

قد يقال - بحسب ألفاظ القاعدة وإطلاقها - أنه مشمول للقاعدة، ولكن يرد عليه:

١- أنه من الظن غير المعتبر: وذلك ببيان:

أنا لم نجد أي دليل عقلي أو نقلي يدل على جواز الاحتجاج بالجمع التبرعي، ولم نجد سيرة عقلانية أو متشرعية أو عرف خاص أو عام يجيز مثل الجمع المذكور أو يسوغ الاحتجاج به، وبالتالي فهو غير مشمول لأدلة حجّة الإمارة، بل تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن.

٢- منع كلية الكبرى في القاعدة.

قد تقدّم القول بأن القاعدة يمكن أن تصاغ بقلب القياس هكذا: المتعارضان دليلان، والدليلان يجب إعمالهما لا طرحهما ولا طرح احدهما، فينتج: المتعارضان يجب إعمالهما لا طرحهما ولا طرح احدهما.

ولكننا نقول بمنع كلية الكبرى التي مفادها يجب إعمال كلا الدليلين؛ لأنه يستلزم لازماً قبيحاً لا يلتزم به أحد، وهو لغوية كل أخبار العلاج الواردة في المتعارضين، فإن روايات العلاج الواردة عنهم عليهم السلام حكمت في الخبرين المختلفين على خلاف الإعمال، بل الأخذ بأحدهما دون الآخر.

ولو شئت قلت: إنّ القبول بالجمع التبرعي يؤدي إلى انتفاء باب التعارض المستحكم كلياً - الذي هو موضوع الأخبار العلاجية - لأنه ما من دليلين متعارضين إلّا ويمكن الجمع بينهما جمعا تبرعيا مخترعا، وبالتالي يستلزم هذا لغوية كلّ الأخبار العلاجية الواردة في باب التعارض، بمعنى لا موضوع لهذه الأخبار، وتكون واردة لعلاج تعارض لا وجود له وتتناول موضوعات من قبيل طهارة دم العنقاء، وحرمة أكل الغول، التي لا وجود لها، وهذا اللازم لا يلتزم به أحد.

٣- واقع الجمع التبرعي هو طرح كذلك، فأَيّ مسوغ لتقديم طرحه على الطرح الذي نادت به الأدلة الشرعية؟!

بيان: الجمع التبرعي في واقعة هو إهمال لظهور كلا الدليلين المختلفين والعمل بشيء جديد لم يدلّ عليه ظاهرهما، فهو بالنتيجة طرح أيضاً، إمّا لإحدى الأمارتين أو لكليهما معاً وليس هو جمع بالمعنى الحرفي للجمع.

وعليه نسأل: أيّ دليل يدعو لتقديم مثل هذا الطرح المخترع والكيفي على الطرح الذي نادت به الأخبار العلاجية وفق ضوابط ومقاييس عرفية وشرعية؟!

قوله ﷺ: (... ولا شاهد عليه من دليل ثالث).

أقول: من موارد الجمع العرفي ما يسمى بشاهد الجمع، وهو الدليل الثالث، وذلك كما إذا ورد دليلان عامان متعارضان وورد دليل ثالث دال على التفصيل، فهنا يخصّص (الدليل الثالث) كلا الدليلين العامّين فيحمل كلا منهما على غير مورد الآخر فيرتفع التعارض بينهما، وهكذا الحال فيما إذا ورد دليلان مطلقان متعارضان وورد دليل ثالث مفصّل فيقيّد كلا الدليلين المطلقين فيرتفع التعارض بينهما.

مثاله: روى مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه - في الرجل يجعل على نفسه أياماً معدودة مسماة في كل شهر ثم يسافر فتمر به الشهور - (إنه لا يصوم في السفر)^(١).

وروى إبراهيم بن عبد الحميد عن الإمام الرضا عليه السلام قال: (سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى، قال: يصوم أبداً في السفر والحضر)^(٢).

وهاتان الروايتان مطلقتان من حيث نية السفر بخصوصه عند النذر وعدم نية السفر، فيقع التعارض بينهما بالتباين، ولكن هناك رواية ثالثة مفصلة بين نية الصوم في السفر بخصوصه وعدمها فتكون شاهد جمع الروايتين فتحمل الأولى على عدم نية الصوم في السفر عند النذر والرواية الثانية على نية الصوم في السفر عند النذر^(٣).

والرواية الثالثة هي رواية علي بن مهزيار قال (كتب بNDAR مولى إدريس: يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب إليه وقرأته: لا تتركه إلّا من علة وليس عليه صومه في سفر ولا مرض إلّا أن تكون نويت ذلك...)^(٤).

قوله عليه السلام: (وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية إلى قوله - لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين).

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ مَن يصحّ منه الصوم، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٠ مَن يصحّ منه الصوم، ح ٧.

(٣) مستند العروة الوثقى ١: ٤٣٩.

(٤) وسائل الشيعة باب ٧ من بقية الصوم الواجب، ح ٤.

أقول: تقدّم الكلام أنّه ما من متعارضين إلّا ويمكن الجمع بينهما جمعا تبرعيا مخترعا وبالتالي لا موضوع للأخبار العلاجية البتة، اللهم إلّا في صورة واحدة - يشير إليها المصنف رحمته الله هنا - وهي صورة ما إذا كان المتعارضان قطعي الدلالة فحينئذ لا يمكن التبرع فيهما لاستحكام التناقض الصريح بينهما، ولكن هذه الصورة لا وجود لها؛ إذ دائماً يمكن الشكّ في دلالة أحد المتعارضين ولا أقلّ من جهة احتمال التقية فيه فترتفع المعارضة.

بيان برهاني لنفي شمول القاعدة للجمع التبرعي:

قوله رحمته الله: (وبيان برهاني نقول: إنّ المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع...الخ).

أقول: ذكر الماتن رحمته الله هنا لإثبات عدم شمول القاعدة للجمع التبرعي ست حالات، طرح اثنان منهما وأبقى أربع، أمّا الحالتان اللتان طرحهما:

١- فيما إذا كان الدليلان مقطوعي السند والدلالة.

٢- فيما إذا كان أحد الدليلين مقطوع الدلالة والسند.

وذلك لما تقدّم بيانه من شروط التعارض - سابقاً - إلّا يكون أحد الدليلين، أو كلّ منهما قطعياً، لأنّه لو كان أحدهما قطعياً فإنّه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره.

والمراد بأنّ الخبر قطعي الدلالة معناه أنّه يشمل الظهور والجهة، أيّ أنّه نص في الحكم الشرعي، وأنّه معلوم يقيناً بأنّه لبيان الحكم الشرعي الواقعي لا للتقية، وبذلك

يكون الخبر دالاً على الحكم الشرعي دلالة قطعية.

وهذان الفرضان أو الحالتان خارجان عن باب التعارض رأساً؛ لاستحالة حصول أحدهما.

فالفرض الأول (وهو فيما إذا كان كلا الدليلين مقطوعي السند والدلالة) يستلزم التناقض في مرحلة الواقع، وهو مستحيل جزمًا.

والفرض الثاني (وهو فيما إذا كان أحد الدليلين مقطوع الدلالة) للعلم بكذب أحدهما، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره، فيخرج عن باب التعارض.

وبعد طرح الحالتين السابقتين تبقى عندنا أربع حالات متصورة في المقام وهي:

الحالة الأولى: أن يكون المتعارضان مقطوعي الدلالة، مظنوني السند.

كما في الخبرين الواحدين وكانا مقطوعي الدلالة.

في هذه الصورة لا يمكن لنا أن نتصور الجمع التبرعي بأي شكل من الأشكال، وذلك لمحل القطع بدلالة كل منهما، وقد تقدّم قبل قليل بيان المقصود من الخبر المقطوع الدلالة بأنه يشمل الظهور والجهة، أي أنه نص في الحكم الشرعي، وأنه لبيان الحكم الواقعي لا للتقية، وعليه لا يمكن التبرع بأي احتمال هنا لرفع التكاذب بين الخبرين، فلا مجال للجمع التبرعي في الحالة المذكورة.

الحالة الثانية: أن يكونا مظنوني الدلالة، مقطوعي السند.

كما في الخبرين المتواترين، أو الآيتين.

في مثل هذه الحالة لا يمكن طرح أحد الخبرين أو الدليلين أو طرحهما معاً من ناحية السند، فلا يمكن القول بطرح الآيتين المتعارضتين، أو طرح الخبرين المتواترين، لمحلّ القطع بالصدور، فيبقى الكلام هو التصرف فيهما من ناحية الدلالة.

وهنا لا يمكن القول بجريان أصالة الظهور فيهما معاً، لمحلّ التعارض والتكاذب بينهما في الظهور فيبقى الكلام في إمكانية الجمع بينهما بوجه من الوجوه، ولا يوجد عندنا سوى وجهين من الجمع: الجمع العرفي، الخاضع للضوابط والمحاورات العرفية، والجمع التبرعي الكيفي.

والجمع التبرعي الكيفي لا دليل عليه من عقل أو شرع أو عرف فيتعين الجمع العرفي.

والوجه في تعيين الجمع العرفي، أنه يؤكد لنا ظهوراً مقبولاً بين الدليلين - كما في موارد الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيّد ونحوهما - يقبله العقلاء في محاوراتهم، فيدخل تحت باب الظواهر الثابت الحجّة بسيرة العقلاء، خلاف التبرعي الذي لا يكون فيه مثل الظهور المذكور حتّى يمكن قبوله وإدراجه تحت حجّة الظواهر.

الحالة الثالثة: أن يكون أحدهما مقطوع الدلالة مضمون السند، والآخر بالعكس.

كخبر الواحد، والخبر المتواتر.

من الواضح في هذه الحالة أنه لا مجال لنا للتصرف في المقطوع من الدليلين، سواء كان من ناحية السند أم من ناحية الدلالة، ويبقى المجال أمامنا إمّا التصرف في الدليلين من ناحية الظهور في مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، أمّا مظنون السند فإنه لا مجال للعمل بالمرجّحات السندية في المقام لمحلّ القطع السندي في أحدهما؛ وعليه فإن أمكن التصرف في ظهور مظنون الدلالة لصالح مقطوع الدلالة فيكون أحدهما قرينة على المراد من الآخر بحسب عرف أهل المحاورة فيتعين ذلك، لدخول المورد المذكور تحت حجة الظواهر الثابتة ببناء العقلاء، وإلا فالجمع التبرعي لا مجال له في المقام لعدم الدليل عليه كما تقدّم بيانه، ويتعين حينئذ طرح الدليلين معاً لعدم الفائدة في الترجيح، لأن الترجيح إمّا يكون من ناحية السند أو من ناحية الدلالة، ومع وجود القطع في الناحيتين لا مجال لترجيح أحدهما على الآخر سنداً أو دلالة فيتعين طرحهما معاً.

الحالة الرابعة: وهي أن يكونا مظنوني الدلالة والسند معاً.

كالخبرين الواحدين وكانا مظنوني السند.

في هذه الحالة لا مجال للتصرف بين السنديين أو بين الظهوريين، لفرض أن كليهما حجة، فهما كمقطوعي السند والدلالة، فإذا أردنا أن نأخذ بسنديهما معاً لا بد أن نحكم بكذب أحد الظهوريين، والحال هو حجة كذلك، وإذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما، والحال هو حجة كذلك.

وعليه، بعد امتناع أن يدور الأمر بين السنديين وبين الظهوريين في المقام لا مناص من التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر.

المتحصّل ممّا تقدّم:

والمتحصّل من الحالات الأربع جميعاً أنّه لا مجال للقول بأولوية الجمع العرفي من الطرح في كلّ هذه الفروض للمتعارضين، فيكون المراد من هذه القاعدة - على فرض ثبوتها - هو: الجمع العرفي مهما أمكن أولى من الطرح، مع ملاحظة أنّ المراد من الأولوية في القاعدة هو اللزوم لا الراجحية، لأنّه لا مناص للفقيه من اعتماده - أيّ اعتماد الجمع العرفي - في تشخيص المراد من الخطابات الشرعية المتعارضة تعارضاً بدوياً.



الجمع العرفي

قال المصنف رحمه الله: إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور والمقدمة فلنشرع في المقصود، والأمر التي ينبغي أن نبحثها ثلاثة: الجمع العرفي... الخ.

أقول: توجد هنا جملة من المطالب نستعرضها في نقاط حتى يتضح المطلوب الذي بأيدينا بشكل تام.

النقطة الأولى: ما هو المقصود من الجمع العرفي؟

الجمع العرفي هو ذلك الجمع بين مدلولات الأدلة المتعارضة بنحو يكون متناسباً مع الضوابط المقررة عند أهل المحاورة، ومن هنا سمي هذا الجمع بالجمع العرفي كما في مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد ونحوهما، حيث يمكن للعرف التوفيق بين هذه الظهورات المنفصلة بشكل يصلح أن يكون أحدهما قرينة ومفسراً على المراد من الآخر.

وهذا المعنى الأخير يحتاج إلى شيء من البيان والتوضيح فأقول:

قد تقدّم في مبحث الظهورات أنّ الظهور الحجّة هو المراد الجدّي للمتكلم دون المراد الاستعمالي أو التصوري (الذي هو الدلالة التصورية أو الدلالة التصديقية الأولى)، والجمع العرفي يستند إلى ما يعدّه المتكلم من قرائن لغرض بيان مراده

الجدّي من كلامه، سواء كانت هذه القرائن بنحو الإعداد الشخصي أو النوعي، فإن المتكلم تارة يتكلم كلاماً ثانياً يعدّ عند العرف مفسراً لكلامه الأوّل وهذا التفسير يكون على نحوين: شخصي، ونوعي.

ففي الإعداد الشخصي كأن يقول نفس المتكلم - لا العرف - أنّ كلامي الثاني هو تفسير لكلامي الأوّل، أو يقول: أنا اقصد من كلامي الأوّل كذا، فهذا إعداد شخصي لبيان المعنى الأوّل من كلام المتكلم.

ومرة يتكلم المتكلم بكلامين أحدهما عام كما لو قال (أكرم الفقراء)، ثمّ يقول (لا تكرم الفساق)، فهنا يفهم العرف أنّ المتكلم يريد من كلامه الأوّل خصوص إكرام العدول دون الفساق من الفقراء، وإن هذا هو مراده الجدّي.

وهنا قد تسأل: كيف نعرف أنّ العرف يعدّ الكلام الثاني للمتكلم مفسراً وقرينة على مراده الجدّي من كلامه الأوّل؟

الجواب: لمعرفة المراد الجدّي للمتكلم يقوم العرف بوصل الكلامين معاً - الكلام الأوّل والكلام الثاني - فإذا ارتفع التعارض بينهما وزالت المناقاة، عدّ العرف الكلام الثاني مفسراً وقرينة على المراد الجدّي للمتكلم من كلامه الأوّل.

فمثلاً لو وصلنا كلام المتكلم الأوّل: أكرم الفقراء، بكلامه الثاني: لا تكرم الفساق، فهم العرف من مجموع كلامه أنّ المتكلم يريد إكرام خصوص الفقراء العدول فقط دون الفساق، وهذا النوع من التعارض يسمّى بـ التعارض غير المستقر، أيّ التعارض الذي يمكن زواله وانتفاؤه من خلال الجمع العرفي بين الكلامين.

أمّا لو قال المتكلم: صلّ، ثمّ قال بعد مدة: لا تصلّ، فهنا لو جمعنا الكلامين معاً

في جملة واحدة وصارت هكذا: صلّ ولا تصلّ، نجد التعارض ما زال مستمرا والمنافاة بين الكلامين لا زالت قائمة، ويسمى مثل التعارض المذكور بن التعارض المستقر. ويكون الحكم في مثل هذا التعارض إمّا التساقط، أو التخيير، أو الرجوع إلى المرجّحات السندية، كما سيأتي بيانه في الفقرات الآتية.

النقطة الثانية: شروط الجمع العرفي.

بما تقدّم اتضحت أمامنا جملة من الشروط التي ينبغي توفّرها حتى يمكن إجراء الجمع العرفي بين الدليلين، وهذه الشروط هي:

أولاً: أن يكون الكلامان صادرين من متكلم واحد أو جهة واحدة، كالروايات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنهم عليهم السلام يمثلون بمجموعهم جهة واحدة من حيث الشريعة المقدسة.

ثانياً: إحراز صدور الدليلين اللذين يراد الجمع بينهما، وإلّا لو علمنا إجمالاً بعدم صدور أحدهما فإن التعارض هنا يكون بين السندين، وقد سبق وأن ذكرنا بأن الجمع العرفي هو جمع دلالي ولا صلة له بالسند مطلقاً.

ثالثاً: إحراز جهة الصدور، بمعنى أن لا نعلم إجمالاً أو تفصيلاً بأن أحد الدليلين صادر لغير بيان الحكم الواقعي، كأن يكون صادراً تقيّةً.

رابعاً: أن لا يكون الجمع مقتضياً لإلغاء أحد الدليلين رأساً، فهذا لا يعدّ من الجمع العرفي البتة^(١).

(١) المعجم الأصولي ١: ٦١٠.

النقطة الثالثة: بيان جملة من مصاديق الجمع العرفي مع بيان نكتة الجمع فيها.

تعرض الماتن رحمته الله إلى بيان جملة من مصاديق الجمع العرفي، ونحن هنا سنذكرها تباعاً حسب ورودها في الكتاب:

١- التخصيص:

قال رحمته الله: فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر، فإنّ الخاصّ مقدّم على العام.

أقول: يعدّ التخصيص من موارد ومصاديق الجمع العرفي، فلو قال المتكلّم: أكرم كلّ عالم، ثمّ قال: لا تكرم النحوي، فهنا يقدّم الخاصّ على العام.

بمعنى: أنّ الخاصّ على تقدير إتصاله بالعام - وجعلهما كلاماً واحداً - يرفع ظهوره في العموم، ففي حال انفصاله يقدّم على العام بالقرينة، أيّ يكون قرينة على المراد الجدّي من العام، والقاعدة العرفية تقول بتقدّم القرينة على ذي القرينة^(١).

ويوجد ها هنا كلام بين الأصوليين عن نكتة تقديم الخاصّ على العام، هل هي الأخصيّة أو الاظهرية؟!

ذهب المشهور من الأصوليين إلى أنّ نكتة تقديم الخاصّ على العام هي

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ٧٢٠.

الاظهريّة^(١)، بمعنى:

أنّ الخاصّ أقوى ظهوراً من العام عرفاً فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر، كما تقدّم بيانه من مبحث المخصّص المتّصل والمنفصل من الجزء الثاني، فراجع ثمة.

بينما ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ نكته التقديم هي بملاك الأخصّيّة، بمعنى:

أنّ الخصوصيّة بما هي خصوصيّة هي الموجبة لتقديم الخاصّ على العام وأنّ لم يكن - الخاصّ - أظهر^(٢).

ثمّ جرى كلام آخر بين الأصوليين (وبالذات الأعلام الثلاثة: الأنصاري والنائيني والعراقي): هل أنّ أصالة الظهور في الخاصّ هي حاکمة أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو يوجد تفصيل في المقام؟

قال المحقّق النائيني رحمته: لا كلام في تخصيص العام بهذا القسم من الخاصّ، وإنّما الكلام في وجه ذلك، وآنه للحكومة أو للورود؟ أو يفصل بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور؟

فإنّ بنينا على كون الوجه فيها أصالة عدم القرينة يكون الخاصّ حاکماً على

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢١٨، نهاية الافكار ٤: ١٤٢.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٣: ٢٢٨، نهاية الافكار ٤: ١٤٢، فوائد

الأصول ٤: ٧٢٢.

العام، وإن بنينا على كون الوجه فيها الظنّ النوعي يكون الخاصّ وارداً عليه^(١). انتهى
وقد ردّ المحقق العراقي أغا ضياء قُلَيْبٍ عليه قائلًا: وبما ذكرنا أنقذح فساد ما عن
بعض الأعاضل قُلَيْبٍ من أبتناء التفصيل في المقام حكومة ووروداً على الوجهين في
إعتبار أصالة الظهور، بقوله: إن بنينا على كون الوجه فيها أصالة عدم القرينة يكون
الخاصّ حاكماً على العام (وإن بنينا) على كون الوجه فيها الظنّ النوعي يكون
الخاصّ وارداً عليه حتّى أنّه جعل هذه الجهة منشأ لترديد الشيخ رحمته الله في الحكومة
والورود.

وجه الفساد: يظهر ممّا عرفت من عدم الفرق حكومة ووروداً بين الوجهين في
اعتبار أصالة الظهور (فإنّ المناط) كلّ في ورود الخاصّ أو حكومته على ملاحظة
المعلّق عليه، فإن كان التعليق في أصالة الظهور على عدم قيام الحجّة على وجود
الخاصّ والأظهر يكون دليل الخاصّ - ولو كان ظنيّاً - وارداً على أصالة الظهور، في
العام لا حاكماً... وإن كان التعليق على عدم العلم بورود الخاصّ، أو عدم وروده
واقعاً، يكون دليل الخاصّ حاكماً عليه لا وارداً كما ذكرناه... إلخ^(٢).

هذا، ولكن الشيخ المصنف رحمته الله أعرض عن ذلك كلّه وصرّح قائلًا أنّه لا يهمنّا
التعرض إلى هذا البحث والردّ والبدل فيه، فإنّ المهمّ عندنا هو أنّ الخاصّ يتقدّم
على العام على أيّ نحو كان من أنحاء التقديم.

قوله رحمته الله: (ويلحق بهذا الجمع العرفي تقديم النصّ على الظاهر، والأظهر

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٢٢.

(٢) نهاية الأفكار ٤: ١٤١.

على الظاهر، فإنها من باب واحد).

أقول: كما تقدّم أن العرف يرى أن الخاص قرينة على التصرف في العام، كذلك يرى أن النص والأظهر قرينة على التصرف في الظاهر ومن هنا يقدّمهما عليه في مقام الاجتماع ويحمله عليهما.

٢- وجود قدر متيقن في الدليل:

قال رحمته: ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة... إلخ.

أقول: من وجوه الجمع العرفي التي أشار إليها الشيخ النائيني قدس سره في فوائده ^(١)، وذكرها غيره أيضاً - منهم الشيخ المصنف رحمته - هو وجود قدر متيقن في الدليل يوجب حمل المتعارضين على القدر غير المتيقن لرفع التعارض بينهما.

والوجه في ذلك: أن وجود القدر المتيقن في الدليل - سواء كان هذا القدر مستفاداً من مقام التخاطب أو كان مستفاداً عقلاً بحيث يشكل قدراً متيقناً للإرادة من اللفظ ^(٢) - يكون كالنص في المقام، وبالتالي هو يصلح أن يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر.

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٢٨.

(٢) اقتصر الشيخ النائيني قدس سره على استفادة القدر المتيقن في مقام التخاطب فقط، واشكل عليه المحقق العراقي في حاشيته على الفوائد بما نصّه: (في النصوصية لا يحتاج إلى كونه قدراً متيقناً في التخاطب، بل لو كان متيقناً عقلاً يكفي في عدم قابلية التصرف فيه)، المصدر نفسه.

قال المحقق النائيني رحمته الله في فوائد الأصول: «من الموارد التي تندرج في النصوصية ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيد - كما تقدّم تفصيله في مبحث المطلق والمقيد - إلّا أنّ وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل يكون كالنصّ في القدر المتيقن فيصلح لأنّ يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر.

مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفاسق، وعلم من حال الأمر أنّه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشدّ كراهة من الفاسق غير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الإندراج في عموم قوله: (لا تكرم الفاسق)، ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلا بدّ من تخصيص قوله: (لا تكرم العلماء) بما عدا الفاسق منهم^(١). انتهى

٢- تخصيص الأكثر قرينة على عدم التخصيص في العام:

قال رحمته الله: ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع.. إلخ.

أقول: من موارد الجمع العرفي أن يكون أحد العامّين من وجه المتعارضين له أفراد قليلة، بحيث لو خصّص (بما عدا مورد الاجتماع) يلزم منه تخصيص الأكثر

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٢٨.

وهو مستهجن عرفاً، فيصار إلى الجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، وذلك لأن مثل العام المذكور (الذي يلزم منه التخصيص المستهجن) كالنص في عمومته، فهو يأبى عن التخصيص، وبالتالي يكون قرينة على تخصيص العام الثاني فقط^(١).

٤- ورود العام مورد التحديدات:

قال رحمته: ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً مورد التحديدات... إلخ.

أقول: ومن موارد الجمع العرفي، فيما إذا كان أحد الدليلين في مقام التحديد، أي يذكر فيه الوزن أو المقدار أو المسافة بشكل واضح وصريح، فهو يقدم على الآخر ويكون قرينة على التصرف فيه وإن لم يكن أخص منه، وذلك من جهة كون التحديد نصاً في المدعى، فيقدم على الآخر تقدم النص على الظاهر.

هذه هي الموارد التي ذكرها المصنف رحمته من موارد الجمع العرفي، وتوجد موارد أخرى أشار إليها رحمته، وذكر أنها من الموارد التي وقع الخلاف فيها بأنها من موارد الجمع العرفي أو لا، لكنه أعرض عن الخوض فيها، وقد تقدم الكلام عن بعضها بالتفصيل في الجزء الثاني من الظفر^(٢)، كبحت دوران الأمر بين التخصيص والنسخ، وأن مقتضى الجمع هو تقديم التخصيص، أو تقديم النسخ، أو التفصيل،

(١) هذا، ويوجد رأي آخر في المقام مفاده: ان المورد المذكور ليس من موارد الجمع العرفي بل

من التعارض المستقر الذي يوجب التساقط. انظر: الرسائل للسيد الخميني ٢: ٢١.

(٢) انظر: الظفر بمطالب أصول المظفر الجزء الثاني.

يمكن مراجعته هناك.



القاعدة الثانوية للمتعادلين

قوله رحمته: قد تقدّم أن القاعدة الأولية في المتعادلين هي التساقط، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط ... إلخ.

أقول: توجد في هذا المبحث جملة من المطالب، نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: الأقوال في القاعدة الثانوية للمتعادلين.

تقدّم في الأمر السادس - من أمور المقدمة في التعادل والتراجع (القاعدة في المتعارضين) - أن القاعدة الأولية في المتعادلين - حسب المشهور - هي التساقط^(١) ولكن استفاضت الأخبار، بل تواترت، وقام الإجماع عليه، على عدم سقوط كلا المتعارضين، وهذا هو القدر المتيقن من القاعدة الثانوية للمتعادلين^(٢)، ولكن اختلفت الآراء في كيفية استفادة نوع الحكم المذكور (عدم التساقط)، هل هو التخير، أو التوقف والعمل بالاحتياط أو يوجد تفصيل في المقام؟

ثلاثة أقوال في المسألة.

(١) خلافاً للمحقق الإيرواني الذي اختار التخير، وخلافاً للشيخ الأنصاري الذي ذهب إلى التوقف، انظر: القواعد الأصولية ٣: ٤٤٢.

(٢) تقدّم المراد من هذه الاصطلاحات: القاعدة الأولية، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، في الأمر السادس المتقدم، فراجع ثمة.

١- القول الأول: التخيير في الأخذ بأحدهما:

وهذا القول مختار المشهور^(١)، بل أدعى الإجماع عليه^(٢).

وقد يستدل للقول المذكور بخبر الحسن بن الجهم أو خبر الحارث بن المغيرة أو مرفوعة زرارة.. ونحوها كما يأتي بيانه.

٢- القول الثاني: التوقف والعمل بالاحتياط:

والمراد من هذا القول هو التوقف عن العمل بالدليلين، بحيث لا يتم الإفتاء بهما أو بأحدهما، وإنما يعمل بهما معاً على نحو الاحتياط في مثل تعارض أدلة القصر والتمام في صلاة المسافر في مورد يشك فيه أنه من مصاديق السفر أو الحضر، فمقتضى الاحتياط هنا هو الجمع بين القصر والتمام.

والوجه في القول المذكور: أن وجود الدليلين - كما في المثال المتقدم - يفيد علماً إجمالياً بوجوب صلاة مرددة بين القصر والتمام، والإتيان بالصلاتين معاً هو عمل بالاحتياط تنجيهاً للعلم الإجمالي.

وهذا - كما ترى - ليس هو بنحو الإفتاء المستند لتمامية الأدلة للعمل بهذا الشكل وإنما هو عمل بالدليلين من باب الاحتياط لا أكثر، كما أنه ليس عملاً بأحد الدليلين دون الآخر.

هذا هو معنى التوقف في القول المذكور، أي التوقف عن الإفتاء بالدليلين أو

(١) راجع: معارج الأصول: ١٥٦، قوانين الأصول ٢: ٢٨٣، فرائد الأصول ٢: ٧٦٢.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٥٠٢.

بأحدهما، والتعامل مع المسألة من زاوية فقدان الدليل الصالح لإعطاء الرأي بصفة الفتوى.

وقد يستدل للقول المذكور بمقبولة عمر بن حنظلة ورواية سماعة بن مهران ورواية الميثمي ونحوها كما سيأتي بيانه.

٢- القول الثالث: الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط، وإثنا فالتخيير بينهما.

هذا القول مفاده الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط وطرح المعارض المخالف للاحتياط ومع تعذر مطابقة كل واحد منهما للاحتياط يصار إلى التخيير بينهما.

ومن أمثلة موافقة أحد المتعارضين للاحتياط: دلالة أحدهما على الوجوب والآخر على الندب، فالأحوط حينئذ هو الأخذ بما دل على الوجوب دون الندب، وكذلك الحال فيما لو دل أحد المتعارضين على الحرمة والآخر على الكراهة، أن يؤخذ بما دل على الحرمة دون الكراهة.

وقد يستدل للقول المذكور بالفقرة الأخيرة من مرفوعة زرارة الآتي ذكرها في النقطة الرابعة.

النقطة الثانية: هل يوجد تناف بين القاعدة الأوليّة والثانويّة في المقام؟!

المتابع لما ورد في هذه المباحث - مباحث التعادل والتراجيح - قد يجد تنافيا فيما اقتضته القاعدة الأوليّة من التساقط في المقام وبين ما اقتضته القاعدة الثانويّة من عدم التساقط، وبالأخصّ القول بالتخيير، الذي ذهب إليه المشهور، فالقول بالتخيير معناه حجّيتهما معاً ولكن للمكلف حقّ اختيار أحدهما، فهو بخلاف التساقط، الذي

يعني عدم الحجية.. فكيف نحلّ مثل التنافي المذكور؟!

الجواب: يمكن أن يقال إنه لا تناف - واقعاً - بين القاعدتين، لأنّ مدلولهما ليس دليلاً واحداً حتّى يكون هناك تناف في المقام، فالتنافي إنّما يكون ثابتاً فيما لو كان كلاهما مدلولين لدليل واحد، فحينئذ يمكن أن يقال بالتباين والتنافي بين القاعدتين، وأنّه كيف لدليل واحد أن يدلّ على قاعدتين متباينتين، ولكن بعد تعدّد الأدلة التي تستند إليها القاعدتان وقصور الأدلة العامة - التي هي مستند القاعدة الأولى - عن شمولها للمتعارضين، وبروز أدلة جديدة خاصّة تعالج موضوع التعارض بين الأدلة يمكن أن يقال: إنّ للشارع جعل خاصّ مغاير للجعل الذي تضمنته الأدلة العامة، ومعه لا ضير أن تقتضي الأدلة العامة أمراً تخالف فيه الأدلة الخاصة، خاصّة إذا علمنا بأنّ أخبار العلاج هي أخصّ من الأخبار العامة، فتقدّم عليها - حينئذ - تقدّم الأخصّ على الأعم.

لا يقال^(١): إن هذا الذي قلموه من حجة المتعارضين - حسب القاعدة الثانوية في المقام - يلزم منه أن تكون الأمانة مجعولة بنحو السببية، وهو خلاف بنائكم الذي تذهبون إليه بأنّ الإمارات مجعولة بنحو الطريقة!!

توضيح الملازمة: أنّ القول بحجّة المتعارضين - حسب القاعدة الثانوية وبالذات القول بالتخير - لا يتم إلّا إذا كانت الأمانة سبباً، لأنّها لو كانت طريقاً فإنّ

(١) القائل هنا هو الشيخ الأنصاري رحمه الله في: فرائد الأصول ٢: ٧٦٣، وهو ما أشار إليه الشيخ المصنّف بقوله: (ولا يلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الأمانة حينئذ مجعولة على نحو السببية).

ذلك يستلزم حصول التنافي والتكاذب بين المتعارضين؛ إذ كيف يمكن للمولى أن يقول لنا: أن هذا الدليل هو عين الواقع وطريق إليه، وذاك الذي يناقضه هو أيضاً عين له وطريق إليه، فلا بد أن يكون هذا الجعل بنحو السببية لا الطريقية، حتى يصح القول المذكور، ويشمل هذا الجعل الاثنين معاً، المتعارضين وغيرهما، لأن الحجية في كل الأمارات هي بجعل واحد من سنخ واحد.

فإننا نقول^(١): بعد قيام الإجماع وتظافر الأخبار - بل تواترها - على عدم تساقط المتعارضين بمقتضى الأدلة الخاصة يستفاد بأن الحجية في باب الأمارات ليست من سنخ واحد، ولا يجعل واحد بل لدينا جعلان، جعل يختص بالأمارات في غير باب التعارض، وهذا يكون بنحو الطريقية، وجعل يختص بالأمارات في حالة التعارض، وهذا يكون بنحو غير الطريقية، ولا مانع عقلي من تعدد الجعل هنا لاختلاف المورد بين التعارض وعدمه.



(١) المجيب هو المصنف رحمه الله حيث قال: (فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول... إلخ).

قبول التخيير حسب القاعدة الثانوية.

وبهذا المعنى أيضاً - أيّ بالجعل الجديد- يفسر قبول التخيير في المقام، فبعد أن رفضنا التخيير حسب القاعدة الأولية وذهبنا إلى التسايط بمقتضى الأدلة العامة، كما تقدّم بيانه، فإننا هنا نقبل بالتخيير حسب الأدلة الخاصة ونقول به والذي يعني: أن كلّ واحد من المتعارضين منجّز للواقع على تقدير إصابته، ومعدور للمكلف على تقدير الخطأ، وللمكلف أن يختار ما يشاء من الدليلين المتعارضين.

النقطة الثالثة: الأخبار الواردة في الباب.

بقي علينا أن نطالع الأخبار الواردة في باب التعادل حتّى نخرج بالحصيلة النهائية لمقتضى القاعدة الثانوية فيه.

ذكر الشيخ المصنف رحمه الله إحدى عشرة رواية في هذا الجانب، قال عنها هي ما (عثرنا عليه من الأخبار)، ولكن يمكن وجود غيرها روايتين أو ثلاث، والروايات التي ذكرها المصنف رحمه الله هي كالآتي:

١- خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام:

روى الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: (قلت له تجيئونا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال: ما جاءت منّا ففسه على كتاب الله ﷻ وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منّا، وإن لم يكن يشبهها فليس منّا).

قلت: يجيئونا الرجالان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت^(١).

هذا الخبر - بحسب ظاهره في الفقرة الأخيرة - يدلّ على التخيير مطلقاً، أيّ سواء وجدت المرجّحات أو لم توجد، ولكن صدره قيّد الأخذ بالحديث المعارض بعد العرض على الكتاب والسنة (وهي الشاملة لأحاديث رسول الله ﷺ وأحاديثهم ﷺ).

وعليه يكون من المناسب الذهاب إلى التخيير بعد فقدان المرجّحات وليس مطلقاً، إضافة إلى ضعف سنده فقد رواه الطبرسي مرسلأً عن الحسن بن الجهم.

٢- خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام):

روى الطبرسي في الاحتجاج أيضاً عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فترد إليه)^(٢).

هذا الخبر يستظهر منه - بلحاظ كلمة (فموسّع عليك) - أنّه يفيد التخيير مطلقاً أيّ يمكنك الأخذ بأيّ حديث يرويه الثقات عنّا، سواء كان الحديثان متعارضين أو لا، توجد فيهما المرجّحات أو لا توجد، ولكن الاستظهار المذكور يمكن مناقشته من عدّة وجوه:

أولاً: الخبر خاصّ، ووارد في فرض التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، ولا يشمل حال

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، حديث ٤٠، عن الاحتجاج - للطبرسي - : ١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٨ ح ٤١ عن الاحتجاج: ١٩٥.

الغيبة - التي هي مهم البحث عندنا - والرخصة في مدة قصيرة لا يلزم منه الرخصة أبداً وفي كل حال وظرف.

ولكن هذا الوجه يمكن أن قد يناقش بما حاصله:

١- أن فرض التخيير في ظرف التمكن من لقاء الإمام عليه السلام للتخلص من الحيرة في الأخذ بالأحاديث يكون الأولى منه فرضه في حالة عدم التمكن حتى لا يبقى المكلف في حيرة طويلة لا خلاص له منها، هذا إذا كان المناط هو التخلص من الحيرة وليس لكون التخيير له خصوصية معينة في زمن الحضور.

٢- إناطة التخيير بإمكان الرؤية لا يلزم منه أن يكون مخصوصاً بزمن الحضور، فكم كانت تحول بين الشيعة ورؤية إمامهم عليه السلام زمن الحضور الكثير من العوائق، حيث كان الأئمة عليهم السلام في بعض الأحيان في السجون، وأحياناً في أماكن الحجر القهري وكم تمكن العلماء والمؤمنون من رؤيته عليه السلام زمن الغيبة!!

ثانياً: أن الخبر غير ظاهر بأنه وارد في باب التعارض بين الأحاديث بل يمكن أن يكون وارداً لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات عن الأئمة عليهم السلام، وعليه يكون أجنباً عن المدعى.

وقد يناقش الوجه المذكور بما حاصله:

١- أن رواية هذا الخبر - كالطبرسي وغيره - قد أوردوه في باب التعارض من كتبهم وهذا يكشف على وجود ظهور معتد به يستفاد منه أنه في مقام حل مشكلة التعارض بين الأحاديث وكيفية تعامل المكلف معها.

٢- أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (موسّع عليك) قرينة على أن السؤال عن الأخبار المتعارضة، لأن (التوسعة) لا تناسب وإثبات حجية الأخبار، بل هي إلى التضييق أقرب منها إلى التوسعة.

وكيفما كان، سواء قبلنا الوجهين المتقدمين أو رددناهما، فالخبر المذكور لا يمكن استفادة التخير منه مطلقاً وذلك لسببين:

الأول: ضعف سنده، فقد رواه الطبرسي مرسلًا في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة.
الثاني: وجود روايات الترجيح - الآتي ذكرها في الأمر الثالث القادم - يقيد الإطلاق المذكور ويجعله في مرتبة طويلة بعد الترجيح، أي يكون الذهاب إلى التخير بعد فقدان المرجحات لا مطلقاً.

٣- مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام):

روى الشيخ الطوسي قَدْ رَوَى بسنده إلى علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّوها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّوها إلّا على الأرض فوق عَلَيْهِ السَّلَامُ: موسّع عليك بأيّهما عملت^(١).

أقول: هذه المكاتبة هي صحيحة الإسناد ولا مجال للخدشة في سندها فقد خرّجها الشيخ الطوسي في تهذيبه عن أحمد بن محمد بن محمد عن العباس بن معروف عن

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٨ ح ٤٤، عن التهذيب ٢: ٢٢٨، ح ٩٢.

علي بن مهزيار وقد استظهر جماعة من الفحول - منهم صاحب الكفاية رحمته ^(١) - أنها تفيد التخيير مطلقاً.

ولكن - مع ذلك - للمناقشة فيها مجال، فإنه من المحتمل أن يراد من التخيير في المقام هو لبيان الحكم الواقعي في جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً، وبالتالي هي ليست في مقام بيان التصرف مع مطلق الأخبار المتعارضة، وإنما هي بصدد بيان حكم واقعي لمسألة معينة، خاصة وأن السؤال قد جاء عن مسألة محددة هي ركعتي الفجر في السفر، فالجواب يكون مطابقاً لها، ومن هنا قال السيد الخوئي رحمته عنها أنه: لا إطلاق لكلام الإمام عليه السلام ولا عموم حتى يتمسك بهما ويتعدى عن مورد الرواية إلى غيره ^(٢).

ومع ذلك، حتى لو قلنا باستفادة التخيير منها، فهي تحمل على المقيدات من أخبار الترجيح فيكون التخيير هو بعد فقدان الترجيح في المقام لا مطلقاً.

٤- جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام:

روى الشيخ الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الأمر عليه السلام: (سألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا أقام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم واقعد.

(١) انظر: كفاية الأصول: ٤٤٢.

(٢) راجع: مصباح الأصول ٣: ٤٢٥.

فكتب عليه السلام الجواب: في ذلك حديثان، أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في المقام بعد القعود تكبير، وكذلك الشَّهْد الأول يجري هذا المجرى. وبأيَّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^(١).

وهذا التوقيع قوي الإسناد، فقد ذكر الشيخ صاحب الوسائل رحمته الله: (واعلم أنه قد روى الشيخ في كتاب الغيبة جميع مسائل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح، وذكر المسائل كما رواها الطبرسي وأوردناها بروايته)^(٢).

أقول: التوقيع المذكور استظهر منه جماعة أيضاً التخيير مطلقاً، ولكن يحمل على المقيدات أي يكون المصير إلى التخيير بعد فقدان الترجيح بين الروايات في المقام.

هذا إضافة لما يمكن استظهاره منه أنه في مقام بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، فيكون لبيان الحكم الواقعي - كالمكاتبة المتقدمة - لا لبيان التخيير بين المتعارضين.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٧ ح ٣٩ عن الاحتجاج ٢: ٣٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٣١ (طبعة دار احياء التراث العربي)، وراجع كتاب الغيبة - للشيخ الطوسي: ٣٧٣، طبعة مؤسسة المعارف الاسلامية.

٥- مرفوعة زرارة المروية في غوالي اللثالي:

روى ابن أبي جمهور الاحسائي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فأيهما اخذ؟

فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي أأنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بما يقول أعدلهما وأوثقهما في نفسك - إلى أن يقول - إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.

قلت: أأنهما معاً موافقان للإحتياط أو مخالفان له، فكيف اصنع؟

فقال: إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر^(١).

ولا شك في ظهور الفقرة الأخيرة من المرفوعة (إذن فتخير أحدهما) في وجوب التخيير بين المتعارضين ولكنه جاء بعد إعمال المرجحات من الشهرة والأوثقية والأعدلية وكذلك في طول الاحتياط، فهي لا يستفاد منها التخيير مطلقاً فضلاً عن ضعف سندها، وهي أهم روايات الباب من حيث المضمون.

٦- خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام :

روى الشيخ الكليني رحمته الله بسنده عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن

(١) غوالي اللثالي ٤: ١٣٣ ح ٢٢٩.

رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويّه، أحدهما يأمره بأخذه،
والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟

قال عليه السلام: يرجئه حتّى يلقى من يخبره فهو في سعة حتّى يلقاه ^(١).

والخبر المذكور موثق فقد رواه الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن
عثمان بن عيسى والحسن بن محبوب جميعاً عن سماعة.

وقد استظهر بعض العلماء من قوله عليه السلام: (فهو في سعة) التخيير مطلقاً.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ الرواية واردة في محلّ التمكن من لقاء الإمام عليه السلام أو لقاء من يخبره
بالحكم على نحو الجزم واليقين كنائب الإمام الخاص أو العام.

ثانياً: هذه الرواية من الأولى أن تجعل من أدلة التوقف لا من أدلة التخيير؛ لأنّ
قوله عليه السلام: (يرجئه حتّى يلقى من يخبره...) صريح في التوقف وعدم البت بالحكم.

أما قوله عليه السلام: (فهو في سعة) فهو لا يدلّ على أزيد من حكم العقل إذا دار
الأمر بين المحذورين، الوجوب والحرمة، فالعقل في مثل المورد المذكور يحكم
بالتخيير بين الفعل والترك، وليس المقصود منها التخيير مطلقاً في كلّ موارد
الاختلاف لاسيما وهي قد أمرت بالإرجاء، والإرجاء معناه ترك العمل بالروايتين
معاً، وهذا لا يلتزم مع التخيير مطلقاً، فلاحظ!

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٧، عن الكافي ١: ٦٦، ح ٧.

٧- رواية الكليني:

قال الشيخ الكليني قده بعد تلك الرواية المتقدمة (خبر سماعة): (وفي رواية أخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك).

وظاهر هذه الرواية هو الحكم بالتخير بين المتعارضين مطلقاً، لكنها تحمل على المقيّدات من روايات الترجيح، فيكون التخير في طول الترجيح لا مطلقاً، إلّا أنّ الكليني قده لم يذكر إسناد هذه الرواية، لكنّه صرح بنفسه برواية تشبه ألفاظها ألفاظ هذه الرواية في ديباجة الكتاب واعتمد عليها وارسلها إرسال المسلمات^(١).

قول المصنف رحمته: (يظهر منه أنّه رواية أخرى لا أنّها نصّ آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة).

أقول: مقتضى نقل الكليني قده للرواية في ذيل الرواية المتقدمة يستفاد منه أنّها نفس الرواية بنقل آخر، كما هو العادة في نقل الروايات.

ودعوى المصنف رحمته أنّها لو كانت رواية واحدة لكان المناسب أن يكون الكلام فيها بضمير الغائب لا ضمير المخاطب ليست تامة، لوضوح أنّ الانتقال من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب في كلمات البلغاء هو من الأمور الشائعة فلا مشكلة من هذه الناحية.

٨- رواية عيون أخبار الرضا:

روى الصدوق رحمته في عيون أخبار الرضا عليه السلام قال: حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن

(١) راجع الكافي ٨: ١

أحمد بن الوليد رحمه الله قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال: حدثني أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا ينازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد فقال عليه السلام... الحديث طويل، وفيه: وأن رسول الله ﷺ نهى عن أشياء (لا) نهى حرام بل إعافه وكراهة وأمر بأشياء ليس فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ﷺ نهى إعافه أو أمر فضل فذلك يسع استعمال الرخص فيه إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والرد إليه وإلينا، وكان تارك ذلك باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله مشركاً بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي ﷺ فما كان في السنة منهيًا عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر الزام فاتبعوا ما وافق رسول الله وقاله وأمره، وما كان في السنة نهى وإعانة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ويحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتباع والرد لرسول الله ﷺ.

وما لم تجدوه في شيء من الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك
ولا تقولوا بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون
حتى يأتيكم البيان من عندنا.

قال مصنف هذا الكتاب: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد
سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي الحديث وإنما أخرجت هذا الخبر
في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي^(١).
انتهى

هذه الرواية من حيث السند هي معتبرة فقد شهد الشيخ الصدوق رحمته الله بصحتها
وارتضاء شيخه ابن الوليد لها.

وأما من حيث الدلالة فالرواية ظاهرة بل صريحة في تقسيم الأخبار المتعارضة
إلى ثلاثة أصناف:

- ١- أخبار متعارضة تتعلق بحكم إلزامي.
 - ٢- أخبار متعارضة تتعلق بحكم كراهتي أو استحبابي.
 - ٣- أخبار ليس فيها شيء من الوجوه المتقدمة.
- أما الصنف الأول فيتم عرض الأخبار فيه على الكتاب والسنة، فما وافق الكتاب
والسنة أخذ به، وما خالفهما يترك.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق رحمته الله ١: ٢٤.

وأما الصنف الثاني فالمكلف فيه مخير بين الخبرين المتعارضين، بأيهما يأخذ يكون من باب التسليم.

وأما الصنف الثالث فيتوقف فيه حتى يأتي البيان من أهل البيت عليهم السلام.

وعليه، فالأجدر بهذه الرواية أن تكون من أدلة التوقف لا التخيير؛ لأنها أخص من المدعى بالنسبة للتخيير حيث خصت التخيير بباب الكراهة والاستحباب لا مطلقاً.

٩- مقبولة عمر بن حنظلة:

وهذه الرواية سيأتي ذكرها - إن شاء الله تعالى - في المرجحات، وقد جاء في آخرها، وبعد السؤال عما لو حصل التكافؤ في المرجحات التي ذكرها الإمام الصادق عليه السلام، قال للسائل: (إذا كان ذلك - أي بعد فقدان المرجحات - فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)^(١).

فالرواية ظاهرة في وجوب التوقف عند فقدان المرجحات.

١٠- خبر سماعة بن مهران:

وهو فيما رواه الطبرسي مرسلًا عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بد أن

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ عن الكافي ١: ٦٧.

نعمل بأحدهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة^(١).

والخبر ظاهر في التوقف وحتى قوله عليه السلام: (خذ بما فيه خلاف العامة) هو إشارة إلى إعمال هذا المرجح فيما لو وجد، ولكن عند فقدّه لا مناص من التوقف.

١١- مرسلّة صاحب غوالي اللثالي:

قال صاحب غوالي اللثالي بعد ذكره لمرفوعة زرارة المتقدّمة - بالرقم ٥ -
(وفي رواية أخرى أنّه قال عليه السلام: (إذن فأرجئه حتى تلقى إمامك فتسأله)^(٢).

والمرسلة ظاهرة في التوقف.

هذه هي جملة روايات الباب فيما يتعلق بالتخير أو التوقف، وقد يدخل البعض في الحساب القول بالاحتياط^(٣)، بلحاظ الفقرة ما قبل الأخيرة من مرفوعة زرارة المتقدّمة الوارد فيها: (إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر).

وقد ردّ الشيخ الأنصاري قدس سرّه هذا القول بتضعيف دليله الوحيد، فوصف المرفوعة المحكية في غوالي اللثالي بالضعف الشديد، وقال: (وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني في مقدّمات الحقائق)^(٤).

أقول: وبعد إسقاط هذا القول، يبقى عندنا القولان الآخران: القول بالتخير،

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٨٨ عن الاحتجاج ٢: ١٠٩.

(٢) غوالي اللثالي ٤: ١٣٣.

(٣) وهو القول الثالث المشار إليه سابقاً من الأقوال المتقدّمة في القاعدة الثانوية للمتعادلين.

(٤) فرائد الأصول: ٤٣٩، وانظر الحقائق الناضرة ١: ٩٩.

والقول بالتوقف المستلزم للإحتياط في العمل، المستفادان من الأخبار المتقدمة وهو ما سلط الأضواء عليه الشيخ المصنّف رحمته الله ليخرج بالمحصلة النهائية في بيان القاعدة الثانوية في المتعارضين، وهو ما سيأتي بيانه في النقطة الرابعة الآتية بإذن الله.

النقطة الرابعة: التحقيق والنتيجة المتحصلة من الأخبار المتقدمة

قال المصنّف رحمته الله: (والظاهر منها بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقدماتها... إلخ).

أقول: بعد استعراض الأخبار المتقدمة والملاحظات التي تقدّمت عليها، نلاحظ أنّ هذه الأخبار في مجملها يستفاد منها أنّ الذهاب إلى التخيير أو التوقف في المتعادلين إنّما هو بعد فقدان المرجّحات.

وعليه؛ فإذا وجدنا خبراً يستفاد منه الإطلاق من حيث التخيير أو التوقف لابدّ من تقييده بفقد المرجّح.

فالفائدة الأولى التي نستفيدها عند التدقيق في هذه الأخبار هو أنّه يجب ملاحظة المرجّحات بين المتعارضين أولاً، فإن لم تتوفر فالقاعدة هي التخيير أو التوقف، لا أنّ القاعدة هي التخيير أو التوقف في كلّ متعارضين ولو كان فيهما ما يرجّح أحدهما على الآخر.

قد يقال: إنّ الرواية العاشرة - وهي خبر سماعة - يستفاد منها أنّ الحكم الأولي هو التوقف والإمام عليه السلام أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة لمحل الضرورة للعمل بأحدهما.

أقول: الظاهر من الرواية هو ترك العمل رأساً وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام لا التوقف والعمل فيها بالاحتياط.

هذا فضلاً عن ضعف سندها الموجب لطرحها من الحساب في روايات الباب.

ما هي القاعدة الثانوية بعد إعمال المرجّحات؟

يبقى الكلام في القاعدة الثانوية بعد إعمال المرجّحات وتكافؤ الدليلين تماماً، هل هو التخيير أو التوقف؟!

أقول: ذكر المحقق البحراني قدس سرّه في الحقائق الناضرة جملة من المحاولات للأعلام في الجمع بين هذه الأخبار للخروج بالمحصلة النهائية، منها:

١- أن تحمل أخبار الإرجاء والتوقف على الفتوى وتحمل أخبار التخيير على العمل.

بمعنى: أنه لا يجوز للفقهاء - والحال هذه - الفتوى والحكم وإن جاز له العمل بأيّهما شاء من باب التسليم.

قال المحقق البحراني: وبه صرح جملة من مشايخنا المتأخرين ^(١).

٢- أن تحمل أخبار الإرجاء على زمن الحضور وأخبار التخيير على زمن الغيبة وعدم إمكان الوصول إلى الإمام عليه السلام.

قال الشيخ البحراني: وبه صرح الثقة الجليل أحمد بن علي بن أبي طالب

(١) الحقائق الناضرة ١: ١٢٦-١٢٨.

الطبرسي في كتاب الاحتجاج^(١).

٣- الإرجاء في حقوق الناس، والتخير في العبادات.

قال المحقق البحراني: ذهب إليه المحدث الأمين الاستربادي قدس في كتاب
الفوائد المدنية^(٢)

٤- الإرجاء على ما لم يضطر إلى العمل بأحدهما، والتخير على حال الاضطرار
والحاجة إلى العمل بأحدهما.

قال المحقق البحراني: ذهب إليه الفاضل ابن أبي جمهور في كتاب غوالي اللثالي^(٣).

٥- حمل الإرجاء على الاستحباب والتخير على الجواز.

قال المحقق البحراني: نقله المحدث السيد نعمة الله عن شيخه المجلسي قدس^(٤).

٦- الإرجاء في الفرائض والمحرمات والتخير في الآداب والسنن كما يفهم من
خبر الميثمي المتقدم.

٧- حمل خبر الإرجاء على حكم غير المتناقضين وحمل خبر التخير على
المتناقضين.

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٢٦-١٢٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١: ١٢٦-١٢٨.

(٣) الحدائق الناضرة ١: ١٢٦-١٢٨.

(٤) الحدائق الناضرة ١: ١٢٦-١٢٨.

قال المحقق البحراني: نقله بعض شراح الأصول عن بعض الأفاضل^(١).

هذه هي جملة المحاولات التي طرحها العلماء للخروج بقاعدة ثانوية في المتعادلين.

وها هنا ملاحظة:

إن المتابع لروايات العلاج يجد منها ما هو معتبر الإسناد، ومنها ما ليس بمعتبر، والمعتبر هو خصوص المكاتبين وموثقة سماعة، وخبر الصدوق في عيون أخبار الرضاء^(٢)، فهذه الروايات هي التي ينبغي أن تدخل في الحساب والتي يكون اقتصار الكلام عليها.

أما بقية الروايات كمرفوعة زرارة - وهي الرواية الخامسة المتقدمة - فهي ضعيفة السند جداً.

ومرسلة الكليني (الواردة بالرقم ٧) فلا يبعد أن تكون من استنباطاته وفهمه من الروايات وليست رواية مستقلة قبال سائر روايات الباب، ويشهد لهذا ما ذكره في مقدمة الكافي من مرسله أخرى بهذا المضمون (بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)^(٣).

وهذا الأمر - الإرسال واحتمال الاستنباط - يوهن الاعتماد على هذه الرواية في المقام.

(١) الحقائق الناضرة ١: ١٢٦-١٢٨.

(٢) الكافي ١: ٨.

فإذا عرفت هذا لم تبق عندنا سوى الروايات المعتبرة المشار إليها سابقاً، والتي يمكن بيانها كالآتي.

١- مكاتبة عبد الله بن محمد وقد تقدّم الحديث عنها باحتمال ورودها لبيان التخيير من حيث الحكم الواقعي في جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر وفي المحمل وعلى الأرض معاً، لا التخيير بين المتعارضين، ومعه يشكل الاعتماد عليها في الحكم بالتخيير مطلقاً بين المتعارضين.

٢- مكانة الحميري، وهي كالسابقة، الاحتمال المتقدم يرد عليها أيضاً، ومعه يستشكل القول فيها بالتخيير مطلقاً بين المتعارضين.

٣- موثقة سماعة، هذه الموثقة تدلّ على التوقف والإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام أو من يخبره بالحكم على نحو الجزم من نائب الإمام الخاص أو العام وليست من التخيير في شيء.

٤- وأما خبر الصدوق فهو صريح في التخيير في باب الآداب والسنن والوقوف في غيره فهو - من حيث التخيير مطلقاً - أخصّ من المدعى.

وعليه؛ يمكن القول بأنّه لا يوجد مستند معتبر يمكن الاعتماد عليه للقول بالتخيير مطلقاً، ولو كان التخيير هو مذهب المشهور.

وأما أخبار التوقف فقد أشار الشيخ المصنف رحمته الله إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها.

فقد دلّ على التوقف موثقة سماعة - الوارد بالرقم ٦ من الروايات المتقدمة -

ومقبولة عمر بن حنظلة - الواردة بالرقم ٩ - وخبر سماعة بن مهران - الواردة بالرقم ١٠ - ومرسلة صاحب عوالي اللثالي - الواردة بالرقم ١١ - .

قد يقال^(١): أن أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور بينما أخبار التوقف مقيدة به، وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد، فيكون التخيير مختصاً بزمن الغيبة والتوقف بزمن الحضور.

نقول: دعوى تقييد أخبار التوقف بزمن الحضور فقط تعتمد أن يكون للغاية مفهوم وقد تقدّم في مبحث مفهوم الغاية^(٢) أن الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول دون الحكم فلا دلالة لها على المفهوم.

وقد مثلنا له هناك - فيما إذا كان القيد قيداً للحكم - بمثل: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام)، ومثل: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر)، ففي المثال الأول يفهم منه ارتفاع الحلية بعد معرفة الحرام، وفي المثال الثاني يفهم منه ارتفاع الطهارة بعد العلم بالقذارة.

ففي هذه الحالة يثبت المفهوم للجملّة الغائية.

وأما إذا كان القيد قيداً للموضوع كما لو قال: سرّ من البصرة إلى الكوفة. فهنا لا تدلّ الغاية على ارتفاع الحكم بالسير عن ما بعد أداة الغاية.

وعند العود إلى روايات التوقف نجد أن الغاية فيها هي غاية لنفس الإرجاء (أي

(١) والقائل هو المحقق النائيني قدس سره في: فوائد الأصول ٤: ٧٦٥.

(٢) راجع الظفر، الجزء الثاني، مبحث المفاهيم، مفهوم الغاية.

للموضوع) لا لحكمه وهو الوجوب، يعني أنَّ المستفاد من هذه الأخبار أنَّ نفس الإرجاء مغني بملاقاة الإمام، لا وجوبه، وعليه فلا مفهوم لهذه الروايات في المقام حتَّى يمكن القول بأنَّها مقيدة بزمن الحضور دون زمن الغيبة بل هي شاملة للحالتين معا: الحضور والغيبة.

والنتيجة: أخبار التوقف يستفاد منها أنَّه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة ولا العمل بواحد منها ويحال أمرها إلى الإمام ويؤجل البت فيها حتَّى ملاقاته، فهي لا تصلح للعمل بأحدهما ولا للإفتاء بلحاظها.

مناقشة ما أفاده المصنف رحمته الله:

هذا، ولكن يمكن مناقشة ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله من الذهاب إلى التوقف وجعله القاعدة الثانوية في المتعارضين بلحاظ الأخبار الواردة فيه.

قال السيد الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول:

أما التوقف، فليس في المقام ما يدلُّ عليه، سوى روايتين: إحداهما مقبولة عمر بن حنظلة، والأخرى: خبر سماعة بن مهران.

أما المقبولة فقد ورد فيها بعد فرض الراوي تساوي الحديثين من حيث موافقة القوم ومخالفتهم (فأرجئه حتَّى تلقى أمامك...)، وأما خبر سماعة فقد ورد فيه بعد ما قال الراوي يرد علينا حديثان: واحد بأمرنا والآخر ينهانا عنه أنَّه قال عليه السلام: (لا تعمل بواحد منهما حتَّى تلقى صاحبك فتسأله. قال الراوي: قلت: لا بدَّ أن نعمل بواحد منهما، قال عليه السلام: خذ بما فيه خلاف العامة).

والتحقيق أنه لا يصح الاستدلال بهما على الحكم بالتوقف. أما المقبولة، فلائها - مع الغض عن سندها - وردت في مورد التخاصم، ومن الظاهر أن فصل التخاصم لا يمكن الحكم بتخيير المتخاصمين؛ إذ كلّ منهما يختار ما فيه نفعه فتبقى المخاصمة بحالها، مضافاً إلى أن موردها صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

وأما خبر سماعة فلائنه ضعيف السند^(١)، فلا يصح الإعتماد عليه، مضافاً إلى كونه معارضاً بالمقبولة، حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لإحدى الروايتين وهذا الخبر يدلّ على التوقف من أوّل الأمر والأخذ بما فيه الترجيح عند عدم إمكان التوقف. على أن موردها أيضاً صورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كما في المقبولة.

وأما الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة^(٢)، فهي وإن كانت كثيرة، إلّا أنه على تقدير تمامية دلالتها مخصّصة بما دلّ الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخييراً، بل مع تمامية دلالة الدليل على التخيير أو الترجيح لا يكون الأخذ بأحد المتعارضين ارتكاباً للشبهة، فيكون خارجاً عن تلك الروايات موضوعاً^(٣).

وحاصل ما أفاده قلبي: أن المقبولة - بغض النظر عن سندها - هي مختصة بمورد التخاصم، وصورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام. وأما خبر سماعة فهو ضعيف السند ومختصّ بصورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام أيضاً.

وأما الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة فهي إما إرشاد إلى حكم

(١) هذا على مبنى السيد الخوئي قلبي، وإلّا فالخبر موثق كما اسلفنا.

(٢) كما في: الوسائل ٢٧: ١٥٢، أبواب صفات القاضي باب ١٢.

(٣) مصباح الأصول ٣: ٤٨٥ - ٤٨٦، الجزء ٤٨ من الموسوعة.

العقل، وإما إلى رجحان الاحتياط، وعلى تقدير دلالتها وجوب التوقف فالأخبار العلاجية ترفع الشبهة، ومعه لا يبقى موضوع لوجوب الاحتياط.

وهناك قد تسأل وتقول:

بعد عدم تمامية أخبار التخيير، وعدم تمامية أخبار التوقف في المقام، ما هو الأصل الثانوي أو القاعدة الثانوية في المتعارضين؟

أقول: يمكن الجواب بأنه مع فقد الترجيح وتعادل الخبرين المتعارضين لابد من الأخذ بالأصل الأولي، وهو التساقط؛ إذ لم يبق دليل واضح وناهض على الأصل الثانوي.

وهذا الذي قلناه يمكن أن يكون هو الذي أراد أن يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله من طرف خفي بقوله: (وأما أخبار التوقف فأنها مضافاً إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لأن الإرجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هي من لوازمه فأخبار التوقف تكون على القاعدة). انتهى

المرجّحات

قال المصنف رحمه الله: تقدّم أنّ من شروط تحقّق التعارض أن يكون كلّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّة في حدّ نفسه... إلخ.

أقول: يشتمل هذا المبحث على جملة من المطالب نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: ينبغي التفرقة بين أخبار التمييز وأخبار الترجيح.

من الواضح أنّنا في مبحث التعارض نتناول الروايات التي ثبتت حجّيتها في مرحلة سابقة، لأنّ التعارض إنّما هو فرع الحجّة، وإلّا فاللاحجة لا يمكن لها أن تعارض الحجّة، وإذا تكلمنا عن المرجّحات هنا إنّما نتكلم عمّا يرجّح الحجّة على الحجّة الأخرى لا عمّا يقوم أصل الحجّة ويميزها عن اللاحجة. وعليه؛ ينبغي الالتفات إلى التفرقة بين الروايات الواردة في الترجيح والروايات الواردة في التمييز بين الحجّة واللاحجة، حتّى يمكننا معرفة الروايات التي تدخل في بحثنا دون غيرها.

وقد تسأل: وكيف يمكننا التفرقة بين هذين النوعين من الروايات؟!

الجواب: يمكن التفرقة من خلال ملاحظة الموضوع الذي تناوله هذه الروايات وحكم الإمام عليه السلام فيها، فإذا وجدنا رواية تتناول موضوع الروايات المتنافية المعلوم صدورها عنهم عليهم السلام وكيفية الأخذ بها وكان جواب الإمام عليه السلام يصبّ في هذه

الناحية، فهذه الروايات تدلّ على الترجيح لا التمييز.

وأما إذا كان موضوع الرواية هو الأخبار المشكوك صدورها عنهم عليهم السلام وبيان الإمام في كيفية معرفة صدق هذه الأخبار من كذبها - كما في روايات العرض على الكتاب مثلاً - فهذه الروايات تدلّ على التمييز لا الترجيح.

وقد تقدّم في الأمر الثاني المتقدّم بيان جملة من روايات الترجيح، وسيأتي بيان غيرها في هذا المبحث أيضاً أما روايات التمييز فيمكن ذكر بعض النماذج منها:

صحيحة أيوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ^(١).

أو صحيحة هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله ^(٢).

أو موثقة أيوب بن راشد: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف ^(٣).

(١) الكافي ١: ٦٩، الحديث ٣.

(٢) الكافي ١: ٧٠، الحديث ٥.

(٣) الكافي ١: ٧٠، الحديث ٤.

النقطة الثانية: أصناف روايات الترجيح.

يذكر الأصوليون خمسة أصناف من المرجّحات، قالوا إنّها هي المنصوص عليها في الروايات، وربّما يمكن استفادة هذه الدعوى -تمامها- من مقبولة عمر بن حنظلة المتقدم ذكرها والآتي بيانها بالتفصيل هنا إن شاء الله تعالى.

وهذه الاصناف - الخمسة - هي:

- ١- الترجيح بالأحدثية.
- ٢- الترجيح بصفات الراوي.
- ٣- الترجيح بالشهرة.
- ٤- الترجيح بموافقة الكتاب.
- ٥- الترجيح بمخالفة العامة.

المرجّح الأول: الترجيح بالأحدثية.

وردت في هذا الجانب أربع روايات - كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله - وهي الروايات التي رواها الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله في الوسائل عن الشيخ الكليني قدس سرّه في الكافي في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، وهي:

- ١- علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أرايتك لو جئتك بحديث العام ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: قلت آخذ بالأخير،

فقال لي: رحمك الله^(١).

٢- وعنه، عن أبيه، عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن داوود بن فرقد، عن المعلى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله. قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم^(٢).

٣- قال الكليني: وفي حديث آخر: خذوا بالأحدث^(٣).

٤- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو ارايتك لو حدثتك بحديث أو أفيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتني بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

فقال: قد أصبت يا أبا عمرو أبي الله إلّا أن يُعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنّه لخير لي ولكم، أبي الله عليه السلام لنا في دينه إلّا التقية^(٤).

والسؤال هنا: هل يمكن استفادة قاعدة عامّة من هذه الروايات بأنّ الرواية

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٧ الطبعة الإسلامية، عن الكافي ١: ٦٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الحديث السابق.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٤٦، عن الكافي ٢: ٢١٨ باب التقية، الحديث ٧.

الأحدث (أي الرواية المتأخرة الصادرة عن المعصوم عليه السلام) هي المرجحة في مقام التعارض؟

الجواب: يصعب استفادة ذلك من هذه الروايات وذلك لأنّ مورد هذه الروايات هو المكلف العالم بصدور كلا الحكمين عن الإمام عليه السلام المعاصر له، ففي مثل هذه الحالة (أي زمن الحضور والمعاصرة) يجب الأخذ بالرواية المتأخرة جزمًا لأنّ الرواية المتقدمة لو كانت صدرت عن تقية فالرواية المتأخرة هي صادرة لبيان الحكم الواقعي، ولو كانت المتأخرة صادرة عن تقية فيه كذلك يجب الأخذ بها؛ لأنّ الإمام عليه السلام هو الأعراف بمصالح الوقت ومثل هذا الأمر لا يجري في حقنا نحن في عصر الغيبة لأننا أولاً لا علم لنا بصدور الروايات المتعارضة جزمًا؛ إذ يحتمل أن لا شيء صادر منها، وعلى تقدير صدورها لا نعلم أيّ منها كان صادراً لبيان الحكم الواقعي حتّى نأخذ به مع عدم المقتضي للتقية في حقنا. ومعه يشكل الإعتماد على هذا المرجح - مرجح الأحداث - في باب التعارض.

وإلى هذا المعنى كان يشير الشيخ الحرّ العاملي في تعليقه على مرسل الحسين بن المختار، حين قال: يظهر من الصدوق أنّه حمّله على زمان الإمام خاصّة فإنّه قال في توجيهه: إنّ كلّ امام أعلم باحكام زمانه من غيره من الناس.

قال الحرّ العاملي: وهو موافق لظاهر الحديث وعلى هذا يضعف الترجيح به في زمان الغيبة وفي تطاول الأزمنة ويأتي ما يدلّ على ذلك، والله أعلم ^(١). انتهى

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٧ (الإسلامية).

المرجَح الثاني: الترجيح بصفات الراوي.

ورد الترجيح بصفات الراوي في أربع روايات وليس روايتين - كما اقتصر عليه الشيخ المصنف رحمته :-

- ١- مرفوعة زرارة.
- ٢- مقبولة عمر بن حنظلة.
- ٣- رواية داوود بن الحصين.
- ٤- رواية موسى بن أكيل.

أما مرفوعة زرارة، فقد تقدّمت الإشارة إليها سابقاً، وهي ضعيفة جداً من ناحيتين: الرفع والإرسال؛ إذ لم يروها سوى صاحب غوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة إضافة إلى الطعن في التأليف والمؤلف، قال الشيخ صاحب الحقائق رحمته :

فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللثالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها^(١).

فهذه المرفوعة لا ينبغي ادخالها في الحساب فتبقى عندنا الروايات الثلاث الأخرى.

(١) الحقائق الناضرة: ١: ١٢٥ (طبعة دار الأضواء).

أما مقبولة عمر بن حنظلة:

نصّ المقبولة:

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكماً، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكماً، المجمع عليه من أصحابك يؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده يتبع وأمر بين غيّه فيُجتنب وأمر مشكل يُرد علمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم).

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: انظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: - جعلت فداك - أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك - فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلى ما هم أميل إلى حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات^(١). انتهت المقبولة

سند المقبولة: سميت هذه الرواية بالمقبولة لأمرين:

١- أنها مقبولة قد عمل بها الأصحاب.

٢- أن راويها هو صفوان بن يحيى الذي هو من الفقهاء المجمع على قبول
روايتهم.

وقد لا يبعد القول بصحتها لأن الأقوى توثيق عمر بن حنظلة وإن لم يرد في
حقه توثيق خاص من الاعلام ولكن توجد في توثيقه جملة وجوه نذكرها هنا:

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٧، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ١ (طبعة آل

١- كثرة رواية الأجلاء عنه، وهي إحدى طرق التوثيق العامة كما لا يخفى^(١).

فقد روى عنه مباشرة عبد الله بن مسكان كثيراً، وصفوان بن يحيى، وزرارة وكثير من الأجلاء.

٢- عمل الطائفة بخبره المشهور بالمقبولة قديماً وحديثاً.

٣- الأخبار الكثيرة الدالة على مكانته عند الأئمة عليهم السلام وأجلاء أصحابهم كهاتين الروایتين:

١- روى الشيخ الكليني بسنده عن محمد بن مسلم: أن امرأة من آل المختار حلفت على أختها أو ذات قرابة لها فقالت: أدني يا فلانة فكلي معي فقال: لا فحلفت وجعلت عليه المشي إلى بيت الله وعتق ما تملك وألا يظلها وإياها سقف بيت ولا تأكل معها على خوان أبداً، فقالت الأخرى مثل ذلك. فحمل عمر بن حنظلة إلى أبي جعفر عليه السلام مقالتهما فقال: أنا قاض في ذا فقل لها: فلتأكل ولظلها وإياها سقف بيت ولا تمشي ولا تعتق ولتتق الله بها ولا تعد إلى ذلك فإن هذا من خطوات الشيطان^(٢).

وهذا الخبر صحيح، وهو يدل على قبول محمد بن مسلم وتسليمه برواية عمر بن حنظلة مع أن محمد بن مسلم في قمة الرواة اتقاناً وسعة وجلالة.

٢- روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن

(١) انظر: الفوائد الرجالية - للوحيد البهبهاني - : ٤٧.

(٢) الكافي ٧: ٤٤٠، ما لا يلزم من الايمان والندور، ح ٨.

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.

قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة افترضها الله على نبيه صلى الله عليه وآله الظهر وهو قوله الله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١)، فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلّا سبحتك ثم لا تزال في وقت إلى أن يصير الظلّ قامة وهو آخر الوقت فإذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم يزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وذلك المساء، فقال: صدق^(٢).

وهذا خبر مقبول بل صحيح بناء على توثيق يزيد بن خليفة، ودلالته على جلاله عمر بن حنظلة في غاية الوضوح.

دلالة المقبولة: من الواضح أنّ مورد المقبولة هو التعارض بين الحكمين لا بين الروايتين، فهي تناول ترجيح حكم أحد القاضيين بصفاتها لا ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بصفات الراوي وعليه لا يمكن الاستفادة منها في مقامنا.

قد تقول: إن الحكم والفتوى في الصدر الأوّل كانا يقعان بنصّ الأحاديث ومن هنا لا يفرّق في أخذ الأخبار من الراوي بما هو مفتي أو بما هو حاكم؟

نقول: إن مقام الفتوى يختلف عن مقام الحكم والمخاصمة فمقام الفتوى ممّا يمكن فيه الأمور الثلاثة: الترجيح بالمزايا، والتوقف، والتخير. بينما مقام المخاصمة

(١) سورة الإسراء / ٧٨.

(٢) الكافي ٣: ٧٥، باب وقت الظهر والعصر ح ١، ٧: ٧٩ باب المغرب والعشاء، ح ٦.

يختص بالترجيح والتوقف، ولا يعمل فيه التخير. فالموردان يختلفان عن بعض.

قد تقول: الترجيح كما يناسب مقام المخاصمة كذلك يناسب مقام الفتوى، فلا مانع من تنقيح المناط في مقام الفتوى بعد أن كان الترجيح يناسب المقامين.

نقول: إن مجرد المناسبة بين المقامين بإمكان الترجيح فيهما لا يصح تنقيح المناط بل لابد من مساواة المقيس والمقيس عليه في عامة الجهات وحيث كان مورد المقيس عليه وهي المقبولة في خصوص المناسبة الذي لا يناسبه التخير فلا تتم المساواة في عامة الجهات بينهما حتى يصح تنقيح المناط.

ويشهد لما قلناه هنا بأن المقبولة جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه (أعدل) و(أصدق) في الحديث والحال أنه لا ربط للأفقية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم المقبولة ابتدأت تشير إلى الترجيح بالرواية ابتداء من الترجيح بالشهرة وهذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وصفات الحكم وهو ما سيأتي الكلام فيه - عند التعرض إلى الترجيح بالشهرة - لاحقاً.

ومن هنا لا يمكننا استفادة الترجيح بالصفات من هذه المقبولة.

وحتى لو تنزلنا وقلنا بأن المقبولة يستفاد منها الترجيح بالصفات في مقام الفتوى أيضاً فلا بد من الاقتصار على وجوب الترجيح في مقام الفتوى في زمان الحضور فقط دون زمان الغيبة لأنه عليه السلام بعد فرض تساوي المتعارضين أمره بالإرجاء إلى أن يلقي الإمام عليه السلام والإرجاء إلى أن يلقي الإمام مختص بزمان الحضور دون زمان

الغيبة.

هذا كله فيما يختص بمقبولة عمر بن حنظلة .

أما رواية داوود بن الحصين، فهي ما رواه الصدوق بسند كالصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين إتفقا 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).

وهذه الرواية - كما ترى - ناظرة إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر فهي من هذه الناحية كمقبولة عمر بن حنظلة التي تقدم الكلام عنها.

وأما رواية موسى بن أكيل، فهي ما رواه الشيخ الطوسي بسند صحيح عن ذبيان بن حكيم عن موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين، يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيها حكما، قال: وكيف يختلفان؟

قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان.

فقال: يُنظر إلى أعدلهما وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه ^(٢).

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٠.

(٢) المصدر السابق الحديث ٤٥.

وهذه الرواية أيضاً أجنبية عن المقام فهي ترجع إلى بيان الترجيح في مقام القضاء وليست بصدد ترجيح رواية على رواية أخرى في مقام الإفتاء وقد تقدم الاختلاف بين المقامين.

والنتيجة: لا توجد رواية واحدة يمكن الاستفادة الترجيح منها بصفات الراوي في مقام التعارض.

ويؤيد هذا الاستنتاج أن الشيخ الكليني عليه السلام لم يذكر في مقدمة كتابه الكافي الترجيح بصفات الراوي عند حديثه عن الاختلاف بين الروايات وكيفية ترجيح إحداهما على الأخرى^(١).

المرجّح الثالث: الترجيح بالشهرة.

تقدم الكلام عن الشهرة^(٢)، وقلنا هناك تنقسم الشهرة في الاصطلاح على ثلاثة أقسام:

١- الشهرة الروائية.

٢- الشهرة العملية.

٣- الشهرة الفتوائية.

والمراد من الشهرة الروائية، هي تلك الشهرة التي تتميز بها الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الأصول الحديثية وفي المجاميع الروائية

(١) راجع الكافي ١: ٥٧ باب اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم.

(٢) الظفر الجزء الخامس، مبحث الشهرة.

كالكتب الأربعة ونحوها من الكتب الحديثية.

والمراد من الشهرة العملية، هو اشتهاار العمل برواية والاستناد إليها في مقام الفتوى.

أمّا الشهرة الفتوائية فالمراد بها اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام دون أن يكون ثمة مستند لهذه الفتوى ولو كان ضعيفاً أو كانت هناك - على وفقها - ولكن لم يعلم إستناد المفتين إليها.

والسؤال هنا: أيّ من أقسام الشهرة هذه هو محلّ الكلام في الترجيح بين الروايات؟

الجواب: قال الشيخ المصنّف رحمته الله: الشهرة المرجّحة على نحوين: شهرة عملية، وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وإن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً. انتهى

ثمّ أخذ المصنّف بالتفصيل بين الشهرتين - الشهرة العملية والشهرة الروائية - وصرّح بأن الأولى لم يرد فيها من الأخبار ما يدلّ على الترجيح بها، وإذا قلنا بالترجيح بها فلا بدّ أن يكون بمناط آخر - غير أخبار الترجيح - وهو وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربية إلى الواقع، كما سيأتي بيانه في المقام الثالث، مع توفّر شرطين في المقام، للأخذ بالرواية في مقام الشهرة العملية وعدّها مقربة للواقع:

الأوّل: أن تكون الشهرة العملية واقعة بين قدماء الأصحاب كالسيد المرتضى والصدوقين والمفيد وسالار والشيخ الطوسي قدس سرّه.

الثاني: إحراز استفادة الفقهاء إليها في مقام الافتاء وأنه لا مدرك آخر لهم غير هذه الرواية إذ لا تكفي المطابقة للمضمون للوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

هذا، ولكن قد يقال: إن الشهرة في أخبار الترجيح هي شاملة للشهرة العملية ولا نحتاج إلى مناط الأقربية إلى الواقع وذلك ببيان:

إنّ اشتهاار الفتوى بمضمون رواية في عصر الأئمة عليهم السلام والزمن القريب من الغيبة الصغرى إنّما هو اشتهاار للرواية نفسها بل هذا المعنى يشمل حتّى الشهرة الفتوائية التي لم يعلم إستناد المفتين إلى رواية معينة فيها؛ إذ من البعيد أن يتفق الفقهاء أو يشتهر حكم شرعي بينهم ولا يوجد مستند شرعي له.

وعليه؛ فإذا ظهرت رواية توافق مضمون الفتوى المشهورة حتّى ولو كانت ضعيفة فهي تدرج تحت عموم الترجيح بالشهرة بين المتعارضين.

الشهرة العملية جابرة وكاسرة؛

ثمّ وبمناسبة الحديث عن الشهرة العملية تطرّق الشيخ المصنّف رحمته الله إلى مبحث آخر لا علاقة له بمبحث التعارض وهو: هل الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية، وهل إعراض المشهور عن رواية حتّى لو كانت صحيحة أو موثقة موهن لها أو لا؟!

ذهب مشهور المتأخرين إلى أنّ الشهرة جابرة لضعف الرواية وموهنة لها في حال الإعراض حتّى لو كانت صحيحة.

وعمدة ما استندوا إليه لجبر الضعيف بالشهرة العملية أنهم قالوا: إن موضوع حجة الخبر الواحد هو الخبر الموثوق بقطع النظر عن منشأ الوثوق، فقد يكون منشأ الوثوق بالرواية هو استناد مشهور الفقهاء من قدماء الطائفة إليها، أو يكون منشأ الوثوق هو وثاقة الراوي وعدالته، فالوثوق أعم من الوثاقة. وبالعكس يكون إعراض المشهور عن رواية صحيحة وعدم الأخذ بها في مقام الفتوى موهن لها ويكشف عن وجود خلل ما في الخبر أوجب عدم الأخذ به.

وقال المشهور ذهب السيد الخوئي إلى عدم جابرية الشهرة العملية لضعف الرواية وعدم كاسريتها في حالة الصحة وذلك جريا على مبناه في موضوع حجة خبر الواحد وهو الوثاقة - أي وثاقة الراوي - لا الوثوق فالخبر الحجة هو الخبر الذي يرويه الراوي الثقة، اللهم إلا أن يحصل الإطمئنان بصدور الخبر نتيجة قرينة داخلية أو خارجية^(١).

الشهرة الروائية:

الشهرة الروائية كما تقدم، هي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وتدوينها في كتب الأحاديث، كالكتب الأربعة ونحوها من الكتب الحديثية، وهذه الشهرة هي محل إجماع المحققين على الترجيح بها في مقام التعارض.

قال الشيخ النائيني رحمته الله: ولا إشكال في كونها مرجحة لأحد المتعارضين بل هي المراد من قوله عليه السلام في المقبولة: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه)^(٢).

(١) انظر: مصباح الأصول ٤٧: ٢٣٥ - ٢٣٦ (الدورة الكاملة).

(٢) فوائد الأصول ٤: ٧٨٦.

قد يقال: إنَّ المراد بقوله عليه السلام: (المجمع عليه لا ريب فيه) هو ما اتفق الكلّ على روايته وليس المشهور؟!

نقول: بل المراد به الشهرة بقرينة المقابلة وفهم السائل، فإنَّ الإمام عليه السلام قد قال عبارته المتقدمة في سياق قوله (ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك)، وهو الذي فهمه السائل حين عَقَّب على كلام الإمام عليه السلام بقوله: (فإن كان الخبران عنكما مشهورين).

وعليه فالمراد بقوله عليه السلام: (فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه)، أن المشهور ممَّا لا ريب فيه، وليس المراد المتفق ممَّا لا ريب فيه.

إشكال المحقق صاحب الكفاية والجواب عليه:

قال المحقق صاحب الكفاية قدس سره في سياق كلامه عن المرجحات: «إنَّ الشهرة في الصدر الأوَّل بين الرواة واصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية ممَّا يطمئن بصدورها بحيث يصحَّ أن يقال عُرفاً (إنها ممَّا لا ريب فيها)»^(١).

وهذا الكلام من صاحب الكفاية قدس سره يستفاد منه أنَّ الخبر الشاذ - المعارض للمشهور بهذا المعنى - إمَّا أن يكون مقطوعاً بعدم صدوره، أو موثقاً بعدم صدوره، وعليه فلا تعمُّه أدلة حجّة الخبر حتَّى يكون طرفاً للمعارضة وبالتالي يخرج اقتضاء الشهرة في الترجيح عن مسألة ترجيح إحدى الحجّتين حين التعارض، بل تكون الشهرة من أدلة تمييز الحجّة عن اللاحقة.

(١) كفاية الأصول: ٤٤٧.

الجواب على هذا الاشكال:

وفي مقام الرد على هذا الإشكال يمكن أن يقال:

إن الشاذ المقطوع بعدم صدوره لا يدخل في مسألتنا - الترجيح وعدمه - قطعاً؛ لأن المقطوع بعدمه لا مجال للقول بحجتيه حتى يكون طرفاً للمعارضة فضلاً عن جعله محلاً للترجيح وعدمه.

أما الموثوق بعدم صدوره من جهة حصول الثقة الفعلية والاطمئنان بصدور معارضه فهو لا يضير أن يكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر، وذلك أن الظاهر - والذي عليه جل المحققين - أن الأخذ بالأخبار غير مقيّد بإفادة الظنّ الفعلي بها، بل يكفي الظنّ النوعي، وقد تقدّم بيان هذا المعنى بالتفصيل في مباحث الحجّة، مبحث الظواهر، فقرة: إشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق، فراجع ثمة^(١).

المرجّح الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب

ورد الترجيح بموافقة الكتاب في غير واحد من الروايات، ونذكر منها:

١- مقبولة عمر بن حنظلة:

فقد جاء في المقطع الثالث منها:

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: (ينظر فيما وافق حكمه الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به،

(١) راجع الظفر بمطالب أصول المظفر الجزء الرابع.

ويترك ما خالف حكمه الكتاب والسنة ووافق العامة^(١).

٢- ما رواه الميثمي عن الرضا عليه السلام أنه قال: (فما رود عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً، فاتبعوا ما وافق الكتاب)^(٢).

٣- ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام أنه قال: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه)^(٣).

٤- ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

فقال: (ما جاء عنا فقس على كتاب الله تعالى أحاديثنا فإن كن يشبهها فهو منا، وإن لم يكن يشبهها فليس منا)^(٤).

٥- ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: (إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فإن أشبههما فهو حق وإن لم يشبههما فهو باطل)^(٥).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٧، الحديث ١ (طبعة آل البيت عليه السلام).

(٢) المصدر نفسه، الحديث ٢١.

(٣) المصدر نفسه، الحديث ٢٩.

(٤) المصدر السابق، الحديث ٤٠.

(٥) بحار الأنوار ٢: ٢٤٥، عن تفسير العياشي.

إشكال صاحب الكفاية:

قال المحقق صاحب الكفاية رحمته في كفايته: «إنَّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهة قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد أنه زخرف وباطل، وليس بشيء، أو لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار...»^(١). انتهى

وحاصل ما أفاده رحمته: أن أخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة ليست واردة لترجيح أحد المتعارضين على الآخر وإنما هي واردة لتمييز الحجة عن اللاحجة فتكون خارجة عن أخبار الباب.

ومستنده في هذه الدعوى هو ما ورد في هذه الأخبار بأن المخالف للكتاب هو زخرف، أو باطل، وليس بشيء، أو أننا لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار... وكل هذه الألفاظ يستفاد منها أن المخالف للكتاب هو ليس بحجة في نفسه فلا مجال لأن يعارض ما هو حجة.

وفي الجواب على ما أفاده صاحب الكفاية رحمته، نقول: نسلم أنه قد ورد في بعض الروايات أن المخالف للكتاب هو زخرف، وباطل، وليس بشيء، ولم يقله ائمة أهل البيت عليهم السلام، وقد أمروا بضربه عرض الحائط، ولكن قد وردت روايات أخرى يستفاد منها جعل الموافقة للكتاب من المرجحات ولم يرد فيها التعبيرات المتقدمة، الأمر الذي يستفاد منه أنه يوجد في مسألة موافقة الكتاب طائفتان من الأخبار:

(١) كفاية الأصول: ٤٤٤.

الطائفة الأولى: هي الأخبار الواردة في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، وهي الأخبار التي أشار إليها الشيخ صاحب الكفاية عليه السلام.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الواردة في مقام ترجيح إحدى الحجّتين المتعارضتين، وهي الأخبار التي ليست فيها التعبيرات التي ذكرها صاحب الكفاية بل هي كالصريحة في قبول الخبرين لولا التعارض كما في المقبولة والمرفوعة.

وإلى هذا المعنى أشار المحقق الاصفهاني عليه السلام في نهاية الدراية حين قال:

ومورد جملة من أخبار موافقة الكتاب ومخالفته بحيث لو كان الخبر المخالف وحده لوجب طرحه، ومثله ليس إلّا المخالف لنصّ الكتاب، فإنّه الذي يصحّ أن يقال في حقّه (أنّه زخرف، وباطل، وأنّي لم أقله، وأنّه لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربّنا) وهو صريح رواية العيون حيث قال عليه السلام: (فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به). الخبر

ومورد بعضها الآخر كالمقبولة بحيث لو كان وحده لأخذ به، وإنّما المانع وجود المعارض، فإنّ الأمر باخذ الخبر الموافق وترك المخالف وقع بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات. وقد فرض موافقتهما للكتاب في مورد الترجيح بمخالفة العامّة، ولا يكون إلّا الموافقة لظاهر الكتاب وإلّا لكان اللازم وجود نصّين متباينين في نفس الكتاب فتدبر^(١).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ٣٧٣.

وها هنا تحقيق في المقام:

وبلحاظ ما تقدّم يأتي هذا السؤال هل ثمة ضوابط يمكن التمييز من خلالها بين مصاديق هاتين الطائفتين بعد أن عرفنا وجود نوعين من الأخبار بالنسبة لموافقة الكتاب ومخالفته، أخبار تفيد تمييز الحجة عن اللاحجة من الروايات، وأخبار تدخل في مقام الترجيح بين الروايات؟!

الجواب: ذكر الأصوليون ثلاثة ضوابط للتمييز بين الطائفتين:

الضابطة الأولى (وهي التي ذكرها الشيخ المصنف رحمته الله): التمييز على أساس قوة الظهور بالمخالفة.

فإذا كان الخبر يخالف صريح القرآن فهذه المخالفة كاشفة عن كذب الخبر، وتكون من مصاديق الطائفة الأولى من روايات تمييز الحجة عن اللاحجة.

وإذا كان الخبر يخالف ظهور القرآن لا صريحه، فهذه المخالفة لا تكشف عن كذب الخبر وتكون من مصاديق روايات الترجيح بين المتعارضين.

واستشهد الماتن رحمته الله لدعواه بما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة من أنّ الفقيهين المتعارضين في حكمهما قد استندا إلى روايتين عرفا حكمهما من الكتاب والسنة، وهذا لا يكون إلّا بالموافقة لظاهره، وإلّا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب، وكذلك استند إلى المشابهة الواردة في خبر الحسن المتقدم، أيّ مشابهة الخبر للقرآن ولا يراد من هذه المشابهة سوى الموافقة للظاهر.

الضابطة الثانية (وهي التي ذكرها السيد الخوئي رحمته الله): التمييز على أساس النسبة

بين المتخالفين فإذا كانت النسبة هي التباين والعموم من وجه فهذه المخالفة كاشفة عن كذب الخبر وأنه من مصاديق الطائفة الأولى.

وإذا كانت المخالفة عموم وخصوص مطلق فهذه المخالفة لا تكشف عن كذب الخبر، وتكون من مصاديق الطائفة الثانية.

جاء في محاضرات في أصول الفقه - تقارير السيد الخوئي للفياض - : «إن المراد بالمخالفة في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه فمثل هذا المخالف لم يكن صدوره عن الأئمة عليهم السلام.

وأما المخالف على نحو العموم المطلق فلا إشكال في صدوره عنهم عليهم السلام، كيف وقد خصص به في كثير من الموارد عمومات الكتاب والسنة؟!

ومن الواضح جداً أن المراد بالمخالفة من روايات الترجيح ليس المخالفة على النحو الأول بل المراد منها المخالفة على النحو الثاني^(١). انتهى

الضابطة الثالثة (وهي التي ذكرها المحققان النائيني والعراقي): التمييز على أساس النسبة أيضاً بين المتخالفين.

فإذا كانت النسبة بينهما هي التباين فهذه المخالفة كاشفة عن كذب الخبر وكونه زخرف وباطل فتكون من مصاديق تمييز الحجّة عن اللاحجة.

وإذا كانت المخالفة بينهما هي العموم من وجه أو العموم والخصوص المطلق

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٢٩.

فهذه المخالفة لا تكشف عن كذب الخبر فتكون من مصاديق الطائفة الثانية المفيدة للترجيح بين الروايات المتعارضة.

قال الشيخ النائيني قدس سره: «فالذي يكون من شرائط الحجية هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي فإنه هو الذي لا يمكن صدوره عنهم عليه السلام فيكون زخرفاً وباطلاً»^(١).

ثم قال: «وأما الذي يكون مرجحاً لأحد المتعارضين: فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه»^(٢).

وعن المحقق العراقي في نهاية الأفكار: «ولكن حل الإشكال أن يقال بحمل المخالفة في الطائفة الثانية على مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلي، وفي الطائفة الأولى على المخالفة بنحو العموم المطلق والعموم من وجه»^(٣).

وقال في مورد آخر: «يعلم أنّ المراد من المخالف الذي أمر بضربه على الجدار أو أنه زخرف هو خصوص المخالف للكتاب بالتباين الكلي بنحو لا يمكن الجمع بينهما»^(٤).

وأما أيّ من هذه الضوابط هو الضابطة الصحيحة في المقام، فهذا يحتاج إلى بيان أوسع ومباحث أعمق نتركها لمرحلة أعلى في دراسة علم الأصول.

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٩١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) نهاية الأفكار ٤: ١٩٦-١٩٧.

(٤) المصدر السابق.

المرجَح الخامس: الترجيح بمخالفة العامة:

ورد الترجيح بمخالفة العامة في عدّة روايات نقلها الحرّ العاملي في وسائله،

منها:

١- ما رواه بالإسناد عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه^(١).

٢- وما رواه بالإسناد عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم^(٢).

قال الشيخ المصنف رحمته الله - تعقياً على الروايات المتقدمة - : أن كلّ هذه الروايات منقولة عن رسالة للقطب الراوندي وقد نقل^(٣) عن الفاضل النراقي أنه قال: (إنّها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجّة فيما نقل عنها). انتهى

إلّا أنّه يمكن أن يقال أنّه توجد روايات أخرى - عند غير القطب الراوندي - تعرّضت إلى هذه الضابطة في الترجيح بين الروايات المتعارضة،

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث ٢٩.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣٠.

(٣) الناقل هو المحقّق الاصفهاني في نهاية الدراية ٣: ٣٧٤.

نذكر منها:

١- ما ذكره الشيخ المفيد رحمته الله في جوابات أهل الموصل: ذكرت أيديك الله أن كتاب أخ من إخواننا أهل الموصل ورد عليك، يكلفك سؤالي عن ... وعمّا ورد عن أبي عليه السلام من قوله: (إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بأبعدهما من قول العامة).

(قال في الجواب): فالحديث المعروف قول أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القرآن فإن لم تجدوا له شاهداً من القرآن فخذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا ريب فيه فإن كان فيه اختلاف وتساوت الأحاديث فيه فخذوا بأبعدهما من قول العامة)^(١).

٢- ما رواه السيد المرتضى أيضاً حيث قال في رسائله العشر: ويزيد ذلك بياناً ما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا أتاكم عنّا حديثان فخذوا بأبعدهما من أقوال العامة^(٢).

٣- ما رواه السيد المرتضى في مبحث خبر الواحد: (فان قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في هذه الأحكام حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح كلّ، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة. ثم قال: فأما الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامة،

(١) جوابات أهل الموصل - الشيخ المفيد - : ٤٧.

(٢) رسائل المرتضى ٢: ٣٢.

فهذا لعمرى دوري..^(١).

وبالإضافة لما ذكر هنا توجد - أيضاً - مقبولة عمر بن حنظلة التي جاء فيها:
(جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا
أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟
قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكمهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ
الآخر^(٢).

وهي يستفاد منها - حسب ظاهرها - الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة
بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما وبالتالي هي تدل على الترجيح لا على التمييز،
كما تقدم عن صاحب الكفاية قوله، الذي يرى كون الرشد في خلافهم ناظر إلى
صدور الخبر الموافق للعامة تقية وبهذا هو يخرج عن موضوع دليل الحجية فتكون
مخالفة العامة - على هذا الفرض - من مميزات الحجّة عن اللاحجة^(٣).

والنتيجة ممّا تقدم كلّهُ: أنّه يمكن القول باستفاضة روايات الترجيح بمخالفة
العامة فتكون المرجّحات المنصوصة بحسب المستفاد من الأخبار المتقدمة هي
ثلاث:

١- الشهرة.

٢- موافقة الكتاب والسنة.

(١) المصدر السابق ٢١٠-٢١١.

(٢) الوسائل ١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٥٠٦.

٣- مخالفة العامة.

وهذا هو الذي استفاده - أيضاً- الشيخ الكليني عليه السلام في مقدمة كتاب الكافي حين ذكر جملة من الأحاديث التي يستفاد منها هذه المرجحات الثلاثة في مقام التعارض بين الأحاديث كما في باب اختلاف الحديث، من كتاب فضل العلم، فراجع ثمة^(١).



(١) الكافي ١: ٦٢ كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث.

المقام الثاني:

في المفاضلة بين المرجّحات

قال المصنف رحمه الله: إنّ المرجّحات ترجّح إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

١- ما يكون مرجّحاً للصدور، ويسمى المرجّح الصدوري... إلخ.

أقول: البحث المتقدم كان متمحّضاً للحديث عن الترجيح بالمرجّحات بين الخبرين المتعارضين وقد انتهينا منه إلى وجود ثلاثة مرجّحات منصوص عليها في روايات أهل البيت عليه السلام، وهي: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. والآن يقع الكلام فيما لو تعارضت هذه المرجّحات نفسها ضمن الأخبار المتعارضة فكيف العمل؟

وبعبارة ثانية: لو جاءنا خبران متعارضان وكان أحدهما يشتمل على مزية الشهرة والآخر يشتمل على مزية مخالفة العامة، فبمن نأخذ ومن نترك؟

قبل الحديث عن آراء العلماء وأقوالهم في هذا الجانب والرأي الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمه الله، نقول: إنّ المرجّحات التي تقدّم ذكرها ترجع - في مجملها - إلى ثلاث نواح:

١- المرجّح الصدوري.

٢- المرجّح الجهتي.

٣- المرجّح المضموني.

والمراد بالمرجّح الصدوري هو ذلك المرجّح الذي يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي من الأوثقية والأصديقية.. ونحوهما.

والمراد بالمرجّح الجهتي هو ذلك المرجّح الذي يكشف عن صدور الخبر لبيان الحكم الواقعي لا للتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع.

فمثلاً لو كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة فأنه يرجّح على الخبر المعارض له الموافق للعامة، لأنه لا يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

والمراد بالمرجّح المضموني هو ذلك المرجّح الذي يستفاد منه أنّ مضمون الخبر هو أقرب إلى الواقع بالنظر إلى معارضه، كما لو كان الخبر يشتمل على موافقة الكتاب والسنة.

وهنا وقع الكلام بين الاعلام بأن هذه المرجّحات - الثلاثة - لو تعارضت فيما بينها، كما لو كان أحد الخبرين مشتملاً على المرجّح الصدوري والآخر مشتملاً على المرجّح الجهتي، أو كان كلاهما صدورين - مثلاً - أو كان في أحدهما مرجحان أو أكثر من المرجّحات الصدورية، والآخر أقل منه، فهل نرجّح ما فيه الأكثر على ما فيه الأقل؟!؟

وهل هذه المرجّحات - عند التعارض - هي في مرتبة طولية، أو أنّها في عرض واحد؟!؟

توجد عدّة أقوال في المسألة:

القول الأول: أنّ هذه المرجّحات في عرض واحد ولا ترتيب بينها، فلو كان أحد الخبرين واجداً لبعض هذه المرجّحات، والخبر الآخر واجداً لنصف آخر، فيقع التزاحم بينهما، ويقدم الأقوى منطاً، أيّ الأقرب إلى الواقع، فإنّ اقوائية المناط - القرب إلى الواقع - هي التي جعلت المزيّة مزيّة للتراجيح، فكلما كانت أقوى من الأخرى كانت أرجح منها.

وإذا تكافئت المزيّتان في إفادة الأقربى إلى الواقع، أي في قوة المناط، فلا ترجيح بين الخبرين، ويتعادل المتعارضان ويصار إلى التخيير.

وهذا القول يذهب إليه الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره ^(١).

القول الثاني: تقديم المرجّح الجهتي على المرجّح الصدوري والمضموني فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وإن كان مشهوراً.

وهذا القول ينسب إلى الوحيد البهبهاني ووافقه عليه بعض أعظم المتأخرين ^(٢).

القول الثالث: أنّها مترتبة، ولكن خلاف الترتيب في القول الثاني، أي يقدم

(١) انظر: كفاية الأصول: ٥١٧-٥١٨، ولكن قد يشكل على هذه الاستفادة من كلمات صاحب الكفاية وإن أفادها الشيخ النائيني أيضاً، فكلمات صاحب الكفاية توحى بغير ذلك؛ إذ هو اختار صريحاً التخيير بين المتعارضين من دون ترجيح، بل أنكر وجود أخبار الترجيح وحملها - على فرض وجودها - على أنّها لتمييز الحجّة عن اللاحجة أو هي واردة في مقام الحكم والقضاء لا الإفتاء أو مجرد الاستحباب، فراجع.

(٢) نسبه إليه المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٥١٨، وانظر: الفوائد الحائرية، ١٢٠، وبدائع الأفكار - للرشدي - : ٤٥٥ و ٤٥٧.

المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي، فيقدّم المشهور الموافق للعامة (وهو مرجّح صدوري) على المخالف للعامة (وهو مرجّح جهتي) في مقام التعارض.

وهذا الرأي ذهب إليه الشيخ النائيني قدس سرّه، قال في فوائد الأصول: «لا إشكال في أنّ التعبد بجهة الصدور يتوقف على التعبد بالصدور، والتعبد بالمضمون يتوقف على التعبد بجهة الصدور، ولازم ذلك هو تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي عند التعارض بينهما، كما هو ظاهر أدلة الترجيح فإنّ مقبولة عمر بن حنظلة قدّم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي»^(١). انتهى

القول الرابع: أنّها مترتبة حسبما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة أو في الروايات الأخرى وذلك بأن يقدّم - حسب الظاهر من المقبولة - الشهرة على غيرها كموافقة الكتاب ومخالفة العامة، فإن تساويا في الشهرة قدّم الموافق للكتاب والسنة، فإن تساويا في ذلك قدّم ما يخالف العامة.

وهذا القول يتبناه كلّ من قال بوجوب الاختصار في الترجيح على المرجّحات المنصوصة دون غيرها، كالمحقّق العراقي قدس سرّه.

رأي المصنّف رحمته الله في الموضوع:

أمّا الشيخ المصنّف رحمته الله فقد صرّح قائلاً: (في الحقيقة هذا الخلاف ليس بمناط واحد بل يبتني على أشياء.

منها: أنّه يبتني على القول بوجوب الاختصار على المرجّحات

المنصوصة... إلخ).

ومرادہ ﷺ هنا أن الاختلاف في الأقوال المتقدمة إنما هو نتيجة للاختلاف في المتبنيات التي يتبناها القائلون بها فإن القائلين بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة دون التعدي إلى غيرها ينبغي من بنائهم هذا ملاحظة ما تقتضيه روايات الباب ووفق ضوابط الجمع العرفي بين هذه الأخبار والخروج بنتيجة منها.

وإذا رجعنا إلى هذه الأخبار وجدنا أنه لا تفاضل في الترجيح بين الأمور المذكورة، أي كلها في عرض واحد، ويشهد لذلك أمران:

الأول: أن بعض هذه الأخبار اقتضت على بيان مرجح واحد فقط.

الثاني: بعض الروايات تجدها أشارت إلى أكثر المرجحات كالمقبولة والمرفوعة - على تقدير الاعتماد عليها- ولم تذكرها جميعاً، كما لم تتفق في الترتيب بينها.

وهذا كله يكشف على عدم الترتيب بين المرجحات؛ لأنه لو كانت المرجحات مرتبة واقعاً لما صحّ الاختصار على واحد منها فقط في مقام العلاج، كما في بعض الروايات، ولا الاختصار على بعضها دون البعض الآخر وعدم بيان الترتيب كما في أخرى.

نعم، في مقبولة عمر بن حنظلة، التي هي العمدة في الباب، يظهر منها أن الشهرة هي الأكثر أهمية من كل مرجح أما بقية المرجحات فلم يستفاد الترتيب بينها.

هذا كله بناء على من يقول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة وما هو المستفاد من الروايات.

أما بناء على من يقول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة فالقاعدة تقتضي تقديم من هو الأقوى منطاً، أي الأقرب إلى الحكم الواقعي، ولكن الكلام - كل الكلام - هو في تحديد الأقوى منطاً من هذه المرجحات الثلاثة، هل هو المرجح الصدوري أو المرجح الجهتي أو المضموني؟!

ذهب الشيخ النائيني قده إلى أن المرجح الصدوري هو الأقوى منطاً والأقرب إلى الواقع ومن هنا قال بتقديمه على المرجح الجهتي في مقام التزاحم ^(١).

وجهة التقديم عند الشيخ النائيني - كما تقدم في بيانه السابق - أن التعبد بالجهة يتوقف على التعبد بالصدور، فما لا صدور له لا جهة له، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً وكان الخبر الشاذ - المعارض له - مخالفاً لهم كان الترجيح لصالح الخبر المشهور، دون الشاذ المخالف للعامة؛ لأن مقتضى الحكم بحجية المشهور هو عدم حجية الشاذ، فلا معنى - حينئذ - لحمله على بيان الحكم الواقعي، حتى يحمل المشهور على التقية!

وبعبارة ثانية: إذا ثبت المرجح الصدوري فمعناه عدم ثبوت المرجح الجهتي؛ لأن ثبوت المرجح الصدوري معناه ثبوت حجته النافية لفعلية حجية الجهتي لتوقف الجهتي على الصدوري.

ولكن الكلام المذكور من الشيخ النائيني قده واضح التأمل فإنه من المسلم تأخر رتبة الحكم بالجهة (صدور الخبر لبيان الواقع أو غيره) عن الحكم بالصدور، ولكن ذلك غير المدعى، أي غير توقف مرجحية أحدهما على الآخر بحيث يكون

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ٧٧٩ - ٧٨١.

هذا مرجحاً وحجة عند عدم فعلية الآخر فهذا ليس نفس المدعى ولا يلزمه.

اما أنه ليس نفس المدعى فواضح أن تأخر الجهة عن الصدور من حيث الرتبة هو غير توقف مرجحية أحدهما على الآخر فلا معنى لأن تكون الجهة حجة إلّا إذا كان الصدور حجة فالشارع الذي يرى صلاحية الحديث صدوراً وجهة معاً يتعبد بهما من دون ترتيب بينهما بل كلاهما يتوقف على بعض، وهو ما أقر به الشيخ النائيني نفسه حين قال في فوائد الأصول: «ليس بين التعبد بالصدور والتعبد بالظهور ترتب وطولية، فإنه كما لا يصحّ التعبد بصدور كلام غير ظاهر فكذلك لا يصحّ التعبد بظهور كلام غير صادر فالتعبد بكلّ من الصدور والظهور يتوقف على الآخر»^(١).

فهذا تصريح واضح من الشيخ النائيني رحمته ينفي الطولية بين المرجحين فكيف استقام له القول بتقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي... لا ندري واقعاً!!
وأما أنه لا يستلزمه فواضح كذلك فلو كان عندنا خبران أحدهما مشهوراً موافقاً للعامة والثاني شاذاً مخالفاً لهم، فالترجيح للشاذ المخالف على غيره يتوقف على حجّية الاقتضائية الثابتة له في نفسه^(٢)، لا على فعلية حجّيته، ولا على عدم فعلية حجّية المشهور في قبالة، فهذا كلّ لا دليل عليه، بل فعلية حجّية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة - المنصوص عليها في الروايات - والتي يترتب عليها - على فرض القول بتقديمه على غيره - عدم فعلية حجّية المشهور.

وكذلك الحال بالنسبة للترجيح بالشهرة إنّما يتوقف على الحجّية الاقتضائية

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٨١.

(٢) الحجّية الاقتضائية: هي الحجّة الثابتة للخبر لولا المانع.

الثابتة للخبر المشهور في نفسه، لا على فعلية حجته، ولا على عدم فعلية حجته الشاذ المقابل له، بل فعلية حجته المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة - المنصوص عليها في الروايات - والتي يترتب عليها - على فرض القول بتقديمه على غيره - عدم فعلية حجته الشاذ.

وعليه فلا مجال للقول بتقديم أحد المرجحين على الآخر ولا توجد أولوية من هذه الناحية فإنه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجته الشاذ، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجته الشاذ عدم حجته المشهور، فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني.

نعم، إذا دلّ دليل خاص - مثل المقبولة - على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة، فهذا شيء آخر يقتضيه الدليل لا أنه مقتضى القاعدة.

والنتيجة بناء على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة:

أنه لا قاعدة تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عداه فالتقديم هو للأقوى مناطاً، والأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فهذا هو لازم التعدي - واقعاً؛ لأن القائل بالتعدي قد فهم أن غرض الشارع من الروايات العلاجية هو تقديم الخبر الأقرب إلى الواقع، ومن هنا قال بالتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يدل على أقربية الخبر إلى الواقع وكذلك يكون الحال عند تراحم المرجحات نفسها.

وإذا لم يحصل تفاضل من هذه الجهة وتساوت المرجحات فيصار إلى التسايط الذي هو الاصل الأولي في المسألة ومعه يرجع المجتهد إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد.

في التعدي عن المرجّحات المنصوصة

قال المصنف رحمته الله: وقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير
المرجّحات المنصوصة على أقوال... إلخ.

أقول: توجد في هذا المقام جملة من المطالب نستعرضها في نقطتين:

النقطة الأولى: بيان الأقوال في المسألة.

اختلفت آراء الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجّحات المنصوصة على ثلاثة أقوال، ثالثها التفصيل، وهي كالآتي:

القول الأول: وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع.

ذهب إليه الشيخ الأعظم قلبي^(١) وجماعة من المحققين^(٢)، وهو المشهور في المسألة^(٣).

وزاد بعض الفقهاء: الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وإن لم تفد الأقربية إلى

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٧٩.

(٢) منهم السيد الخوئي في مصباح الأصول ٣: ٤٢٢.

(٣) نسبه الشيخ الأنصاري إلى جمهور المجتهدين، فرائد الأصول ٢: ٧٨٠.

الواقع أو الصدور، مثل تقديم الحظر على ما يتضمن الإباحة^(١).

ويمكن الاستدلال لهذا القول بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته في رسائله بالوجوه الثلاثة الآتية:

الأول: أن الإمام عليه السلام قد جعل في المقبولة والمرفوعة الأصدقية والأوثقية من المرجحات ولا شبهة في أن مناط الترجيح بهاتين الصفتين كونهما موجبتين للأقربية إلى الواقع وبلحاظه يمكن التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع وإن لم يكن من صفات الراوي.

الثاني: أن الإمام عليه السلام قد علل وجوب الأخذ بالرواية المجمع عليها بكونه ممّا لا ريب فيه، فالعلة تعمّم وتدلّ على أن كل ما لا ريب فيه من الخبرين ينبغي الأخذ به من دون خصوصية لمرجح خاص.

الثالث: تعليل الإمام عليه السلام الأخذ بمخالفة العامة بأنّ الرشد في خلافهم يكشف على أن كلّ خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به من دون النظر إلى مرجح بخصوصه^(٢).

(١) أقول: لم تظهر نسبة للقائل بهذا الكلام الذي أشار إليه المصنّف في متن الكتب ولكن جاء عن المحقّق الخراساني قوله بعد المناقشة فيما ذكر لوجوب التعدي: «ثمّ أنّه بناء على التعدي ... فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظنّ أو الأقربية بل إلى كلّ قرينة ولو لم تكن بموجبة لأحدهما». كفاية الأصول: ٥١٠.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٢: ٧٧٩ - ٧٨١.

وقد ناقش المحقق صاحب الكفاية رحمته هذه الوجوه جميعها^(١)، فقال بالنسبة للوجه الأول ما حاصله:

أنّه لا يعلم أنّ تمام المناط هو الأقربى إلى الواقع حتّى يتعدى منها إلى كلّ مزية توجب القرب إلى الواقع، فقد يكون لأوثقية المخبر دخل في هذا الترجيح وبالتالي لا يقتضي التعدي إلى كلّ مزية توجب القرب إلى الواقع لأنّه لم يعلم أنّ الاراءة عن الواقع هي تمام الملاك.

مع ملاحظة أخرى ترد على هذا الوجه وهي: أنّ روايات الترجيح قد أخذت بمزايا لا ربط لها بالأقربى إلى الواقع كالأفقهية فإنّ كون الراوي أفقه لا يوجب كون خبره أقرب إلى الواقع من خبر غير الأفقه المساوي له في الأصدقية والأوثقية، وبالتالي يعلم أنّ الأقربى إلى الواقع ليست هي تمام الملاك للترجح في المقام فقد يكون تعبداً محضاً.

وقال بالنسبة للوجه الثاني:

إن نفي الريب في المقبولة هو بنحو القضية الخارجية لا الحقيقية، بمعنى: أنّ شهرة الرواية في الصدر الأول القريب من الأئمة عليهم السلام توجب الاطمئنان بالرواية بحيث يصحّ أن يقال عرفاً أنّها ممّا لا ريب فيها ولأجل هذا تترجح الرواية المشهورة على غير المشهورة، وعليه ليس المراد من عبارة (لا ريب فيه) نفي الريب الحقيقي بل نفي الريب الإضافي العرفي.

نعم، هي بهذا اللحاظ - أي بعد نفي الريب عن جهة الصدور للمشهور - يمكن

(١) كما أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته بقوله: (وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية، فراجع).

أن يكون المناخ للترجيح بالشهرة هو جهة الوثوق بسند الرواية من حيث الصدور، ومعه يمكن التعدي إلى كل ما يوجب الاطمئنان من حيث الصدور ولكن هذا غير الأقرب إلى الواقع فقد يكون خبراً مقطوع الصدور صادراً تقيّة وبالتالي لا يكون أقرب إلى الواقع من مظنون الصدور المخالف للعامة.

وقال بالنسبة للوجه الثالث:

أن (الرشد) الذي كان تعليلاً لتقديم الخبر المخالف للعامة يحتمل فيه وجهان: الأول: أن يكون نفس مخالفة العامة - بما هي مخالفة فقط - فيها الرشد، نظير مخالفة الظلم والظالمين، فإنها في حدّ نفسها حسنة ومطلوبة، وعليه يكون هذا التعليل بالرشد أجنياً عن كون المناخ فيه هو القرب إلى الواقع.

الثاني: أن يكون المراد بالرشد الموجب للأخذ بالخبر المخالف للعامة هو التقيّة في الخبر الموافق للعامة، كما يشهد له ما ورد في رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام: (قال عليه السلام: ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)^(١).

وإذا كان الخبر الموافق صادراً لا لبيان الواقع فلا يكون مشمولاً لأدلة الاعتبار وبالتالي يكون خارجاً عن مقامنا ويكون من تمييز الحجّة عن اللاحجة وليس من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى كما هو المفروض في المقام.

وعليه، لا يمكن استفادة التعدي إلى كلّ مزية مقرّبة إلى الواقع بدعوى التعليل بـ

(١) الوسائل ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(الرشد) هذه^(١).

القول الثاني: وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة.

وهذا القول هو الذي يظهر من الشيخ الكليني عليه السلام في مقدمة كتابه الكافي. قال في خطبة الكتاب: فاعلم يا أخي أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء ما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه، إلّا ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام: (اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله ﷻ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه) وقوله عليه السلام: (دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم)، وقوله عليه السلام: (خذوا بالمجمع عليه فإن المجمع عليه لا ريب فيه)، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّ إلى العالم وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: (بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم)^(٢).

ومال إلى هذا القول الشيخ صاحب الكفاية عليه السلام حيث قال بعد مناقشته للوجوه الثلاثة التي أبرزها الشيخ الأعظم في لزوم التعدي وتفنيدها جميعاً:

«مع ما في بيان الإمام عليه السلام للكلية، كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مراراً وما في أمره عليه السلام بالإرجاء - بعد فرض تساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة في الظهور في أنّ المدار على المزايا المخصوصة كما لا يخفى»^(٣).

وحاصل كلامه عليه السلام: أنّ الذي يؤكد عدم التعدي من المرجحات المنصوصة

(١) راجع: كفاية الأصول ٥٠٩، وشرحها: بداية الوصول ٩: ١٠٤.

(٢) الكافي ١: ٤٩، خطبة الكتاب.

(٣) كفاية الأصول: ٥٠٩.

أمران:

الأول: بيان الإمام عليه السلام لضابطة كلية في المرجحات حتى لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا كما في المقبولة.

الثاني: الأمر بالإرجاء والتوقف بعد فرض التساوي في المزاي المنصوصة. وهذا الرأي هو مختار المحقق العراقي قدس سره كذلك ^(١)، وأيضاً هو لازم طريقة الأخباريين في الاختصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

قال المحقق البحراني في الحقائق الناضرة: «قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصل، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول عليه السلام، من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات» ^(٢). انتهى

القول الثالث: التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها، وبين غيرها، فلا يجوز.

وهذا التفصيل ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره. جاء في فوائد الأصول: (فالأقوى وجوب الترجيح بالصفات التي لها دخل في اقربية صدور أحد المتعارضين - كالأصدية في القول والأوثقية في النقل - ضرورة أنه ليس كل صفة في الراوي تكون مرجحة لروايته) ^(٣). انتهى

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٩٣.

(٢) الحقائق الناضرة ١: ٩٠.

(٣) فوائد الأصول ٤: ٧٨٥.

النقطة الثانية: تحقيق الأقوال حسب المباني:

ثمّ بعد بيانه للأقوال المتقدمة في المسألة تعرّض المصنّف رحمه الله إلى المباني التي انبثقت منها هذه الأقوال، فقال: ولمّا كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة فلا بدّ أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

أولاً: إذا قلنا بأنّ الأصل في المتعارضين هو التساقط... إلخ.

أقول: هنا ذكر المصنّف رحمه الله أنّه إذا كانت القاعدة الأولية والأصل في المتعارضين هو التساقط فإنّه لا ينبغي الخروج عن هذا الأصل إلّا بما دلّ الدليل عليه أنّه مرجّح فيؤخذ به، ولكن يأتي الكلام هنا: هل يمكن استفادة التعديّ إلى كلّ مرجّح مقرّب إلى الواقع - حتّى لو لم يكن منصوفاً عليه - أو لا يمكن؟!

قال الشيخ المصنّف رحمه الله بما حاصله: أنّ الإجابة على هذا السؤال تعتمد على ما يمكن استفادته من دليل الأمانة، فإن كان دليل الأمانة كافٍ في الترجيح فلا شكّ في إعتبار كلّ مزية توجب الأقربى إلى الواقع، وذلك لأنّ دليل حجّة الأمانة - الذي هو سيرة العقلاء وبنائهم - يدلّ على حجّة الخبر الذي له معارض إذا كان أقرب إلى الواقع من معارضه.

وهذه السيرة العقلية هي سيرة ممضاة من قبل الشارع كما تقدّم بيانه في مبحث خبر الواحد والظواهر.

وعليه يجوز التعديّ إلى كلّ مرجّح مقرّب إلى الواقع.

وإن قلنا إنّ دليل الأمانة غير كافٍ في التعديّ إلى غير المرجّحات المنصوصة، بل لا بدّ من دليل خاص يكشف عن جواز التعديّ فلا محالة هنا

يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي إلى غيرها، اللهم إلّا إذا استفدنا العموم - وجواز الترجيح - من أدلة الترجيح نفسها، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته حيث استفاد بأنّ المناط في الترجيح هو الأقربى إلى مطابقة الواقع من خلال الروايات نفسها، هذه الاستفادة التي تصدى لردّها الشيخ صاحب الكفاية رحمته كما تقدّم بيانه.

الموقف فيما لو كانت القاعدة الأولية هي التخيير:

الكلام المتقدم في جواز التعدي لغير المرجحات المنصوصة وعدمه كان بحسب القاعدة الأولية التي تقول بأنّ الأصل الأولي هو التساقط. أما لو قلنا بأنّ القاعدة الأولية في المتعارضين هي التخيير - كما يذهب إليه جماعة من الأصوليين - فإنّ الأخذ بكل مرجح حتّى لو لم يكن منصوصاً عليه لا يحتاج إلى دليل جديد، بل احتمال تعيّن الراجح كاف في لزوم الترجيح، لأنّه يكون من باب الدوران بين التعيين والتخيير فيتعيّن، وذلك ببيان:

لو شككنا أنّ الشارع جعل الحجية للطرف الراجح بنحو التعيين أو أنّه جعلها له بنحو التخيير بينه وبين الطرف المرجوح المقابل له بحيث يمكنه الاعتماد والاستناد إلى أيّ واحد منهما، فالعقل يحكم هنا بالتعيين للطرف الراجح وذلك لأنّ الطرف الأوّل - الراجح - ممّا يحرز جعل الحجية له ويكون منجزاً ومعدّراً على أيّ تقدير، أيّ سواء كان جعل الحجية له بنحو التعيين أو كان جعلها له بنحو التخيير. وأمّا الطرف الثاني - المرجوح - فلا نحرز جعل الحجية له على أيّ تقدير؛ لأنّه على تقدير جعل الحجية للطرف

الأول - الراجع - بنحو التعيين لا تكون الحجية مجعولة للطرف الثاني -
المرجوح - .

الموقف فيما لو كانت القاعدة الثانوية هي التخيير:

أما لو كانت القاعدة الثانوية هي التخيير - كما يذهب إليه المشهور من
الأصوليين - وإن كانت القاعدة الأولية هي التساقط ففي هذه الحالة تبقى على مدى
دلالة هذه الأخبار على التخيير فهي إن دلت على لزوم التخيير مطلقاً بين المتعارضين
حتى مع وجود المرجحات فهذا دليل على عدم اعتبار الترجيح بأي مرجح كان
ويكون المدار على التخيير فحسب.

وأما إن استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد هنا من
ملاحظة الترجيح من الأخبار نفسها الدالة على الترجيح، هل يستفاد منها الترجيح
بكل مزية مقربة إلى الواقع - كما استفاده الشيخ الأعظم قدس سره - أو يستفاد منها
الترجح بخصوص المزايا المنصوصة فقط؟!

المذهب الذي أيده الشيخ المصنف رحمته الله من الأقوال المتقدمة:

بعد بيان الأقوال المتقدمة ومبانيها صرح الشيخ المصنف رحمته الله بأن الحق هو ما
ذهب إليه المشهور - وهو اختيار الشيخ الأعظم قدس سره المتقدم - إلى الترجيح بكل
مزية توجب اقربية الأمانة إلى الواقع، ومستنده رحمته الله في ذلك:

أن سيرة العقلاء في الخبرين المتعارضين أنهم ينظرون إلى الأقرب منها إلى
الواقع فيعملون به ولا يبقون في حيرة من أمرهم، فالعقلاء كما يرون حجة خبر
الواحد الثقة بلا معارض يأخذون به كذلك في مورد التعارض يأخذون بالخبر

الأقرب إلى الواقع.

وبلحاظ هذه الاستفادة - المأخوذة من سيرة العقلاء وهي سيرة ممضاة من المعصوم عليه السلام - لا تبقى الحاجة إلى استفادة عموم الترجيح (إلى كل مزية مقربة) من الأخبار حتى وإن كان في هذه الأخبار ما يشعر بذلك فعلاً بل يكون ما ورد في هذه الأخبار مؤيداً لا أكثر، فهذه السيرة تغنينا عن تجشم عناء البحث عن أي دليل آخر في المقام، والحمد لله رب العالمين.





المقصد الرابع



■ مباحث الأصول العملية



مكتبة جامعة القاهرة
القاهرة - مصر



مكتبة جامعة القاهرة

المقصد الرابع:

مباحث الأصول العملية

تمهيد:

قال المصنّف رحمه الله: لا شك أن كلّ متشرع يعلم علماً إجمالياً بأنّ الله تعالى) أحكاماً الزامية... إلخ.

أقول: يوجد في هذا التمهيد جملة من المطالب أشار إليها الشيخ المصنّف رحمه الله نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية.

لا إشكال ولا ريب في وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية قبل جريان الأصول سواء الأصول اللفظية أو الأصول العملية، مع وجود فرق بين الاثنين فإنّ الفحص قبل جريان الأصول اللفظية إنّما هو فحص عن المانع، فجريان أصالة العموم - مثلاً - يتوقف على عدم وجود المخصّص، فالفحص فيها إنّما يكون فحصاً عمّا يزاحم الحجّة وعمّا يعارضها بعد الفراغ عن حجّيتها وثبوت المقتضي لها، بخلافه في الأصول العملية فإنّ الفحص فيها إنّما يكون فحصاً عن أصل الحجّة، أي فحص عن المقتضي، فجريان أصالة البراءة العقلية - مثلاً - كقبح العقاب بلا بيان لا يكون

قبل إحراز عدم البيان، أي قبل تحقق موضوعها، وقبل الفحص لا يمكن أن نقول إننا أحرزنا عدم البيان، بل يبقى احتمال البيان موجوداً، ومعه لا يوجد مقتضي لجريان البراءة العقلية في المقام، وهكذا بقية الأصول العملية.

وهذا الوجوب للفحص متفق عليه بين الأصوليين ولكن الكلام هو في مدرك الوجوب المذكور.

قال الشيخ النائيني رحمته الله: «الوجوب الفحص في الأصول اللفظية والعملية وجوه كثيرة، لا يسلم غالبها عن الإشكال، والعمدة منها وجهان في كل من الأصول اللفظية والعملية»^(١).

وحاصل هذين الوجهين اللذين أشار إليهما الشيخ النائيني رحمته الله في الأصول العملية، هو:

الأول: استقلال العقل بلزوم تصدي العبد لمعرفة أحكام مولاه، فكما توجد وظيفة للمولى في بيان مراداته لعبده وجعلها في معرض الإمكان والوصول، كذلك على العبد أن يبحث عن هذه المرادات للمولى والإمثال لها، وكلا الأمرين مما يستقل العقل بهما.

قال رحمته الله: «وظيفة المولى أن يبين مراداته على النحو المتعارف بحيث يمكن للعبد الوصول إليها إذا أجرى على ما تقتضيه وظيفته، فلكل من المولى والعبد وظيفة يستقل العقل بها، فمن وظيفة المولى أن يبين مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول

إليها، ومن وظيفة العبد أن يبحث عن مرادات المولى حتى يصل إليها^(١). انتهى

الثاني: وهو الذي أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله: يوجد عندنا علم إجمالي بثبوت أحكام إلزامية ينبغي علينا البحث عنها، ومنشأ هذا العلم الإجمالي هو:

أ- علمنا بوجود شريعة يقتضي العلم بأن لهذه الشريعة أحكاماً إلزامية في الجملة؛ إذ لا معنى لشريعة ليس فيها حكم الزامي أصلاً.

ب- بعد الاطلاع على الكتب التي بأيدينا نعلم بوجود أدلة تتضمن أحكاماً إلزامية على خلاف الأصول النافية للتكليف (كأصل البراءة).

فهذا العلم الإجمالي يمنع من التمسك بأصالة البراءة في كل موارد الشبهات الحكمية تماماً كالعلم بحرمة شرب إناء واحد من خمسة آنية فهذا العلم يمنع من جريان أصالة البراءة في سائر الأواني؛ بل تجري أصالة الإحتياط؛ لتحصيل الموافقة القطعية، كذلك المقام، لا يمكن إجراء أصالة البراءة في كل موارد الشبهات الحكمية لمحل العلم الإجمالي المذكور بوجود أحكام إلزامية في الشريعة من وجوب وحرمة تمنع من جريان الأصالة المذكورة.

قد يقال: إن أدلة البراءة هي عامة، ومن هنا هي تجري في كل الموارد، فكل مورد نجهل فيه الحكم الشرعي تجري أدلة البراءة حتى لو لم نفحص أو نتعلم!

نقول: هذه الأدلة مقيدة بالمخصص المنفصل، وهي الأخبار الكثيرة الدالة على وجوب التعلم كشرط للعمل والدالة على مؤاخذة الجاهل، كقوله عليه السلام: (تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي) ^(١).

ومثل قوله عليه السلام لحرمان بن أعين في شيء سأله: (إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون) ^(٢).

وقوله عليه السلام لمسعدة بن زياد عندما سأله عن قوله تعالى: «فلله الحجة البالغة» قال عليه السلام: (إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وأن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه. وذلك الحجة البالغة) ^(٣).

وقال عليه السلام: (ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم، ومن هجم أمر بغير علم جدع أنف نفسه) ^(٤).

فهذه الأخبار، وغيرها كثير، دالة على لزوم العلم والتعلم وعدم الاعتذار بالجهل.

(١) الكافي ١: ٣١، باب فرض العلم ووجوب طلبه، ح ٦.

(٢) الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العلم وتذاكره، ح ٢.

(٣) أمالي المفيد: ٢٢٨.

(٤) الكافي ١: ٢٧، كتاب العقل والجهل، الحديث ٢٩.

النقطة الثانية: مقدار الفحص الواجب قبل الرجوع إلى الأصول العملية^(١).

وقبل الدخول في بيان هذه النقطة نشير إلى أن موضوع الفحص هنا هو مختص بالمجتهد وهو المناسب لعلم الأصول كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله في هامش الكتاب، وآلاً فالمكلف الذي لا يسعه الفحص والبحث عن أدلة الأحكام لسبب ما ولو من جهة العسر والحرج فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذين تمّ له فحص الأدلة وتحصيل الحجّة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له الإحتياط في الموارد التي يمكن فيها الإحتياط.

وعليه؛ بعد التسليم بوجوب الفحص عن الحكم الشرعي وعدم جواز التمسك بالأصول النافية للحكم في الشبهة (كأصل البراءة) قبل الفحص يأتي السؤال هنا: ما هو مقدار الفحص الواجب الذي يسمح لنا بعده بالرجوع إلى الأصول النافية للتكليف كاصل البراءة مثلاً؟

في هذا الجانب وقع الخلاف بين الأصوليين، فمنهم من قال بوجوب الفحص إلى أن يحصل العلم بعدم الدليل^(٢)، وبعضهم قال بكفاية الاطمئنان والوثوق^(٣)،

(١) وهو ما أشار إليه المصنف بقوله: (حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفذ مجهوده الممكن له...).

(٢) أشار إليه في مطارح الانظار ٢: ١٧٩.

(٣) ذكره في فوائد الأصول ١، ٢: ٥٤٧.

وبعضهم قال بكفاية الظنّ بعدم الدليل^(١).

وبعضهم قال: المقدار الواجب هو الفحص في المواضع المقرّرة والكتب المحرّرة الموجودة بين أيدينا، سواء حصل منه العلم والإطمئنان والظنّ أو لم يحصل^(٢).

أما الشيخ المصنف رحمته الله فكلّماته توحى بكفاية بذل الوسع في مكان التكليف بالقدر الذي يتمكن منه، أي على المكلف (المجتهد) أن يراجع الكتب المحرّرة والمقرّرة لبيان الأدلة، فإذا وجد الحكم فيها فهو وإلّا أجرى البراءة.

ولكن الملاحظ - على هذا المقدار من الفحص الذي قال به الشيخ المصنف رحمته الله - أنّه يناسب أصحاب المسلك الأوّل (مسلك استقلال العقل بلزوم الفحص) دون الثاني (مسلك العلم الإجمالي في لزوم الفحص)، والحال أنّ الشيخ المصنف رحمته الله من القائلين بالمسلك الثاني دون الأوّل! ومن هنا يكون المناسب للمصنّف أن يختار القول الأوّل من الأقوال المتقدّمة وهو وجوب الفحص إلى أن يحصل العلم بعدم الدليل؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي بوجود تكاليف يؤدّي إلى تنجيز الحكم في كلّ الاطراف، ولا مخرج من هذا التنجيز سوى العلم التفصيلي بأنّ هذا المورد أو الطرف ليس محكوماً بحكم الزامي.

ولكن ها هنا إشكال على مسلك العلم الإجمالي، حاصله:

إنّا لو سلّمنا بأنّ المانع من جريان البراءة وغيرها من الأصول النافية هو العلم

(١) قوانين الأصول ١: ٢٧٢.

(٢) تحريرات في الأصول ٥: ٣٠٠.

الإجمالي بوجود تكاليف الزامية للزم من ذلك عدم جريان هذه الأصول أبداً.

وذلك ببيان: أن الفحص الواجب - حتى نخرج من طائفة العلم الإجمالي - هو أن نعلم علماً تفصيلياً بأن المورد - محلّ الشك - غير محكوم بحكم إلزامي، فلو شككنا - مثلاً - بحرمة صلاة الجمعة فهنا إما أن يبقى احتمال حرمتها أو يرتفع.

فإن بقي احتمال الحرمة فهنا لا يجوز لنا التمسك بالبراءة بسبب بقاء العلم الإجمالي وبقاء احتمال أن يكون المورد من أطرافه، وإن قلنا بارتفاع احتمال الحرمة فلا وجه - حينئذ - للتمسك بالبراءة أصلاً بعد العلم بعدم الحرمة وإنما الرجوع إلى أصالة البراءة في صورة الشك.

ومن هنا حاول الشيخ النائيني قدس سره - بعد الالتفات إلى هذا الإشكال^(١) - بأن يجعل المتعلق المعلوم بالعلم الإجمالي هو تكاليف شرعية إزامية دلت عليها الأخبار المعتبرة لا مجرد تكاليف شرعية الزامية، ومن ثم إذا تمّ بذل الوسع والبحث في الأخبار المعتبرة ولم يجد المكلف خبراً دالاً على الحكم الإلزامي كان المورد خارجاً عن أطراف العلم الاجمالي، فتجري البراءة.

وقد تسأل: ما هو الوجه أو المستند في تغيير هذا المتعلق من (تكاليف شرعية إزامية) إلى (تكاليف شرعية إزامية دلت عليها الأخبار المعتبرة)؟

أقول: يوجد عندنا في المقام علمان إجمالان:

الأول: العلم الإجمالي بأنّ في الشريعة أحكاماً الزامية.

(١) وبه يتم الاجابة على ما أوردنا على الشيخ المصنف رحمته الله هنا أيضاً.

الثاني: العلم الإجمالي بوجود أحكام الزامية دلت عليها الأخبار المعتبرة الواصلة.

وكما نلاحظ أن متعلق العلم الإجمالي الثاني أخصّ مطلقاً من متعلق الإجمالي الأول، وكلّ ما كان كذلك يكون العلم الأضيق مستوجِباً لإنحلال العلم الأوسع انحلالاً حكماً، وبالتالي يكون العلم الثاني هنا مستوجِباً لإنحلال العلم الإجمالي الأول.

وقد تسأل عن كيفية الانحلال هنا، نقول: إننا لا نعلم بوجود اطراف للعلم الأول (الأوسع) خارج متعلق العلم الثاني (الأضيق)، أي لا نعلم بوجود أحكام الزامية في الشريعة لم تدلّ الأخبار الواصلة عليها، ومن ثمّ ينقلب العلم الإجمالي الأول (الأوسع) إلى علم بوجود أحكام الزامية دلت عليها الأخبار المعتبرة الواصلة، فتكون عندنا حالتان: الأولى: علم إجمالي بوجود أحكام دلت عليها الأخبار المعتبرة الواصلة، وهذا العلم يفيد التخيير، والثانية: شكّ بدوي بوجود أحكام الزامية لم تدلّ عليها الأخبار، وهذا الشكّ يكون مجرى لأصالة البراءة^(١).

النقطة الثالثة: متى يكون اللجوء إلى الأصول العملية؟

بعد أن ينهي المكلف الفحص ولم يجد دليلاً على الوجوب أو الحرمة في المورد الذي يشكّ فيه، يبقى في حيرة من أمره، فماذا يصنع هنا؟

فهل ثمة حكم عقلي يمكن أن يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟!

أو أنّ الشارع المقدّس - بعد ملاحظته لهذه الحالة التي يمرّ بها المكلف - قد هيأ له وظائف عملية تلقي عن كاهله تبعات المؤاخذه والعقاب؟!

(١) انظر: فوائد الأصول ١-٢: ٥٤١، المقدمات والتنبيهات ٨: ١٧.

هذا المقصد الذي بأيدينا - أي المقصد الرابع - هو الذي يتكفل بالإجابة عن هذا السؤال.

ومن هنا نقول: إن الشارع المقدس قد راعى هذه الحالة التي يواجهها المكلف أثناء سعيه في الإمتثال للشرعية فأقام له جملة من الوظائف التي تعينه على التخلص من حالة الشك هذه، وتسمى هذه الوظائف عند الأصوليين بـ (الأصول العملية)، أو: (القاعدة الأصولية)، أو: (الدليل الفقاهتي).

والمعنى المراد من هذه التسميات واحد وهو: الوظائف العملية التي يلجأ إليها المكلف عند فقدان الدليل. أما الوجه في نعتها مرة بـ الأصل العملي وذلك أن الأصل في اللغة هو الأساس الذي يقوم عليه الشيء، وعلمياً يسمى الأصل بالقاعدة التي يبتني عليها الحكم، فالأصل العملي في الاصطلاح الأصولي هنا هو: القاعدة التي تنتج لنا الوظيفة العملية.

والتقيد بـ (العملي) للفرقة بينه وبين الأصل بمعناه العام الذي هو مطلق الدليل، ومطلق القاعدة.

أما وجه تسمية هذا الأصل العملي بـ الدليل الفقاهتي، فهو من اطلاقات الوحيد البهبهاني فقد نقل الشيخ الأنصاري رحمته الله عن الوحيد البهبهاني أنه أطلق عنوان (الأدلة الفقاهتية) على الأصول العملية وعنوان (الأدلة الاجتهادية) على الأمارات، قال الشيخ الأنصاري: والنكته في ذلك تكمن في تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عرّف الاجتهاد: بأنه أستفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، وعرّف الفقه: بأنه العلم بالحكم الشرعي، والشيخ الوحيد البهبهاني حمل الحكم الشرعي في تعريف الاجتهاد على الحكم الواقعي، والظنّ به عبارة عن الأدلة والأمارات الظنيّة التي

تؤدي إليه، من قبيل الظواهر وخبر الواحد، ولهذا سمّاها بـ الأدلة الاجتهادية، وحمل الحكم الشرعي في تعريف الفقه على الحكم الشرعي الظاهري، فاطلق على الأصول العملية اسم: الأدلة الفقاهية؛ لأنها تؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري^(١).

منهج الإمامية في استنباط الحكم الشرعي:

وتبغى الإشارة هنا إلى أن منهج الاستنباط في الفقه الامامي - خاصة في العصور المتأخرة - يعتمد على مرحلتين:

المرحلة الأولى: الفحص عن الدليل على الحكم الشرعي من خلال الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فإذا واجه الفقيه دليل مشروع على الحكم من هذه الأدلة الأربعة أخذ به، وإلا انتقل إلى المرحلة الثانية ولا يتوسل بالاستحسانات ولا القياس ولا المصالح المرسلة لاستنباط الحكم الشرعي، فهذه كلّها من الظنون غير المعتبرة التي لا تغني عن الحق شيئاً، كما مرّ بيانه مفصلاً في محله.

المرحلة الثانية: الأخذ بما يناسب حالة المكلف من الأصول العملية وهي الأصول المعدة والمقررة لتشخيص الوظيفة العملية للمكلف عند فقد الدليل الشرعي على التكليف.

وبهذه المرحلة من الاستنباط تجنّب الفقه الامامي التورط بالاستحسانات والآراء الشخصية التي لا تغني عن الحق شيئاً.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير الشهيد الصدر للهاشمي - ٥: ١١.

وقد تسأل: وهل هذه الأصول العملية هي مقطوعة الحجية بما يخرجها عن الظن غير المعبر الذي توسم به الاستحسانات والقياس والمصالح المرسلة؟

الجواب: إن الأصول العملية برمتها هي أحكام شرعية ظاهرية بنحو قطعي، بمعنى أن الوظيفة المقررة بواسطة الأصل العملي هي وظيفة قطعية، قام الدليل القطعي على حجيتها، كما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى، ومن هنا يصح إسناد البراءة مثلاً إلى الشارع فيقال: البراءة حكم ظاهري شرعي، فيكون إسناد هذا الحكم إسناد عن علم لا عن ظن.

النقطة الرابعة: الحصر في الأصول الأربعة عقلي أم استقرائي؟

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى أن حصر الأصول العملية بأربعة أصول - الاستصحاب، البراءة، الاحتياط، التخيير - إنما هو حصر عقلي^(١)، بينما ذهب الشيخ المصنف رحمته الله إلى أن الحصر استقرائي.

والمنشأ لهذه الدعوى من الشيخ الأنصاري هي مسيرته لطريقة المتقدمين من الأصوليين في التعاطي مع هذه الأصول العملية، فقد كان المتقدمون يدرجون هذه الأصول في الدليل العقلي حتى أنك تجدهم لم يستدلوا على حجية الاستصحاب بالأخبار بل كان دليلهم عليه هو العقل، وكذلك البراءة صاغوها صياغة إستدلالية عقلية، فهم حين ذكروا أن الأصول العملية هي أربعة لا غير لأن العقل - بنظرهم - يستقل بإدراك البراءة العقلية في مورد والاحتياط العقلي في مورد ثان، والتخيير العقلي في مورد ثالث، والاستصحاب في مورد رابع،

(١) فرائد الأصول ٢: ١٤ (طبعة مجمع الفكر الاسلامي).

فالأصول العملية عندهم هي من الأدلة العقلية، وحيث إنَّ العقل لا يدرك سوى هذه الأصول الأربعة، فهي إذن منحصرة فيهم.

إلا أنَّ الملاحظ على هذه الدعوى - وخاصة بعد تبلور المراد من الأصول العملية في عصر الشيخ الوحيد البهبهاني - أنه ليس ثمة مبرر يقتضي حصرها في هذه الأربعة، بل هذا الحصر هو حصر استقرائي لا أكثر، ويمكن فرض حصول أصول غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه كأصالة الطهارة التي تجري في مورد الشك في الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

ولكن مع ذاك يمكن القول بأنَّ المراد من الحصر العقلي لهذه الأصول إنما هو بلحاظ الموارد، بمعنى أنه بملاحظة الموارد أو المجاري التي تقع متعلقاً للشك من جهة الحكم الواقعي نجدها لا تتجاوز هذه الأصول الأربعة حسب البيان الذي أفاده الشيخ النائيني قده، وهو ما سيتضح بيانه إن شاء الله تعالى في النقطة الخامسة الآتية.

النقطة الخامسة: حالات الشك التي تواجه المكلف عند فقدان الدليل.

قال الشيخ المصنف رحمته: ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في مجاري هذه الأصول وجوها مختلفة، لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات، وأحسنها على ما يبدو ما أفاده شيخنا النائيني قده. انتهى

وحاصل ما أفاده الشيخ النائيني قده في هذا الجانب: أن الشك على نحوين:

١- تارة يكون للمشكوك حالة سابقة، وهذا يكون مجرى (الإستصحاب).

أي استصحاب الحالة السابقة والبناء على بقائها.

٢- وأخرى لا يكون للمشكوك حالة سابقة.

وهنا توجد صورتان:

الأولى: أن يكون المشكوك مجهولاً، أي شك في أصل التكليف هل هو الوجوب أو الحرمة. وهذه الصورة تكون مجرى (البراءة).

الثانية: أن يكون التكليف معلوماً ولكنه يشك في المكلف به ما هو، وهذه الصورة لها حالتان:

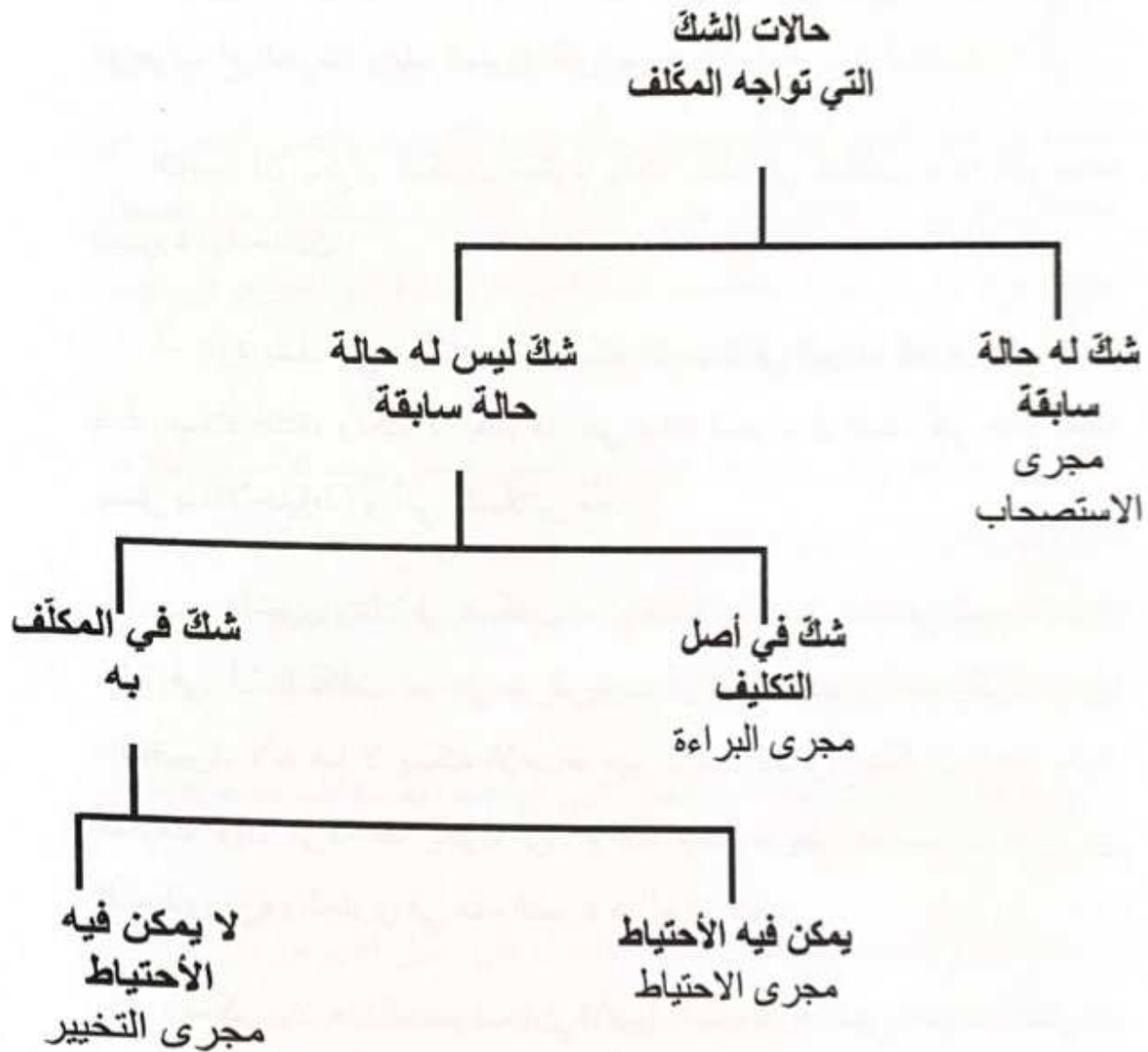
أ- تارة يشك في المكلف به ويمكنه الإحتياط في المورد، كما لو شك أن في ذمته صلاة فائتة، ولكنه لا يعلم هل هي صلاة المغرب أو العشاء ففي هذه الحالة يعمل بـ (الاحتياط) ويأتي بالصلاتين معاً.

ب- وأخرى يشك في المكلف به، ولكنه لا يمكنه الإحتياط في المورد كما لو شك في أن المكلف به هل هو الوجوب أو الحرمة، فهذه الحالة تكون مجرى (التخيير)، لأنه هنا لا يمكنه الإحتياط فهو إن جاء بالفعل المشكوك به فقد يكون محرماً، وإن تركه قد يكون ترك واجباً، وهذا ما يعبر عنه بدوران الأمر بين المحذورين، والجاري في هذه الصورة هو أصالة التخيير.

ويمكن بيان هذا الحصر لمجاري الأصول العملية بطريقة النفي والاثبات كالتالي:

إذا فقد الدليل على الحكم الشرعي وشك في التكليف فإما أن يكون لما يشك به حالة سابقة أو لا، الأول مجرى الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك في أصل التكليف أو لا، الأول مجرى البراءة، الثاني إما يمكن فيه الإحتياط أو لا، الأول مجرى الاحتياط، والثاني مجرى التخيير.

ويمكن توضيح ما ذكرناه، هنا في رسم بياني كالآتي:



النقطة السادسة: تحرير محل النزاع باعتبار الحكم والمتعلق.

تحدّثنا في النقطة السابقة عن حالات الشك التي تواجه المكلّف عند فقدانه للدليل الشرعي، ولكن علينا هنا أن نميّز المورد الذي تجري فيه هذه الأصول بالضبط؛ إذ ليس كلّ شك يكون مجرى للأصول المذكورة فالشك تارة يؤخذ

موضوعاً للحكم الواقعي، كما شكّ المكلف في صلاته للظهر هل هو صلى ثلاث ركعات أو أربع، فهنا قد يأتيه حكم واقعي آخر يأمره بالبناء على الأربع، والإتيان بركعة منفصلة، وهذا النوع من الشكّ لا علاقة له بموضوعنا ويتكفل به علم الفقه.

وأخرى يؤخذ الشكّ موضوعاً للحكم الظاهري كالشكّ في وجوب شيء أو حرمة، وهذا هو المقصود بالبحث في المقام، وهو الذي تصدر الكلام عنه في هذا المقصد حين قلنا إذا فقد المكلف الدليل على الحكم الشرعي، أي الدليل على الحكم الظاهري، وبلحاظه تمّ استعراض الحالات المتقدمة في النقطة الخامسة^(١).

هذا من حيث تحرير محلّ النزاع في الشكّ في الحكم.

أمّا من حيث المتعلّق (أي المشكوك فيه) فتارة يكون المتعلّق موضوعاً خارجياً، كالشكّ في طهارة ماء معين، أو أنّ هذا المائع الذي أمامي هل هو خلّ أو خمر، فهذه الشكوك أو الشبهات تسمى شبهة موضوعية، وهي من مسائل الفقه ولا علاقة لها ببحثنا هنا أيضاً فالأصولي لا يبحث في الأمور الجزئية بل جلّ بحثه هو القواعد الكلية دون لحاظ المصاديق الجزئية، ومحلّ علمه هو الشبهات الحكمية أي التي يكون المتعلّق فيها حكماً كلياً، كالشكّ في حرمة التدخين مثلاً، أو هل التدخين من مفطرات الصوم أو لا، وهل ينجس العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه أو لا، ونحو ذلك فهذه شبهات حكمية، وهي محلّ اهتمام الأصولي وبحثه.

نعم، قد يأتي بحث الشبهات الموضوعية في علم الأصول استطراداً باعتبار أنّ

(١) ولمعرفة الفرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، راجع ما شرحناه بالتفصيل في: الظفر الجزء الأول.

هذه الأصول في طبيعتها تعمّ الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها.

قوله عليه السلام: (لا وجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم أن يفحص حتى يئأس...).

أقول: تقدّم الكلام في النقطتين الأولى والثانية عن وجوب الفحص ومقداره، ولكن الذي ينبغي الإشارة إليه هنا أنّ هذا الفحص الواجب إنّما يكون في الشبهات الحكمية، فهي التي لا يجوز فيها الرجوع إلى الأصول النافية - كأصل البراءة - قبل الفحص، أمّا الشبهات الموضوعية فلا يجب فيها الفحص، بل يجوز فيها العمل بالأصول حتى لو كان الفحص ميسراً للمكلف، فلو شكّ المكلف بنجاسة إناء مثلاً، فله استصحاب الطهارة فوراً وبدون فحص حتى لو علم بإمكان الفحص ومعرفة حقيقة الحال.

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب:

قال المصنّف رحمه الله: تعريفه: إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم، ثم تزلزل يقينه السابق... إلخ.
أقول: يوجد في هذا المبحث جملة من المطالب نستعرضها في النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: تعريف الاستصحاب لغة واصطلاحاً:

أ- تعريفه اللغوي:

الاستصحاب مصدر الفعل (استصحب)، وهو في اللغة بمعنى طلب الصحبة، جاء في القاموس المحيط: (استصحه: دعاه إلى الصحبة).
ويأتي بمعنى الملازمة، جاء في تاج العروس: (وكلّ ما لازم شيئاً فقد استصحه).

وفي المعجم الوسيط: (استصحب الشيء: لازمه).

ب- تعريفه الاصطلاحي:

عرّف الاستصحاب بتعريفات كثيرة نذكر منها:

١- إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول^(١).

(١) فرائد الأصول ٣: ١٠ نقلاً عن الزبدة.

٢- إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق^(١).

٣- إبقاء ما كان^(٢).

والشيخ المصنف رحمته الله، حتَّى يصل إلى بيان التعريف المناسب للإستصحاب ارتأى أن يستعرض حالات الشك التي يمرُّ بها المكلف الذي يكون لشكه حالة سابقة حتَّى يتَّضح أنَّ التعريف هل حقّه أن يكون للقاعدة أو لفعل المكلف؟!

توضيح ذلك:

عندما يكون المكلف متيقناً بحكم أو بموضوع ذي حكم كما لو كان متيقناً من طهارة ماء ما، ثمَّ تزلزل يقينه السابق وشكَّ في طهارة هذا الماء، ماذا يفعل؟ هل يبقى على اليقين السابق بطهارة الماء؛ إذ يمكن أن يكون الماء باق على طهارته ولم يتغير، فيتوضأ به، أو لعلّه تنجّس فيعمل بأصالة الاحتياط ويتركه لغيره؟

فهنا لابدّ من مستند شرعي يرشده في كيفية التعاطي مع هذه الحالة من الشكّ بما يرى ذمته أمام الله سبحانه وتعالى.

في هذه الحالة راجع الأصوليون الأدلّة ووجدوا - بعد سبر الأدلّة وتحقيقها - أنَّ على المكلف أن يأخذ باليقين السابق لطهارة الماء ويبني عليه ولا يلتفت للشكّ اللاحق ما لم ينقض بيقين مثله، وأسسوا على ذلك قاعدة سمّوها (الاستصحاب) والوجه في التسمية المذكورة: أنَّ العامل بهذه القاعدة يتَّخذ ما تيقّنه سابقاً مصاحباً له إلى الزمان اللاحق ليعمل به، والمعنى المذكور مأخوذ من المعنى اللغوي لكلمة

(١) كما في مشارق الشموس للمحقّق الخوانساري ١: ١٦، ط مؤسسة أهل البيت عليه السلام.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٩.

(استصحاب) الذي مرّ بيانه.

ولكن الملاحظ هنا أنّ هذه الكلمة (استصحاب) كما يصحّ إطلاقها على القاعدة لأنّ القاعدة - في حقيقتها - توجب إبقاء ما كان يصحّ إطلاقها كذلك على فعل المكلف الذي يقوم بالإبقاء العملي لليقين السابق ويستصحبه معه إلى الشكّ اللاحق، فيأتي هذا السؤال: على من نطلق (الاستصحاب) هل نطلقه على فعل المكلف أم نطلقه على القاعدة؟!

الجواب: من المناسب أن نطلق (الاستصحاب) على القاعدة لأنّ الاستصحاب هو حكم الشارع ومن ثمّ نسبة الاستصحاب إلى المكلف العامل به لا تخلو من أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون المراد به الاستصحاب الاصطلاحي، ليكون هذا الإطلاق على فعل المكلف بنحو المسامحة.

الثاني: أن يكون المراد به الاستصحاب اللغوي، فيكون على هذا الإطلاق من باب المجاز في الإسناد؛ لأنّ جرّ الحالة السابقة إلى اللاحقة هو من شؤون الشارع، ونسبته إلى المكلف لا يكون إلّا بنحو المجاز في الإسناد من جهة محلّ الفعل لا أكثر.

ومن هنا، كان هذا التعريف (إبقاء ما كان) الذي استجوده الشيخ الأنصاري قدس سرّه، وقال عنه (أنّه أسدّ التعاريف وأخصرها)، هو محلّ القبول والمعتمد عند المشهور، وقد ذكر الشيخ قدس سرّه أمرين متممين للتعريف:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء)^(١)، وهو دفع لشبهة أن المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكويني؛ لأنّ اليقين قد تزلزل فعلاً بطرو الشكّ عليه في قلب المكلف فلا بقاء تكويني لليقين، لكن الشارع أمره بالإبقاء على اليقين السابق حتّى يأتي يقين مثله ينقضه، فهو حكم بالبقاء من الشارع، وهذا معناه أنّ الاستصحاب هو نفس الحكم الشرعي.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم فيخرج إبقاء الحكم؛ لأجل وجود علته أو دليله)^(٢).

والوصف هنا هو لفظ (ما كان) الذي أخذ في تعريف الاستصحاب (إبقاء ما كان)، مشعر بأنّ علة الحكم بالبقاء هو الكون السابق، فكما أنّ قولنا (أكرم العالم) مشعر بأنّ علة وجوب الإكرام هو وصف العالمية كذلك لفظ (ما كان) في تعريف الاستصحاب مشعر بأنّ العلة للحكم بالبقاء هو الكون السابق.

وهذا يعني: حصر الاستصحاب في هذا الحكم المعلّل بوجود يقين سابق، فيخرج عن تعريف الاستصحاب بقاء الحكم لأجل وجود علته، كما إذا كانت الحرمة باقية؛ لأجل وجود السكر في الخمر، أو يكون الحكم باقياً لأجل وجود الدليل الدال عليه، كالحكم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً عند الشكّ فيه لأجل إطلاق الدليل الدال عليه، فهذا كلّه خارج عن تعريف الاستصحاب، بل الحكم ببقاء الحكم في الاستصحاب إنّما هو لتحقيق

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٤١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٤١.

الوجود السابق لا غير.

النقطة الثانية: اعترض الشيخ صاحب الكفاية رحمته على التعريف المتقدم.

هذا، وقد اعترض الشيخ صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل على التعريف الذي أورده الشيخ رحمته بجملة اعتراضات، أهمها:

الأعراض الأول: أن هذا التعريف لا ينطبق على أدلة الاستصحاب إلاً على دليل واحد وهو الأخبار.. بيان ذلك:

إن الاستصحاب قد اختلف في دليته، فمنهم من ذهب إلى أن الدليل عليه هو الأخبار، حسب المستفاد من صحاح زرارة الآتية، ومنهم من قال إنه بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن اليقين بالثبوت السابق عند الشك في الزمان اللاحق، ومنهم من قال أنه حكم العقل وتصديقه الظني ببقاء ما كان للملازمة الغالبة في الأشياء بين ثبوتها في زمان وبقائها في زمان لاحق عليه.. وتعريفه بأنه إبقاء ما كان حكماً، أي الإبقاء الشرعي، فهو مدلول الأخبار لا حكم العقل وبناء العقلاء فإنهما لا يدلان على حكم الشارع بإبقاء ما كان بل يدلان ظناً على بقاء ما كان، وعليه فالتعريف المذكور لا يستقيم وبقيّة الأدلة للاستصحاب^(١).

هذا، وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته على هذا الإعتراض بما حاصله:

أن الاستصحاب هو القاعدة المجعولة من قبل الشارع، وسواء قلنا أننا استفدنا

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد - للأخوند الخراساني: ٢٨١، والإعتراض نفسه تجده

في: نهاية الدراية - للمحقق الاصفهاني - ٦: ٣.

القاعدة من الأخبار، أو من بناء العقلاء، أو من العقل فهي كلها في مصب واحد، وهو استفادة حكم الشارع من هذه الثلاثة في إبقاء ما كان.

الإعترض الثاني: هذا التعريف ليس جامعاً لأركان الاستصحاب التي منها: اليقين السابق والشك اللاحق. وتعريفه بـ (ما كان) إشارة إلى الركن الأول فقط دون الثاني؛ إذ لا توجد إشارة في التعريف إلى الشك اللاحق^(١).

وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته الله على هذا الإعتراض بما حاصله:

إن التعريف بـ (إبقاء ما كان) يشمل الركنين معاً:

أ- أما اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، وهو ما أشار إليه الشيخ الأنصاري قدس سره بقوله (دخل الوصف مشعر بعليته للحكم)، أي الوصف بـ (ما كان) مشعر بأن الحكم بالبقاء هو لأجل اليقين والكون السابق.

ب- وأما الشك اللاحق، فيستفاد من كلمة (الإبقاء)؛ إذ لا معنى للحكم بالإبقاء ما لم يكن هناك شك في أمر سابق، فيأتي الحكم الشرعي يأمره بالإبقاء على ما كان ولا يلتفت إلى شك اللاحق.

قول المصنف رحمته الله (إذا تيقن المكلف بحكم، أو بموضوع ذي حكم...).

أقول: الترديد من المصنف رحمته الله يشير إلى أن الحكم بالبقاء على نحوين:

الأول: الحكم ببقاء حكم شك في بقاءه.

الثاني: الحكم ببقاء موضوع ذي حكم شك في بقاءه.

مثال الأول: كما في الحكم الثابت في حق فاقد الماء الذي هو التيمم وعدم وجوب الوضوء، فإذا تيمم الشخص وصلى، وأثناء الصلاة حصل له الماء، فهنا يشك

في بقاء الحكم السابق - عدم وجوب الوضوء - هل هو باق على حاله أو أن الواجب عليه الآن هو الوضوء فعلاً؟!

فالإستصحاب يقول له عليك إبقاء ما كان كما كان، أي بقاء الحكم بعدم وجوب الوضوء وأن الوظيفة هي التيمم.

مثال الثاني: كما لو سافر شخص من مدة وانقطعت أخباره وكان عنده زوجة وأملاك ووكيل، والآن نشك في بقاءه حياً بعد أن كنا على يقين من حياته سابقاً، فهل نحكم ببقاءه حياً فتبقى علاقة الزوجية وعدم جواز تقسيم أملاكه للورثة وصحة بقاء الوكيل على وكالته، أو نقول بوفاة وتبدل هذه الأحكام؟!

ففي مثل هذه الحالة يجري الاستصحاب لموضوع ذي حكم، أي يجري الاستصحاب لبقاء الحياة المتيقنة سابقة (التي هي موضوع الحكم)، والحكم هو بقاء الزوجية، وبقاء الوكالة والملكية بتمامها له.



مقومات الاستصحاب:

قوله رحمته: بعد أن أشرنا إلى أن لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول — تعقيباً

على ذلك —: إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور... إلخ.

أقول: بحسب التعريف المتقدم للاستصحاب، والذي نصره الشيخ الأعظم قدس سره وسار عليه المشهور، يظهر أن لماهية الاستصحاب ركنين أساسيين هما: اليقين السابق والشك اللاحق، فما هو وجه وصف المصنّف رحمته هنا بأن للإستصحاب مقومات سبعة؟!

يمكن القول بأن ماهية الاستصحاب تتقوم من ركنين أساسيين هما: اليقين السابق والشك اللاحق، وقد انتزع من هذين الركنين مجموعة أمور ثانوية يمكن عدّها مع هذين الركنين بأنها مقومات الاستصحاب، وحتى تسميتها بأركان الاستصحاب لا يضر في المقام، فهي من قبيل الأجزاء الثانوية لماهوية الاستصحاب. وكيفما كان، هذه المقومات أو الأركان هي:

١- اليقين بالحالة السابقة:

أول هذه المقومات للإستصحاب هو اليقين بالحالة السابقة، التي قد تكون — أي الحالة السابقة — حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذي حكم شرعي (كما مرّ التمثيل له)، وهذا اليقين — كما تشعر به أدلة الاستصحاب — هو العلة لإبقاء المتيقّن السابق في الزمان اللاحق.

ولكن ها هنا سؤال:

إذا كان اليقين بالحدوث ركناً ومقوماً للاستصحاب، فلا محالة يدور

الاستصحاب مداره وجوداً وعدمًا. وعليه، لا يجري الاستصحاب في موارد الأمارات
المعتبرة - كإخبار الثقة بالحالة السابقة - لأنها لا تفيد اليقين بالواقع، بل تفيد الظن
المعتبر لا غير، فكيف ثبت شمول الاستصحاب لمؤدى الإمارات؟!

نقول: توجد عدة أجوبة على هذا السؤال، نستعرضها باختصار:

الجواب الأول (وهو للمحقق الخراساني): اليقين المأخوذ في لسان الروايات
مأخوذ بنحو الطريقة لا الموضوعية، وحيث إن الإمارات المعتبرة شرعاً - كإخبار
الثقة - تقوم مقام اليقين الطريقي بمقتضى أدلة حجيتها، فيكون المراد من اليقين في
هذه الروايات أعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى، فيشمل المقام موارد
الإمارات المعتبرة شرعاً^(١).

الجواب الثاني (وهو للشيخ النائيني قدس سره): إن المجعول في باب الإمارات
هو العلمية والطريقة، فإذا جعل الشارع إخبار الثقة طريقاً وعلماً، فقد أوجد
فرداً آخر من العلم واليقين هو اليقين التعبدى، وعليه، فأدلة حجية الإمارات
تكون حاکمة على روايات الاستصحاب وتوسّع دائرة موضوعها وهو اليقين،
وتجعله الأعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدى^(٢).

الجواب الثالث (وهو للسيد الخميني قدس سره): أن العرف لأجل خصوصية مناسبة
الحكم والموضوع يلغي خصوصية كون اليقين وجدانياً ويحكم بأن الظاهر من
الأدلة أن الموضوع في الاستصحاب هو الحجّة على الواقع في مقابل اللاجّة،
فيلحق الظن المعتبر باليقين؛ لأنه حجّة، فيجري الاستصحاب في مؤدى الأمانة كما

(١) راجع: كفاية الأصول: ٤٠٤.

(٢) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٨٧، وبمثله أجاب السيد الخوئي في مصباح الأصول ٣: ٩٩.

يجري في اليقين الوجداني^(١).

وهذا الذي ذكرناه هنا هو الذي أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: (ولا فرق في ذلك بين أن نقول بأنّ إعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين أن نقول بذلك من جهة طريقاً وكاشفاً)، والمراد بالصفة القائمة اليقين الوجداني.

٢- الشك في بقاء اليقين السابق:

والمراد به هو الشك في بقاء الحكم السابق أو بقاء موضوعه في الحالة اللاحقة والزمان الآخر، كالشك في بقاء الحكم بعدم وجوب الضوء في المثال المتقدم عند حصول الماء، أو الشك بحياة شخص كان قد سافر وانقطعت أخباره. وهذا الركن مهم جداً لإجراء الاستصحاب مع فرض بقاء اليقين السابق على حاله، أو تبدله بيقين آخر. والمقصود بالشك هنا هو ما يقابل اليقين، أي كلّ ما ليس بيقين، فيشمل الظنّ والشك والوهم عند المنطقيين. لأنّ الظنّ عند المناطق هو: ترجيح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر.

والوهم هو: أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر. والشك هو: تساوي احتمال الوقوع والعدم. والشك عند الأصوليين في قاعدة الاستصحاب هو شامل لهذه الثلاثة كلّها.

(١) الرسائل - للسيد الخميني - ١: ١٢٤. وبنفس هذا الجواب أجاب استاذنا الشيخ الفياض «حفظه الله» في: المباحث الأصولية ١٢: ٣٢٢، فراجع ثمة.

قوله: (فيكون المراد به عدم العلم والعلمي).. عدم العلم يعني ما ليس بيقين فعلاً، وعدم العلمي يعني ما ليس بإمارة معتبرة شرعاً.

٣- اجتماع اليقين والشك في زمان واحد:

والمقصود به أن يبقى اليقين السابق والشك اللاحق ولا ينقرض أحدهما حتى يمكن إجراء الاستصحاب، فلو وجد اليقين السابق ثم انقرض قبل وجود الشك اللاحق لم يتحقق الاستصحاب، وكذلك لو وجد الشك اللاحق دون اليقين السابق لم يتحقق الاستصحاب.

ولا يلتفت هنا إلى مبدأ حدوث اليقين أو حدوث الشك فهذا لا قيمة له؛ إذ لا يفرق في ذلك بين أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر وجوداً، أو مقترناً به، ففي كل هذه الصور الثلاث:

١- تقدّم اليقين وتأخر الشك^(١).

٢- تقدّم الشك وتأخر اليقين^(٢).

٣- اقترانهما معاً^(٣).

لا يلتفت إلى التقدّم والتأخر أو المقارنة في اليقين والشك، وإنما المناط هو

(١) كما لو علم يوم الخميس بطهارة ثوبه، ثم حدث له الشك في يوم الجمعة ببقاء الطهارة على حالها.

(٢) كما لو حدث الشك بطهارة الثوب يوم الجمعة، واستمر الشك إلى يوم السبت، ويوم السبت حدث له يقين بأن الثوب كان طاهراً يوم الخميس.

(٣) كما لو حصل له علم يوم الجمعة بطهارة ثوبه يوم الخميس، ويوم الجمعة كذلك حصل له شك ببقاء طهارة الثوب على حالها.

اجتماعهما زماناً بمعنى عدم زوال أحدهما.

قوله: (وقد يكونان متقاربين حدوداً..).

أقول: المراد من التقارن هنا هو التقارن العرفي، بمعنى حصول العلم باليقين وحدوث الشك في نفس الآن في وقت مقارب جداً، وليس المراد التقارن الدقي العقلي، فهذا أمر غير مقول؛ إذ يمتنع التفات العقل تفصيلاً إلى أمرين في آن واحد.

وتوجد ها هنا ملاحظتان في هذا الركن:

الأولى: التفرقة بين الاستصحاب المتعارف والاستصحاب القهقرائي:

قد يختلط على الطالب عندما قلنا إنه لا فرق بين مبدأ حدوث اليقين والشك، فلو تقدم أو تأخر أحدهما فلا يضر ذلك في جريان الاستصحاب، ويتصور أنه يمكن جريان الاستصحاب القهقرائي كذلك، الذي هو ليس بحجة عند أكثر الأصوليين، لعدم دلالة الأخبار عليه. فكيف نفرق بين الاستصحاب المتعارف والاستصحاب القهقرائي الذي لم تدل الأخبار عليه؟!

الجواب: الاستصحاب القهقرائي هو الذي يكون فيه متعلق اليقين متقدماً على متعلق الشك.

ومثال الاستصحاب القهقرائي: كما لو كان المكلف على يقين الآن من عدالة زيد، ولكنه كان يشك من عدالته قبل شهر، فهل يمكن أن نسحب هذا الثبوت للعدالة الآن قهقرائياً إلى الوراء، فنثبت عدالة زيد حتى نقول بصحة الطلاق الذي أوقع أمامه في حينها؟!

هذا المقدار من الاستصحاب لم تدلّ الأخبار عليه، ولهذا توقّف الكثير من العلماء عن القول بحجّيته.

وهذا بخلافه في الاستصحاب المتعارف الذي يكون متعلّق اليقين فيه دائماً هو السابق على الشكّ، وأمّا الاختلاف في مبدأ حدوث اليقين (كما لو حدث الشكّ بطهارة الثوب يوم الجمعة واستمر الشكّ إلى يوم السبت، ويوم السبت حدث له يقين بان الثوب كان طاهراً يوم الخميس)، فهذا لا يضرّ في المقام، لأنّ متعلّق اليقين هو السابق على الشكّ هنا في كلّ الأحوال، ومعه يمكن جريان هذا الاستصحاب وهو الذي دلّت الأخبار على حجّيته، كما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية: التفرقة بين الاستصحاب وقاعدة اليقين:

قال المصنف رحمته الله: (إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق زماناً فإنّه لا يفرض ذلك إلّا فيما تبدّل اليقين بالشكّ وسرى الشكّ إليه).

يشير المصنف رحمته الله إلى قاعدة اليقين وبيان الفرق بينها وبين الاستصحاب، ولبيان هذا الفرق نقول:

في الاستصحاب يكون زمن المتيقن فيه مغايراً لزمن المشكوك، سواء اتحد زمن اليقين والشكّ أم اختلف، فلو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثمّ شككنا بعدالته يوم الخميس، فيكون هذا مورداً للاستصحاب؛ لأنّ زمن المتيقن يوم الأربعاء، وزمن المشكوك يوم الخميس، وأمّا زمن اليقين والشكّ فهو متّحد في هذا المثال، وقد يكون مختلفاً أيضاً، كما لو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، وشككنا يوم الجمعة بعدالته، فهنا كما أنّ زمن المتيقن مختلف عن زمن المشكوك،

كذلك زمن اليقين مختلف عن زمن الشك، فزمن اليقين هو يوم الخميس بينما زمن الشك هو يوم الجمعة.

وأما قاعدة اليقين، فهي بعكس الاستصحاب، أي أن زمن المتيقن فيها متحد مع زمن المشكوك مع الاختلاف بين زمن اليقين والشك، كما لو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثم يوم الجمعة شكنا بعدالته يوم الأربعاء، لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركباً، بحيث سرى الشك إلى نفس ما تعلق به اليقين فتبدل يقينه بالشك، ومن هنا يسمّى هذا الشك بالشك الساري؛ لأنه يسري إلى متعلق اليقين.

ففي قاعدة اليقين لا يوجد سوى الشك الذي سرى إلى نفس اليقين وزلزلته وجداناً، فهذا ليس من الاستصحاب وخرج من الاستصحاب بسبب فقدانه لهذا الركن الثالث، وهو بقاء اليقين والشك وعدم إنقراض أحدهما.

٤- تعدّد زمان المتيقن والمشكوك:

هذا الركن منترع من الركن السابق (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، لأنه مع صحّة اجتماع اليقين والشك في زمان واحد يستفاد عدم اتفاقهما؛ لأن المتنافيين لا يجتمعان، ولكن ما هو المتنافي في الاستصحاب هنا؟

المتنافي هو زمان متعلق اليقين (أي المتيقن) ومتعلق الشك (أي المشكوك) وليس زمان اجتماع اليقين والشك.

فلو تيقن المكلف بطهارة ثوبه يوم الأربعاء - مثلاً - ثم شك ببقاء الطهارة يوم الخميس فهنا توجد عندنا ستة أمور:

الأول: اليقين (وهو يقينه بطهارة ثوبه يوم الأربعاء).

الثاني: الشكّ (وهو شكّه ببقاء الطهارة يوم الخميس).

الثالث: المتيقّن (وهو الشيء الذي تعلّق به اليقين: طهارة الثوب).

الرابع: المشكوك (وهو الشيء الذي تعلّق به الشكّ: بقاء الطهارة للثوب).

الخامس: زمان اليقين والشكّ.

السادس: زمان المتيقّن والمشكوك.

والذي ينبغي أن يتعدّد في مورد الاستصحاب هو زمان المتيقّن والمشكوك، بمعنى أن يكون المكلف قد تيقّن بشيء في فترة ما ثمّ يحصل له شكّ ببقاء ما تيقّن به سابقاً، لا أنّه تيقّن بشيء ثمّ يسري الشكّ إلى نفس ما تيقّن به ويزلّزله من أساس، فهذا مورد قاعدة اليقين التي مرّ الكلام عنها.

٥- وحدة متعلّق اليقين والشكّ:

بمعنى أن يتعلّق اليقين بحدوث شيء، والشكّ يكون في بقاء ذلك الشيء نفسه، فلا معنى لأنّ تتيقّن بطهارة الثوب مثلاً ثمّ تشكّ في طهارة الأرض، بل لا بدّ أن يكون متعلّق اليقين والشكّ واحداً، وهو ما نسميه بوحدة موضوع الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب هو (إبقاء ما كان)، والشكّ في غير متعلّق اليقين لا يكون إبقاءً لما كان. وبهذا القيد (وحدة متعلّق اليقين والشكّ) تفرّق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع، وذلك لأنّ مورد اليقين في هذه القاعدة هو وجود المقتضي وأمّا مورد الشكّ فهو وجود المانع، ومن هنا تكون أدلّة الاستصحاب غير شاملة للقاعدة المذكورة.

ولتوضيح هذه القاعدة نقول:

إنّ المراد من هذه القاعدة هو أحد أمرين:

الأوّل: أن يراد من المقتضي فيها هو ما يقتضي وجود الأثر التكويني في عالم

التكوين، كافتضاء النار للاحتراق، وأما المانع فيراد منه ما يمنع عن تأثير المقتضي، كمانعية الرطوبة الغالبة عن تأثير النار في إحراق الثوب المجاور لها. فالذي يقول بهذه القاعدة يبني على تحقق المقتضي - بالفتح - وهو الإحراق، عند العلم بوجود المقتضي، وهو النار إلى أن يثبت المانع، وهو رطوبة الثوب المجاور للنار.

الأمر الثاني: أن يراد من المقتضي ما يقتضي الأثر الشرعي، ويراد من المانع ما يمنع من ترتب الأثر الشرعي، كما يقال: إن المستفاد من أدلة النجاسات أن الشارع جعل ملاقة النجاسة للماء مقتضية لنجاسته، وكريّة المانع مانعة عنها. والذي يقول بهذه القاعدة، يبني على تحقق الأثر الشرعي، كنجاسة الماء، عند العلم بالملاقة للنجاسة إلى أن يثبت المانع، وهو كريّة الماء.

فهذه القاعدة تقول: أنه لو علم بوجود المقتضي وشك بوجود المانع فعليه أن يحكم بتحقق المقتضي (بالفتح) إلى أن يثبت المانع.

هذا، وقد استدل للقاعدة المذكورة ببناء العقلاء على عدم الإعتناء بالشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضي، إلا أن المشهور ذهب إلى بطلانها وأنه لا أساس لها.

فالملاحظ على هذه القاعدة أن مورد اليقين فيها يختلف عن مورد الشك، ولهذا كانت غير مشمولة بأدلة الاستصحاب.

٦- سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك:

يشترط لإجراء الاستصحاب أن يتعلّق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، أما إذا انعكس الأمر بحيث كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك فهذا هو مورد الاستصحاب القهقرائي الذي مثلنا له سابقاً بثبوت عدالة زيد الآن والشك في

عدالته قبل شهر، وقلنا هل يمكن جرّ هذا الثبوت للعدالة إلى الوراء قهقرائياً كي نثبت صحّة الطلاق الذي أوقع أمام زيد في حينها؟

هذا المقدار من الاستصحاب - كما تقدمت الإشارة إليه - لم تدلّ الأخبار عليه، ولهذا توقّف الكثير من الأصوليين على القول بحجّيته، سوى في مورد واحد، وهو اللغة، كما يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: (ما لو علم بأنّ صيغة افعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة، وشك... إلخ).

ففي هذا المورد، أعني اللغة، قال بعض العلماء بجريان الاستصحاب القهقرائي، وذلك كما لو أنّنا أحرزنا الآن بأنّ لفظ (الصعيد) يرد به مطلق وجه الأرض، ولكن شككنا في المعنى الظاهر له أيام نزول النص، فهنا نسري اليقين الثابت الآن للمعنى المتداول إلى الشكّ السابق ونقول: إنّ المعنى الظاهر للفظ (الصعيد) هو مطلق وجه الأرض وبذلك يتسنى للفقهاء الإفتاء بجواز التيمم بمطلق ما يصدق عليه أنّه وجه الأرض من رمل وحصى وغيرها ولا يقتصر على خصوص التراب فقط.

هذا، ولكن بعض العلماء - كالسيد الشهيد رحمته الله - علّق على هذا المعنى قائلاً: إنّ هذا الأمر لا يثبت بالاستصحاب القهقرائي بل يثبت بواسطة أصل عقلائي سمّاه: أصالة الثبات في اللغة، فراجع ثمة^(١).

٧- فعلية الشكّ واليقين:

ظاهر الأدلّة أنّ المراد باليقين فيها هو اليقين الفعلي والشكّ الفعلي ولا عبرة

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٦٦.

باليقين والشكَّ التقديري، والمقصود من اليقين الفعلي والشكَّ الفعلي هو اليقين والشكَّ المتحقق فعلاً.

فلو شككنا مثلاً الآن - وهذا مثال لليقين التقديري - بحياة شخص، لم نكن نعرفه من قبل، ولكن على تقدير أننا نعرفه قبل الآن وكنا على يقين من حياته سابقاً، هل نجري الاستصحاب بلحاظه؟

الجواب: لا يمكن إجراء الاستصحاب بمثل هذه الحالة؛ لأنَّ هذا اليقين التقديري لا وجود له، ومعه لا يمكن إجراء الاستصحاب لفقدان أحد أركانه وهو اليقين الفعلي.

ومثال الشكَّ التقديري (كما مثل له الشيخ المصنِّف رحمته الله): لو أنَّ مكلفاً كان على يقين من الحدث - كما لو استيقظ من نومه - ثمَّ غفل بعد ساعات عن حالته هذه وقام وصلى، وبعد الفراغ من صلاته شكَّ هل توجَّه للصلاة أو لا؟

فهنا لا يجري الاستصحاب أيضاً، وذلك لأنَّ اليقين بالحدث وإن كان فعلياً قبل الصلاة، إلَّا أنَّ الشكَّ تقديري؛ لأنَّه كان غافلاً عن نفسه وغير ملتفت فلا يسمَّى شاكاً فعلاً، أمَّا بعد الصلاة، فالمورد من موارد قاعدة الفراغ التي مؤدَّاها: الحكم بصحة العمل إذا كان الشكَّ بعد الفراغ منه.

قوله رحمته الله: (أما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ...).

أقول: قاعدة الفراغ هي قاعدة فقهية مستفادة من بعض الأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

ففي صحيحة زرارة: قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال: يمضي.

قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر. قال: يمضي.

قلت: رجل شك في التكبير. قال: يمضي.

قلت: رجل شك في القراءة. 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).

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: (كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد)^(٢).

ونحوها موثقة بكير بن أعين قال: (قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ. قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)^(٣).

ومضمون هذه الروايات واضح وهو أن الشك بعد الفراغ من العمل موجب للحمل على صحة العمل وعدم الالتفات له، وقد استفاد الفقهاء من لسان هذه الروايات أن قاعدة الفراغ هي من الأمارات، لمحل كاشفيتها عن الواقع، فمثل قوله عليه السلام في موثقة بكير بن أعين: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك..) هو إخبار عن الواقع، ولكن الكلام هنا هو في وجه تقدمها على الاستصحاب؟

(١) وسائل الشيعة، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٧.

قال البعض: وجه تقدّمها على الاستصحاب هو أماريتها؛ لأنّ الأمارات مقدّمة على الأصول العملية، والأصول هي وظائف مقرّرة للشاك في مقام العمل، وبعد إثبات الواقع بالأمارّة تعيّد لا مجال للأخذ بهذه الأصول.

ولكن هذا الكلام يتمّ فيما لو أثبتنا أنّ الاستصحاب هو من الأصول العملية، كما يذهب إليه بعض الأصوليين، ولكن هناك رأي آخر - كما عليه المحقّق النائيني والسيد الخوئي قده - يقول بأنّ الاستصحاب هو من الأمارات، فما هو وجه التقديم عليه إذن؟

يقول المحقّق النائيني قده: وجه التقديم هو الحكومة، بمعنى أنّ القاعدة المذكورة هي حاكمة على الإستصحاب؛ لأنّ أدلّة القاعدة واردة في موارد جريان الاستصحاب، فأدلة القاعدة ناظرة إلى أدلّة الاستصحاب وشارحة لها^(١).

هذا، ولكن السيد الخوئي لم يرتض التوجيه المذكور للتقديم وصرّح قائلاً: إنّ الحكومة بالمعنى المصطلح لا تجري هنا وذلك لأنّ الحكومة هي كون الحاكم - بمدلوله اللفظي - ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوياً، كقوله عليه: (لا شكّ لكثير الشكّ) فإنّه شارحاً له بمدلوله اللفظي؛ إذ لو لم يكن للشكّ حكم من الأحكام لكان قوله عليه: (لا شكّ لكثير الشكّ) لغوياً.

والمقام ليس كذلك؛ إذ قوله عليه: (بلى قد ركع) ليس شارحاً لقوله عليه: (إن كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشكّ)، بحيث لو لم يكن

(١) فوائد الأصول ٤: ٣١٨، ٦١٨.

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لا تنقض اليقين بالشك) لزم كون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (بلى قد ركع) لغواً.

فهذا التقديم ليس من باب الحكومة بالمعنى المصطلح كما يقول قُلَيْبٌ^(١)؛ فما هو وجه التقديم إذن؟!

يقال قُلَيْبٌ: وجه التقديم أن يقال إنه من باب التخصيص، وذلك ببيان:

إن أغلب موارد العمل بقاعدة الفراغ يكون مورداً لجريان الاستصحاب، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فإنه مع الغض عن قاعدة الفراغ كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الإتيان بالركوع، فلا بد من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة، وألا يلزم حمل القاعدة على النادر، وهذا شيء لا يمكن الإلتزام به^(٢).

هذا، ولكن السيد الشهيد قُلَيْبٌ أشكل على جريان قاعدة الفراغ في مثل المثال الذي ساقه الشيخ المصنف رحمته الله، حيث قال:

الصحيح أن قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلى الصلاة المفروضة في هذا المثال على أي حال، حتى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثنائها؛ وذلك لأن قاعدة الفراغ مرتكزة على أصالة الأذكية المستفادة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، وهي أصل عقلائي قاض بأن الممارس للفعل ينبغي أن يكون ملتفتاً أثناء أدائه له. وهذه الأذكية ليست محرزة في المقام لأنه كان غافلاً وذاهلاً

(١) مصباح الأصول ٣: ٢١٩، الجزء ٤٨ من الموسوعة الكاملة.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٢١٩، الجزء ٤٨ من الموسوعة الكاملة.

أثناء العمل، وعليه لا يمكن تصحيح هذه الصلاة بحال^(١).

هذا، ويمكن أن يقال - ولعله المشهور - إن قاعدة الفراغ غير منوطة بإحراز عدم الغفلة، ومن هنا تجد الفقهاء يتمسكون بها حتى في موارد غفلة المكلف عن الشك أثناء العمل.



(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٣٨٨.

معنى حجية الاستصحاب

قال المصنف رحمه الله: من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه، ما قاله بعضهم... إلخ.

أقول: تقدّم في المقصد الثالث من مقاصد الكتاب (مبحث الحجة) بيان معنى الحجة لغة وإصطلاحاً ومنطقياً.

وقلنا هناك أنّ الحجة اللغوية هي كلّ ما يصلح أن يحتج به على الغير.

والمراد بالحجة الأصولية (أي المعنى الاصطلاحي) هو كلّ شيء يكون مثبتاً لمتعلّقه ولا يبلغ درجة القطع، وبعبارة ثانية: هي ما لها الكاشفية عن شيء آخر والحكاية عنه على وجه يكون مثبتاً له، ومن هنا صحّ تسمية مباحث الحجة بمباحث الأمارات؛ لأنّ الأمارات لها جنبه الكاشفية عن الواقع.

أمّا الحجة في الاصطلاح المنطقي فلها معنيان:

الأوّل: كلّ ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً، أو قل هي المعلوم التصديقي الموصل إلى المجهول التصديقي، كقولنا: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، الموصل إلى قولنا: فالعالم حادث.

الثاني: الحدّ الاوسط، وذلك من جهة أنّه يحتجّ به في إثبات النسبة بين الحدّين،

أعني الحدَّ الأصغر والحدَّ الأكبر^(١).

والسؤال الآن: عند قولنا الاستصحاب حجة ماذا يراد بذلك، هل هو حجة بالمعنى اللغوي أو هو حجة بالمعنى الأصولي أو المنطقي؟!

الجواب: لو لاحظنا تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) لوجدنا أن الاصطلاح الأصولي لا ينطبق عليه، وذلك لأنه لو فسّرنا الإبقاء بالإبقاء الشرعي فهو حينئذ يكون حكماً شرعياً لا دليلاً على الحكم الشرعي، وقد تقدّم أن المراد بالحجة في المعنى الأصولي هو: كل شيء يكون مثبتاً لمتعلّقه ولا يبلغ درجة القطع، أي يكون دليلاً على المتعلّق كما في خبر الواحد الدال على (حرمة شرب النبيذ) مثلاً، وليس هو الحكم الشرعي.

وكذلك لو فسّرنا الإبقاء بأنه عمل المكلف، فمن الواضح جداً أن عمل المكلف لا يكون حكماً شرعياً ولا دليلاً على حكم شرعي.

هذا من حيث تطبيق الحجّة بمعناها الأصولي على تعريف الاستصحاب^(٢).

وأما إذا أردنا أن نطبق الحجّة بالمصطلح المنطقي على هذا التعريف فكذلك نجدها لا تنطبق عليه، لأن الاستصحاب لا يقع معلوماً تصديقاً للوصول إلى مجهول تصديقي وكذلك لا يقع حداً أوسط في قياس برهاني.

(١) راجع الظفر الجزء الرابع.

(٢) وهذه الشبهة في عدم انطباق معنى الحجّة أصولياً على تعريف الاستصحاب كان قد أثارها الشيخ الأصفهاني رحمته الله في كتابه (نهاية الدراية) ٣: ٧، فراجع ثمة.

ومن هنا قال الشيخ المصنف رحمته الله من المناسب في المقام بعد قولنا أن المراد بالاستصحاب هو القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل أن نقول: إن الاستصحاب هو حجة بالمعنى اللغوي، أي أنه يفيد المنجزية والمعدرية أمام المولى لا أكثر.

توضيح ذلك: من المعلوم أن الأصول العملية - ومنها الاستصحاب - لا تثبت متعلقاتها؛ لأن لسانها ليس لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه، وغاية شأنها أنها تكون معذرة للمكلف، ومن هنا ناسب إطلاق الحجة عليها بمعناها اللغوي، إذ المراد من إطلاق الحجة لغة هي: كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير، والأصول العملية تفيد هذا المعنى، فهي في موارد البراءة - مثلاً - تصلح أن تكون عذراً للمكلف عند المولى فيما إذا عمل بها وأخطأ الواقع، وفي موارد الاحتياط تصلح أن تكون حجة يحتج بها المولى على المكلف فيما إذا خالفها ولم يعمل بها وفوت الواقع المطلوب، وهذا هو معنى المعدرية والمنجزية الذي تفيدهما الأصول العملية، وهو يكفينا في الاستصحاب هنا أيضاً، بل يكفينا في سائر القواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع كقاعدة الفراغ مثلاً، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار ونحوها من القواعد، فقاعدة الفراغ تقول للمكلف أن صلاتك صحيحة تعبداً ما دمت قد فرغت منها، وهكذا.

وبهذا اللحاظ (أي لحاظ أن الأصول العملية والقواعد الفقهية هي وظيفة عملية للشاك) تختلف هذه الأصول والقواعد عن سائر الأحكام التكليفية كالوجوب

والحرمة، التي هي حجة بالمعنى المنطقي^(١).

فقولنا مثلاً: (الخمير حرام) هو حكم شرعي تكليفي، وهو كبرى يمكن تطبيقه على هذا الخمير، فنقول: هذا خمير، وكل خمير حرام، ينتج: أن هذا حرام، فهنا جعلنا الحكم الشرعي (الخمير حرام) حداً أوسطاً، فكان حجة بهذا اللحاظ، وهو غير لحاظ جعل الحجية للأصول العملية.

وكيفما كان، هذه المشروعية للمنجزية والمعدرية للأصول العملية تأخذ مقبوليتها من جعل الشارع لها^(٢)، فالشارع هو الذي اعطاها صلاحية التنجيز والتعذير، ولولاه لم تصح أن توصف بقاعدة أو أصل أصولي فضلاً عن أن تكون لها جنبه المعدرية والمنجزية أمام الشارع، فلاحظ ذلك.

محاولة بعض الأصوليين إثبات الاستصحاب حجة بالمعنى الأصولي:

هذا الذي أفاده الشيخ المصنف رحمته الله هنا في إثبات أن الاستصحاب حجة بالمعنى اللغوي لم يلتفت إليه بعض الأصوليين وتجشّم عناء تأويل المباني التي يستند إليها الاستصحاب - على اختلافها - بما يناسب كونه أصلاً لا أمانة، حتى يثبت أن الاستصحاب حجة بالمعنى الأصولي.

(١) وهو ما أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: (وبهذه الجهة تفرق القواعد والأصول الموضوعية للشاك - إلى قوله - حتى بالمعنى اللغوي).

(٢) وهو ما أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: (غير أنه يجب أن لا يغيب عن البال توصيف القواعد والأصول الموضوعية للشاك - إلى قوله - الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي).

فقد تقدّم أنّ الحجّة في الإصطلاح الأصولي تفيد الكاشفية عن الواقع والحال أنّه إذا قلنا بأنّ الاستصحاب هو أصل - والأصل لا يفيد الكاشفية عن الواقع - وهو حجّة بالمعنى الأصولي احتجنا أن نأوّل المقام بما يجمع بين أمرين:

الأوّل: إثبات أنّ هذا الركن أو ذاك من الاستصحاب فيه جنبه الكاشفية.

الثاني: أنّ يكون المستكشف أو المثبت بالاستصحاب الحكم الظاهري لا الواقعي، حتّى نحفظ الفرق بين الأمانة والأصل العملي، ونحفظ للإستصحاب وضعه كأصل عملي، لأنّه كلّما كان المنكشف هو الواقع كان الكاشف هو الأمانة لا الأصل، وكلّما كان المنكشف هو الظاهر كان الكاشف هو الأصل العملي لا الأمانة.

فقال هذا البعض:

إنّ الوارد في الأخبار قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك)، وهذا اليقين السابق هو منجز للحكم عقلاً؛ لأنّ اليقين هو تمام الموضوع لحكم العقل بالتنجيز، ولكن بقاء اليقين المذكور جاء بجعل من الشارع، أي أنزل الشارع اليقين السابق منزلة الكاشف عن البقاء اللاحق، وهذا المقدار فيه جنبه الكشف عن الواقع، ومن هنا استحق توصيف الاستصحاب بالحجّة أصولياً، هذا من جهة الاستدلال على الاستصحاب بالأخبار.

وأما إذا قلنا بأنّ الاستصحاب هو حجّة من جهة حكم العقل، فالعقل يقول إذا حصل لك يقين سابق فلا تنقضه بالشك؛ لأنّ اليقين قوي والشكّ ضعيف، ولا يغلب الضعيف القوي.

وهذا أيضاً فيه جنبه الكشف عن الواقع، فيكون الاستصحاب حجّة بالمعنى الأصولي.

وأما إذا اعتبرنا الاستصحاب حجّة في نظر العقلاء، فمن طبيعة العقلاء العودة

إلى الكون السابق وعدم الاهتمام بالشك اللاحق، كما لو سافر الإنسان مثلاً إلى الحج فهو يرجع إلى بلده وبيته ومنزله الذي خرج منه ولا يهتم للشك الذي يصيبه بأن أهله تحوّلوا عن هذا المكان أو رحلوا عنه، وملاك هذه الطبيعة العقلائية هو التحفظ على الواقع، ومن هنا يكون الاستصحاب حجة أصولياً.

ولكن الذي يرد على هذه التأويلات التي تجسمها البعض:

أولاً: أنه لا حاجة إلى هذه التأويلات بعد صحة توصيف الاستصحاب بالحجية بالمعنى اللغوي، فالتأويل إنما يتم المصير إليه بعد العجز عن توجيه الحجية للاستصحاب بالمعنى اللغوي، وقد عرفنا صحة التوجيه، فما الحاجة إلى التأويل المذكور؟!

ثانياً: إن هذه التأويلات هي خلاف الظاهر، فإنّ الوارد على السنة الأصوليين والموصوف بالحجة هو نفس الاستصحاب لا اليقين السابق أو الكون السابق أو الظنّ بالبقاء.

ثالثاً: إن هذه الأمور الثلاثة (الأخبار، حكم العقل، بناء العقلاء) وإن أمكن وصفها بالحجية، ولكن يكون ذلك على معنى الأمانة، لجنبه الكاشفية فيها عن الواقع، لا على معنى الأصل، الذي هو محلّ كلامنا، فلاحظ ذلك!!



هل الاستصحاب أمانة أو أصل

قال المصنف رحمه الله: بعد أن تقدّم أنّه لا يصحّ وصف قاعدة العمل للشكّ
أية قاعدة كانت _ بالحجّة في باب الأمارات ... إلخ.

أقول: ذكرنا في المقصد الثالث، مباحث الحجّة، مبحث: الأمانة والأصل
العملي، جملة من الفوارق التي ذكرها الأصوليون تتميز بها الأمانة عن الأصل
العملي، منها:

١- أنّ الأصول قد أخذ في موضوعها الشكّ، فإنّ مثل قوله عليه السلام: (رُفِعَ عَنْ أُمْتِي
تسعة أشياء.. وما لا يعلمون..) ^(١)، الذي هو من أدلّة البراءة أخذ فيه عدم العلم،
وهو شامل للشكّ والوهم، وأمّا الظنّ المفيد للإطمئنان فهو ملحق بالعلم تعبداً.

قال الشيخ النائيني قدس سرّه في بيان هذا الفرق بين الأصول العملية والإمارات
«الأوّل: عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمانة وأخذه في موضوع الأصل، فإنّ
التعبد بالأصول العملية إنّما يكون في مقام الحيرة والشكّ في الحكم
الواقعي...»

بخلاف الأمارات فإنّ أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيداً فيها، كقوله عليه السلام:
(العمرى ثقة فما أدى إليك عني فعني يؤدي) ^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٤٨١.

٢- أن الأمارات في حد ذاتها - بقطع النظر عن حجيتها شرعاً - قد أخذت فيها حيثية الكشف عن الواقع، فهي بمنزلة العلم من هذه الجهة، لكنها أقل مرتبة منه؛ لأن كشف الأمانة ليس مثل كشف العلم.

وهذا بخلاف الأصول فإنها لم تلاحظ فيها هذه الجهة.

قال المحقق النائيني:

«الثاني: الأمانة إنما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها بخلاف الأصول العملية، غايته أن كشفها ليس تاماً كالعلم، بل كشفاً ناقصاً يجامعه احتمال الخلاف، فكل أمانة ظنية تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عما تحكي عنه، والفرق بينهما إنما يكون بالنقص والكمال...»

فالأمارات الظنية تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبد بها، وإنما التعبد يوجب تميم كشفها^(١). انتهى

٣- أن الأمارات حاکمة على الأصول، بمعنى أنها رافعة لموضوع الأصول وهو الشك، فإن أصل البراءة إنما يجري فيما إذا المكلف شاكاً في التكليف، ولكن إذا ثبت التكليف بأمانة شرعية لم يبق للمكلف شك حتى يجري في حقه أصل البراءة.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره:

«ومما ذكرنا: من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي - لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول؛ لأن

(١) فوائد الأصول ٤: ٤٨١-٤٨٢.

موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصول - وهو الشك - بوجود الدليل^(١). انتهى

وبلحاز ما تقدّم من كون الأمارات قد أخذ فيها حيثية الكاشفية عن الواقع، والأصول العملية لا توجد فيها الحيثية المذكورة حصل الكلام في الاستصحاب هل هو أصل أو إمارة؟!

والوجه في الاختلاف المذكور أنّه توجد في الاستصحاب حيثيتان:

الأولى: حيثية الجري العملي التي مفادها: (إبقاء ما كان على ما كان).

الثانية: حيثية الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة؛ لأنّ اليقين السابق غالباً ما يورث الظنّ ببقاء المتيقّن في الزمان اللاحق.

فمن يرى أنّ الشارع لاحظ الحيثية الأولى وحكم من خلالها بحجّة الاستصحاب كان الاستصحاب عنده أصلاً عملياً لا أمانة.

ومن يرى أنّ الشارع لاحظ الحيثية الثانية وحكم بها كان الاستصحاب عنده أمانة لا أصلاً عملياً.

ومن يرى أنّ الشارع لاحظ الحثيتين معاً قال بأنّ الاستصحاب أصل محرز للواقع، أيّ أنّه أصل من جهة الجري العملي، ومحرز للواقع لما فيه من جنبه الكاشفية والحكاية على الواقع.

رأي الشيخ الأنصاري في اعتبار الاستصحاب أصل أو إمارة:

للشيخ الأنصاري رحمته معيار آخر في الموضوع، فهو يرى أن المعيار في كون الاستصحاب إمارة أو أصلاً هو كيفية الاستدلال عليه، فإن أُستدل عليه بالعقل وكان حجة من باب إفادته الظن، فهو إمارة كالقياس والاستقراء، بناء على حجتيهما، وإن أُستدل عليه بالأخبار وأستفيد منه حكم ظاهري ثابت للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، كالبراءة والاشتغال والتخير، كان أصلاً.

قال رحمته: «إن عُدَّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال، مبني على استفادته من الأخبار. وأما بناء على كونه حكم من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي، نظير القياس والاستقراء على القول بهما.

وحيث إن المختار عندنا هو الأول ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم»^(١). انتهى

وقد تبع الشيخ رحمته في ذلك، كل من جاء بعده، والوجه فيما أفاده رحمته: أن الأخبار لما قالت عليكم بالإبقاء على اليقين السابق فهي لا تكشف عن الواقع بل تعبدتنا شرعاً بالإبقاء، وقالت إن وظيفتنا العملية في مثل هذه الحالة هي الإبقاء على اليقين السابق لا أكثر.

أما إذا كان الاستصحاب مستفاداً من حكم العقل، فالعقل عند وجود يقين سابق وشك لاحق لا يقدم الضعيف (الشك) على القوي (اليقين) بل يبقى متمسكاً بالقوي

(١) فرائد الأصول ٣: ١٣.

(اليقين) ولا يلغيه بالضعيف (الشك)، وهذا فيه جنة الكاشفية عن الواقع، فصَحَّ أن يقال - من خلال هذا المستند - إن الاستصحاب أمانة.

ولمَّا كان الأكثر، من زمن السيد المرتضى حتَّى زمن الشيخ صاحب المعالم، لم يتمسكوا في حجة الاستصحاب بالأخبار، فهو أمانة عندهم^(١).

أمَّا المتأخرون فقد كان عمدة الأدلة على الاستصحاب عندهم هي الأخبار فكان عندهم من الأصول.

إعتراض الشيخ المصنف رحمته الله على ما أفاده الشيخ الأنصاري:

قال الشيخ المصنف رحمته الله: (الذي يبدو لي أن الاستصحاب حتَّى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية).

وحاصل ما أفاده رحمته الله: أنه لماذا يكون الاستصحاب أمانة إذا كان مستنده العقل، فالظنّ بالبقاء الذي يفيد العقل ليس هو الاستصحاب حتَّى يكون أمانة، بل هو مستند له لا أكثر، حاله حال الاستناد إلى الأخبار في إعتبار حجة الاستصحاب، فلم لا يكون الاستصحاب أمانة لما كان مستنده الإخبار، والأخبار من الأمارات؟!

فهذا التفريق لا وجه له، ويبقى الاستصحاب وظيفة عملية للشاك على اختلاف المباني.

والوجه في هذه الدعوى منه رحمته الله: أن الحاجة للعمل بالاستصحاب إنما هي حالة

(١) انظر: معالم الدين: ٢٤٩ - ٢٥٣، معارج الأصول: ٢٠٦ - ٢٠٧، الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٤٨.

الشك التي يواجهها المكلف وفقدان الدليل، وقد تقدم في الفوارق التي ذكرها الأصوليون بين الأصول العملية والأمارات، أن الأصول قد أخذ في موضوعها الشك، خلاف الأمارات، التي لم يؤخذ فيها القيد المذكور وكانت أدلة إعتبارها مطلقة، فكما أن البراءة هي أصل عملي؛ لأن موضوعها الشك وعدم العلم بالتكليف، كذلك الاستصحاب هو أصل عملي لمحل الشك اللاحق باليقين السابق.

فالمناط واحد بين الاثنين، وهو كون الشك ركن أساسي فيها، وقد أخذ في موضوعها، خلاف الأمارات التي لم يؤخذ فيها القيد المذكور.

ولا فرق بين أن يكون مستند الاستصحاب هو الأخبار أو حكم العقل أو العقلاء، فإن كل هذه المستندات إنما تعين وظيفة عملية للمكلف في حالة الشك باليقين السابق، فالاستصحاب أصل عملي على جميع المباني.



الأقوال في الاستصحاب

قال المصنف رحمه الله: تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو... إلخ.

أقول: اختلف العلماء في حجية الاستصحاب على أقوال كثيرة، وقد تكون من الكثرة بمكان يصعب حصرها، وقد حاول الشيخ الأنصاري رحمته حصر هذه الأقوال فأحصى منها أحد عشر قولاً.

ثم قال بعدها: «أنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير»^(١). انتهى

وكيفما كان، فالأقوال التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته، ونقلها الشيخ المصنف رحمه الله هي:

١- القول بالحجية مطلقاً،

أيّ التمسك في حالة الشك ببقاء ما تعلق به اليقين، دون فرق بين صورة وأخرى من الصور الآتي بيانها بالتفصيل.

ذهب إليه الشيخ صاحب المعالم، والشيخ صاحب الكفاية، وعزاه في أوثق

(١) فرائد الأصول ٣: ٥١.

الوسائل إلى أكثر المحققين لدى الامامية، بل المشهور عندهم.

ومن العامة ذهب إليه الحنابلة والمالكية، وأكثر الشافعية، والظاهرية^(١).

٢- القول بعدم الحجية مطلقاً:

فلا يتمسك في ظرف الشك بما تعلّق به اليقين، ما لم يكن الدليل - الذي أثبت أو نفى ما تعلّق به اليقين - دالاً على الاستمرار، أو أُسْتفِيدَ الاستمرار من دليل آخر. وأمّا الاستصحاب فليس هو دليلاً في أية صورة من صورته التي ذكرها المفصلون.

وينسب هذا الرأي إلى أكثر الحنفية والمتكلمين، وبه صرح أبو الحسين البصري^(٢).

٣- التفصيل بين العدمي والوجودي:

والمراد به التفصيل بين المستصحب العدمي والمستصحب الوجودي.

والمستصحب الوجودي ثلاثة أقسام: حكم وضعي (كاستصحاب الطهارة)، وحكم تكليفي (كاستصحاب الوجوب)، وصفة خارجية (كاستصحاب الحياة).

والمستصحب العدمي قسمان: إمّا عدم التكليف (كاستصحاب عدم إشتغال

(١) انظر: معالم الدين: ١٢٨، كفاية الأصول: ٤٣٩، الأحكام للامدي ٤: ٧٢، نهاية السؤال للآسنوي: ٣٥٨.

(٢) انظر: معالم الدين: ٢١٨، إرشاد الفحول: ٢٣٧، الأحكام في أصول الأحكام للامدي ٣: ١٨١، المعتمد ١: ٨٨٤.

الذمة)، وإما عدم الصفة (كاستصحاب عدم البلوغ)^(١).

وقد نقل الشيخ الأنصاري قُلَيْبٌ في فرائده عن بعض الأعاظم دعوى الإجماع على حجّة الاستصحاب في العدميات، وأنّ الخلاف بين الأصوليين إنّما هو في حجّة الاستصحاب في الوجوديات، ولكنّه ناقش دعوى الإجماع هذه وذكر عدّة تصريحات في نفيها، منها إنكار صاحب المدارك قُلَيْبٌ، الذي انكر إعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح^(٢).

وهذا القول منقول عن الحنفية على ما في إرشاد الفحول^(٣)، ونسبه إليهم التفتازاني في حاشية شرح المختصر، قال: إنّ خلاف الحنفية المنكرين للإستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي^(٤).

٤- التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل:

إن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً كلياً (كاستصحاب طهارة من خرج منه المذي)، أو حكماً شرعياً جزئياً (كاستصحاب طهارة الإناء بعد الشك في ملاقاته للنجاسة)، وقد يكون المستصحب موضوعاً خارجياً (كاستصحاب حياة زيد).

هنا ذهب بعض الأصوليين إلى جريان الاستصحاب في الموضوعات دون

(١) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢٧.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢٨ - ٣٠، وراجع المدارك ٢: ٣٨٧.

(٣) إرشاد الفحول: ٢٣٧.

(٤) حاشية شرح مختصر الأصول ٢: ٢٨٤.

الأحكام^(١).

٥- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ:

تقدّم بيان المراد من الحكم الشرعي بقسميه (الكلي والجزئي) وكذلك المراد من غيره من الموضوعات الخارجية، وهذا التفصيل وقع الخلاف فيه بين الأخباريين وغيرهم من الأصوليين، حيث أنكر الأخباريون جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، وجريانه في الأحكام الجزئية والموضوعات^(٢).

والمراد من استصحاب عدم النسخ، هو عدم نسخ الحكم حتى يثبت النسخ، وهو محلّ وفاق بين الأصوليين بل المسلمين جميعاً كما يشير إليه المحدث الاسترابادي^(٣).

٦- التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره:

الحكم الجزئي - كما تقدّم بيانه - نحو: استصحاب طهارة هذا الإناء، وغيره من الموضوعات الخارجية كاستصحاب كربة الماء أو حياة زيد.

وهنا يوجد قولان متعاكسان، فقد ذهب البعض - كما ينقل ذلك الشيخ الأنصاري - إلى حجّة الاستصحاب في الحكم الجزئي دون غيره من الموضوعات، وذهب

(١) استفاده المحقق القمي من كلمات المحقق السبزواري راجع: قوانين الأصول ٢: ٥٦٣،

وذخيرة المعاد: ١١٥-١١٦.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٣: ٣٣.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٣: ٢٠.

البعض الآخر إلى عكس ذلك، أي إلى حجة الاستصحاب في الموضوعات دون غيره من الحكم الجزئي، وقد استظهر الشيخ الأنصاري من كلمات المحقق الخوانساري في (حاشية شرح الدروس) حول ما حكاه السيد شارح الوافية في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه، إلى أنه يميل إلى جريان الاستصحاب في الحكم الجزئي دون الكلّي ودون الأمور الخارجية^(١)، وهو خلاف استظهار الشيخ المصنف رحمته الله كما هو ظاهر عبارته في متن الكتاب، فلاحظ ذلك.

٧- التفصيل بين الأحكام الوضعية وغيرها من الأحكام الشرعية:

الحكم التكليفي هو الاعتبار الشرعي المتصل بفعل المكلف ابتداءً، كاعتبار الوجوب والحرمة على عهدة المكلف، فالوجوب يحرك المكلف ابتداءً نحو متعلقه، كما أنّ الحرمة تمنع المكلف وتحرمه من ارتكاب الفعل الواقع متعلقاً لها ابتداءً.

أمّا الحكم الوضعي، فهو الحكم الذي لا يتصل بأفعال المكلفين ابتداءً، كالسببية والشرطية الجزئية، فالدلوك مثلاً جعله الشارع سبباً لوجوب الظهر، والطهارة شرطاً لصحة الصلاة، وهكذا.. فهي أحكام لا تتصل بأفعال المكلفين وواجباتهم مباشرة، بل لها علاقة غير مباشرة بهذه الأفعال.

وهنا فصل الفاضل التوني رحمته الله في كتابه الوافية بين الأحكام الوضعية، كالسببية والشرطية والجزئية ونحوها، وبين الأحكام التكليفية، كالوجوب والحرمة، والتزم بجريان الاستصحاب في الوضعية دون التكليفية إلّا إذا كانت منتزعة من الوضعية^(٢).

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٣٤، وشرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩.

(٢) كجزئية السورة مثلاً، فإنها منتزعة من الأمر المركّب بها. راجع الظفر الجزء الرابع، مبحث الأقوال في حقيقة الأحكام الوضعية.

ثم استدل على ما أفاده بالروايات رغم أنه جعله من الأدلة العقلية.
حيث قال ما نصّه: «فالذي يقتضيه النظر، بدون ملاحظة الروايات، أنه إذا علم
تحقق العلاقة الوضعية، تعلّق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم، بطرو شك - بل
وظن أيضاً - يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أولاً.
إلا أن الظاهر من الأخبار: أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به، حتى يعلم
زواله.

روى زرارة، في الصحيح، عن الباقر عليه السلام: قال: قلت له: الرجل ينام وهو على
وضوء، أتوجب الخفقة، والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا
ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء.
قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟
قال: لا، حتى يتيقن أنه نام، حتى يجي من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من
وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً الشك، ولكن ينقضه بيقين آخر»^(١). انتهى

٨- التفصيل بين ما يثبت بالإجماع وغيره فلا يعتبر في الأول:
أي التفصيل بين المستصحب الذي ثبت بدليل الإجماع، فلا يعتبر استصحابه،
وبين المستصحب الذي ثبت بغير الإجماع من الأدلة، فيعتبر استصحابه.
وهذا التفصيل نقله الشيخ الأنصاري عن الغزالي^(٢).

٩- التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع:
وهو ما عبّر عنه الشيخ الأنصاري قدس سره بن التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت

(١) الوافية: ٢٠٣.

(٢) انظر: فرائد الأصول ٣: ٥١، والمستصفي - للغزالي - ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.

استمراره - بدليله أو من الخارج - فشك في الغاية الرافعة له، وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني.

توضيح ذلك: بعض الأشياء لها اقتضاء البقاء كحياة الصبي والشاب، وبعض الأشياء ليس لها اقتضاء البقاء كثيراً، كبعض الأطعمة الخضروات إذا لم يتناولها الإنسان فهي تذبل في يوم أو يومين وتموت، بينما الفاكهة تبقى اسبوعاً حتى تموت. وكذلك بقاء الإنسان حياً، فهو بعد المائة عام يكون اقتضاء بقاءه ضعيفاً، ولكن بقاءه بعد عمر العشرين يكون محتملاً جداً.

وعليه، فلو سافر شخصان: جد له من العمر مائة عام، وحفيد له من العمر عشرون سنة، وكان لكل منهما زوجة وأملاك، ثم بعد عشرين عشر عاماً شك في بقاءهما أحياء، هل يجري الاستصحاب في حقهما أو لا يجري؟!

هنا ذهب بعض الأصوليين، ومنهم المحقق الحلبي رحمته الله^(١) وتبعه عليه المحقق الخوانساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم وجملة من تأخر عنه إلى أن الاستصحاب لا يجري في حق الجد لأنه شك في مقتضي، أي الشك في أصل بقاءه واستمراره، بخلاف الحفيد، الذي له مقتضي الاستمرار والبقاء ولكن الشك في طرو الرفع لهذا البقاء والاستمرار، كحصول حادث له مثلاً، فيجري الاستصحاب في حقه.

١٠- نفس التفصيل السابق مع اختصاص الشك بوجود الغاية:

وهذا التفصيل يظهر من المحقق السبزواري قدس سره ^(١)، وهو نفس التفصيل السابق للمحقق الحلي، أي التفصيل بين الشك في الرفع والشك في المقتضي ولكن مع زيادة هي: اختصاص الشك بوجود الغاية لا في غائية الوجود، فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني.

مثاله: كما لو افترضنا أن المستصحب وهو وجوب صلاة الظهر مغيب بالليل، فمع الشك بوجود الغاية وهو الليل يجري الاستصحاب، وأما مع الشك بغائية الوجود كما لو اعتمت السماء بسبب ما فشك بكونه ليلاً أو غيماً لم يجر الاستصحاب.

١١- زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي:

وملخص هذا القول: هو نفس التفصيل السابق في اعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع ولكن مع زيادة صورة من صور الشك في رافعية الوجود، وهي صورة الشك في مصداق الغاية دون المفهوم، فمثلاً مفهوم البول أو المذي واضح ولكن شك في تحقق مصداقها من الرطوبة الخارجية هل هي بول أو مذي، فهنا يجري الاستصحاب، وذلك كما لو كان هناك يقين سابق بأنه هذه الرطوبة هي بول والآن تشك في المصداق الخارجي وهو أن الرطوبة الحالية هي نفس البول السابق أو مذي مثلاً، هنا يجري استصحاب كونها بولاً.

(١) ذخيرة المعاد: ١١٥-١١٦.

بخلاف ما لو كان الشك في المفهوم، كالشك في رافعية الخفقة مثلاً، فإن الشك في رافعتها لأجل الإشتباه في مفهومها بأنها يصدق عليها مفهوم النوم أو لا، ففي مثل هذا النوع من الشك لا يجري الاستصحاب.

وهذا التفصيل يظهر من المحقق الخوانساري قده^(١)، كما سيأتي بيانه.

تفصيل آخر من الشيخ الأعظم قده:

قال المصنف رحمته بعد استعراضه للأقوال المتقدمة التي ذكرها الشيخ الأعظم قده: (وينبغي أن يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له - أي الشيخ قده - في نقل الأقوال، وهو رأي خاص به...).

أقول: حاصل هذا التفصيل الذي أشار إليه الشيخ المصنف رحمته هنا، هو: التفصيل بين ما إذا كان المستصحب ممّا ثبت بالدليل الشرعي كخبر الواحد القائم على وجوب صلاة الجمعة في عصر المعصوم فيشك في بقاءه على الوجوب في عصرنا الحاضر، وبين ما ثبت بالدليل العقلي كحكم العقل بقبح التصرف في مال الغير وحرمة، ثم يشك في بقاء القبح والحرمة لاحتمال كونه منتقلاً إلى المتصرف.

وهذا التفصيل كان الشيخ الأعظم قده قد أشار إليه في طيات كلامه لكنه لم يدرجه ضمن الأقوال في حجية الاستصحاب.

قال قده: (ولم أجد من فصل بينهما^(٢))، إلّا أن في تحقّق الاستصحاب مع

(١) مشارق الشموس: ٧٥: ٧٦.

(٢) أي بين ما ثبت بالدليل الشرعي وما ثبت بالدليل العقلي.

ثبوت الحكم بالدليل العقلي، وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي تأملاً، نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة من حيث المناط الشرعي^(١).

والتفصيل المذكور - بين ثبوت المستصحب بالدليل الشرعي وثبوته بالدليل العقلي - لم يذكره الشيخ قدس سره ضمن الأقوال المتقدمة، وقد أشار الشيخ المصنف رحمته إلى جهة عدم ذكره لعلّه من باب أن حكم العقل يمتنع تحقّق الشكّ فيه، فهو إمّا قطعي الوجود والبقاء، وأمّا قطعي العدم، وبالتالي لا يتحقّق الركن الثاني للاستصحاب وهو الشكّ في البقاء. فلا يكون تفصيلاً في حجية الاستصحاب، لفقدانه ركناً من أركانه، فلا يكون ضمن الأقوال المتقدمة.

وقبل الدخول في مناقشة هذه الأقوال وبيان الراجح منها تطرّق الشيخ المصنف رحمته إلى بيان أدلة الاستصحاب ومناقشتها وبيان مدى دلالتها، وهو ما ستناوله بالتفصيل في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.



أدلة الاستصحاب

قال المصنف رحمه الله: الدليل الأول: بناء العقلاء:

لا شك أن العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم... إلخ.

أقول: المراد من بناء العقلاء هو: صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً على اختلافهم في الأزمنة والأمكنة والمعرفة وغيرها. وهذا الذي ذكره المصنف رحمه الله هنا - دليل بناء العقلاء - لإثبات حجية الاستصحاب يبتني على مقدمتين:

الأولى: ثبوت بناء العقلاء على الاستصحاب.

الثاني: هذا البناء يكشف عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

بيان المقدمة الأولى:

إن العقلاء من الناس - على اختلاف أزمته وأمكنته ومشاربهم وأذواقهم - جرت سيرتهم على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، وقد تبانوا على هذا السلوك وبنوا عليه تصرفاتهم، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة.

فمن سافر من بيته الذي يملكه فهو يعود إليه ظناً منه ببقاءه على ملكيته ولا يعمل بالشك اللاحق على زوال الملكية، وكذلك من عرف زوجية زوجين شهد بها

لاحقاً بناءً على ظن بقائها ولا يلتفت للشك اللاحق بزوال الزوجية، ومن عرف إنساناً حياً استمر يرأسه بناءً على ظن بقاء حياته ولا يلتفت للشك اللاحق لموته، والقاضي يقضي بالملكية في الحال بناءً على سند الملكية بتاريخ سابق، ويقضي بالدين في الحال بناءً على شهادة شاهدين باستدانة سالفه، وهكذا بقية الأمور حتى قيل: إن ما تقضي به الفطرة أن يعتبر ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره.

بيان المقدمة الثانية:

تقدم في مبحث سابق (مبحث الملازمات العقلية) بوجود ملازمة عقلية بين حكم العقل وحكم الشارع، وأن ما يحكم به العقل يحكم به الشارع، ذلك لأن الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم، فلا بد أن يحكم بحكمهم.

تقول: ومن أين عرفت أن الشارع لابد أن يحكم بحكمهم؟

نقول: لو كان للشارع مسلك غير مسلكهم لظهر وبان، ولردع عن طريقته هذه، وبما أنه لم يردع عنها وكان بإمكانه ذلك وليس ما يمنعه عن مثل هذا الردع، فهذا يدل على رضاه وإقراره لها.

هذا، وقد وقعت كلا المقدمتين محللاً للأخذ والرد بين العلماء، ومن المعلوم أن أقل احتمال يخرم التمسك بهاتين المقدمتين؛ لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية وإلا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للإستصحاب ونحوه حجة، فالاحتمال يبطل به الاستدلال.

مناقشة الشيخ النائي في المقدمة الأولى:

ناقش الشيخ النائي رحمته في المقدمة الأولى (ثبوت بناء العقلاء على الاستصحاب) وقال ما حاصله:

نسلم أن بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة والعمل على طبقها وعدم الإعتناء بالشك في انتقاضها، فهذه الدعوى - في الجملة - مما لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي للناس، فإن النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقف غالباً على البناء على بقاء الحالة السابقة، ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في الرفع، ولم يظهر أن بناء العقلاء على ترتيب آثار وجود المتيقن حتى مع الشك في المقتضي^(١).

وهذا التفصيل - الذي أفاده الشيخ النائي رحمته - هو القول التاسع من الأقوال المتقدمة، وهو القول الذي وقع محلاً لاختيار الشيخ المصنف رحمته كما يأتي بيانه، وبالتالي يكون بناء العقلاء دليلاً على هذا القول فقط دون غيره من الأقوال، ولا يبعد صحة ما أفاده رحمته بل يكفي احتمال اختصاص العقلاء بالشك في الرفع دون غيره، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما تقدم بيانه.

مناقشة الشيخ الأخوند للمقدمة الثانية:

هذا، وقد ناقش في المقدمة الثانية (بناء العقلاء يكشف عن موافقة الشارع واشتراكه معهم) الشيخ الأخوند صاحب الكفاية رحمته بوجهين:

أولاً: منع استقرار بنائهم - أي العقلاء - على ذلك تعبدًا، بل إما رجاء أو احتياط أو إطمئنانًا بالبقاء، أو ظنًا ولو نوعًا، أو غفلة، كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان^(١).

وحاصل ما أفاده فَذَرَكُ في هذا الوجه: إن معنى التعبد من العقلاء هو كون عملهم على الأخذ بما كان ثابتاً لأجل محض ثبوته السابق لا لشيء غير ذلك، وأنهم لا يرفعون اليد عنه لصرف كونه كان متعلقاً لليقين الموجب لتحقيقه وثبوته واقعاً في السابق، مع التفاتهم إلى كون الحالة في الزمان الثاني هي الشك في بقاءه وبهذا المعنى يكون ذلك تعبدًا منهم بإبقاء ما كان ويكون أصلاً عملياً منهم في مقام الشك لا أمانة أو احتياطاً أو غير ذلك.

وهذه الدعوى في المقام ممنوعة لعدم إحراز كون بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لمحض ثبوت الشيء سابقاً وأن بنائهم فيه هو البناء على أصل عملي منهم في مقام الشك، وأنهم يأخذون بالحالة السابقة لمحض ثبوتها من دون شيء آخر بل ملاحظة عمل العقلاء يقضي بأنهم يأخذون بالحالة السابقة لأسباب متعددة:

منها: رجاء إصابة الواقع حيث لا يحتملون المفسدة الفعلية في الأخذ بما كان متيقناً.

ومنها: الاحتياط فيما إذا كان الثابت سابقاً مهماً أو كان مقطوع عدم المفسدة فعلاً ومحتمل المصلحة.

(١) كفاية الأصول: ٣٨٧.

ومنها: أنهم في الحالة الثانية لا يكون الوجود والعدم عندهم سواء، فلا يكون من مورد الشك وتساوي الطرفين، بل يكون الحاصل لهم فيها هو الإطمئنان بالبقاء.

ومنها: أن يكون أخذهم بما كان لأجل حصول ما يوجب الظن الشخصي أو النوعي بالبقاء^(١).

رد الوجه الأول للشيخ الأخوند:

وكيفما كان، فيمكن الرد على الوجه الأول لمناقشة الشيخ الأخوند رحمته بأن يقال: إن فرض بناء العقلاء للاحتتمالات المذكورة في المناقشة - من عدم الالتفات أو الاحتياط أو الإطمئنان أو غيرها - وإن كان ممكناً بل حاصلاً لدى البعض، إلا أنه لا ينكر وجود بناء عقلائي على الأخذ باليقين السابق في حالة الشك اللاحق، ومع هذا التباني عندهم يصح القول بأن بناء العقلاء هو العمل بالاستصحاب، وإذا ثبت هذا البناء عند العقلاء ثبت عند الشارع أيضاً، فيثبت المطلوب.

تقول: ولكن بعض أسباب هذا التباني العقلاني ليست أسباب عقلانية كالغفلة والنسيان، وبعضها غير إلزامية كالتسامح والحاجة والرغبة والإحتياط مما يستحيل معه أن يكون هناك بناء عقلائي الزامي يسمح بالعقاب عند المخالفة فضلاً عن ثبوت الزامي من قبل الشارع!؟

قلنا: ها هنا نكتة ينبغي الالتفات إليها، وهي: أنه إذا كانت الحالة هي محل تباني من جميع العقلاء ولم يثبت وجود ردع عنها فهذا يعدّ إمضاء لها من قبل الشارع، فالإمضاء الشرعي هنا متوجّه أولاً وبالذات إلى نفس البناء العقلاني لا إلى أسبابه،

فقد تكون هذه الأسباب (المذكورة آنفاً) هي الموجبة لهذا البناء العقلاني، وقد يكون غيرها، وقد يكون بعضاً منها، والذي يهمنا هو وجود بناء عقلائي ووجود إمضاء شرعي له، ولا يلزم من ثبوتها وإمضاءها من قبل الشارع أن تكون ثابتة عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها.

ودعوى رجاء الواقع في بقاء الحالة السابقة أو الاحتياط هو الموجب لهذا التباني العقلاني بعيدة جداً؛ لأن في بعض الأحيان يكون البناء على البقاء خلاف الرجاء وخلاف الإحتياط وتكون مصلحة الواقع في غير البقاء، بل قد يترتب على البقاء أضرار ومخاطر كما لو رأى شخص بيته يحترق وشك أن ماله الكثير الذي كان في داخله هل أخرجه الناس أو أنه بداخله واحترق أنه مع الشك يبني على بقاء المال بداخل المنزل ويقتحم النار والمخاطر لإخراجه، وهذا بخلاف الإحتياط.

الوجه الثاني لصاحب الكفاية:

قال قَدْ رَجَّحَ: وثانياً: سلمنا ذلك، ولكنه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض، ويكفي في الردع في مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي من إتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لإتباع هذا البناء فيما لا بد في إتباعه من الدلالة على إمضائه^(١).

وبيان ما أفاده قَدْ رَجَّحَ واضح هنا، فهو يقول:

لو سلمنا قيام بناء العقلاء وسيرتهم على الأخذ بالحالة السابقة والجري على طبقها في مقام عملهم، إلا أنه من الواضح أن هذا المقدار لا يكفي في كون

الاستصحاب حجة شرعاً، بل لابد من إمضاء الشارع لهذه السيرة العقلية، والإمضاء وإن كان يكفي فيه عدم الردع، إلّا أنّ وجود ما يصلح أن يكون رادعاً عنها يمنع عن كشف إمضاء الشارع لها، وهنا يمكن أن يقال إن هذه السيرة مردوع عنها، وأمّا بواسطة الآيات الناهية عن إتباع غير العلم، فإنّها بعمومها تعمّ السيرة على العمل بالحالة السابقة، إذ أقصى ما يوجد ظنّ أو شكّ في بقائها ولا يوجد علم بذلك، أو بواسطة النصوص الدالة على أنّ الوظيفة عند عدم العلم بالتكليف هي البراءة فإنّها باطلاقها تعمّ السيرة في المقام وتدلّ على أنّ الوظيفة فيها هي البراءة دون الاستصحاب^(١).

جواب هذه المناقشة من صاحب الكفاية:

بعد التسليم بأنّ الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم لا نحتاج إلى دليل لإثبات عدم الردع، بل نفس بناء العقلاء دليل على عدم الردع ضرورة استحالة ردع الشارع عن فعل هو يفعله بنفسه.

ودعوى أنّ الآيات الواردة بالنهي عن إتباع الظنّ تشمل سيرة العقلاء في الأخذ بالحالة السابقة ليست تامة؛ لأنّ هذه الآيات وإن كانت قد نهت عن إتباع الظنّ، و(الظن) هي كلمة عامّة ومطلقة، إلّا أنّ المقصود النهي عن مورد خاص، وهو النهي عن إتباع الظنّ بغرض التوصل إلى الواقع ومن هنا قالت هذه الآيات: (الظن لا يغني عن الحقّ شيئاً)، أي لا يمكن أن يوصل إلى الواقع بما هو واقع.

ومن هنا فهذه الآيات لا تنهي عن الظنّ الذي يثبت وظيفة عملية يقررها العقلاء

(١) انظر: كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥: ٣٦، وبداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٧:

دون أن يكون الغرض منه التوصل إلى الواقع.

وأما أدلة البراءة والاحتياط فمن الواضح أنها في طول الاستصحاب، فلا يمكن أن تكون معارضة له فضلاً عن تقدمها عليه.

وذلك لأن أدلة البراءة والاحتياط موضوعها عدم البيان على الواقع أو الوظيفة العملية، وبعد ثبوت الوظيفة العملية بالاستصحاب لا مجال لجريان أدلة البراءة، والاحتياط في المقام بل الاستصحاب هو يرفع موضوعها رفعاً تعبدياً ويكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة والاحتياط.

وقد يكون في عبارة المصنف رحمته الله؛ (لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز امضائه (إلى قوله) دليل آخر على إثبات زجره وإمضائه)، نوع من عدم الوضوح، فهل رضى الشارع يُستكشف من نفس موافقته للعقلاء بما تبانوا عليه - على وزن استكشاف رضاه من سيرة المتشركة من دون حاجة إلى ضمنية الإمضاء - أو نحتاج إلى إثبات عدم الردع في إثبات حجّة سيرة العقلاء، كما عليه المشهور؟! هذا البحث تناولناه بالتفصيل سابقاً في مبحث السيرة في الجزء الخامس من الظفر، فراجع ثمة^(١).



(١) الظفر بمطالب أصول المظفر الجزء الخامس: حجّة سيرة العقلاء.

الدليل الثاني: حكم العقل

قال المصنف رحمه الله: والمقصود منه هو حكم العقل النظري لا العملي؛ إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق... إلخ.

أقول: من الأدلة التي تمسك بها البعض لإثبات حجّة الاستصحاب هو حكم العقل – النظري – برجحان بقاء الحالة السابقة، قالوا: وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشارع أيضاً برجحان البقاء.

وإلى هذا المعنى يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب: (بأن معناه أن الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء)^(١).

فهذا الدليل – كما ترى – يعتمد على مقدمتين:

الأولى: دعوى وجود ملازمة بين الكون السابق وبين الظنّ بالبقاء اللاحق يدرّكها العقل النظري.

الثانية: ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وكلا المقدمتين محلّ كلام.

أما المقدمة الأولى فإننا لا نسلم بأن ما تحقّق وجوده أو عدمه سابقاً يستلزم ظناً ببقائه لاحقاً كما يروم المستدل، فهذا الأمر ممّا يكذّبه الوجدان، فإننا نجد كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظنّ ببقائها عند الشكّ لمجرد ثبوتها سابقاً، كما هو الحال مثل الشيخ الكبير الذي سافر منذ عشرين عاماً لكنّ الظنّ ببقائه حيّاً إلى الآن ضعيف جداً بل يكاد يكون معدوماً، وهذا بخلافه فيما لو كان المسافر طفلاً صغيراً، فالظنّ ببقائه محتمل جداً.

فدعوى الملازمة بين كلّ علم بالحالة السابقة والظن ببقائها غير مطرد جداً، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا بحصول الظنّ من كلّ علم بحالة سابقة شكّ في بقائها، فلا نسلم أنّ هذا الظنّ حجة متبعة في الشرعيات، بل الأمر بالعكس تماماً، فإنّ الظنّ منهي عنه في القرآن والسنة، ولا يكون حجة سوى الظنّ الخاص الذي قام الدليل القطعي على حجّيته وإعتباره، كالظنّ الحاصل من خبر الواحد الثقة، أمّا الظنّ المطلق فلا حجّية له، ولا يوجد دليل قطعي يثبت حجّية هذا الظنّ المدّعى في المقام ولو وجد لكان هو الحجّة على الاستصحاب لا الملازمة المدعاة بل تكون هذه الملازمة محقّقة لموضوعه لا أكثر.

وبطلان هذه المقدّمة الأولى تبطل المقدّمة الثانية كما هو واضح، بل يوجد في المقدّمة الثانية إيهام واضح ومغالطة فإنّه ما المراد بقولهم: إنّ الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقل، فإنّ كان المراد أن الشارع يظنّ بالبقاء كما يظنّ سائر الناس فهذا الكلام لا معنى له.

وإن كان المراد أنّ الشارع يحكم بحجّية هذا الرجحان الذي يدركه العقل، فقد قلنا إنّ الملازمة غير مطّردة، والظنّ المذكور - على التسليم به - يحتاج إلى دليل قطعي لإثبات حجّيته وهو مفقود في المكان.

وأما إذا كان المراد أنّ الشارع يعلم بأنّ البقاء مظنون وراجح عند الناس، فهذا المقدار لا ينفعنا ما لم يمنح الشارع الحجّية للظنّ المذكور، فمجرد علمه بحصول الظنّ عند الناس لا يعطي الحجّية لظنونهم، كما هو واضح.

الدليل الثالث: الإجماع

قال المصنف رحمته الله: نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم

صاحب المبادئ على ما نقل... إلخ.

أقول: نقل الشيخ الأنصاري، وكذلك الشيخ الأخوند قدس سره^(١)، عن العلامة الحلّي في مبادئ الوصول قوله: «الاستصحاب حجة... لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً»^(٢).

ومحصل هذا الكلام: أنّ الاستصحاب حجة لهذا الإجماع، ولولا قيام الإجماع عليه من الأصحاب لكان العمل على طبق الحالة السابقة من الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، لوضوح أنّه بعد فرض عروض الشكّ في الحكم في الزمان اللاحق يكون وجوده وعدمه على حدّ سواء، ومع كون وجوده وعدمه على حدّ سواء فترجح طرف وجود الحكم على طرف عدمه لولا قيام الإجماع عليه لكان من الترجيح بلا مرجح^(٣).

والجواب على هذا الدليل:

١- كيف تصدق دعوى الإجماع هذه والخلاف في حجّة الاستصحاب مشهور، بل تقدّم قول بعضهم بعدم حجّيته مطلقاً؟!

٢- مع فرض تحقّق الإجماع، فهو إجماع في الجملة - لا بالجملة - على نحو

(١) فرائد الأصول ٣: ٥٣، كفاية الأصول: ٣٨٨.

(٢) مبادئ الأصول: ٢٥١.

(٣) بداية الوصول ٧: ٣٧٧.

الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي؛ إذ توجد تفصيلات كثيرة، تقدم ذكرها سابقاً.

كما نجد مثلاً الإجماع في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث أو الخبث، حيث اتفقت كلمة الفقهاء من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله على ترتيب آثار الطهارة السابقة وعدم الالتفات للشك اللاحق، ومورد كلامهم هو الشك اللاحق لا الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع المتقدم ذكرهما، فلاحظ^(١).

٣- على فرض تحقق الإجماع وأنه إجماع بالجملة لا في الجملة فهو أيضاً لا ينفع في المقام لأنه غير كاشف عن استنادهم إلى قول المعصوم عليه السلام، ولا سيما مع وجود الاختلاف الشديد في بيان المستند لحجية الاستصحاب وتصريح بعضهم بحجتيه استناداً إلى العقل والعقلاء.

قال السيد الخوئي قدس سره: «ليس هناك إجماع تعبدي كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام، فلا بد من ملاحظة المدرك، مضافاً إلى أنه لا اتفاق في المسألة فإنها محل للخلاف، ومما ذكرنا ظهر عدم حجية الإجماع المنقول في المقام، وإن قلنا بحجتيه في غير هذا المقام»^(٢).

(١) أقول: هذا المثال الذي أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله في متن الكتاب هو من مصاديق دليل الاستقراء في إثبات الاستصحاب، وقد أهمله الشيخ المصنف ولم يذكره كدليل ضمن الأدلة، بينما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده (٣: ٥٤) كأحد الأدلة في إثبات حجية الاستصحاب مقابل الإجماع.

(٢) مصباح الأصول ٣: ١٣.

وعليه؛ فكون الدليل على حجّة الاستصحاب - بشكل مطلق أو خصوص الشكّ في الرافع - هو الإجماع التعبّدي محلّ تأمل واضح.



الدليل الرابع: الأخبار

قال المصنف رحمه الله: وهي العمدة في إثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإن كانت أخبار آحاد فقد تقدّم حجية خبر الواحد... إلخ.

أقول: الأخبار هي العمدة في الباب، وهي أخبار مستفيضة - أي كثيرة لكنها لم تبلغ حدّ التواتر - كما وصفها الشيخ الأنصاري رحمته الله، إضافة إلى كونها مؤيدة بالكثير من القرائن العقلية والنقلية.

أمّا ما أفاده الشيخ رحمته الله في رسائله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحّة الظاهر منها»^(١).

أقول: فهو بالإضافة إلى اعتماده على هذه الأخبار بشكل عملي في إثبات حجية الاستصحاب، أجاب على ذلك بنفسه حين قال:

«فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاصد»^(٢)، ثمّ أيد ما أفاده بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

قال المحقّق الاشتياني في شرح عبارة الشيخ رحمته الله هذه:

«إنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ اللاحق، فمجموع الأخبار المعتبرة من حيث السند يدلّ على ذلك من دون

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٠.

(٢) المصدر السابق.

انضمام غيرها إليها^(١). انتهى

فلنصرف يراع القلم نحو هذه الأخبار نفسها ونسبر أغوارها:

١. صحيحة زرارة الأولى:

قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستفيق أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً. ولكن ينقضه بيقين آخر^(٢).

وتوجد في هذه الصحيحة عدة جهات من البحث نستعرضها في نقاط:

النقطة الأولى: هل هذه الصحيحة مضمرة فعلاً؟

الإضمار في اللغة هو الإخفاء، يقال: أضمر الضمير في نفسه، إذا أخفاه، وأضمرت الأرض الرجل إذا غيّته^(٣).

(١) بحر الفوائد ٣: ٣٨ و ٣٩.

(٢) التهذيب ١: ٧-٨ وسائل الشيعة ١: ١٧٤-١٧٥.

(٣) أقرب الموارد، مادة ضمير.

ولذا سُمِّي الضمير ضميراً لخفائه، مقابل الأسم الظاهر، فالأحاديث المضمرة هي التي أضمّر فيها المسؤول وأخفي فعبر عنه أما بالضمير البارز مثل هذه الصحيحة التي بأيدينا: قلت له... أو بالضمير المستتر مثل حديث سماعة، قال إذا سها الرجل في الركعتين الأوليتين^(١).

الرواية التي بأيدينا هي صحيحة السند، فرواتها من الأجلة، ولكن المشكلة هي في إضمارها بدعوى عدم العلم بكون المسؤول في قول زرارة (قلت له) هو الإمام عليه السلام، وبالتالي لا وجه لاعتبارها؛ لأن الحجية هي لقول المعصوم عليه السلام وليس لغيره، وقد جزم الشيخ المصنف رحمته الله بأن الصحيحة مضمرة فقال: (وهي مضمرة لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها..)، وقد يكون ذلك إستناداً إلى جزم الشيخ الأعظم قدس سره بإضمارها أيضاً، وإلى عدم ذكر الإمام المسؤول في تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي قدس سره الذي هو المصدر للرواية، والكلام هنا يقع صغرى وكبرى.

أما من حيث الصغرى فقد يقال بأن الرواية مسندة وليست مضمرة فقد جزم بإسنادها جماعة من كبار العلماء ممن لا يمكن ردّ قولهم، منهم:

١- العلامة الحلي الذي قال في منتهى المطلب ما نصّه: روي في الصحيح، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، ثم ساق الخبر^(٢).

٢- المحقق البحراني، حيث وصفها أولاً بأنها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام^(٣)،

(١) الوسائل: ح ١٧ باب ١ الخلل في الصلاة.

(٢) منتهى المطلب ٢: ١٤.

(٣) الحدائق الناضرة ١: ١٤٣.

ثم وصفها ثانياً بأنها قول أحدهما في صحيحة زرارة المضمرة^(١).

٣- المحقق الهمداني، أسندها في كتابه مصباح الفقيه إلى الإمام الباقر^{عليه السلام}، حيث قال: (صحيحة زرارة عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء (الخبر)^(٢)).

الفاضل التوني، قال في الوافية: (روى زرارة في الصحيح عن الباقر^{عليه السلام} قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء (الخبر)^(٣)).

٥- الفيض القاساني في الأصول الأصلية، قال: (منها ما رواه زرارة في الصحيح بالاصطلاحين عن الباقر^{عليه السلام}، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء (الخبر)^(٤)).

٦- الأمين الاسترابادي أسندها في الفوائد المدنية إلى الباقر^{عليه السلام} قال: (فمنها: صحيحة زرارة عن الباقر^{عليه السلام}، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان، (الخبر)^(٥)).

٧- الوحيد البهبهاني، أسندها في فوائده إلى الإمام الباقر^{عليه السلام}، حيث قال: (روى زرارة في الصحيح عن الباقر^{عليه السلام} قال: قلت له: الرجل ينام (الخبر)^(٦)).

(١) المصدر نفسه ٢: ٩٥.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٢٠٨.

(٣) الوافية: ٢٠٣.

(٤) الأصول الأصلية: ٦٧.

(٥) الفوائد المدنية: ٢٩٠.

(٦) الفوائد الحاثرية: ٢٧٧.

٨- السيد المجاهد الطباطبائي، قال في مفاتيح الأصول: (وأحدها خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء... إلخ) ^(١).

٩- ذكر السيد المروج في منتهى الدراية إسنادها إلى الإمام الباقر عليه السلام عن جملة من الأساطين، قال: (الرواية وإن كانت مضمرة في التهذيب إلّا أنّها مسندة إلى مولانا أبي جعفر الباقر عليه السلام في جملة من كتب أصحابنا كالحدائق، ومحكي القوانين، والفصول، وفوائد العلامة الطباطبائي، وفوائد الوحيد البهبهاني، ومفاتيح الأصول والوافية، ومن المعلوم أنّ إسناد هذه العدة من أساطين المذهب للرواية يكشف عن ظفرهم بالأصل المشتمل على الرواية مسندة، ومثله يورث الوثوق - بل القطع - باتصال السند إلى الإمام عليه السلام) ^(٢). انتهى

قد يقال: إنّ هذا الإسناد للرواية هو مجرد استنتاج وحدث، وليس إسناداً عن حس، فلا قيمة له.

فإنّه يقال: جلالة هؤلاء المسندين يأبى ذلك، لاسيما أنّ عباراتهم صريحة في أنّ إسنادهم هو على نحو الجزم واليقين، والذي يؤيد هذه الدعوى أنّ صاحب المفاتيح - مفاتيح الأصول - ذكر هذه الرواية مسندة عن الباقر عليه السلام، ثمّ ذكر صحيحة زرارة الثانية ولم يسندها بل ذكرها مضمرة واستظهر أنّ تكون مسندة إلى الباقر عليه السلام اعتماداً على الوسائل حيث قال بعد ذكر الرواية:

«لا يقال هذه الرواية مضمرة، والمضمر لا يصلح للحجّة؛ إذ لعل المسؤول من

(١) مفاتيح الأصول ١: ٦٤٥.

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨: ٨٦

لا يجب إتباع حكمه، لأننا نقول... الإضمار من زرارة وأمثاله غير قادح، إذ الظاهر منهم أنهم لا يروون ولا يسألون إلّا عن أهل العصمة عليه السلام (ثم قال) الظاهر أن المسؤول بها هو الباقر عليه السلام لما أشار إليه في الوسائل بعد الإنشاء إلى الخبر المذكور وروى الصدوق في العلل عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام مثله^(١).

فهنا نجد صاحب المفاتيح لم يسند الرواية الثانية إلى الإمام عليه السلام بنحو الجزم إنما استظهر إسنادها إلى الباقر عليه السلام رغم وجود إسناد لها في العلل، بخلافه في الرواية الأولى التي أسندها إلى الإمام الباقر عليه السلام بنحو الجزم واليقين ولم يتوقف في إسنادها.

ولكن مع ذاك فقد يرد على ما تقدّم: إن هذا كله لا يفيد وثوقاً؛ لأن هذه الرواية لم تنقل سوى في كتاب التهذيب للشيخ الطوسي قدس سره، وقد جاءت مضمرة، واحتمال وجود كتاب اطلع عليه المذكورون وخفي عن الشيخ الطوسي قدس سره أو خفي عنا بعيد في حدّ ذاته، وذلك لبعد المذكورين عن زمان النصّ وعن زمان تداول الأصول الأربعمئة، ولو كان لبان للمتأخرين المعاصرين لهم، ولو سلّم عثور المتأخرين على أصل يفيد كون الرواية مسندة وليست مضمرة، فما هو الطريق إلى تصحيح ذلك الكتاب المجهول؟!

هذا كله من حيث الصغرى، أمّا الكبرى فعلى القول بإضمار الرواية يأتي الكلام، هل الرواية المضمرة حجة أو لا؟ توجد ثلاثة أقوال في المسألة:

(١) مفاتيح الأصول ١: ٦٤٦ و٦٤٧.

الأول: عدم حجيتها مطلقاً، سواء كان الراوي من فقهاء أصحاب الإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم أم من غيرهم من الثقات، لاحتمال عود الضمير فيها إلى غير المعصوم عليه السلام، وهو يكفي في عدم الحجية.

وهذا القول مختار الشهيدين، حيث خدش الأول منهما في مضمّر محمد بن مسلم (سأله عن الرجل صلى ركعتين أم أربعة، قال: يعيد صلاته)^(١). بأنه مجهول المسؤول، وعقبه الثاني بقوله: (فيحتمل كونه غير إمام)^(٢)، مع أن محمد بن مسلم من فقهاء الرواة.

وهو مختار صاحب الجواهر كذلك، حيث خدش في صحيح محمد بن اسماعيل بن بزيع: (سأله عن رجل مات وترك أخوين إلخ)^(٣)، بأنه مضمّر في الكافي والتهذيب فلا يصلح للمعارضة^(٤).

ونسب هذا القول صاحب منتقى الجمان إلى جمع من الأصحاب^(٥).

الثاني: حجيتها مطلقاً.

اختاره الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني في كتابه معالم الدين عند البحث عن

(١) الوسائل ح ٧ ب ١١، الخلل في الصلاة.

(٢) شرح اللمعة ١: ١٤١.

(٣) الوسائل ح ١ ب ٨، أولياء العقد.

(٤) جواهر الكلام ٢٩: ١٩٠، كتاب النكاح، ولاية الوصي.

(٥) منتقى الجمان ١: ٣٥.

حسنة محمد بن مسلم: (قلت له الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة)^(١)، حيث أورد عليها العلامة في المختلف، بأن الراوي لم يسند الحكم فيها إلى الإمام عليه السلام وإن كانت عدالته تقتضي الإخبار عنه.

فأجابه في المعالم: بأن (...) الممارسة تنبه على أنّ المقتضي لنحو هذا الإضمار في الإخبار ارتباط بعضها ببعض في كتب روايتها عن الأئمة عليهم السلام، فكان يتفق وقوع أخبار متعددة مختلفة مروية عن إمام واحد، ولا فصل بينها يوجب إعادة ذكر الإمام عليه السلام بالإسم الظاهر، فيقتصرون على الإشارة إليه بالمضمر.

ثم أنه لما عرض لتلك الأخبار الاقتطاع والتحويل إلى كتاب آخر تطرق هذا اللبس، ومنشأه غفلة المتقطع له، وإلا فقد كان المناسب رعاية حال المتأخرين؛ لأنهم لا عهد لهم بما في الأصول... إلخ)^(٢). انتهى

وتبعه الشيخ البحراني قدس سره حيث صدر كلامه هذا بقوله:

(ولله در المحقق الشيخ حسن في المعالم حيث ردّ ذلك فقال... إلخ)^(٣).

وتبعهما الشيخ المامقاني، فإنه بعد أن خدش في حجة المضمر صريحاً (لاحتمال أن لا يكون المراد بالضمير هو المعصوم عليه السلام)، قال بحجية مضمرات مطلق الموثقين من أصحابنا مستدلاً عليه بقوله: «لأنّ ظاهر حال أصحاب الأئمة عليهم السلام أنّهم لا يسألون إلّا

(١) الوسائل ح ٩ ب ٥ النجاسات.

(٢) نقلاً عن الحقائق الناضرة.

(٣) الحقائق الناضرة ٥: ٣١١-٣١٢.

منهم، ولا ينقلون حكماً شرعياً يعمل به العباد إلا عنهم عليهم السلام»^(١).

وهذا القول هو مختار أستاذنا الشيخ الإيرواني «دام حفظه» في قواعد الرجالية^(٢).

الثالث: التفصيل بين كون الراوي المضمّر من أجله الرواة وفقهائهم فيقبل مضمّره، وبين غيره فلا يقبل.

نسبه الشيخ المامقاني إلى بعض المحققين^(٣)، وفي تعليقه الروضة نسبه إلى الأكثر، قائلاً: «فإن كان الراوي فيها من الأجلة والأعيان مثل زرارة ومحمد بن مسلم فالأظهر عند الأكثر حجّتها، لأنّ الظاهر أنّ مثلهما لا يسأل إلا من المعصوم عليه السلام، وإلا فلا... إلخ»^(٤). انتهى

وهو ظاهر الشيخ الأعظم والشيخ الخراساني قدس سرهما، وظاهر السيد الخوئي قدس سره، وكذلك الشيخ المصنف رحمته الله.



(١) مقباس الهداية ١: ٤٧.

(٢) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢١٢.

(٣) مقباس الهداية ١: ٤٧.

(٤) شرح اللعة ١: ١٤١.

النقطة الثانية: فقه الرواية.

جاء في هذه الصحيحة سؤالان، ومنهما نعرف فقه الرواية:

السؤال الأول (وهو قول زرارة): (أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟).

وهنا جرى كلام عن المنشأ لهذا السؤال من زرارة: هل هو سؤال عن شبهة مفهومية أو شبهة حكمية؟

فأنه يمكن أن يقال إن منشأ هذا السؤال هو أحد احتمالين:

الأول: احتمال ناقضية الخفقة - التي هي حركة الرأس بسبب النعاس - بالإستقلال، مقابل سائر النواقض، مع القطع بعدم كبرنها من النوم الناقض، فتكون الشبهة حكمية، فكأن زرارة يسأل عن حكم الخفقة والخفقتان، هل هما ناقض مستقل للوضوء قبل ناقضية النوم والبول ونحوهما أو لا.

الثاني: احتمال أن زرارة كان يسأل عن سعة مفهوم النوم الناقض للوضوء هل يشمل الخفقة والخفقتان، أو لا يشملهما، مع علم زرارة بأن للنوم مراتب مختلفة شدة وضعفاً، فيكون سؤاله عن شبهة مفهومية؟!

والظاهر، بقرينتي السائل والجواب، هو الاحتمال الثاني، وذلك ببيان:

أن نواقض الوضوء من الشهرة بمكان، وزرارة من الفقه بمكان، فلا يجهل أن الخفقة هي ليست ناقضاً مستقلاً للوضوء، والدليل على ذلك التثنية في كلامه (والخفقتان)؛ إذ ما الوجه في هذه التثنية إذا كانت الخفقة الواحدة توجب الوضوء وتنقضه، فالناقض ناقض بمجرد حدوثه مرة واحدة بلا حاجة إلى تثنية وتكرار.

وكذلك جواب الإمام عليه السلام بخروجهما (الخفقة والخفقتان) عن مفهوم النوم

الناقص، وأنَّ المدار هو على ناقضية النوم الذي هو خصوص نوم القلب، وأنَّ نوم الأذن إِمارة على نوم القلب لا أكثر، دون نوم العين.

يستفاد من ذلك كلُّه أنَّ سؤال زرارة كان عن شبهة مفهومية وليست حكمية.

قول المصنِّف رحمته: (عن شبهة مفهومية حكمية...)

أقول: الشبهة المفهومية هي الشكُّ الناشئ عن اجمال مفهوم من المفاهيم يكون متعلِّقاً لحكم شرعي، فزرارة يعلم أنَّ النوم ناقض للوضوء، ولكنه يجهل سعة هذا المفهوم للنوم الناقض مع علمه بأنَّ للنوم مراتب تختلف شدة وضعفاً، فهو اشتباه في الحكم بسبب اشتباه مفهوم الموضوع، ولهذا وصف المصنِّف سؤال زرارة بأنَّه سؤال عن شبهة مفهومية حكمية.

السؤال الثاني (وهو قول زرارة): (فإنَّ حرَّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟).

وهنا يأتي السؤال أيضاً: عن ماذا كان يسأل زرارة؟! هل كان يسأل عن الناقضية المستقلة للغفلة أو كان يسأل عن شبهة مفهومية حكمية، أي عن مفهوم النوم الناقض هل هو من السعة بحيث يشمل حالة الغفلة لمن حرَّك بجنبه شيء وهو لا يعلم، أو كان السؤال عن شبهة موضوعية، أي كان يسأل عن حالة الغفلة لمن حرَّك بجنبه شيئاً وهو لا يعلم هل هي من مصاديق النوم الناقض أو لا؟!

ثلاثة احتمالات في السؤال، ويمكن القول إنَّ الاحتمالين الأولين غير واردين، وذلك - بالنسبة للاحتمال الأول - أنَّ جواب الإمام عليه السلام: (لا، حتَّى يستيقن أنَّه نام) برهان قطعي على أنَّ السائل لم يكن يسأل عن شيء مستقل عن النوم؛ لوضوح أنَّ اليقين بتحقق النوم لا يجيب عن سؤال الناقضية المستقلة للغفلة عن التحريك.

وأيضاً - بالنسبة للإحتمال الثاني - لو كان السؤال عن مفهوم النوم لكان الواجب أن يكون الجواب هو بيان مفهوم النوم مرة ثانية بحيث يوضح شموله للغفلة عن التحريك أو عدم شموله، إضافة إلى أنه لو كان السؤال عن مفهوم حكم شرعي لكان المناسب من الإمام بيان الحكم الشرعي لا فرض الشك بالحكم الشرعي، وهو العالم بالأحكام الواقعية، ثم إجراء الاستصحاب لرفع هذا الشك، فإن هذه هي وظيفة الجاهل بالحكم الشرعي.

فالسؤال إذن - بلحاظ ما تقدّم - كان عن شبهة موضوعية مع العلم بأصل الحكم، فإنه قد تحصل للإنسان حالة لا يرى فيها ولا يسمع لاشتغال قلبه بشيء، ولا سيما قبل عروض النوم، فيشكّ في تحقّق النوم، فأجاب الإمام عليه السلام بعدم وجوب الوضوء مع الشكّ في تحقّق النوم والإبقاء على اليقين السابق بعدم النوم فقال عليه السلام: (لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام... إلخ) أي لا يجب عليه الوضوء في صورة الشكّ في النوم حتّى يتيقن أنّه نام فعلاً وعليه الإبقاء على الحالة السابقة المتيقنة من عدم النوم لأنّ الشكّ لا ينقض اليقين.

هذا هو المستفاد من فقه الرواية بسؤالها اللذين وجههما زرارة إلى الإمام عليه السلام.
بقي الكلام حول السؤال الآتي:

هل يستفاد عموم الاستصحاب للشبهة الحكمية من هذه الصحيحة؟^(١)

أقول: هذا السؤال يأتي بعد الاستنتاج المستفاد من الرواية بأنها في مقام الرد على شبهة موضوعية، وفي هذا الجانب يمكن القول:

بأنه قد تقدّم في الجزء الثاني _ من متن الكتاب _، مبحث المطلق والمقيد _
التعرض إلى تنبيه مفاده: هل القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الاطلاق
أو لا؟ وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته الله وقبله صاحب الكفاية رحمته الله بأن القدر المتيقن
في مقام التخاطب مانع من إنعقاد الاطلاق، وبما أن مقامنا هو من هذا القبيل فيكون
المستفاد من هذه الصحيحة هو جريان الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية
دون الحكمية، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال إنه يوجد في الصحيحة تعبير من القوة
في الدلالة على العموم والاطلاق ما لا يحدّ منه القدر المتيقن في مقام التخاطب،
وهو التعبير بكلمة (أبدأ) الواردة في قوله رحمته الله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً)،
فهو تعطي في ظهورها القوي أن كلّ يقين مهما كان متعلّقه _ شبهة موضوعية أو
حكمية _ لا ينقض بالشكّ أبداً.

قوله رحمته الله: (وذلك يمنع من التمسك بالاطلاق وإن لم يكن صالحاً
للقرينية).

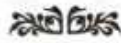
أقول: توجد ثلاثة أقوال في خصوص القدر المتيقن في مقام التخاطب:

(١) وهو ما تطرّق له الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: (وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير
إذا كان متضمناً لقاعدة الاستصحاب _ كما سيأتي _ فموردها يكون حينئذ
خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ ... إلخ).

الأول: أنَّ القدر المتيقن في مقام التخاطب هو قرينة على تقييد المطلق^(١).

الثاني: إنَّ القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ليس قرينة على تقييد المطلق، ولكنه يمنع من انعقاد الإطلاق^(٢).

الثالث: القدر المتيقن ليس قرينة على تقييد المطلق ولا يمنع من إنعقاد الإطلاق^(٣).



(١) ذهب إليه المحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٢٤٧.

(٢) ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله.

(٣) ذهب إليه الشيخ النائيني، ومشهور المحققين المتأخرين، انظر: اجود التقارير ٢: ٤٣٣،

تهذيب الأصول للسيد الخميني ٢: ٣٢٧، دراسات في علم الأصول تقارير السيد

الخوئي ٢: ٣٤٠، منتهى الأصول للروحاني ٣: ٤٢٩.

النقطة الثالثة: دلالة الرواية على الاستصحاب.

في البدء نقول إن الكلام هنا ليس عن دلالة الرواية على حجّة الاستصحاب في خصوص باب الوضوء، فهي دلت عليه بوضوح بلا حاجة إلى بيان أو تقريب حيث قالت: (وإلّا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك)، وإنّما المقصود دلالتها على الحجّة بلحاظ جميع الموارد من دون اختصاص بباب الوضوء، حتّى تكون قاعدة عامّة يتمسك بها في جميع الموارد.

ومن هنا استدل الأصوليون - لأجل التعدي عن المورد إلى بقية الموارد - بأحد أمرين:

الأوّل: من خلال تقدير المحذوف في الجملة الشرطية (وإلّا فإنه على يقين من وضوئه).

الثاني: من خلال الاستدلال بغير التقدير المذكور، وهو الذي ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله.

وسنذكر كلا الأمرين ثمّ نشير إلى ملاحظة الشيخ المصنف رحمته الله على الأمر الأوّل.

أمّا الاستدلال من خلال الطريق الأوّل، وهو تقدير المحذوف في الجملة الشرطية، فيمكن أن يقال:

إنّ كلمة (وإلّا) في قوله عليه السلام: (وإلّا فإنه على يقين من وضوئه)، هي جملة مركّبة من إن الشرطية ولا، وهي تعني: وإن لم يستيقن أنّه قد نام، فهذا هو فعل الشرط، لكننا نحتاج إلى جواب الشرط، فما هو جواب الشرط؟!!

قال الشيخ الأنصاري - ووافقه عليه الشيخ صاحب الكفاية - أن الجواب للشرطية (وإلا) محذوف وتقديره (فلا يجب عليه الوضوء)، أي: وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء.

وهذا الجواب قد حذف من الكلام لوضوحه من خلال كلمة (لا)، فإن زرارة سأل الإمام عليه السلام، وقال: (فإن حُرِّك في جنبه شيء) فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: (لا)، يعني لا يجب عليه الوضوء، وقد قام التعليل وهو قوله عليه السلام: (فإنه على يقين من وضوئه) مقام الجواب.

وهذه الطريقة من البيان لها نظائر في القرآن الكريم وكلام العرب، ففي القرآن الكريم نجد قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(١)، ليس هو جواب الشرط لعدم ترتيبه على الشرط المذكور؛ فإن الله غني عن العالمين سواء كفروا أو لم يكفروا، فالجواب محذوف وتقديره: لن يضر الله، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ﴾، تعليل قام مقام الجواب، وكذلك ما نحن فيه.

والخلاصة: تكون جملة (فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك) تعليلاً للجواب المحذوف، فيتمسك بعموم التعليل لإثبات حجة الاستصحاب في جميع الموارد^(٢).

هذا كله في الطريق الأول الذي اختاره الشيخ الأنصاري قدس سره ومن تبعه عليه، إلا أن الشيخ المصنف رحمته الله اختار طريقاً آخر لإثبات دلالة الصحيحة على عموم

(١) سورة آل عمران الآية ٩٧.

(٢) فرائد الأصول: ٥٦٣ و ٥٦٤، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥: ٤٧.

الاستصحاب وذلك بأن يقال:

إن جواب الشرط في الصحيحة هو نفس قوله عليه السلام: (فإنه على يقين من وضوئه)، ويكون معنى الجملة الشرطية في الصحيحة هكذا:

إنه إذا لم يستيقن بأنه قد نام فهو باق على يقين من وضوئه. وتعد هذه الجملة الشرطية بمثابة مقدمة وتمهيد لبيان القاعدة الكبرى التي صرح بها الإمام عليه السلام بقوله: (لا ينقض اليقين بالشك أبداً)، التي هي مركز استفادة حجية الاستصحاب في كل الموارد، وأنه لا يجوز نقض اليقين السابق بشك لاحق، وإنما اليقين يُنقض بيقين مثله لا غير.

ملاحظة الشيخ المصنف على الطريق الأول:

هذا، وقد تبه الشيخ المصنف رحمته أصحاب الطريق الأول في حاشية له على الكتاب قائلاً بأن ما ذكره: (وإن كان وجيهاً، ولكن الحذف خلاف الأصل، ولا موجب له... ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه، ولا على ذلك الوجه، ولا على أي وجه آخر ذكره).

وحاصل كلامه رحمته: أن دلالة الصحيحة على الاستصحاب لا تتوقف على أي وجه من الوجوه التي ذكرها، وتحديد جواب الشرط في الرواية لا ربط له بدلالة الرواية على الاستصحاب؛ وذلك لأن الذي يدل على الاستصحاب هو قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً)، فهذا اللفظ هو الذي يدل على حجية الاستصحاب، سواء اتفقنا على تحديد الجزاء (جواب الشرط) في الرواية أم لم نتفق.

المناقشات الواردة على الصحيحة:

هذا، وقد تعرضت هذه الصحيحة لجملة مناقشات ذكرها الشيخ المصنف رحمته الله:

١- المناقشة الأولى:

وهي ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله بقوله: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في (اليقين) للجنس، إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى: ولا ينقض اليقين بالوضوء الشك، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء»^(١).

وحاصل كلامه رحمته الله: إن اللام في قوله رحمته الله: (ولا ينقض اليقين بالشك)، كما يمكن أن تكون للجنس فتكون الجملة مطلقة ويستفاد منها قاعدة عامة للإستصحاب في الوضوء وغيره، كذلك يحتمل أن تكون للعهد والإرشاد إلى اليقين المذكور في الجملة السابقة: (فإنه على يقين من وضوئه)، وهو اليقين بالوضوء، وهذا الإجمال لـ (اللام) وتردده بين الجنس والعهد كاف في منع الإطلاق واستفادة العموم من الصحيحة.

وتحقيق المطلب يكون في نقاط:

النقطة الأولى: الاحتمالات المتصورة لـ (اللام) في كلمة (اليقين).

نقول: الاحتمالات المتصورة لـ (اللام) في كلمة (اليقين) هي ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن تكون لام العهد الخارجي، أي تشير إلى معهود معين بين السامع والمتكلم، وهذا يسمى المعهود الحضوري، كأن تقول: (أكرمت الرجل) أو

(١) فرائد الأصول ٣: ٥٧.

(جاءني الرجل..) وبينك وبين السامع رجل معين يدور الكلام عنه.

وتطبيق هذا المعنى في الفقرة التي هي محل الكلام هكذا: ولا ينقض هذا اليقين المعهود بالشك أبداً.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه اللام هي لام الجنس، والمراد منها هو جنس مدخولها، كما هو المعنى في قوله تعالى: «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»^(١)، أي: خلق جنس الإنسان ضعيفاً. وتطبيقها على المقام يكون هكذا: ولا ينقض جنس اليقين بالشك أبداً.

الاحتمال الثالث: أن تكون عهدية جنسية، بمعنى ليست للعهد الخارجي، كما هو الاحتمال الأول، ولا لاستغراق أفراد الجنس، كما هو الاحتمال الثاني، بل هي تشير إلى حصة معينة من هذا الجنس، كما لو قال شخص: رأيت امرأة مسلمة والمرأة يجب أن تكرم. فهو لا يريد في قوله هذا إمراة خارجية بعينها، ولا يريد إكرام جنس المرأة بما هي امرأة، وإنما يريد إكرام خصوص المرأة المسلمة.

وتطبيق هذا المعنى في مقامنا هكذا: ولا ينقض هذا النوع من اليقين، وهو اليقين بالوضوء، بالشك أبداً.

ومن الواضح هنا أن الاحتمال الثالث يجعل الاستصحاب حجة في باب الوضوء فقط، فلا يستفاد منه قاعدة كبروية في كل الأبواب.

أما الاحتمال الأول، فهو يلغي استفادة الاستصحاب كقاعدة في كل الأبواب،

(١) سورة النساء الآية ٢٨.

سواء في الموضوع أو غيره؛ إذ يكون مؤداه بيان حكم خاص على مصداق خاص من اليقين.

ويبقى عندنا الاحتمال الثاني، وهو الذي يمكن أن ينتج لنا قاعدة كلية مفادها: لا تنقض أي يقين بأي شكّ أبداً، فيكون الاستصحاب حجة في كل الأبواب.

فما هو الاحتمال الذي يمكن استظهاره من اللام في كلمة (اليقين) من الصحيحة؟! هذا ما تتكفل ببيانه النقطة الآتية.

النقطة الثانية: ما هو الظاهر من الاحتمالات المتقدمة؟

يمكن القول بأن الظاهر هو الاحتمال الثاني، أي أنّ اللام في كلمة (اليقين) هي للجنس، وذلك لأربع قرائن:

القرينة الأولى: إنّ عبارة (ولا ينقض اليقين بالشكّ) ظاهرة في أنّها بمنزلة القاعدة التي تنطبق على الصغرى المتقدمة: (فإنّه على يقين من وضوئه)، وهذا الظهور يستوجب كون اللام دالة على قاعدة كلية لا على حكم جزئي فقط.

القرينة الثانية: ظاهر كلام الإمام عليه السلام أنّه كان في مقام تطبيق قاعدة شرعية مأنوسة عرفاً، بمعنى أنّه علّل بقاء اليقين السابق بقاعدة عامّة ومتداولة بين العقلاء، وكان في مقام تقريب هذا الحكم إلى ذهن زرارة، وأمّا كونها مخصوصة في باب الوضوء فقط فهذا غريب عن أذهان العقلاء.

القرينة الثالثة: أنّ اضافة كلمة (أبداً) في الكلام يستفاد منه أنّ لليقين أفراداً متعددة ولا يجوز نقض أي فرد من أفرادها بالشكّ اللاحق مطلقاً، وهذا يعني التعميم

لكلِّ حالة يقين مع كلِّ حالة شكٍّ، ولا خصوص يقين بعينه أو شكٍّ بعينه.

القرينة الرابعة: مناسبة الحكم والموضوع، فأنه حيث كان الحكم هو النقض، فيناسبه أن يتوجه إلى اليقين بشكل عام، فإنَّ اليقين - بما هو يقين من غير دخل لمتعلقاته - لا يصحَّ نقضه بأيِّ نوع من أنواع الشكِّ، وهذا يثبت العموم أيضاً واستفادة القاعدة الكلية من الصحيحة.

وتوجد عندنا قرينة خارجية أيضاً ويمكن عدّها قرينة خامسة في المقام في تعيين الاحتمال الثاني، وهي: أن هذه العبارة (لا ينقض اليقين بالشكِّ) قد وردت في لسان الأئمة عليهم السلام في عدّة موارد وفي الكثير من الروايات في أبواب متفرقة، وهذا يوجب الإطمئنان بأنَّ كلمة (اليقين) في هذه الصحيحة ليست للعهد الخارجي، ولا للعهد الجنسي الخاص بباب معين، بل يراد منها عموم اليقين الشامل لكلِّ يقين.

النقطة الثالثة: عن أيِّ لام عهديّة كان يتحدث الشيخ الأعظم؟

قال الشيخ المصنف رحمته الله في معرض ردّه على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه: (إنَّ كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فإنَّ هذا هو معنى العهد، وعليه فلا تفيد قاعدة كلية حتّى في باب الوضوء، ومنه يتضح غرابة احتمال العهد من اللام... إلخ).

أقول: يوجد هنا خلط وعدم وضوح في مراد الشيخ الأعظم قدس سرّه، وسبب هذا الخلط والتشويش هو الخلط بين اللام العهديّة الخارجية واللام العهديّة الجنسية، ففي قول الشيخ الأعظم قدس سرّه: (لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى:

ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء^(١)، لم نكن نعلم عن أيّ لام كان يتحدث الشيخ رحمته الله، هل كان يريد اللام العهدية الخارجية، أو اللام العهدية الجنسية، فمن الواضح أن اللام العهدية الخارجية، لا تفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، فضلاً عن قاعدة كلية في كلّ الأبواب، فهي لا تفيد سوى حكم خاصّ على مصداق خاصّ من اليقين.

وأما إذا كان يريد اللام العهدية الجنسية فلا إشكال عليه من هذه الناحية، سوى الاختلاف في إستفادة الظهور وعدمه لـ (اللام) الجنسية، وهو الاحتمال الثاني الذي استظهره الشيخ المصنّف بمعونة القرائن المتقدمة.

نعم، حاول الشيخ المصنّف رحمته الله أن يعتذر للشيخ الأعظم في بيانه هذا بأنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب قد يوجب تقييد الكبرى (لا ينقض اليقين بالشك) بالصغرى (فإنّه على يقين من وضوئه) فيكون المراد من اللام في كلمة (اليقين) هو جنس اليقين بالوضوء.

ولكن، كما أسلفنا إذا كان الشيخ الأعظم رحمته الله يريد باللام العهدية، اللام العهدية الجنسية فلا إشكال عليه من هذه الناحية ولكن اطلاق كلمة (للعهد) في كلامه ينصرف إلى العهد الخارجي، لما هو الشائع من هذا الإستعمال بين اللغويين، والأمر سهل من هذه الناحية.

قوله رحمته الله: (ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى...).

أقول: حاول البعض ان ينتصر للاحتمال الثالث - أيّ أن اللام للعهد الجنسي -

فتكون الصحيحة دالة على قاعدة الاستصحاب في باب الوضوء فقط وذلك من خلال تقييد الكبرى (لا ينقض اليقين بالشك) بالصغرى (فأنه على يقين من وضوئه)، واعتبار هذا القيد هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدّم - في باب المطلق والمقيد - بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع الاطلاق في المقام.

والجواب على هذه الدعوى:

أن ذكر الصغرى قبل الكبرى لا يصلح أن يكون قيداً يمنع من إطلاقها، لوضوح أن الفقرة الثانية (الكبرى) هي بمنزلة القاعدة المنطبقة على الفقرة الأولى (الصغرى)، ومن البديهي المتعارف عليه أن تكون القاعدة أوسع من مورد التطبيق.

قوله رحمته: (فلا يبعد أن مؤدّى الصغرى...).

أقول: يريد المصنف رحمته أن يجيب عن إشكال حاصله: أنه من الواضح في باب القياس هو إثبات الأكبر للأصغر بواسطة الحد الأوسط، ولزوم إتحاد الأوسط المتكرر في الصغرى والكبرى بحسب القيود والخصوصيات، فإذا تقيّد الأوسط - مثلاً - بقيد في الصغرى، فلا بد أن يتقيد في الكبرى بنفس القيد حتّى يكون القياس منتجاً، فلا يصح أن يقال: هذا عالم بالفقه - على أن يكون الفقه قيداً - وكل عالم يجب إكرامه. إذا فرض أن وجوب الإكرام ثابت للعالم بدون خصوصية الفقاهة.

وما نحن فيه هو من هذا القبيل، فالأوسط (وهو كلمة اليقين) في الصغرى: (فإنه على يقين من وضوئه) مقيد بالوضوء، فينبغي أن يكون هو المأخوذ أيضاً في موضوع الكبرى، فيختص الاستصحاب - على هذا التقدير - بباب الوضوء فقط دون سائر الأبواب.

وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته الله - وكما هو جواب الشيخ صاحب الكفاية قدس سره ^(١) - بما حاصله:

أن الجار والمجرور في قوله (من وضوئه) ليس متعلقاً بكلمة (اليقين) بل بكلمة (على يقين) التي هي في قوة كائن أو مستقر، وذلك لأن (اليقين) مما يتعدى بطبعه بالباء فيقال: تيقنت بكذا.. وعليه؛ يكون المقصود من الجملة في الصحيحة: فإنه كائن من جهة وضوئه على يقين، وهذا نظير قولك: أنا على ثقة من زيد، أي أنا من ناحية زيد على ثقة.

وبناء على هذا يلزم أن يكون الحد الأوسط المتكرر هو اليقين لا اليقين بخصوص الوضوء، وبهذا يتم المطلوب ^(٢).

٢- المناقشة الثانية:

وحاصل هذه المناقشة: أنه قد تقدم في مقومات الاستصحاب، المقوم الخامس: وحدة متعلق اليقين والشك، فلا معنى لأن تيقن بعدالة عمر مثلاً وتشك بعدالة زيد ثم تستصحب عدالة عمر، وما عندنا في هذه الصحيحة هو هكذا: إن اليقين قد تعلق بالوضوء لا بالطهارة التي هي أثر للوضوء، والوضوء أمر متصرم لا بقاء له، بينما الشك تعلق بأثر الوضوء أي تعلق بوجود الناقض للطهارة، فما تعلق به اليقين لا بقاء له، وما تعلق به الشك لم يتعلق به اليقين، وبالتالي لا يكون المورد المذكور في الصحيحة من موارد الاستصحاب، بل من موارد قاعدة المقتضي والمانع.

(١) كفاية الأصول: ٣٩٠.

(٢) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٧: ٣٩١، وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني

وجواب هذه المناقشة: هذا جمود على اللفظ لا موجب له، لأن المتعارف في لسان الأخبار من هذا التعبير هو إرادة الطهارة، التي هي أثر للوضوء، فيكون التعبير بإطلاق السبب وإرادة المسبب، ونفس التعبير في صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك، أي يشعر أنه نام على طهارة؛ ولذا يكون الظاهر من قوله عليه السلام: (فإنه على يقين من وضوئه) أي أنه متيقن بالطهارة المستمرة التي كان عليها، وإنما الشك هو ارتفاعها للشك في وجود الرفع.

وعليه يكون متعلق اليقين هو نفس متعلق الشك، ولا تكون هذه الصحيحة من موارد قاعدة المقتضي والمانع التي تقدم الكلام عنها عند بيان المقوم الخامس من مقومات الاستصحاب فيما تقدم، بل تكون من أدلة الاستصحاب وموارده.

٣- المناقشة الثالثة:

وهي مناقشة طرحها الشيخ الأنصاري قدس سره تشمل جميع الأخبار المستدل بها على حجة الاستصحاب، وحاصلها:

أن هذه الأخبار مختصة بالشك بالرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، وهو ما فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس ^(١).

وأقول: تقدم بيان المراد من الشك في الرفع والشك في المقتضي عند التعرض لذكر الأقوال في حجة الاستصحاب، وسيأتي من المصنف رحمته الله في آخر الأخبار التعرض إلى هذه المناقشة ونقدها بإذن الله.



٢- صحیحۃ زرارۃ الثانیۃ:

هذه الصحیحة رواها الشیخ الطوسی رحمہ اللہ فی التہذیب بإسناده عن الحسن بن سعید عن حماد عن حرز عن زرارۃ: قال (زرارۃ): قلت: أصاب ثوبی دم رعا ف أو غیرہ، أو شیء من منی، فعلمت أثرہ إلى أن اصیب له الماء (فاصبت)، وحضرت الصلاة، ونسیت أن بثوبی شیئاً وصلیت، ثم إنی ذكرت بعد ذلك؟

قال: (تعید الصلاة وتغسل).

قلت: فإن لم أکن رأیت موضعه وعلمت أنه اصابہ، فطلبتہ ولم أقدر علیہ، فلما صلیت وجدته؟

قال: (تغسله وتعید)

قلت: فإن ظننت أنه قد أصاب ولم أتیقن، فنظرت ولم أر شیئاً، فصلیت فیہ، فرأیت فیہ؟

قال: (تغسله ولا تعید الصلاة).

قلت: ولم ذلك؟

قال: (لأنک كنت علی یقین من طهارتک ثم شککت، فلیس ینبغي لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً).

قلت: فإنی قد علمت أنه قد اصابہ ولم أدر أين هو، فاغسله؟

قال: (تغسل من ثوبک الناحیۃ التي ترى أنه قد اصابها، حتی تكون علی

يقين من طهارتك).

قلت: فهل عليّ - إن شككت أنّه اصابه شيء - أن أنظر فيه؟

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

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، وإن لم تشكّ ثمّ رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ) الحديث^(١).

وهذه الرواية رويت مضمرة - كالرواية السابقة - في التهذيب والاستبصار، ولكن جماعة من الأعظم رووها مسندة عن الإمام الباقر عليه السلام، نذكر منهم:

١- السيد محمد في مدارك الأحكام^(٢).

٢- الشيخ البهائي في الحبل المتين^(٣).

٣- الفاضل الهندي في كشف اللثام^(٤).

٤- المحقق البحراني في الحقائق الناضرة^(٥).

(١) تهذيب الأحكام: ٤٤٦-٤٤٧ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١.

(٢) مدارك الأحكام ٢: ٣٥١.

(٣) الحبل المتين: ١٧١.

(٤) كشف اللثام ١: ٣٦٧.

(٥) الحقائق الناضرة ٥: ٤٠.

٥- المحقق الهمداني في مصباح الفقيه^(١).

٦- الأخوند الخراساني في اللمعات النيرة^(٢).

٧- السيد الخوانساري في جامع المدارك^(٣).

وهذا الإسناد هو الصحيح، لأنّ هذا الخبر قد رواه بعينه الشيخ الصدوق قَدْ رَوَى في علل الشرائع^(٤) عن أبيه قال: حدّثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أنّه أصاب ثوبي دم من ارعاف أو غيره أو شيء من مني... (إلى آخر الحديث).

ومن هنا يكون وصفها بالمضمرة من قبل الشيخ المصنف رحمته الله ليس في محله.

محل الاستدلال في هذه الصحيحة:

لا يخفى أنّ هذه الصحيحة تضمنت فقرات وأسئلة متعددة، يمكن توضيحها كالآتي:

السؤال الأوّل: ما هو حكم الإتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنجاسة أولاً؟

فأجاب الإمام عليه السلام بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل.

السؤال الثاني: ما هو الحكم لمن علم علماً إجمالياً بنجاسة الثوب والصلاة

(١) مصباح الفقيه ١: ٦١٦، ٢: ٥٣٠.

(٢) اللمعات النيرة: ٢١٠.

(٣) جامع المدارك ١: ٢٢١.

(٤) علل الشرائع ٢: ٣٦١، الباب ٨٠ علة غسل المني إذا أصاب الثوب.

معها؟

فأجاب عنه بوجوب الإعادة وعدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي بالنجاسة.

السؤال الثالث: ما هو الحكم لمن ظنَّ بالنجاسة والصلاة معها؟

فأجاب عنه بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة لأنه على يقين من الطهارة فشكَّ وليس ينبغي له نقض اليقين بالشك.

السؤال الرابع: عن كيفية التطهير مع العلم الإجمالي بالنجاسة؟

أجاب عنه بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهارة.

السؤال الخامس: هل يجب الفحص مع الشك في الإصابة؟

أجاب عنه بعدم وجوبه.

السؤال السادس: ما هو الحكم لمن رأى النجاسة وهو في الصلاة؟

أجاب عنه أن هذه الرؤية إن كانت بعد العلم الإجمالي بالنجاسة والشك في موضعها قبل الصلاة، وجبت الإعادة، وإن كانت الرؤية غير مسبقة بالعلم فلا تجب عليه الإعادة، وعلل الحكم بعدم الإعادة لاحتمال حدوث النجاسة في الأثناء فلا ينبغي له نقض اليقين بالشك.

ومحل الاستدلال بهذا الصحيحة على حجة الاستصحاب يكون في فقرتين

منها، وقد تضاف فقرة ثالثة ولكنها محل نقاش.

الفقرة الأولى - وهي مورد السؤال الثالث - (قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم

أتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: ولم ذلك؟

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

وحاصل الاستدلال بهذه الفقرة: أن زرارة سأل عن حكم صلاة من مرّ بحالات متعدّدة، فأولاً كان على يقين بالطهارة ثم ظنّ بطرو النجاسة، وبعدها فحص عن النجاسة فلم ير شيئاً وصلّى، وفي أثناء الصلاة رأى النجاسة، فما هو حكم صلاته؟

فأجاب الإمام عليه السلام بصحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة، وعلّل هذا الحكم بتطبيق قاعدة لزوم حفظ اليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ اللاحق، وهذا هو الاستصحاب بعينه.

فهنا في هذه الصحيحة، نجده عليه السلام قد صرّح بالتعليل: (لأنك كنت على يقين من طهارتك)، فتكون هذه الصحيحة أوضح دلالة من الصحيحة الأولى على شمولية الاستصحاب، فإنه وإن لم يصرّح فيها بالتعليل، غايته أن التعليل كان أظهر المحتملات.

إضافة إلى ورود كلمة (فليس ينبغي) الدالة على مطلب عقلائي وارتكازي، وبهذا هي تنصّ على كبروية الاستصحاب وشموليته لجميع الموارد، خلاف الصحيحة الأولى التي كانت ظاهرة في الكبروية مع احتمال أنها تدلّ على حكم جزئي آخر.

إشكال الشيخ صاحب الكفاية رحمته على هذه الفقرة:

أشكل الشيخ صاحب الكفاية رحمته على الاستدلال بحجّة الاستصحاب بهذه الفقرة بما نصّه: «دلالته في المورد على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من (اليقين) في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤية بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى»^(١).

وحاصل هذا الاشكال: أن حكم الإمام عليه السلام بعدم لزوم الاعادة، والتعليل بأنّه ليس ينبغي نقض اليقين بالشك، أي يقين يراد به؟ فإنه يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يراد به اليقين الحاصل قبل ظن الإصابة، فإن المكلف قبل أن يظنّ باصابة النجاسة لثوبه يقطع بأن ثوبه طاهر، ثمّ بسبب ظنّ الإصابة حصل له الشك في طرو النجاسة.

الاحتمال الثاني: أن يراد به اليقين الحاصل بسبب الفحص وعدم رؤية النجاسة بعده، فيتحقّق له يقين بالطهارة ثمّ زال هذا اليقين وطراً الشكّ بسبب رؤية النجاسة فيما بعد.

وبناء على هذا الاحتمال - الثاني - لا يكون المورد من موارد الاستصحاب، بل مورد قاعدة اليقين، وقد تقدّم بيان الفرق بين القاعدتين: الاستصحاب واليقين، ففي الاستصحاب يفرض تعلّق اليقين بطهارة الثوب صباحاً مثلاً، ثمّ يشكّ في هذه الطهارة

مساءً، فيستصحب اليقين السابق بالطهارة، فهو ليس شكاً في أصل تحقق الطهارة صباحاً بل هو شك في بقاؤها.

أما في قاعدة اليقين فيفترض أن الشك تعلق بنفس الطهارة الصباحية، أي هو شك في حدوث أصل الطهارة لا شك في بقائها.

وما عندنا هو من هذا القبيل، فإن المكلف كان على يقين من الطهارة سابقاً وبعد الفحص وعدم رؤية النجاسة تولد يقين بالطهارة، إلّا أن هذا اليقين تزلزل بسبب رؤية النجاسة فيما بعد، فرؤية النجاسة فيما بعد ولدت شكاً في أصل ثبوت الطهارة سابقاً، فهو يحتمل أن بصره قد اشتبه سابقاً ولم ير النجاسة رغم وجودها، فيكون المورد من موارد الشك في الحدوث السابق وليس من موارد الشك في البقاء.

وحيث إن الرواية مرددة بين هذين الاحتمالين فتسقط عن الاعتبار ولا يجوز التمسك بها لإثبات حجّة الاستصحاب لاحتمال كونها ناظرة إلى قاعدة اليقين.

هذا، وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته الله - كما هو جواب الشيخ الأخوند قدس سره نفسه^(١) - على هذا الإشكال بما حاصله:

أن ظاهر الرواية هو ناظر إلى الاحتمال الأول دون الثاني، وذلك لأنه على الاحتمال الثاني يلزم أن نفترض تحقق اليقين بعد الفحص وحصول الرؤية، والحال أن زرارة لم يفترض تحقق اليقين، ومع عدم افتراضه كيف يطبق الإمام عليه السلام قاعدة اليقين.

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨: ١٧٢، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥: ٧٧.

وهذا بخلافه على الاحتمال الأول فإنَّ اليقين بالطهارة، قد فرض تحقُّقه بنفس افتراض السائل الظنَّ بالاصابة، فإنَّ لازم فرض ظنَّ الإصابة ثبوت اليقين قبل ذلك بالطهارة، وكأنَّ السائل يريد أن يقول: إنني كنت على يقين بطهارة ثوبي ثمَّ ظننت باصابة النجاسة.

الفقرة الثانية: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك).

هذا القول ذكر في موردين من الصحيحة:

الأول بعد الجواب عن السؤال الثالث، والثاني بعد الجواب عن السؤال السادس والأخير.

ودلالته على حجة الاستصحاب واضحة، بل هو أظهر منها في الصحيحة الأولى، لوجود كلمة (فليس ينبغي) الدالة على مطلب عقلائي إرتكازي، فقوله عليه السلام في مقامين منها: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، هي بمثابة كبرى كلية طبقها الإمام عليه السلام على بعض مصاديقها في المقامين، والذي يبدو من التعبير (فليس ينبغي) - وهي كلمة لا تقال عادة في غير مواضع التأنيب أو العتب - أنه لا موضع لها هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغاً عنها عند الطرفين وأنها من المسلمات لديهما، كما أن التعليل فيها: (لأنك كنت على يقين)، وإرساله على هذا النحو من الإرسال يوحي أنه تعليل بأمر مرتكز معروف.

الفقرة الثالثة: (وهي قوله عليه السلام - في الجواب على السؤال الرابع -): (حتَّى تكون على يقين من طهارتك).

ووجه الدلالة في هذه الفقرة: أن الإمام عليه السلام بعد سؤال زرارة عمن علم بالنجاسة

إلّا أنّه لم يعلم موضعها، هل يغسلها أو لا، أجاب عليه السلام بأنّه يجب غسل الناحية التي ينحصر بها العلم الإجمالي بالإصابة، لأنّه بغسلها يحصل اليقين بطهارة الثوب، وهذا معناه عدم كفاية الشك بالطهارة بل لابدّ من تحصيل اليقين، فهو عليه السلام قد أجرى الاستصحاب للنجاسة، فالمكلف يعلم سابقاً بالنجاسة لكنه يشكّ في ارتفاعها لعدم إحرازه اليقين من الطهارة فاستصحب الإمام عليه السلام بقاء النجاسة وأمره بغسل الموضع الذي يشكّ بحصول النجاسة فيه حتّى يتيقن من الطهارة.

الإشكال على هذه الفقرة:

قال الشيخ المصنف رحمته الله: (ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على أنّ إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة).

بيان الإشكال: كما يمكن إستفادة الاستصحاب من هذه الفقرة يوجد هناك احتمال آخر فيها وهو: أنّ الإمام عليه السلام كان بصدد إحراز شرطية الطهارة المعتبرة في الصلاة كما دلّت عليه المرويات (لا صلاة إلّا بطهور)^(١)، الظاهر بأنّ الطهارة شرط في صحّة الصلاة، وعليه لابدّ من إحراز الطهارة وعدم كفاية الشكّ فيها للدخول في الصلاة.

وإذا كان الأمر كذلك، فهذه الفقرة لا تدلّ على الاستصحاب، وليست ظاهرة فيه، بل هي تدلّ بجعل الغاية في تحصيل اليقين بالطهارة في قوله عليه السلام: (حتّى تكون على يقين من طهارتك)، على شرطية الطهارة المعتبرة في صحّة الصلاة، فلا تكون هذه الفقرة ممّا يستدلّ بها على

(١) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، باب وجوب الاستنجاء، ح ١.

الاستصحاب، ومن هنا لم يستدل بها البعض في المقام واكتفى بالفقرتين الأولتين فقط.

❦

٣- صحیحۃ زرارۃ الثالثۃ:

قال: قلت له - أي الباقر أو الصادق عليه السلام - : من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: (يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)^(١).

وهذه الصحيحة لا مشكلة فيها من حيث الإسناد، فإضمامها بقوله: (قلت له) لا يضرنا بشيء بعد تشخيص المسؤول وهو أحد الصادقين عليهما السلام، فهي روت في كتاب الكافي مسندة هكذا: علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارۃ عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم اثنتين وقد أحرز... الخ^(٢).

ومحل الاستدلال فيها هو قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك)؛ إذ أن المصلي كان متيقناً من عدم الإتيان بالرابعة وشك في إتيانها، فطبق الإمام عليه السلام قاعدة الاستصحاب في المقام التي تثبت عدم الرابعة فيأمر بإتيانها، حيث إن المصلي في

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٩٨ ح ٧٤٠، وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل

الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٥١.

بداية صلاته متيقن من عدم الإتيان بالركعة الأولى وعدم الإتيان بالركعة الثانية والثالثة والرابعة، وهذا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا يجوز نقضه بالشك في الإتيان بها، ولازمه الإتيان بركعة أخرى، وهذا هو معنى الاستصحاب.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره: وقد تمسك بها (أي بهذه الصحيحة) في الوافية^(١)، وقرّره الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه^(٢).

لكنه قدس سره أشكل على هذا الاستدلال في إستفادة الاستصحاب منها بقوله: (وفيه تأمل؛ لأنه إذا كان المراد بقوله عليه السلام: (قام فأضاف إليها أخرى... الخ)^(٣).

وحاصل إشكال الشيخ قدس سره: أن قوله عليه السلام: (قام فأضاف إليها أخرى) ماذا يراد به؟ هل يراد به القيام للركعة الرابعة والإتيان بها متصلة في نفس الصلاة، فهي تدلّ على الاستصحاب على هذا المعنى ولكنها تكون قد خالفت مذهب الإمامية في موردين:

الأول: في البناء على الأقل عند الشك في الصلاة إذ يكون المراد: ابن على الثلاث الذي هو الأقل وقم وأت بالرابعة ولا شيء عليك.

الثاني: الإتيان بركعة الاحتياط متصلة، وهذا مذهب للعامة، وليس مذهباً للإمامية.

(١) الوافية: ٢٠٦.

(٢) كالمحقق البحراني في الحقائق، والوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية، وصاحب الفصول، والمحقق القمي في القوانين.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٦٢.

بل هي على هذا المعنى خالفت ظاهر الفقرة الأولى من الصحيحة نفسها التي تقول: (يركع بركعتين.. وهو قائم بفاتحة الكتاب)، الدالة على الإتيان بركعتين منفصلتين حال الشك في الركعات وهي صلاة الاحتياط، بينما الظاهر من هذه الفقرة - محل الاستدلال - الإتيان بها متصلة.

أو يراد بهذه الفقرة (قام فاضاف إليها أخرى)، الإتيان بركعة منفصلة؛ لتكون متممة للفريضة على فرض نقصانها واقعاً، ونافلة على تقدير تماميتها، وهي المسماة بصلاة الاحتياط، فهي على هذا الاحتمال - الثاني - لا تكون دالة على الاستصحاب، بل دالة على قاعدة لزوم تحصيل البراءة اليقينية بعد الإشتغال اليقيني، فيكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) ليس هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة، بل يريد عليه السلام بيان لزوم تحصيل اليقين ببراءة ذمتك بصحة الصلاة، بحسب المتعارف من المذهب عند الشك في الركعات في الصلاة، كما تدل عليه موثقة عمار من قوله عليه السلام: (يا عمار أجمع لك السهو كله في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت، فأتم ما ظننت أنك قد نقصت)^(١).

فتكون هذه الصحيحة دالة على أن طريق تحصيل اليقين ببراءة الذمة بعد الإشتغال اليقيني يكون بالبناء على الأكثر، ثم الإتيان بالناقص أو المحتمل النقصان بعد التسليم في الصلاة، إذا افترض أن الصلاة كانت ناقصة واقعاً فيكون ما جاء به مكملًا لها، وإن كانت كاملة واقعاً يحمل ما أتى به على النافلة ولا تضر الصلاة شيئاً.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، باب وجوب البناء على الأكثر من أبواب الخلل الواقع في الصلاة،

فإذن، يكون المقصود من (اليقين) في كلامه عليه السلام في هذه الصحيحة هو لزوم
تحصيل اليقين لبراءة الذمة بعد الإشتغال اليقيني، خاصة بعد تكرار الإمام عليه السلام
وتأكيد به فقرات متعددة والتلميح لزراعة بأن الركعة يلزم الإتيان بها منفصلة على
خلاف العامة حيث يأتون بها متصلة، حين قال: (يركع بركتين.. وهو قائم بفاتحة
الكتاب)، ثم قال عليه السلام: (لا يدخل الشك باليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر).

وعلى هذا تكون هذه الرواية أجنبية عن الاستصحاب وناظرة إلى قاعدة لزوم
تحصيل البراءة.

قال الشيخ الأنصاري قدس سره: «فإن ظاهرها بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين
منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام - بعد التسليم في
الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية.

فالمراد بـ (اليقين)... هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط
وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر»^(١). انتهى

جواب الشيخ المصنف قدس سره على إشكال الشيخ الأنصاري قدس سره:

هذا، وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته الله على هذا الإشكال بما حاصله:

إنه يوجد تفسير ثالث لليقين في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك)، غير
اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة (الذي اعتمد عليه المستدل في إجراء
الاستصحاب)، وغير اليقين بتحصيل البراءة (الذي اعتمد الشيخ الأنصاري للتخلص

من الإشكالات الواردة على الاستدلال المتقدم، وهذا اليقين هو اليقين بإحراز الركعات الثلاث، وذلك أن ظاهر قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) يستفاد منه وجود يقين فعلاً لا يجوز نقضه بالشك، وهذا ينافي كون المراد تحصيل اليقين بالبراءة؛ إذ اليقين بالبراءة غير موجود فكيف ينهى عن نقضه بالشك، بينما ظاهر قول الإمام عليه السلام يتحدث عن يقين موجود لا يصح نقضه بالشك.. فما هو هذا اليقين؟!

من القريب جداً أن يراد به اليقين بوقوع الركعات الثلاث وصحتها كما هو مفروض السؤال (وقد أحرز الثلاث) فهذا اليقين بإحراز الركعات الثلاث أراد الإمام عليه السلام من المكلف أن يحافظ عليه ولا يبطله بالشك الحاصل بين الثلاث والأربع، والصور المتصورة للتعامل مع حالة الشك هذه هي ثلاث:

الأولى: نقض اليقين من خلال إبطال الصلاة واعادتها من جديد.

الثانية: الأخذ باحتمال نقصان الصلاة وتكملها بركة رابعة، كما هو مذهب العامة.

الثالثة: الأخذ باحتمال كمالها والبناء على الأكثر، فيسلم على المشكوك (أي يبنى على الأربعة وهي المشكوك الإتيان ويسلم وينهي صلاته)، ثم يأتي بركة منفصلة من قيام.

والصورة التي عالج بها الإمام عليه السلام حالة الشك هذه وحافظ على اليقين فيها وعدم نقضه هي الصورة الثالثة، حيث أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى يأتي بها منفصلة - وليست متصلة - بعد البناء على الأكثر والتسليم.

تقول: ومن أين عرفت أن هذه الركعة يؤتى بها منفصلة وليست متصلة؟

أقول: عرفنا ذلك من خلال صدر الرواية في معالجة الشك بين الشتين والأربع، حين أمره الإمام بالإتيان بركعتين منفصلتين، وقال له: (يركع بركعتين... وهو قائم بفاتحة الكتاب)؛ إذ تعين الإتيان بفاتحة الكتاب لا يلائم الإتيان بهما متصلتين؛ لأن فاتحة الكتاب ليست هي المتعينة في الركعة الثالثة والرابعة، بل يكون حقها التخيير بينها وبين التسيحات الثلاث.

تقول: ولكن الفرضين مختلفين، ففرض الشك بين الشتين والأربع هو غير فرض الشك بين الثلاث والأربع، فيحتمل أن يكون أسلوب العلاج للحالتين مختلف أيضاً؟

قلنا: لا بد أن يكون أسلوب العلاج للفرضين واحداً؛ وذلك لأن الإمام عليه السلام كان يتكلم عن صلاة الاحتياط في الفرض الأول وأردفه بصورة ثانية من صور الشك بين الركعات في الفرض الثاني وأعطاه العلاج أيضاً، فلو كان هناك طريق آخر في معالجة الشك بين الأربع والثلاث غير ما طرحه أولاً لبيته عليه السلام وأوضحه للسائل.

هذا مضافاً لجملة بيانات أطلقها الإمام عليه السلام تؤكد أن مراده من العلاج هو نفس العلاج الذي طرحه في حالة الشك بين الشتين والأربع بالإتيان بركعة الاحتياط منفصلة، وهذه البيانات هي قوله عليه السلام: (ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر)، فإن الإتيان بركعة الاحتياط متصلة يلزم منه أن يدخل الركعة الرابعة المشكوكة مع الركعات الثلاث المتيقنة واختلاطهما ببعض وهذا كله نهى الإمام عليه السلام عنه.

ومن هنا تكون هذه الصحيحة دالة على قاعدة الاستصحاب، وهي في الوقت نفسه دالة على مطلب آخر هو تحصيل اليقين ببراءة الذمة.

فإن الإمام عليه السلام بعد بيان علاج حالة الشك بين الثلاث والأربع طرح موضوعاً آخر حين قال: (ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه)، فهو عليه السلام هنا يتحدث عن حالة أخرى غير حالة الاستصحاب، ففي حالة الاستصحاب يكون المنهي عنه هو عدم نقض اليقين بالشك وهنا يتحدث الإمام عليه السلام عن نقض الشك باليقين، وهو غير حالة الاستصحاب، فما هي هذه الحالة؟

هذه الحالة هي كيفية تحصيل براءة الذمة بعد الإشتغال اليقيني، فإن المكلف بعد الإتيان بركعة منفصلة، يكون قد حصل اليقين تماماً بصحة صلاته وفراغ ذمته، وذلك لأنه لو كانت الصلاة ناقصة فهي قد اكتملت بركعة الإحتياط، وإذا كانت كاملة فالركعة المأتي بها تعد نافلة ولا تضر الصلاة شيئاً، وبهذا يكون المكلف قد حصل على براءة الذمة يقيناً.

فالمراد من (اليقين) في الفقرات الرابعة والخامسة: (ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين ويبني عليه)، هو غير (اليقين) في الفقرات الأولى: (ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين).

ففي الفقرتين الرابعة والخامسة كان يراد تحصيل اليقين بالبراءة اليقينية بعد الإشتغال اليقيني، وفي الفقرات الأولى يراد به اليقين بإحراز الركعات الثلاث الذي لا ينبغي نقضه من خلال الشك الحاصل بين الركعات.

تقول: ومن أين نفهم هذا التفصيل بأن المراد من كلمة (اليقين) بين الفقرات

يختلف أحدهما عن الآخر؟

نقول: نفهمه من الاستدراك الوارد في قول الإمام عليه السلام (ولكن) حيث بدأ الإمام يتحدث عن حالة أخرى غير حالة الاستصحاب، وهي حالة نقض الشك باليقين؛ لأن في حالة الاستصحاب يكون المنهي عنه هو عدم نقض اليقين بالشك، وهنا الإمام يتحدث عن نقض الشك باليقين، ولا بد أن يكون الناقض للشك هو غير الذي ينقضه الشك، فاختلف المراد من (اليقين) في الفقرات.

وهذا الذي قلناه - من اختلاف (اليقين) بين الفقرات - هو الذي ينبغي حمل كلام الإمام عليه السلام عليه، ولا يصح أن يكون المراد من (اليقين) في جميع الفقرات واحداً، كما عليه بعض الأعلام؛ لأن أسلوب الكلام في الصحيحة لا يساعد على ذلك.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله من استفادة حجية الاستصحاب من هذه الصحيحة.



٤- رواية محمد بن مسلم:

روى الشيخ الصدوق قده بسنده عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: (حدثني أبي عن جدي عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه.

قال عليه السلام: إن الحجامة تصحح البدن وتشد العقل، والطيب في الشارب من أخلاق النبي صلوات الله عليه وكرامة الكاتبين [إلى أن يقول] من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين^(١).

وفي رواية أخرى - بنفس المضمون - رواها الشيخ المفيد رحمه الله مرسلة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام جاء فيها: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع الشك)^(٢).

هذه الرواية استدلت بها بعض الأعلام^(٣) على الاستصحاب مصرحاً ظهورها فيه، ولكن قبل بيان هذا الاستدلال نتعرض إلى جهة السند والاعتبار، ولو بشكل مختصر.

قال العلامة المجلسي رحمته الله في بحار الأنوار: «إعلم أن أصل هذا الخبر في غاية

(١) الخصال: ٦١٩.

(٢) الارشاد - للمفيد - : ١٥٩.

(٣) كالمحقق الخراساني، والمحققين النائيني والعراقي، راجع كفاية الأصول: ٤٥١، فوائد

الأصول ٤: ٣٦٥، نهاية الأفكار ٤: ٦٣ - ٦٥.

الوثاقة والإعتبار على طريقة القدماء، وأن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني رحمته الله وذكر أكثر أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، وكذا غيره من أكابر المحدثين^(١). انتهى

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في تعقيبه على كلام العلامة المجلسي هذا: «ولا يخفى أن ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الأخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها أقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير»^(٢). انتهى

وعن المحقق لكتاب الخصال - للشيخ الصدوق -: «عدم صحة السند عند المتأخرين لمقام القاسم بن يحيى والظاهر أن أصل الرواية في كتابه، قال الشيخ في الفهرست: القاسم بن يحيى الراشدي له كتاب فيه آداب أمير المؤمنين عليه السلام، والراشدي نسبة إلى جده الحسن بن راشد البغدادي، مولى المنصور الدوانيقي الذي كان وزيراً للمهدي وموسى وهارون الرشيد، قال ابن الغضائري: ضعيف. وقال البهباني في التعليقة: لا وثوق بتضعيف ابن الغضائري إياه، ورواية الأجلة لا سيما مثل أحمد بن محمد بن عيسى عنه تشير إلى الإعتداد عليه، بل الوثاقة وكثرة رواياته والإفتاء بمضمونها يؤيده.

ويؤيد فساد كلام ابن الغضائري في المقام، عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال إياه، وعدم طعن من أحد ممن ذكره في ترجمته وترجمة جده وغيرها، والعلامة رحمته الله تبع ابن الغضائري بناء على جواز عثور على ما

(١) بحار الأنوار ١٠: ١١٧.

(٢) حاشية على القوانين الشيخ الأنصاري: ٢٨٧.

لم يعثروا عليه، وفيه ما فيه»^(١). انتهى

أقول: وممن اعتمد على القاسم بن يحيى الراشدي ابن قولويه في كامل الزيارات، وعليه يمكن القول باعتبار هذه الرواية وصحة سندها بوجه من الوجوه^(٢).

الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب:

استدل جماعة من الأعلام بهذه الرواية على حجية الاستصحاب، وجهة الاستدلال فيها هي قوله عليه السلام: (من كان على يقين فشك فأصابه شك فليمض على يقينه) وقوله عليه السلام: (فإن اليقين لا يدفع بالشك).

ووجهه: أنه إذا تقدم اليقين وتأخر الشك يجب العمل على طبق اليقين ولا يجوز العمل بالشك ولا نقض اليقين بالشك، وهذا هو ضابط قاعدة الاستصحاب، عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق^(٣).

اعتراض الشيخ المصنف على هذا الاستدلال.

هذا، ولكن الشيخ المصنف أشكل على الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب وقال: هي (غير ظاهرة فيه)، بل هي مجملة ومرددة بين قاعدة اليقين والاستصحاب، وقد تقدم سابقاً بيان الفرق بين القاعدتين، ونعيده هنا مجملاً حتى نعرف إشكال المصنف على ظهور الرواية المذكورة.

(١) الخصال للصدوق: ٦١١، تحقيق علي أكبر الغفاري.

(٢) أي بناء على من يقول بوثاقة كل رجال أسانيد كامل الزيارات كبعض الأعلام، انظر:

دروس تمهيدية في القواعد الرجالية للشيخ الأيرواني: ١٧٦.

(٣) انظر: فرائد الأصول ٢: ٥٧، وكفاية الأصول: ٤٥١، وفوائد الأصول ٤: ٣٦٥.

في الاستصحاب يكون زمن المتيقن فيه مغايراً لزمن المشكوك، فمثلاً لو كان المكلف على يقين من طهارة الثوب صباحاً، ولكنه ظهراً شك في بقاء الطهارة السابقة، فهنا يستصحب اليقين السابق للطهارة ولا ينقضه بالشك اللاحق في بقائها.

أما قاعدة اليقين، فهي عكس الاستصحاب، فإن زمن المتيقن فيها متحد مع زمن المشكوك، فإننا لو كنا على يقين من طهارة الثوب صباحاً مثلاً، ولكن عند الظهر شكنا في أصل ذلك اليقين الذي كان عندنا في الصباح، بحيث سرى الشك إلى نفس اليقين السابق، فهذا المورد يكون مورداً لقاعدة اليقين، التي لا يترتب فيها الأثر على اليقين السابق من حين الشك فيه.

فإذا عرفت هذه المقدمة نقول: أشكل الشيخ المصنف رحمته الله على الاستدلال المتقدم بأن الرواية من المحتمل أن تكون ناظرة إلى قاعدة اليقين، حيث عبرت بالفاء، وقالت (فشك)، وهذا معناه أنه كان لدى الشخص يقين لكنه زال فشك، أي شك في أصل اليقين وصحته، واحتمل أنه يقين خاطئ من البداية، فالرواية تحتل هذا المعنى، كما يمكن أن تحتل معنى الاستصحاب كأن يكون هذا الشك هو شك لاحق بعد ثبوت اليقين السابق واستقراره، فتكون مجملة من هذه الناحية، ومرددة بين القاعدتين.

هذا، ولكن الشيخ الأنصاري رحمته الله قال: (إنها ظاهرة في وحدة متعلقها) أي هي ظاهرة في قاعدة اليقين، ورد عليه الشيخ الآخوند رحمته الله قائلاً: (إنها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقها)، أي ظاهرة في الاستصحاب.

والظهور في الرواية عند الشيخ الأنصاري في قاعدة اليقين هكذا: ورد في الرواية (من كان على يقين فشك)، فقوله (كان) صريح في أن اليقين كان في زمن

سابق، ثمّ عرض عليه الشكّ، فهي لمحلّ الفاء في قوله (فشكّ) الدالة على الترتيب تدلّ على اختلافهما (اليقين والشكّ) في الزمان، ومع فرض اختلاف زمان اليقين والشكّ لابدّ أن يكون متعلّقهما متّحداً (أي يتعلق الشكّ بنفس المتيقن وأصل حدوثه لا ببقاءه بعد حدوثه)، وذلك حتّى يصدق عليه أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ؛ إذ لو كان متعلّقهما أيضاً مختلفاً لكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا معنى لنقض أحدهما بالآخر.

وبعبارة أخرى: أنّه بحمل الرواية على قاعدة اليقين يكون النقض مستعملاً في معناه الحقيقي؛ إذ معنى نقض اليقين هو رفع اليد عن الآثار المترتبة على المتيقن في زمان اليقين، وأمّا رفع اليد عن اليقين في زمان الشكّ، كما هو مورد الاستصحاب، فليس معنى حقيقياً لنقض اليقين، فإن من لا يعمل بالاستصحاب لا يصدق عليه أنّه رفع يده عن آثار اليقين المترتبة عليه في زمان وجوده، بل إنّما هو رفع اليد عن آثاره في زمان الشكّ الذي هو زمن إنعدام اليقين^(١).

وأما تقريب الظهور في الرواية على الاستصحاب عند الشيخ الاخوند، فهو هكذا: إنّنا نسلم أنّ ظاهر الرواية هو تأخّر زمان الشكّ عن زمان اليقين، ولكن يمكن أنّ نقول: إنّ المقصود تأخّر زمان المشكوك عن زمان المتيقن، وإنّما عبّر باليقين والشكّ لوجود إتحاد بين اليقين والمتيقن، فإنّ اليقين إذا حصل لشخص فهو يرى به المتيقن، بل ربّما يغفل عن يقينه ولا يرى إلّا المتيقن، أنّه لأجل هذا النحو من الاتحاد - الذي يعبر عنه بالإتحاد بنحو الفناء والمرآية - صحّ التعبير باليقين والشكّ وصحّ فرض تأخّر الشكّ عن اليقين، فالتأخّر والتقدّم في الحقيقة هو في المتيقن

(١) انظر: تمهيد الوسائل في شرح الرسائل للشيخ المروجي ٩: ١٢٩.

والمشكوك، وعبر باليقين والشك للإتحاد المذكور.

هذا إضافة إلى أن التعبير بفقرة (فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين) قد ورد في الروايات السابقة التي دلت على الاستصحاب، فمن الممكن جداً أنها تشير هنا إلى الاستصحاب أيضاً^(١).

قال الشيخ المصنف رحمته، بعد اختلاف الظهور عند العلمين «قدس سرهما»: (وعليه، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية).

نعم، هي يمكن الأخذ بها إذا جَوَزْنَا الجمع في التعبير بين القاعدتين، كما ذهب إليه الشيخ صاحب الفصول قدس سره^(٢)، حيث قال ما حاصله: إن مفاد الرواية بأنَّ اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك، سواء كان الشك باصل اليقين (وهو اليقين الجامع للشك)، أو الشك ببقاء اليقين السابق. فكل ذلك قد نهى الإمام عليه السلام عن نقضه، فتكون الرواية دالة على القاعدتين، وقد استعمل هذا اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

وقد ردَّ عليه العلامة الاشتياني في بحر الفوائد: بأنَّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى مستحيل، ولا يمكن المصير إليه كما هو مفصل في محله، وعليه فالقول بالجمع بين القاعدتين في هذا التعبير لا وجه له^(٣).

(١) انظر: كفاية الأصول في أسلوبها الثاني للشيخ الإيرواني ٥: ١٠٠ و ١٠١.

(٢) الفصول: ٣٧٣.

(٣) انظر: بحر الفوائد ٣: ٦٣.

تقريب المحقق العراقي لظهور الرواية في الاستصحاب:

حاول المحقق العراقي قدس سره - كما يشير إلى ذلك الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: (نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال كما قرّبه بعض أساتذتنا... إلخ) - بأن يقرب الظهور في الرواية لصالح الاستصحاب، فقال: «بمقتضى قوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) لابدّ من حملها على الاستصحاب نظراً إلى ظهوره في بقاء وصف اليقين السابق على فعليته في ظرف الشكّ الذي هو زمان وجوب المضي عليه، كما هو الشأن في جميع العناوين الإشتقاقية وغيرها المأخوذة في القضايا الطلبية كأكرم العالم، وأمن الفاسق، ويكره البول تحت الشجرة المثمرة، الظاهرة في لزوم إتحاد ظرف الجري والتطبيق فيها مع ظرف النسبة الحكيمة»^(١).
انتهى

وحاصل ما أفاده قدس سره: أنّ اليقين حين نسبة النقص إليه بقوله عليه السلام: (فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين) لابدّ أن يكون فعلياً، خاصّة مع قوله: (فليمض على يقينه) فهذا هو مقتضى الإستعمال الحقيقي للمشتق في المقام باتحاد زمان الجري مع زمان التلبس، فقد تقدّم في مبحث المشتق أنّه عند حمل المشتق على الذات واتصافها به توجد ثلاثة أمور زمانية لابدّ من وقوعها في الزمان: تلبس المبدأ بالذات، والنطق، والجري.

فإنّ تلبس المبدأ بالذات لابدّ أن يكون في زمان كما أنّ النطق والتكلم أنّها متلبسة به أيضاً لابدّ أن يكون في زمان، وكذلك جري المشتق وحمله على الذات

(١) نهاية الافكار تقارير العراقي للبروجوردي ٤: ٦٤.

والحكم باتحاده معها لا بد أن يكون في زمان أيضاً.

فهنا توجد عندنا أزمنة ثلاثة، هي: زمان التلبس، وزمان النطق، وزمان الجري، والتي يصطلح عليها بزمان حال التلبس، وحال النطق، وحال النسبة.

فمثلاً لو فرضنا أن زيدا كان راكباً في اليوم الذي كان قبل يوم أمس وأنت قلت: إن زيدا راكب أمس، فحال التلبس - في هذا المثال - هو اليوم الذي قبل يوم أمس، وحال الجري والانتساب هو أمس، وحال النطق هو حال التكلم بهذا الكلام^(١).

وهنا نسأل: ما هو الإستعمال الحقيقي للمشتق؟

الجواب: الإستعمال الحقيقي للمشتق هو إتحاد زمان الجري مع زمان التلبس، بمعنى أنك إذا طبقت مشتقاً على ذات في زمان ما يجب أن تفترض التلبس في ذلك الزمان، أي يجب فرض وجود المبدأ على تلك الذات في الخارج زمان النسبة، مثلاً إذا قلت زيد عالم الآن، يجب فرض زمان التلبس بالعلم في الخارج هو زمان النسبة، أي الآن، وإذا قلت زيد عالم غداً يجب فرض زمان التلبس بالعلم في الخارج غداً، وهكذا الحال عند عدم تقييد الجري بزمان محدد يكون زمان الجري هو زمان النسبة التي في الكلام، فلو قال المتكلم: أكرمت الفقير، يكون زمان إنطباق الفقر على الفقير هو زمان نسبة المجيء إليه، وهو ما يعبر عنه بظهور المشتق بفعلية التلبس، ومقامنا من هذا القبيل ففي قوله ﷺ: (اليقين لا ينقض بالشك) و(فليمض على يقينه)، يجب أن نفترض فعلية اليقين حين نسبة النقض إليه، أي اتحاد زمان نسبة

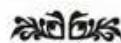
(١) راجع: الظفر الجزء الأول، الجهة الرابعة: المراد بالحال في عنوان المسألة.

النقض بالشكّ إلى اليقين مع زمان فعلية اليقين أي زمان الجري وتطبيق وصف اليقين، وهذا يعني بقاء اليقين محفوظاً على حاله ولكن الشكّ في بقاءه، وهذا هو مورد الاستصحاب، وليس مورد قاعدة اليقين التي يسري فيها الشكّ إلى أصل اليقين ويزيله.

وهذه القرينة - التي أشار إليها المحقّق العراقي قدس سرّه هنا - قد اعتمدها جملة من الأعلام في استظهار دلالة الرواية على الاستصحاب.

قال المحقّق النائيني قدس سرّه في فوائد الأصول: «لكن يمكن أن يقال بظهور الرواية في خصوص الاستصحاب، فإنّ قوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) ظاهر في الماضي على اليقين بعد فرض وجوده وإنحفاطه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق إلّا على الاستصحاب فإن الذي يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظاً في زمان العمل هو الاستصحاب، وأمّا القاعدة (أي قاعدة اليقين) فاليقين فيها ينعدم، ولذا تسمى بالشكّ الساري»^(١). انتهى

وقال السيد الخوئي قدس سرّه في مصباح الأصول: «أنّ ظاهر قوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين، لكونه أمراً بالبناء على اليقين الموجود نظير ما مرّ من قوله عليه السلام: (فابن على اليقين) وليس في مورد القاعدة (قاعدة اليقين) يقين فعلي حتّى يؤمر بالبناء عليه، بل كان يقين وقد زال بالشكّ الساري»^(٢). انتهى



(١) فوائد الأصول تقريرات النائيني للكاظمي ٤: ٣٥٦.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٧٨.

٥- مكاتبة علي بن محمد القاساني:

روى الشيخ الطوسي في كتابه التهذيب والاستبصار بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا؟! فكتب عليه السلام: (اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية) ^(١).

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «والإنصاف أن هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، إلّا أن سندها غير سليم».

وذكر في وجه دلالتها: «أن تفرع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلال رمضان وشوال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحماً به» ^(٢). انتهى

وحاصل ما أفاده رحمته الله: أن الإمام عليه السلام قد حدّد وجوب الصوم برؤية هلال رمضان، ووجوب الإفطار رؤية هلال شوال بعد قوله: (اليقين لا يدخله الشك)، فأنه كبرى، وقوله: (صم للرؤية، وأفطر للرؤية) صغرى، والإمام عليه السلام فرّع الصغرى على الكبرى، فهذا التفرع والتحديد لا يستقيم إلّا أن يراد من قوله: (اليقين لا يدخله الشك) أن اليقين السابق لا ينتقض بالشك اللاحق، ولا يكون اليقين السابق مدخولاً به، فيكون معنى الرواية: لا تصم فيما شككت في أنه أوّل رمضان، إستصحاباً لليقين بعدم وجوبه، ولا تفطر فيما شككت في أنه آخر رمضان إستصحاباً

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٩، ح ١٧، الاستبصار ٢: ٦٤، ح ١٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٧.

لوجوب الصوم.

وفي قول الشيخ الأنصاري: (فإنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار) إشارة إلى الجواب عن إشكال مقدّر.

والإشكال هو: أنّه يحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ) بيان قاعدة الاشتغال، أيّ اليقين بإشتغال الذمّة بالصوم لا يزاحمه الشكّ في البراءة.

والجواب عنه: أنّ التفرّيع لو كان منحصراً بقوله عليه السلام: «وأفطر للرؤية» لكان للاحتمال المذكور مجال، لكنّه فرع الصوم أيضاً على الرؤية فإنّ الصوم للرؤية لا ينطبق على الإشتغال إذ المراد منه عدم وجوب الصوم في يوم الشكّ من شعبان أو من رمضان بل هو ينطبق على استصحاب عدم وجوب الصوم عليه.

والحاصل: أنّ بيان الكبرى الكلية بقوله (اليقين لا يدخله الشكّ)، ثمّ تفرّيع الصوم والإفطار عليه لا يتمّ إلّا بإرادة قاعدة الاستصحاب من الكبرى الكلية^(١).

وقد تسأل عن جهة الأظهرية التي ادّعاها الشيخ الأنصاري لهذه الرواية على الاستصحاب؟

نقول: جهة الأظهرية هي لعدم ورود الإشكالات الواردة على سائر الأخبار في الاستصحاب على الرواية المذكورة، فالرواية مطلقة ولا قيود فيها ولا تحتمل غير الاستصحاب، فهي كالنصّ فيه، خلاف سائر الروايات التي كانت مبتلات بأمرين:

(١) انظر: تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ٩: ١٤٠-١٤١.

الأول: التقييد، وذلك من جهة أن تكون اللام في كلمة (اليقين) هي للعهد، فتكون مقيدة ببعض الأبواب، كالطهارة مثلاً، بينما في هذه الرواية قد ذكر القاعدة مطلقة ثم بعد ذلك فرّع عليها، ومع ذكر التفرع يبعد توهم التقييد.

الثاني: قاعدة اليقين، فإن جميع الأخبار التي مر ذكرها يحتمل أن تكون دالة على قاعدة اليقين دون الاستصحاب إلا هذه الرواية فهذا الاحتمال لا يرد عليها لمحل تفرع الحكمين على الاستصحاب، والحكمان هما:

- ١- عدم وجوب الصوم في أول الشهر إلّا عند الرؤية، فلا يصوم للشك.
- ٢- وجوب الصوم وعدم جواز الإفطار في آخر الشهر إلّا عند الرؤية فلا يفطر للشك.

وجهة التفرع للحكم الأول: أن المكلف يكون على يقين بأنه في شهر شعبان وأنه لم يدخل في شهر رمضان، ومع الشك بدخول رمضان يتمسك باليقين السابق بعدم دخول شهر رمضان فلا يجب الصوم عليه.

أما جهة التفرع للحكم الثاني فهي أن المكلف في آخر الشهر يكون على يقين أنه في شهر رمضان ولم يدخل في شهر شوال بعد، ومع الشك بدخول شوال يتمسك باليقين السابق بأنه في شهر رمضان فيبقى وجوب الصوم عليه.

فهذا التفرع للحكمين (في الرواية) لا يستقيم إلّا على الاستصحاب، ولا يستقيم مع قاعدة اليقين التي تقول: عدم الحكم إلّا عند اليقين بالموضوع، وموضوع وجوب الصوم - كما هو مقتضى الحكم الثاني المستفاد من التفرع في الرواية - هو إبقاء شهر رمضان وعدم دخول شهر شوال، والمفروض أنه مشكوك

ببقائه، وهذا يعني - بحسب قاعدة اليقين - أنه لا يجب عليه الصوم لعدم اليقين من الموضوع - وهو شهر رمضان - لمحل الشك فيه بينما الرواية يستفاد منها وجوب الصوم، حيث قالت: «وأفطر للرؤية» أي ما دمت لم تتيقن من دخول شوال، وشككت بإنهاء رمضان، فلا تلتفت لشكك هذا واستصحب اليقين السابق ببقاء رمضان واستمر في صومك حتى تتيقن من الرؤية فتفطر عندها.

فالتفريع في الرواية للحكمين المتقدمين لا يستقيم إلّا على الاستصحاب، ولا يستقيم على قاعدة اليقين، ومن هنا عدّها الشيخ الأعظم قدس سرّه من أظهر الروايات في الباب على الاستصحاب لولا ضعف سندها.

إشكال الشيخ صاحب الكفاية على ما أفاده الشيخ الأنصاري:

هذا، وقد أشكل الشيخ صاحب الكفاية قدس سرّه على ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سرّه قائلاً: (وربما يقال إنّ مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك تُشرف على القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه)^(١). انتهى

وحاصل ما أفاده قدس سرّه: أنّ ما أفاده الشيخ الأنصاري مبني على تفسير اليقين في المكاتبة المذكورة باليقين بشعبان، ولكن من الوجه أن يكون المقصود هو اليقين برمضان.

توضيح ذلك: أنّه وردت روايات متعددة تدلّ على أنّ فريضة رمضان لا

(١) كفاية الأصول: ٣٩٧.

تؤدّي بالظنّ وحسابات المنجمين أو ما شاكل ذلك، بل المدار على اليقين لا غير، فباليقين برمضان يثبت وجوب الصوم، وباليقين بشوال يثبت وجوب الإفطار، فهما حكمان مرتبطان باليقين، وهذه خصوصية خاصّة بشهر رمضان، فلاحظ مثلاً صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية»^(١) وغيرها، أنّه من خلال المرور السريع عليها يمكن أن يُشرف الفقيه على القطع بأنّ المراد ما أشرنا إليه، يعني أنّ المدار في وجوب الصوم والإفطار في شهر رمضان هو على اليقين فقط، واليقين لا يدخل فيه الشكّ، أي أن الشكّ لا يأخذ حكم اليقين ولا يصير بمثابة ولا يجري مجراه.

وباختصار: أنّ دلالة الرواية على الاستصحاب مبنية على تفسير اليقين باليقين بشعبان، بينما الظاهر بقريّة الروايات الأخرى أنّ المقصود هو اليقين برمضان بالبيان المتقدم^(٢).

أو قل: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه من دلالة الرواية على الاستصحاب هو الصحيح، فقد تقدّم أنّه يوجد تفرعان على قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ) لا يستقيم أمرهما، إلّا مع القول بالاستصحاب، فقد قال عليه السلام: (صم للرؤية) الدال على عدم وجوب الصوم في أوّل الشهر إلّا عند رؤية هلال رمضان، فلا يصوم للشكّ، ثمّ قال: (وأفطر للرؤية) الدال على وجوب الصوم وعدم جواز الإفطار في آخر الشهر إلّا عند رؤية هلال شعبان، فلا يفطر للشكّ، فيكون صوم يوم الشكّ في آخر شهر

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب حكم شهر رمضان، الحديث ٢.

(٢) كفاية الأصول في أسلوبها الثاني للشيخ الإيرواني ٥: ١٠٢.

رمضان واجب بمقتضى قوله عليه السلام: (وأفطر للرؤية) مع أنه لا يكون واجباً بمقتضى ما ذكره الشيخ صاحب الكفاية قلوبه، لأنه يقول بأن معنى قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشك) لا يدخل اليوم المشكوك فيه، أي لا يدخل في شهر رمضان، وهذا - كما ترى - مخالف للتفريع الموجود في الرواية.

وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشك)، أن اليقين لا ينقض بالشك، فإذا كان متيقناً من شعبان فلا يجب عليه الصوم في آخر شعبان لو شك في أنه من رمضان، وكذلك إذا كان متيقناً من رمضان لا يجوز له الإفطار في آخر رمضان لو شك في أنه من شوال، وهذا هو الاستصحاب بعينه، أي استصحاب اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق.

سند الرواية:

بقي الكلام حول سند الرواية، فقد وصفها الشيخ الأعظم قلوبه بالضعيفة، وجهة الضعف هو راويها (علي بن محمد القاساني) نفسه، فهو لم يوثق ولو بنحو العموم. نعم، تبقى دعوى إتحاده مع (علي بن محمد بن شيره القاشاني) الموثق^(١)، لو ثبتت، يمكن القول بصحة الرواية لصحة طريق الشيخ الطوسي إلى الصفار - الذي هو من الأجلاء - الناقل للرواية عن القاساني.



(١) كما في: معجم رجال الحديث ٣: ١٥٩.

بقية الأخبار الدالة على الاستصحاب:

قال الشيخ المصنف رحمته الله: (إن تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للإستصحاب وهناك أخبار خاصة تؤيدها، ذكر بعضها الشيخ الأنصاري رحمته الله، ونحن نذكر واحدة منها للإستئناس... إلخ).

أقول: ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله بعد الإنتهاء من ذكر الروايات المتقدمة جملة من الروايات الواردة في الموارد الخاصة، مثل:

١- رواية عبد الله بن سنان، الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي، وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل علي أن أغسله؟

فقال عليه السلام: (لا، لأنك أعرته إياه، وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه) ^(١).

٢- موثقة عمّار: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) ^(٢).

(١) والاستدلال بهذه الرواية واضح، فإن الإمام عليه السلام حكم بطهارة الثوب، وعلمه بكونه طاهراً سابقاً ولم يتيقن النجاسة، وهذا المعنى ينطبق على الاستصحاب، لأنه عبارة عن إبقاء ما كان لكونه متيقن الثبوت سابقاً، ومشكوك البقاء، لكن الإشكال هو من جهة خصوصيتها بمورد الطهارة ويندفع بعدم القول بالفصل.

(٢) وجهة الاستدلال بهذه الموثقة يتم بناء على كون قوله عليه السلام: (حتى تعلم) مسوقاً لبيان استمرار طهارة كل شيء إلى أن يعلم قذارته بأن يكون معناه: كل شيء كان طاهراً سابقاً تستمر طهارته إلى أن يحصل العلم بالنجاسة، لا لبيان ثبوت الطهارة ظاهراً على الشيء المشكوك طهارته إلى أن يعلم بعدمها؛ إذ على هذا يكون أمد الطهارة منتهياً بالعلم بالنجاسة.

٣- ومنها قوله عليه السلام: (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس)^(١).

٤- ومنها قوله عليه السلام: (إذا استيقنت أنك توضأت فأياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك أحدث)^(٢).

ثم بعد الإنتهاء من ذكر هذه الروايات، انتقل الشيخ الأعظم قدس سره للحديث عن دلالتها، فقال:

(ثم أن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح^(٣)، وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد)^(٤).

وهذا البحث - أي مدى دلالة الأخبار على الاستصحاب في جميع الموارد أو بعضها - هو ما تعرض إليه الشيخ المصنف رحمته الله في الفقرة القادمة، فلتابع هذه التفصيلات مع المصنف:



(١) الماء بحسب خلقته الأصلية هو طاهر، فيحمل على الطهارة ولا يلتفت إلى الشكوك بنجاسته حتى يعلم طروها عليه، وهذا هو الاستصحاب.

(٢) قوله عليه السلام: (إذا استيقنت) يدلّ على لزوم الجري على طبق اليقين السابق بالطهارة، وعدم الإعتناء بالشك، وهذا هو الاستصحاب.

(٣) وهو ما أختره قدس سره بإعتبار الاستصحاب إذا كان الشك في الرفع دون المقتضي.

(٤) فرائد الأصول ٣: ٧٨.

١- التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية؛

قال المصنف رحمته الله: (المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط).

أقول: ذهب الأخباريون^(١) إلى اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية دون الحكمية، فلو كان المشكوك فيه هو حياة زيد، المتيقن الحياة سابقاً، فهنا يجرون الاستصحاب، بخلافه فيما لو كان المشكوك وجوب صلاة الجمعة حال الغيبة مثلاً، المتيقنة الوجوب حال الحضور، فلا يجرون الاستصحاب في المورد المذكور، بل يجرون أصالة الاحتياط، حسب القاعدة التي يتبنونها بالعمل بالاحتياط في كل مورد لا نص فيه من دون اللجوء إلى أصالة البراءة أو الإباحة.

وعلّلوا ذلك بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، وأن القدر المتيقن منها هو خصوص الشبهة الموضوعية، فلا تعارض أدلة الاحتياط.

هذا، ولكن الإنصاف أن أخبار الاستصحاب فيها من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، لا سيما وأن أكثرها وارد مورد التعليل.

قال المحقق صاحب الكفاية رحمته الله: «حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف ولا تأويل، غاية الأمر تنزيل

(١) فيما نسب إليهم، كما في الحدائق الناضرة للمحدث البحراني ١: ٥٢.

الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله — كما اشير إليه آنفاً — كان قضية (لا تنقض) ظاهره في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالآخيرة لا يوجب تخصيصها، خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية إرتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد^(١). انتهى

وكلام المحقق صاحب الكفاية واضح من هذه الناحية، بأن المورد الذي وردت فيه بعض هذه الأخبار وإن كان هو الشبهة الموضوعية، إلّا أن الإمام عليه السلام في مقام الجواب ذكر قاعدة كلية بلسان: (ولا ينقض اليقين بالشك)، فتمسك بإطلاق القاعدة بعدما أمكن التنزيل وجعل الحكم المماثل بلحاظ كلتا الشبهتين — الحكمية والموضوعية — والمورد كما نعرف لا يخصص عموم الوارد.

ويؤيد هذا المعنى، هو مجيء الكبرى في روايات عامة لم تكن مقيدة بمورد معين كرواية محمد بن مسلم المتقدمة.

وأما الإحتياط^(٢) والبراءة فموضوعهما الشك، فهما والاستصحاب في عرض واحد من هذه الناحية، فلا وجه لتقدمهما عليه، بل يمكن أن يقال: إن أدلة

(١) كفاية الأصول: ٣٩٢.

(٢) ورد في متن الكتاب قول المصنف عليه السلام: (وأما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها).

أقول: كلامه عليه السلام يوحي بأن هناك مطلباً تقدمت مناقشته في مبحث الإحتياط، ولكن هذا لم يحصل في متون الكتاب، فما وصلنا من مباحث الأصول العملية هو الاستصحاب فقط وتنبيهان لا غير، ولعل تلك المباحث فقدت ولم تدرج في الطبع، والله العالم.

الاستصحاب مقدّمة عليهما، لأنّ الاستصحاب - بعد تعيينه للوظيفة العملية - يرفع موضوع البراءة والإحتياط تعبداً؛ لأنّ موضوع البراءة والإحتياط هو عدم البيان على الواقع، وعدم الوظيفة العملية، فإذا ثبتت الوظيفة العملية من خلال الاستصحاب فأيّ وجه بعد هذا يبقى للقول بالبراءة أو اللجوء إلى الإحتياط!!؟

٢- التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع؛

هذا القول هو القول التاسع من الأقوال المتقدّمة في حجّة الاستصحاب، والأصل فيه هو المحقّق الحليّ قده، حيث أكّد حجّته في معارج الأصول فيما إذا كان للدليل على الحكم إقتضاء الاستمرار، وأنما حصل الشك في الرافع، فمنع من جريان الاستصحاب في الأوّل، دون الثاني^(١).

ثمّ أشار إليه المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس حيث قال في ذيل مسألة إجزاء الحَجَرِ ذي الجهات الثلاث عن ثلاثة أحجار، في جواب الاستدلال بإستصحاب بقاء النجاسة ما نصّه: «الظاهر حجّة الاستصحاب بمعنى آخر، وهو أنّ يكون دليل شرعي على أنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً معين في الواقع، بلا اشتراطه بشيء أصلاً، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم، فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده»^(٢). انتهى

(١) انظر: معارج الأصول: ٢٠٩ - ٢١٠، من قوله: (والذي نختاره نحن: أن تنظر في الدليل

المقتضي لذلك الحكم، فإن كان يقتضي مطلقاً... إلخ).

(٢) مشارق الشموس: ٧٦.

وجاء بعدهما الشيخ صاحب الفصول رحمته الله الذي تمسك بهذا القول، حيث قال: «وإعلم أن المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الأخبار... حجة الاستصحاب في الأشياء التي مقتضاها البقاء والإستمرار لولا عروض المانع، بقرينة لفظ النقض، فإن المفهوم منه إقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرؤ الناقض المشكوك فيه؛ إذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضاً له، إذا لم يكن في نفسه مقتضياً للبقاء... إلخ»^(١).

وعندما وصلت النوبة إلى الشيخ الأعظم رحمته الله أيد هذا القول كل التأييد، وتبناه من تأخر عنه أيضاً^(٢).

قال في فرائد الأصول: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها (أي بالأخبار العامة) على حجة الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل، وقد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس (إلى أن يقول) وبالجمله فالتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من إعتبار اليقين السابق عند الشك في الإرتفاع برفع»^(٣). انتهى

ومراد رحمته الله بأن الأخبار التي استدل بها على حجة الاستصحاب لا تدل على حجيتها إلّا في مورد الشك في الرفع، ولا تشمل الشك في المقتضي، فالحق إذن - حسب مختار الشيخ الأنصاري رحمته الله - هو التفصيل بين الشك في الرفع وبين الشك في المقتضي.

(١) الفصول الغروية: ٣٧١.

(٢) انظر: حاشية المحقق الهمداني على الرسائل: ٨١ و بحر الفوائد ٣: ٤٣.

(٣) فرائد الأصول ٣: ٧٨.

ولكن خالف الشيخ الأعظم في مختاره هذا الشيخ الأخوند قدس سره حيث اختار حجة الاستصحاب مطلقاً، أي سواء كان الشك في المقتضي أم الرافع ^(١)، وهو المختار للمحقق العراقي قدس سره كذلك ^(٢)، والمختار للشيخ المصنف رحمته الله، ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ صاحب الكفاية، يأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

ولأهمية هذا القول، والمناقشات العلمية التي دارت حوله من المتأخرين سيكون البحث فيه من جهتين:

الجهة الأولى: المقصود من المقتضي والمانع:

أما المقتضي فتوجد له أربعة معاني أو احتمالات نستعرضها جميعاً، ثم نبين مقصود الشيخ قدس سره منها:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من المقتضي هو المقتضي التكويني الذي يعبر عنه بالسبب والذي يكون جزءاً للعللة التامة، وهذا المعنى ليس مراداً للشيخ الأعظم قدس سره من المقتضي؛ لأنه يعتقد بجريان الاستصحاب في العدميات أيضاً، والعدم لا مقتضي له، وكذلك هو يعتقد بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية، ولا يكون لها مقتضى تكويني؛ لأن الأحكام أمور اعتبارية يكون وضعها ورفعها بيد الشارع.

الإحتمال الثاني: أن يكون المراد المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، والمراد من الرافع ما يرفع المسبب شرعاً،

(١) كفاية الأصول: ٤٣٩.

(٢) انظر: نهاية الأفكار ٤: ٨٧ ومقالات الأصول ٢: ٣٦٤.

والسبب الشرعي الذي يعبر عنه بالمقتضي يكون في الحقيقة هو موضوع الحكم، حيث اصطلح الفقهاء التعبير عن الموضوع بالمقتضي، وعن كل قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف، وبالسبب في باب الوضع، وعن كل قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع، فإن هذا مجرد اصطلاح، وإلا ففي باب التكليف ليس هناك سبب، ولا مسبب، ولا مانع، بل حكم وموضوع، وعلى هذا سيكون المراد من الشك في المقتضي هو الشك في وجود الموضوع، والمراد من الشك في الرفع الشك في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع، وهذا المعنى أيضاً ليس مراد الشيخ الأنصاري رحمته الله؛ إذ احرز الموضوع في جريان الاستصحاب ممّا لا شبهة فيه، وهو قدّس سرّه يعترف به، ومع ذلك يقول بعدم جريان الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي، فيفهم منه أنّ مراده من الشك في المقتضي ليس هو الشك في وجود الموضوع.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من المقتضي هو الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها، ويقابله الرفع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بوجوده، فيكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك في ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، لاحتمال دخالة تلك الخصوصية في تأثير الملاك، والشك في الرفع عبارة عن الشك في وجود ما يمنع من تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوتها، وهذا المعنى أيضاً ليس مراد شيخنا الأعظم قدّس سرّه، وذلك لوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنّه قدّس سرّه يقبل جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية والحال لا يتصور لها ملاك حتّى يقال: مع العلم ببقاء الملاك يجري الاستصحاب.

الوجه الثاني: أن التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع بهذا المعنى سد لباب الاستصحاب؛ إذ العلم بالملاك غير المزاحم يحتاج إلى علم الغيب، والشيخ يقول باستصحاب الملكية في المعاطاة بعد رجوع أحد المتعاملين، ويصرح بكون الشك في الرافع وينكر الاستصحاب في بقاء خيار الغبن لكون الشك فيه شكاً في المقتضي، ومن أين يعلم ببقاء الملاك في الأول دون الثاني، ولا يحصل العلم ببقاء الملاك لغير علم الغيوب أو من أطلعه عليه.

الوجه الثالث: أن التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع بالمعنى المذكور لا يتصور على القول بأن الأحكام تابعة للمصالح في نفس الجعل، كالأحكام الوضعية التي تكون تابعة للمصلحة في نفس الجعل دون المتعلق؛ لأن الشك في الحكم يلزم الشك في الملاك فيكون الشك في الحكم الشرعي شكاً في المقتضي دائماً، ولم يبق مورد للشك في الرافع.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من الشك في المقتضي كون الشيء ذا استعداد للبقاء يقتضي الجري على طبقة ما لم يطرأ عليه من الانقلابات الكونية، والشك في الرافع شك في طرو الانقلابات الكونية من الوجود إلى العدم، كالشك في وجدان الماء، فإن الشك فيه شك في طرو الانقلابات الكونية على الطهارة التي تحققت بالتييم.

وتوضيحه أن الأشياء تارة تكون لها قابلية للبقاء في عمود الزمان إلى الأبد ما لم يطرأ رافع عليها، كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية الدائمة، فالشك في بقاء هذه الأمور يكون من قبيل الشك في طرو رافع عليه، فلو كان المتيقن من هذا القبيل فهو مقتضي للجري العملي على طبقه ما لم يطرأ عليه طارئ.

وأخرى لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجة المنقطعة، فإنها منقضية بنفسها بلا استناد إلى رافع.

فيكون المراد من المقتضي هو المقتضي للجري العملي على طبق المتيقن، وهو نفس المتيقن الذي له استعداد للبقاء بحيث يقتضي الجري على طبقه لو لم يطرأ عليه رافع^(١).

ومراد الشيخ الأعظم رحمته هو هذا الاحتمال الأخير، وليس مراده السبب، أو الموضوع، أو الملاك، وهو ما صرح به بنفسه حين قال: «المراد بالشك من جهة المقتضي الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل، والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الأول»^(٢). انتهى

وقد يكون هذا التعبير بـ(الشك في المقتضي) عن الشك في القابلية، فيه نوع من المسامحة توجب الإبهام، وجهة الإبهام أن هذا التعبير (الشك في المقتضي) يستفاد منه الشك في أصل الوجود، بينما هو يريد الشك في بقاء المقتضي لا في أصل وجوده.

ولكن يمكن أن يقال إن هذا التعبير هو من باب الاختصار لا أكثر؛ لأن المراد من الشك في المقتضي هو الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في وجود المقتضي لبقاء المستصحب، فعبر بهاتين الكلمتين اختصاراً عن هذا المعنى.

(١) تمهيد الوسائل ٩: ١٩٨ - ٢٠١.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٤٧.

وأما الشك في الرفع، فبعد أن عرفنا المراد من المقتضي وأن المراد من الشك فيه هو الشك في البقاء؛ لأجل الشك في مقدار استعداد الشيء للبقاء وكمية اقتضائه له، وقد مثلنا له سابقاً بسفر شخصين رجل وحفيده، الرجل عمره يتجاوز المائة عام، والحفيد عمره خمس سنوات، وبعد عشرين عاماً شككنا ببقائهما أحياناً، فعلى التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع لا يجري الاستصحاب في حق الجد لأنه لا اقتضاء له للبقاء بعد المائة مدة عشرين عاماً، بخلافه في الحفيد فإن الاستصحاب يجري فيه، ومن هنا نفهم أن المراد من الشك في الرفع هو عبارة عن: الشك في البقاء بعد إحراز إستعداد الشيء للدوام واقتضاء ذاته للبقاء والإستمرار فيكون الشك في حدوث رافع له عن صفة الوجود، وهذا المعنى يتصور على نحوين:

الأول: الشك في وجود الرفع.

الثاني: الشك في رافعية الموجود.

وتوجد في الثاني ثلاثة أقسام، فلنتعرض إلى بيان هذه الأقسام كلها.

١- الشك في وجود الرفع:

كما إذا شك المتطهر من الحدث خروج البول منه، أو عروض النوم عليه.

وهذا النحو من الشك لا يعني به الشيخ الأعظم رحمته سوى الشبهة الموضوعية، وأما الشبهة الحكمية فلا يعمها الشك المذكور، وذلك لأن الشك في الشبهة الحكمية عنده ينحصر في الشك في النسخ خاصة؛ لأنه لا معنى لرفع الحكم إلّا بنسخه، فلا معنى للشك في بقاء الحكم الكلّي إلّا الشك بطرو النسخ عليه.

ومن المعلوم أنّ إجراء الاستصحاب في عدم النسخ، كما يذكر الشيخ قدس سرّه هو إجماعي، بل ضروري، وقد تقدّم في مباحث النسخ في المقصد الثالث، أنّ إجماع المسلمين قائم على أنّه لا يصح النسخ إلّا بدليل قطعي.. وعليه، مع الشكّ في بقاء الحكم لابدّ أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك، ليس من جهة الاستصحاب بل من جهة هذا الأصل (أي الأصل عدم النسخ) الذي قام الإجماع عليه.

٢- الشكّ في رافعية الموجود:

الفرق بين الشكّ في وجود الرافع والشكّ في رافعية الموجود هو أنّنا تارة لا نعلم بوجود شيء يمكن أن يكون مقتضي للرفع، كما في الشكّ في طرو حادث على الشاب الذي سافر منذ سنتين، فهذا شكّ في وجود الرافع، وأخرى نحن نعلم بوجود شيء، لكننا نشكّ هل هو رافع للمستصحب أو لا، فهذا شكّ برافعية الموجود، كما لو شككنا - مثلاً - بارتفاع عدالة زيد وقد علمنا أنّه صدر منه فعل التجري بفعل مشكوك الحرمة دون أصل مؤمن كإرتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي، ولكن نشكّ بأنّ هذا الفعل - المتجري - هل هو رافع للعدالة أو لا.

ثمّ هذا الشكّ في رافعية الموجود له ثلاثة مناشيء لا غير؛ لأنّ الشبهة لا تخلو إمّا أن تكون مفهومية أو حكمية أو موضوعية، فهذه ثلاثة أسباب للشكّ في رافعية الموجود.

الأوّل (أن تكون الشبهة مفهومية): يكون الشكّ في رافعية الموجود من جهة كون المتيقن السابق مردداً بين شيئين، كما إذا علم المكلف باشتغال ذمته يوم الجمعة بصلاة ولم يعلم بكونها الظهر أو الجمعة، فإذا أتى بصلاة الظهر فهو يبقى متردداً بأنّ ما جاء به رافع لشغل الذمة بالتكليف أو لا. فاستصحاب بقاء الإشتغال في

المثال لأجل الشك في رافعية الموجد.

وهذا القسم للشك بسبب الشك في مفهوم الرفع؛ لأن الرفع مشكوك المفهوم ويدور بين متباينين هما صلاة الظهر وصلاة الجمعة.

الثاني (أن تكون الشبهة حكمية): يكون الشك في رافعية الموجد من جهة الشك في وجود صفة الرافعية فيه، وذلك كما في المذي، المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة ورافعاً لها كالبول أو لا.

وهذا القسم هو من قبيل الشبهة الحكمية؛ لأن المدعى معلوم المفهوم ولكن الشك هو في جهة حكمه كونه ناقضاً أو لا.

الثالث (أن تكون الشبهة موضوعية): الشك في رافعية الموجد من جهة الشك في أنه مصداق للرفع المعلوم المفهوم أو لا، وهذا النوع من الشك له صورتان:

الأولى: من جهة كونه مصداقاً للرفع المعلوم مفهومه، كما إذا خرج عنه البلل وشك في أنه بول أو مذي، فإن البول وكذلك المذي معلوم المفهوم ومعلوم الحكم من حيث النقض وعدمه، ولكن الشك جاء من جهة مجهولية البلل هل هو بول أو مذي، فهو شك في المصداق.

الثانية: من جهة كونه مصداقاً للرفع المجهول المفهوم، ومثاله: كما إذا علم بكون البلل مذياً وشك في مفهوم البول الناقض للوضوء، وأنه خصوص ما هو المعروف أو أنه أعم منه ومن المذي.

ملاحظة:

ومن باب الملاحظة نشير هنا إلى أنه يوجد خلط في التقسيم الذي ذكره الشيخ المصنف رحمته الله في متن الكتاب، وجهة الخلط هي بين الشبهة المصدقية والشبهة المفهومية، وخاصة في القسم الأخير منها؛ إذ كان الأولى بالمصنف رحمته الله أن يفصل بين الشبهة المصدقية والمفهومية أولاً، ثم يقسم المفهومية إلى ما يدور فيها المفهوم بين المتباينين (كما في القسم الأول)، وبين الأعم والأخص (كما في الصورة الثانية من القسم الثالث)، حتى لا تختلط الأقسام.

رأي الشيخ الأعظم تجاه الأقسام المتقدمة:

أما الشيخ الأنصاري رحمته الله فقد ذهب إلى جريان الاستصحاب في جميع هذه الأقسام المتقدمة، سواء كان الشك في وجود الرافع، أو الشك في رافعية الموجد بأقسامه الثلاثة المتقدمة، وصوره المتفرعة عنه^(١). خلافاً للمحقق السبزواري، الذي ذهب إلى جريان الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجد^(٢).

هذا، وقد أشكل الشيخ النائيني رحمته الله على مختار المحقق السبزواري، قائلاً: «فما ينسب إلى المحقق السبزواري رحمته الله - من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في رافعية الموجد بتوهم أن اليقين بوجود ما يشك في رافعيته يكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك، ضعيف غاية، فإن نقض اليقين باليقين إنما يكون

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٥٥٩.

(٢) انظر: ذخيرة المعارف - للمحقق السبزواري -: ١١٥-١١٦، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا

القول عند ذكر الأقوال في الاستصحاب، فراجع ثمة.

إذا كان اليقين الثاني تعلّق بضد ما تعلّق به الأول أو بنقيضه، كما إذا حصل اليقين بالطهارة بعد النجاسة، وأمّا اليقين بوجود ما يشكّ في رافعيته فليس هذا من نقض اليقين باليقين، بل هو من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ الشكّ في رافعية الموجود يوجب الشكّ في إرتفاع المتيقّن به، فيكون كالشكّ في وجود الرافع، وذلك واضح^(١).

فالتفصيل بين الشكّ في وجود الرافع والشكّ في رافعية الموجود ممّا لا وجه له^(٢). انتهى



(١) فإن مثل نقض اليقين بالطهارة باليقين بالمذي - كما في المثال للقسم الأخير - ليس من نقض اليقين باليقين بل هو نقض لليقين بشيء ممكن أن ينقضه أو لا، فشتان بين الموردین.

(٢) فوائد الأصول تقريرات النائيني للكاظمي ٤: ٣٧٨.

الجهة الثانية: مدى دلالة الأخبار على تفصيل الشيخ عليه السلام:

قال الشيخ الأعظم عليه السلام في فرائده: «إِنَّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الإتصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه — على تقدير مجازيته — هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقضي له».

إلى أن يقول: «فيختص متعلّقه بما من شأنه الاستمرار»^(١).

وكما نلاحظ، أنّ منشأ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم عليه السلام من اختصاص حجّة الاستصحاب بمورد الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في الرفع دون المقضي هو لفظ (النقض) الوارد في الروايات الدالة في النهي عن نقض اليقين بالشكّ.

ومحصّل كلامه عليه السلام أنّ النقض له معان ثلاثة:

الأوّل: المعنى الحقيقي، وهو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل، حيث توجد هيئة إتصالية خاصّة بين خيوط الحبل فإذا ما أزيلت صدق النقض.

الثاني: المعنى المجازي الأقرب إلى المعنى الحقيقي، وهو رفع الأمر الثابت المستحكم الذي فيه إقتضاء الثبوت والاستمرار.

الثالث: المعنى المجازي البعيد، وهو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به، ولو لعدم المقضي له.

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٤.

وحيث إنَّ المعنى الحقيقي متعذر في المقام، لا يكون هو المراد من الروايات جزماً، باعتبار أنَّ اتصال اليقين قد زال بشكل قهري بسبب حصول الشك فلم تعد حياة اتصالية باقية لليقين، ولا لمتعلِّقه بعد الشك في بقاءه وإستمراره، فيدور الأمر بين المعنيين المجازيين ويتعين المعنى المجازي الأوَّل، الذي هو أقرب إلى المعنى الحقيقي.

وبذلك تختص روايات الاستصحاب بخصوص ما إذا كان المتيقن له استعداد البقاء^(١).

وقد تسأل: ما هي جهة رجحان المعنى المجازي الأوَّل على الثاني؟

أجاب الشيخ قدس سره: جهة الرجحان أنَّ الفعل الخاص وهو (لا ينقض) صار مخصَّصاً لليقين الشامل بعمومه لكلِّ أفراد اليقين الذي هو متعلِّق الفعل.

وتوضيحه: أنَّ (النقض) في قوله (لا تنقض اليقين) ظاهر في رفع الأمر الثابت بوجود المقتضي، والشك في الرفع، لكونه أقرب المجازات، واليقين ظاهر في العموم باعتبار أنَّ متعلِّقه أعمَّ من أن يكون الشك في بقاءه من جهة بقاء المقتضي، أو حصول الرفع فيصير ظهور الفعل في الخصوص قرينة لتخصيص متعلِّقه، ورفع اليد عن ظهور عمومه، ولا يكون العكس، أي لا يكون عموم المتعلِّق قرينة على رفع اليد عن ظهور النقض وحمله على المعنى الأعم؛ إذ الخاص عند العرف قرينة على العام لا العكس، هذا أولاً.

(١) انظر: تمهيد الوسائل في توضيح الرسائل ٩: ١٩٧، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥:

وثانياً: أنّ بناء العرف في محاوراتهم على حكومة ظهور الفعل على ظهور المتعلق، كما هو الحال في قولك: لا تضرب أحداً، فإن المتعلق (أحد) عام في الأحياء والأموات، ولكن (لا تضرب) ظاهر في الاختصاص بالأحياء، والعرف يقدم ظهور الفعل (الخاص) على ظهور المتعلق (العام).

مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم:

ما أفاده الشيخ الأعظم وقع محلاً للنقاش والأخذ والرد بين الأعلام، ونحن نستعرض هنا أهم هذه المناقشات:

١- المناقشة الأولى:

وهي المناقشة حول تفسير الشيخ الأعظم رحمته الله لكلمة (النقض) والتي قال فيها بأنّ النقص هو (رفع الهيئة الإتصالية) فهل التفسير المذكور تام أو لا؟ أشار الشيخ المصنف رحمته الله: أنّ التفسير المذكور ليس تاماً بحسب اللغة؛ لأنّ النقص في اللغة هو: (إفساد ما أبرم من عقد، أو بناء، أو جبل). يقال: نقض البناء، هدمه.

و: نقض الجبل أو الغزل، حل طاقاته.

قال الراغب الاصفهاني في المفردات: «النقض: انتشار العقد من البناء والجبل والعقد، وهو ضد الإبرام.. ومن نقض الجبل والعقد استعير نقض العهد»^(١).

(١) المفردات في غريب القرآن: ٥٠٤.

فالنقض يقابله الإبرام^(١)، ولكنه بحسب تفسير الشيخ قدس سره يكون معناه انفصال المتصل وهذا المعنى بعيد جداً عن المعنى اللغوي، فالمعنى اللغوي للنقض هو إفساد ما أبرم، أي إفساد الشيء المحكم ولا يكون ناظراً إلى اتصاله، أي استمراره في عمود الزمان وعدمه، ولا يشترط لنقض الشيء أن يكون له هيئة اتصالية مستمرة، بل يتمّ النقض وإفساد الشيء المحكم سواء كان متصلاً أم منفصلاً، فصحة إطلاق النقض على الجبل هو بلحاظ إبرامه وتماسكه لا محض إتصاله، ولذا لا يصدق مع عدم تماسكه.

ومن هنا حاول البعض - كالمحقق الأصفهاني - توجيه كلام الشيخ الأنصاري قدس سره بأن مراده من الإتصال هو ما يقابل الانحلال لا ما يقابل الانفصال.

قال في نهاية الدراية: «لا دخل للإتصال المقابل للانفصال بالإبرام المقابل للنقض، فإنّ النقض هو انحلال ما للشيء من هيئة الإلتئام، ولعل المراد به الإتصال المقابل للانحلال - مسامحة^(٢)». انتهى

وبحسب هذا البيان الأخير يرتفع إشكال تفسير النقض برفع الهيئة الاتصالية.

(١) يوجد اختلاف بين الأصوليين في نوع التقابل بين النقض والإبرام، ذهب المحقق الخراساني والشيخ الحائري إلى أن تقابلهما هو تقابل التضاد، بينما ذهب المحقق الأصفهاني رحمته الله إلى أن تقابلهما من تقابل الملكة والعدم، فالنقض هو عدم الإبرام عمّا من شأنه أن يكون مبرماً.

(٢) نهاية الدراية - للأصفهاني - ٣: ٥١.

٢- المناقشة الثانية:

هذه المناقشة هي أهم المناقشات التي تعرض لها التفصيل الذي تبناه الشيخ الأعظم ويمكن صياغة هذه المناقشة على شكل قياس استثنائي ثم نوضحها، فنقول:

هذا التفصيل يتوقف على التصرف في (اليقين) بإرادة المتقين منه، ولكن التصرف المذكور غير مقبول لغة واستعمالاً، فالتفصيل المذكور غير مقبول لغة واستعمالاً.

توضيح ذلك: إن تفصيل الشيخ قدس سره بين الشك في الرفع والشك في المقتضي لا يستقيم إلّا على التصرف في (اليقين) بإرادة المتقين منه^(١)؛ ذلك لأنّ اليقين بما هو هو مستحكم وقوي ومن هنا صحّ نسبة النقص إليه حتّى لو كان متعلّقه بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار؛ ولذا حتّى يستقيم التفصيل الذي تبناه الشيخ قدس سره من جريان الاستصحاب إذا كان الشك في الرفع دون المقتضي يلزم التصرف بأنّ المراد من (اليقين) في الروايات بقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) هو المتيقن؛ لأنّ المتيقن (أي متعلّق اليقين) هو الذي يمكن التفصيل فيه بين ما له اقتضاء الإستمرار وما ليس له ذلك خلاف اليقين الذي هو مستحكم وقوي دائماً حتّى لو كان متعلّقه ليس فيه إقتضاء الاستمرار والبقاء.

ولكن التصرف المذكور (بإرادة المتيقن من اليقين) لا يتم إلّا على نحوين:

الأوّل: على نحو المجاز في الكلمة.

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٥٧٥.

الثاني: على نحو حذف المضاف.

وكلا النحويين بعيدان؛ إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل يكون استعمال أحدهما مكان الآخر ملحقاً بالاغلاط، كما صرح به الشيخ النائيني قدس سره.

قال في فوائد الأصول: «إن المراد من اليقين المتيقن بحيث استعير للمتيقن، لفظ اليقين ويمكن قد أطلق اليقين وأريد منه المتيقن مجازاً، فإن ذلك واضح الفساد، بداهة أنه لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فاستعمال أحدهما في مكان الآخر كاد أن يلحق بالاغلاط»^(١). انتهى

وكذلك تقدير المضاف، أي تقدّر كلمة (متعلق) في الرواية، بحيث تكون هكذا: (ولا تنقض متعلق اليقين بالشك)، بعيدة كذلك، لعدم القرينة اللفظية المسوغة لمثل التقدير المذكور.

فتكون النتيجة: عدم صحة ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من التفصيل المذكور، لعدم وجود المسوغ - اللغوي والإستعمالي - للتصرف بإرادة المتيقن من اليقين.

ومن أجل ذلك استظهر المحقق الخراساني - صاحب الكفاية قدس سره - عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع.

قال في كفاية الأصول: «لا يخفى حسن إسناد النقض - وهو ضد الإبرام - إلى

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٧٤.

اليقين، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً بما فيه إقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركافة مثل: (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقول: (انتقض اليقين بإشعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بداهة صحته وحسنه^(١). انتهى

وحاصل ما أفاده قدس سره: أنه لا داعي لتفسير اليقين بالمتيقن ليدور أمره بين احتمالين، ومن ثم يعين الأول لأنه الأقرب إلى المعنى المجازي المتعذر، بل يمكن أن نقول: إن كلمة النقض مسندة إلى نفس كلمة اليقين، باعتبار أنه يمثل حالة ثبات في النفس واستقرار واستحكام وعدم تزلزل بخلاف الظن والشك فإنه ليس فيهما هذا الاستحكام.

ولأجل أن في اليقين استحكاماً وقوة صح نسبة النقض إليه حتى لو كان متعلقاً بما ليس له إقتضاء البقاء والاستمرار، فالمدار ليس على ملاحظة استحكام المتيقن، بل على استحكام نفس اليقين.

ولذا ترى أنه صح أن نقول: انتقض اليقين بإشعال السراج، فيما إذا حصل الشك في بقاء إشتعاله بسبب احتمال قلة الزيت في حدة نفسه وانتهاءه، بينما ترى أنه لا يصح أن تقول: نقضت الحجر من مكانه فيما إذا كان كبيراً وله استعداد البقاء لفترة طويلة، أنه رغم هذا لا يصح نسبة النقض إلى الحجر.

وهذا نفهم منه أن تمام النكتة في صحة إسناد النقض إلى اليقين ليس ملاحظة

(١) كفاية الأصول: ٤٣٩.

متعلقه كي تختص الأحاديث بما له استعداد البقاء، وإنما النكته هي قوة اليقين واستحكامه في حدّ نفس، كما هو الحال في البيعة والعهد، فإنه يصحّ إسناد النقض إليهما بما هما وليس بلحاظ متعلقهما.

وبكلمة أخرى: أنّ النقض هو ضد الإبرام، وحيث أنّ اليقين يتخيل أنّ فيه استحكاماً وإبراماً قوياً فيصحّ نسبة النقض إليه بلا حاجة إلى ملاحظة متعلقه.

وبذلك يمكن دعوى التعميم في الروايات وأنها تعم مورد الشكّ في المقتضي ومورد الشكّ في المانع ولا تختص بالثاني^(١).



(١) كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥: ٥٥ و ٥٦.

تحقيق الشيخ المصنف رحمته الله للمطلب

بعد أن تعرّض الشيخ المصنف رحمته الله لمختار الشيخ الأعظم قدس سرّه والمناقشات التي جرت حوله ارتأى تحقيق المطلب حتّى ينتهي للقول الذي يراه هو، وما أفاده يبتني على ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: النقض المنهي عنه متوجه إلى اليقين؛

وحاصل هذه المقدمة: أنّ ظاهر الأخبار يستفاد منه أنّ النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين، فيجب الأخذ بهذا الظاهر، وعدم تجشم عناء حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف، فهذا كلّه خلاف الظاهر، وجهة الإسناد إلى هذا الظاهر من صحّة إسناد النقض إلى اليقين، إنّ اليقين محكم وموثوق في نفسه ممّا يقتضي التمسك به وعدم نقضه ولا سيما مع التعبير في بعض الروايات بقوله عليه السلام: (لا ينبغي)^(١)، الدال على ارتكازية وعقلائية هذه المسألة، أي عدم نقض نفس اليقين بالشك، وفي بعضها الآخر قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه)^(٢)، المشعر بعليّة وجود اليقين للحكم.

(١) كما في صحيحة زرارة الثانية.

(٢) كما في صحيحة زرارة الأولى.

وكذلك بقرينة السياق الواردة في الروايات وهي المقابلة بين اليقين والشك، ومن الواضح أنه ليس من الشك الشيء المشكوك فلا يكون المراد من اليقين المتيقن.

وعليه؛ يكون حمل اليقين على إرادة المتيقن هو خلاف الظاهر، بل خلاف سياق هذه الروايات، وكلام المعترض^(١) في المناقشة الثانية في محله، ومن هنا استبعد الشيخ النائيني قدس سره في كلمته المتقدمة - أن يكون مراد الشيخ الأعظم قدس سره من (المجاز) المجاز في الكلمة، وهو إستبعاد في محله، وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

المقدمة الثانية: ليس المراد من النهي عن النقص هو النقص الحقيقي.

من المسلّم عند الجميع أن النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته، وذلك أن اليقين قد انتقض فعلاً بعد طرو الشك عليه، وهذا الأمر لا يقع تحت اختيار المكلف حتى يصحّ النهي عنه، لأنه تحصيل للحاصل، وتحصيل الحاصل محال.

ومن هنا لا يصحّ النهي عن نقض ما هو منتقض فعلاً، فيبقى السؤال: ما هو المراد إذن من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك)، بعد انتقاض اليقين بالفعل وعدم صحّة النهي عن نقض ما هو منتقض فعلاً؟!

لم يبق من هذا الكلام سوى إرادة عدم الاعتناء بالشك عملياً، أي عدم ترتيب آثار الشك في المقام والاستمرار بترتيب أحكام اليقين، ولكن ليس بما هي صفة

(١) وهو صاحب الكفاية قدس سره كما تقدّم بيانه.

وجدانية، لارتفاع اليقين فعلاً، فترتفع احكامه الوجدانية قطعاً، بل بما هو أثر عملي من الأخذ بالحالة السابقة المتيقنة وعدم الإعتناء بهذا الشكّ اللاحق، وكأنّه يريد أن يقول لنا: إعمل في حالة شكّك كما كنت تعمل في يقينك، ولا تعني بالشكّ.

وبعبارة أصولية: أنّ المراد الاستعمالي في الروايات هو النهي عن نقض اليقين، ولكن المراد الجدّي - بعد تعذّر المراد الاستعمالي - هو عدم الاعتناء بالشكّ والعمل بالحالة السابقة.

توجيه هذا المراد من الروايات؟

وهذا المراد من الروايات من الأخذ بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق يحتاج إلى توجيه سليم من باب اللغة والاستعمال حتّى يتمّ الأخذ به، فكيف نوجهه؟!

قال الشيخ المصنف رحمته الله: هذا التوجيه لا يخلو من أحد أمور أربعة:

- ١- إمّا أن يراد من (اليقين) في الروايات المتيقّن على نحو المجاز في الكلمة.
- ٢- أو يكون المراد من (اليقين) هو المتيقّن ولكن بنحو حذف المضاف، أي يكون المقصود هكذا: (ولا تنقض متعلّق اليقين بالشكّ)، ومتعلّق اليقين هو المتيقّن.
- ٣- أو يكون النقص المنهي عنه مسنداً ظاهراً إلى اليقين في الروايات، لكنّه في الحقيقة هو مسند إلى المتيقّن على نحو المجاز في الإسناد. وذلك كما في قولك (سال الميزاب)، فالإسناد ظاهراً هو إلى الميزاب، لكنّه في حقيقته يكون إلى الماء وكذلك المقام.

قد تقول: المجاز في الإسناد يحتاج إلى علاقة بين الطرفين (الحقيقي والمجازي) فالعلاقة بين الميزاب والماء في المثال السابق هي علاقة المكان، وهي التي سوغت الاستعمال المتقدم، فما هي العلاقة هنا بين اليقين والمتيقن؟!

الجواب: يمكن أن يقال إنَّ العلاقة هنا هي أحد امرين:

الأول: إما اتحاد اليقين والمتيقن، باعتبار أنَّ أحدهما فان في الآخر.

الثاني: كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن.

وبوجود إحدى العلاقتين - الفناء والآلية - يصحَّ المجاز في الإسناد في المقام. وهذا الأمر يظهر من كلمات المحقق الخراساني قدس سره في كفاية الأصول، وقد توجه إليه أيضاً عبارات الشيخ النائيني قدس سره في تقارير بحثه فوائد الأصول^(١).

٤- أو يكون الاستعمال هنا بنحو الكناية، بمعنى أنَّ النهي عن نقض اليقين هو كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، باعتبار أنَّ لازم اليقين بالشيء هو العمل بمقتضاه لأنَّ اليقين من صفاته الكاشفية عن الواقع والمحركة، فالكشف عن الواقع يقتضي العمل والتحرك إليه ولزام النهي عن حله ونقضه هو النهي عن حلِّ مقتضاه ونقضه، الذي يعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.

وهذا الأمر يظهر من كلمات المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية^(٢).

ويأتي السؤال هنا بعد بيان هذه الاحتمالات الأربعة في المقام: أيَّ من هذه

(١) انظر: كفاية الأصول: ٤٤٣-٤٤٥، فوائد الأصول ٤: ٣٧٤.

(٢) نهاية الدراية ٣: ٦٤.

الأمور يمكن أن يكون هو المراد من حرمة نقض اليقين في الروايات؟!

الجواب: بعد أن عرفنا في المناقشة الثانية - بعد إرادة الوجهين الأولين المجاز في الكلمة وحذف المضاف - يدور الأمر بين الوجهين الثالث والرابع.

والذي يراه الشيخ المصنف رحمته الله هو الوجه الرابع حيث عبّر عنه بأنه (الأوجه والأقرب)، وجهة القرب عنده هي: أن هذا الإستعمال الكنائي يتم فيه المحافظة على المرادين، المراد الإستعمالي والمراد الجدّي، فلا نتجشم عناء المجازية، سواء في الكلمة أو في الإسناد، ولا عناء حذف المضاف ونحافظ على سياق الأخبار وظهورها في إسناد النقض إلى نفس اليقين.

المقدمة الثالثة: النقض مسند حقيقة إلى اليقين.

بلحاظ ما تقدّم نسأل هنا هل المراد من (النقض) في الأخبار هو النقض الحقيقي، أو النقض العملي؟

الذي ذهب إليه الأعلام كالشيخ الأعظم قدس سرّه والشيخ صاحب الكفاية قدس سرّه وآخرون^(١)، أن إرادة النقض الحقيقي محال، لأن نقض اليقين - كما تقدّم بيانه - ليس تحت إرادة المكلف، فهو قد انتقض فعلاً بطرو الشكّ عليه، فلم يبق عندنا في المقام يقين فعلي حتّى يتوجه النهي عن نقضه، بل يكون النهي عن نقضه من باب تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل محال.

ولكن التدقيق في المسألة يعطينا غير ما ذهب إليه الإعلام، فإن محذور تحصيل

(١) راجع: فرائد الأصول ٢: ٥٧٤، كفاية الأصول: ٤٤٤، فوائد الأصول ٤: ٣٧٤.

الحاصل يتمّ فيما لو كان النهي عن النقص مراداً جدّياً، أمّا على ما ذكره الشيخ المصنف رحمته الله بأنّه مراد إستعمالي فقط، فلا محذور في باب الكناية أن يكون المراد الاستعمالي محالاً أو كاذباً، كما في قولك: زيد كثير الرماد، فهنا يصحّ هذا المراد الاستعمالي في الكناية عن كرم زيد حتّى لو لم يكن عند زيد ذرة رماد واحدة في بيته، وإنّما المحذور أن يكون هذا الكلام - كثرة الرماد - مراداً جدّياً للمتكلم، فيكون كاذباً.

وكذلك المقام، يصحّ حمل النقص على معناه الحقيقي بنحو المراد الإستعمالي، ويكون هذا المراد الاستعمالي كناية عن المراد الجدّي، الذي هو عدم الاعتناء بالشكّ والعمل على الحالة السابقة.

النتيجة: إنّ هذا الإسناد - أيّ إسناد النقص إلى اليقين - تام، ولا مشكلة فيه ما دام مراداً إستعمالياً، ووجاهة الإسناد المذكور من جهة وثاقة اليقين نفسه بما هو يقين، ويكون المراد النهي عن لازم معناه على سبيل الكناية، ومعه لا نحتاج في فرض صحّة إسناد النقص إلى اليقين إلى فرض أن يكون متعلّقه ممّا له إستعداد في ذاته إلى البقاء، وإنّما يلزم ذلك لو كان الإسناد اللفظي إلى المتيقّن لا إلى اليقين، ولو على نحو المجاز، وقد تبين انتفاء الحاجة إليه.

دفع دخل:

في قوله: (وأما كون أنّ المراد الجدّي هو النهي عن مقتضى اليقين - إلى قوله - حتّى يكون قرينة لفظية على المراد من المتيقّن)، أراد المصنف رحمته الله أن يشير إلى دخل قد يتصدى له أحد المناصرين للشيخ الأعظم قدس سرّه، وحاصل الدخل المذكور:

أنكم كنتم قد أبطلتم إرادة المتيقن من اليقين في الروايات لأنه خلاف الظاهر، وأنه لا يوجد ما يسوغه لغة واستعمالاً لعدم وجود قرينة عليه، فلم لا تعتبرون ما أفدتموه هنا من الإستعمال الكنائي قرينة لفظية على حذف المضاف فيستقيم ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره؟!

قال الشيخ المصنف رحمته الله في دفع الدخل المذكور:

إن المراد الجدّي الذي أبرزناه هنا بالنهي عن ترك مقتضى اليقين، والذي هو عبارة ثانية - بالمعنى الكنائي - عن لزوم العمل بالمتيقن إنما هو مراد لبي وليس فيه إسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ، حتى يكون قرينة لفظية على المراد من المتيقن.

ففي باب الكناية لا يقدر لفظ المكنى عنه، فأنت حين تقول: زيد كثير الرماد، لا تقدر لفظاً للمكنى عنه (وهو الكرم)، بل الملاحظ في مثل هذه التعابير هو لازم المعنى (أي اللب)، وكذلك المقام، لا توجد قرينة لفظية على إرادة المتيقن من اليقين حتى يصح ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

بل نقول أكثر من ذلك بأن إرادة المتيقن من اليقين لا تصح حتى على مستوى الكناية والمعنى اللبي، وذلك لأن المكنى عنه في الروايات هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة ثانية عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا يوجد نقض مسند إلى المتيقن، لا لفظاً ولا لباً، وبالتالي لا توجد قرينة على أن المراد من اليقين هو المتيقن بما له إستعداد في ذاته للبقاء.

الخلاصة:

ويمكن تلخيص ما تقدّم بما يلي:

- ١- أن النقض مسند في الأخبار حقيقة إلى نفس اليقين، بلا مجاز في الكلمة ولا في الإسناد، ولا بنحو حذف المضاف.
 - ٢- النهي الوارد في الأخبار هو على سبيل الكناية، والمراد به لازم معناه.
 - ٣- لازم المعنى هو ترتيب آثار المتيقن الشرعية والأخذ بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك.
 - ٤- بعد أن كان النهي عن نقض اليقين وارد بنحو الكناية في الأخبار فلا يفرض أن يكون متعلقه ما له استعداد البقاء.
 - ٥- مقتضى الأخبار - بلحاظ ما تقدّم - حجية الاستصحاب في مورد الشك في الرفع والمقتضي معاً.
- هذا هو ملخص ما انتهى إليه الشيخ المصنف رحمته الله في مبحث حجية الاستصحاب بدون التعرض إلى التفصيلات الأخرى، التي أحال - من يريد الإطلاع عليها - إلى الرسائل المطولة، وأهمها رسائل الشيخ الأعظم قدس سرّه.

تنبيهات الاستصحاب

قال الشيخ المصنف: بعد فراغ الشيخ الأنصاري رحمته من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً... إلخ.

أقول: ذكر الشيخ الأعظم رحمته بعد الإنتهاء من الاستدلال على حجية الاستصحاب جملة من التنبيهات صار لها شأن كبير عند الأصوليين، ويمكن أن تعد الجواهر التي ذكرت في هذا المجال، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه، وقد بلغت _ هذه التنبيهات _ اثني عشر تنبيهاً، زاد عليها الشيخ الآخوند تنبيهين، فصار المجموع أربعة عشر تنبيهاً، لكن الشيخ المصنف رحمته لم يذكر سوى تنبيه واحد من هذه التنبيهات، وهو التنبيه المتعلق باستصحاب الكلّي، أما التنبيه الثاني الذي ذكره المصنف (وهو تنبيه الشبهة العبائية) لم يتطرق إلى ذكره الشيخ الأعظم أو الشيخ صاحب الكفاية رحمته، لذا يمكن عد تنبيهات الاستصحاب _ إضافة للتنبيه الذي ذكره الشيخ المصنف رحمته _ خمسة عشر تنبيهاً.

التنبيه الأول: استصحاب الكلّي:

الاستصحاب تارة يكون جزئياً وأخرى يكون كلياً، فمتى ما كان المستصحب جزئياً فالاستصحاب في مورده جزئي، ومتى ما كان المستصحب كلياً فالمستصحب في مورده كلي، ومثال الأول: استصحاب بقاء زيد عند الشك في بقاءه، ومثال

الشرعي له: فيما لو شكنا في بقاء وجوب الجمعة إلى زمن الغيبة مثلاً، فإن استصحاب الوجوب هو استصحاب لأمر محدد ومعين وهو استصحاب وجوب الجمعة، فهذا يصطلح عليه باستصحاب الجزئي.

ومثال الثاني: فيما إذا عُلِمَ بوجود حيوان في الدار وشكّ في كونه فيلاً يعيش أعواماً أو بقاً لا يعيش إلّا أياماً، فإذا مضت بعد ذلك شهور وحصل الشكّ في بقاء أصل الحيوان، إذ لو كان الموجود فيلاً فهو باق قطعاً، ولو كان بقاً فهو فان قطعاً، فهنا يمكن استصحاب كلّي الحيوان.

ومثاله الشرعي: فيما لو علمنا بأنّ صلاة الجمعة زمن الحضور هي مطلوبة بنحو الوجوب أو بنحو الاستحباب، فإنّ استصحاب المطلوبة هو استصحاب للجامع بين الوجوب والاستحباب، وهذا يصطلح عليه استصحاب الكلّي.

ثمّ المستصحب الكلّي قد يكون حكماً شرعياً وقد يكون موضوعاً لحكم شرعي.

ومثال الأوّل من قبيل استصحاب جامع الحكم التكليفي الأعمّ من الوجوب والاستحباب، كما مرّ في المثال المتقدّم لمطلوبية صلاة الجمعة على نحو الوجوب أو الاستحباب، أو استصحاب جامع الحكم الإلزامي الأعمّ من الحرمة والوجوب.

ومثال الثاني من قبيل استصحاب الحدث الأعمّ من الحدث الأكبر والاصغر.

المصحّح لجريان الاستصحاب في الكلّي:

إذا عرفت هذا فنقول: استصحاب الجزئي لا إشكال فيه، ولكن الكلام وقع في

استصحاب الكلّي، من جهة عدد أقسامه تارة، ومن جهة حجّة كلّ قسم تارة أخرى، والكل ستأتي الإشارة إليه.

وقبل التعرض إلى أقسام استصحاب الكلّي نشير إلى المصحّح لجريان الاستصحاب في الكلّي فليس كلّ كليّ يجري الاستصحاب فيه، بل لابدّ من توفرّ أمرين، وهما:

الأوّل: أن يكون المستصحب كليّاً، بمعنى أن الذي تواردت عليه حالتا اليقين والشكّ هو الكلّي.

الثاني: أن يكون لاستصحابه بعنوان الكلّي أثر شرعي، فلو لم يكن الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب بعنوانه الكلّي فالاستصحاب لا يجري في مورده.

مثاله: لو كان المكلف على يقين بجامع الحدث الأعمّ من الأكبر والأصغر ثمّ شكّ بعد ذلك في بقاءه، فليس له أن يستصحب جامع الحدث لو كان الأثر الذي يريد ترتيبه مختصاً بالحدث الأكبر كحرمة المكث في المسجد أو عبور أحد المسجدين المعظمين، وذلك لأنّ الحدث الأكبر بخصوصه - والموجب لهذا الأثر الخاص - لم يكن متيقناً وإنّما المتيقن هو الجامع الأعمّ منه ومن الحدث الأصغر.

وهذا بخلافه ما لو كان الأثر مترتباً على الأعمّ منهما، فإنّه لا ريب في صحّة جريان استصحاب الكلّي لترتيب ذلك الأثر، مثلاً: لو كان الأثر من قبيل مسّ كتابة القرآن المجيد أو الدخول في الصلاة أو الطواف الواجب فإنّ استصحاب جامع الحدث ينتج عدم صحّة الدخول في الصلاة وكذلك بقية الآثار المشتركة.

أقسام استصحاب الكلّي:

بعد بيان المصحح لاستصحاب الكلّي نأتي إلى بيان أقسام الكلّي، فنقول:

قسم الشيخ الأنصاري رحمته - وتبعه الشيخ صاحب الكفاية رحمته - استصحاب الكلّي إلى ثلاثة أقسام، وعلى منواله سار الشيخ المصنف رحمته ^(١).

وقد تسأل عن منشأ التقسيم المذكور، وهذا البحث لم يشر إليه الشيخ المصنف رحمته، لكن الشيخ الأعظم رحمته أشار إليه في طيات كلامه حيث ذكر أن ضابطة التقسيم تبني على منشأ الشك في بقاء الكلّي، ومنشأ الشك في بقاء الكلّي لا يخلو من أحد أمور ثلاثة، ومنه تتضح الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلّي:

الأول: أن يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد.

أي يكون الشك في بقاء الفرد الذي يتحقق الكلّي في ضمنه، فالشك في بقاء الفرد وارتفاعه يوجب الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه لا محالة، ومثاله: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار ثم شككنا في خروجه عنها، وهو يوجب الشك في بقاء الإنسان الكلّي فيها؛ إذ الكلّي موجود بوجود فرده حدوثاً وبقاءً، فالعلم بوجود زيد في الدار منشأ للعلم بوجود الكلّي فيها، والشك في بقاءه فيها يوجب الشك في بقاء الكلّي فيها.

وهذا هو القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي.

(١) وتجدر الإشارة هنا بأنه جرت محاولات من بعض الأعلام لإضافة قسم رابع لهذه الأقسام، لكنها كانت محلّ كلام، ويبقى ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته هو المعمول عليه.

الثاني: أن يكون الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً.

فمنشأ الشك هنا هو في تعيين الفرد المردّد بين ما هو متيقّن الإرتفاع وبين ما هو متيقّن البقاء، وهو ما إذا فُرض الجزم بوجود الكلّي ضمن فرد، ولكن ذلك الفرد مردّد بين الطويل والقصير، ولأجل تردده يُشكّ في بقاء الكلّي، كما لو علم بوجود حيوان ذي خرطوم في مكان، فإنّه بعد مضي يوم مثلاً سوف يشكّ في بقاء ذلك الحيوان، إذ لو كان هو البق فيكون الكلّي منتفياً لأنّ البق يجزم بانتفائه وعدم إمكان بقاءه أكثر من يوم، ولو كان هو الفيل فيجزم ببقائه لأنّه يبقى أكثر من الفترة المذكورة جزماً، إنّه لأجل تردّد الحيوان بين البق والفيل سوف يشكّ في بقاء ذلك الحيوان الكلّي.

والمثال الشرعي لذلك: ما إذا خرجت من المكلف مثلاً قطرة مردّدة بين البول والمني، فإنّه سوف يجزم بكونه محدثاً ولكنه لا يدري هل هو محدث بالأكبر أو بالأصغر، فإذا توضأ فيشكّ في بقاء ذلك الكلّي، لأنّه إذا كانت القطرة بولاً فقد ارتفع الحدث بالوضوء جزماً، وإن كانت منياً فالحدث باق جزماً، إنّه في مثل هذه الحالة لا يجري استصحاب الحدث الأصغر للجزم بارتفاعه، كما لا يجري استصحاب الحدث الأكبر للشكّ في أصل حدوثه، ولكن هل يجري استصحاب كلّ الحدث؟

وهذا هو القسم الثاني من استصحاب الكلّي، والمعروف جريانه؛ لأنّ المكلف متيقّن من تحقق أصل الحدث سابقاً ولكنه يشكّ في بقاءه فيجري استصحابه، وستأتي المناقشة فيه.

الثالث: أن يكون من جهة الشك في وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك.

ومنشأ الشك هنا هو وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد الذي تحقق الكلّي في ضمنه، كما إذا علمنا بوجود كلّي الإنسان في المسجد ضمن زيد مثلاً، وفرض الجزم بخروج زيد بعد ساعة، ولكن يحتمل دخول عمرو إمّا عند خروج زيد أو قبل خروجه، فهنا لا يمكن استصحاب بقاء زيد، لفرض الجزم بخروجه، ولا استصحاب عمرو، للشك في أصل دخوله، ولكن يستصحاب الكلّي، أيّ كلّي الإنسان، فيقال: كنا نجزم بوجود الإنسان في المسجد جزماً سابقاً ونشك في بقاءه، فنستصحاب كلّي الإنسان.

ومثاله الشرعي: ما إذا علم بخروج قطرة بول مثلاً، وفرض الجزم بتحقيق الوضوء بعد ذلك، ولكن احتمل خروج قطرة مني بعد ذلك، يعني إمّا مقارناً لتمام الوضوء أو قبل الشروع فيه، فهنا لا يمكن استصحاب الحدث الأصغر للجزم بارتفاعه، كما لا يمكن استصحاب الأكبر للشك في أصل حدوثه، وإنّما يُستصحاب كلّي الحدث لترتيب آثار الكلّي، كعدم جواز مسّ كتابة المصحف الشريف مثلاً، ولا يجب ترتيب الآثار الخاصة بكلّ فرد من جهة الاستصحاب؛ لعدم جريانه بلحاظ الفرد حسب الفرض، كما لا يجب ترتيبها من جهة العلم الإجمالي؛ إذ لا علم إجمالي في المقام؛ لأنّ الحدث الأصغر قد ارتفع جزماً ويشك في حدوث الحدث الأكبر.

وهذا هو القسم الثالث من استصحاب الكلّي، ويتصوّر في مورد الجزم بحدوث

الكلي ضمن الفرد الأول وارتفاعه مع فرض الشك في حدوث فرد آخر^(١).

جريان الاستصحاب في هذه الاقسام:

أما القسم الأول فلا إشكال في جريان استصحاب الكلي وكذلك استصحاب نفس الفرد فيما إذا فرض ترتب الأثر على كل من الكلي (الإنسان) وفردة (زيد)، فالمورد المذكور محل اتفاق بين الأصوليين.

ويمكن أن نمثل له بمثال شرعي وهو: ما إذا علم المكلف أنه محدث بالأصغر وفرض أنه شك هل توضأ أو لا، أنه بسبب شكه في تحقق الوضوء منه سوف يشك في بقاء أصل الحدث فيجري استصحاب كلي الحدث، كما يجري استصحاب الحدث الأصغر فيما إذا فرض أنه يترتب على كل واحد منهما أثر شرعي خاص به، وأما إذا كان يترتب على أحدهما دون الآخر فيجري فقط فيما يترتب عليه الأثر.

وأما القسم الثاني فلا إشكال في جريان استصحاب الكلي وأما الفرد فلا يجري فيه الاستصحاب لمحل تردده وعدم معرفته جزماً.

توضيح ذلك: في هذا القسم يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد الفرد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، فإن الحدث الكلي لو كان هو الحدث الأصغر فبالوضوء ارتفع يقيناً، وإن كان جنابة فهو باق يقيناً، فالاستصحاب يجري في الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر فقط، ويحكم بترتب أثره، كحرمة مس كتابه القرآن، وعدم جواز الدخول في الصلاة، ولكن لا يتعين بذلك

(١) انظر: فرائد الأصول ٣: ١٩١، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥: ١٥٧، ١٦٧.

الاستصحاب أحكام الفرد الباقي، أي أحكام الجنابة، ولا يحكم أنّ هذا الشخص جنب فيجب عليه الغسل للصلاة، لعدم الجزم بأي فرد فيه.

إشكالان في جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني:

ويوجد ها هنا إشكالان على جريان استصحاب الكلّي من جهة الإخلال في بعض أركانه، تعرّض لذكرهما الشيخ الأعظم قدس سرّه:

الإشكال الأوّل: فقد جاء في فرائد الأصول: «توهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل»^(١).

توضيح التوهم: إنّ أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام إن حصل الركن الأوّل (اليقين بالحدوث)، فإنّ الركن الثاني (الشك في البقاء)، غير حاصل، ببيان:

إنّ الكلّي يوجد بوجود أفرادهِ، والمفروض أنّ الحدث الأصغر على تقدير كونه هو الحادث يجزم بارتفاعه، والحدث الأكبر يشك في أصل حدوثه فيجري الأصل لنفي أصل حدوثه، فيقال: شك في خروج قطرة المني، ومقتضى الاستصحاب عدم خروجها، ومع انتفاء الحدث الأصغر بنحو الجزم، وانتفاء الأكبر بسبب الاستصحاب،

(١) فرائد الأصول ٢: ٦٣٩.

كيف يجري استصحاب الكلّي؟!^(١)

والجواب: إنّ هذا الإشكال وجيه لو كنا نريد إجراء الاستصحاب في الفردين (الحدث الأصغر والحدث الأكبر)، فيقال: هذا الفرد منتف جزماً، والفرد الآخر يشكّ في أصل حدوثه فينفي أصل حدوثه بالاستصحاب، ولكننا لا نريد إجراء الاستصحاب في الفردين، بل نريد إجراءه في الكلّي، ومن المعلوم أنّ الكلّي يجزم بأصل حدوثه ويشكّ في بقاءه، وبهذا اللحاظ يمكن جريان الاستصحاب، فالذي لا يوجد يقين أو شكّ بلحاظه هو الفرد، أمّا الكلّي فيوجد ذلك بلحاظه جزماً.

قوله رحمته: (ومن الواضح أنّ وجود الكلّي في ضمن الفرد القصير مقطوع الإرتفاع في الزمان الثاني وجداناً).

أقول: وهو ما يمكن التمثيل له بالمثال الشرعي الذي قدّمناه، فإنّه بعد الوضوء يكون الفرد القصير وهو الحدث الأصغر (خروج البول) مرتفع جزماً فلا شكّ في بقاءه، وهنا يُفتقد الركن الثاني من أركان الاستصحاب، وهو الشكّ في البقاء.

قوله رحمته: (وأما وجوده ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أوّل الأمر).

(١) ويمكن أن نطبق هذا الإشكال على المثال العرفي (الفيل والبق)، فيقال: مع تردد الفرد بين ما هو متيقن الإرتفاع (البق)، وبين ما هو مشكوك الحدوث من الأوّل (الفيل)، فإن كان الفرد بقاً فلا شكّ في عدم بقاءه، وإن كان فيلاً فلا يقين بحدوثه من الأوّل، والأصل يقتضي عدمه، وبالتالي لا يقين بوجود حيوان سابق كي يستصحب الكلّي هنا.

أقول: لا يوجد جزم بأن الخارج منه هو المني، فالحدث الأكبر غير متيقن الحدوث، وهنا يُفقد الركن الأول من أركان الاستصحاب، وهو اليقين السابق.

قوله رحمته: (فيكون الكلّي مرتفعاً في الزمان الثاني، إمّا وجداناً، أو بالأصل تبعداً، فلا شك في بقاءه).

أقول: الكلّي لا يوجد إلّا ضمن أفرادهِ وقد ارتفع الحدث الأصغر (الذي هو أحد أفرادهِ) قطعاً ووجداناً، والحدث الأكبر يشكّ في أصل حدوثهِ وقد نفينا تبعداً باستصحاب عدم الحدوث، وبالتالي لا شكّ في بقاء الكلّي حتّى يستصحب.

الإشكال الثاني: جاء في فرائد الأصول: «توهم كون الشكّ في بقاءه مسبباً عن الشكّ في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثهِ لزم ارتفاع القدر المشترك، لأنّه من اثارهِ»^(١).

وحاصل هذا الإشكال: إنّنا نسلم أنّ استصحاب الكلّي قابل في حدّ نفسه للجريان لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق بلحاظه، ولكن يوجد أصل سببي حاكم عليه، فهو لأجل الأصل السببي لا يجري وليس لأنّه في حدّ نفسه لا يقبل الجريان.

وتقريب هذا الأصل أو الاستصحاب السببي: أنّ الشكّ في بقاء كلّ حدث هو مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، أعني الجنابة، فلأجل احتمال خروج المني يحتمل بقاء كلّ الحدث، فيكون الشكّ في خروج قطرة المني شكّاً سببياً،

(١) فرائد الأصول ٢: ٦٣٩.

بينما الشك في كلي الحدث يكون شكاً مسبباً، فإذا جرى استصحاب عدم خروج قطرة البول كان ذلك استصحاباً سببياً ولم يعد بالإمكان جريان استصحاب بقاء كلي الحدث الذي هو استصحاب مسببي.

وبعبارة ثانية: إن الشك في بقاء الحدث الكلي - في مثال البول والمنى بعدما توضأ ولم يغتسل - مسبب عن الشك في حدوث المنى، فإذا استصحبنا عدم حدوثه فلا يبقى معه شك في بقاء الحدث، فإن مع وجود الأصل السببي لا تصل النوبة إلى الأصل المسببي.

هذا، وقد أجاب الشيخ الأعظم قدس سره على هذا الإشكال بما حاصله: أنا لا نسلم أن يكون الشك في بقاء الحدث الكلي مسبباً عن الشك في حدوث الحدث الأكبر كي تكون أصالة عدم حدوثه حاکمة على استصحاب بقاء الحدث؛ لأن الشك في بقاء الحدث الكلي قائم على إحتمالين:

الأول: احتمال بقاءه، والثاني: احتمال ارتفاعه.

وا احتمال بقاءه مسبب عن احتمال كون الحادث هو الحدث الأكبر، واحتمال ارتفاعه مسبب عن كون الحادث هو الحدث الأصغر، وأصالة عدم حدوث الحدث الأكبر لا تثبت كون الحادث هو الحدث الأصغر المقطوع ارتفاعه كي يرتفع بها الشك في بقاء كلي الحدث.

وتوضيحه: أن الشك في وجود شيء عبارة عن احتمال وجوده وعدمه، وقد ينشأ طرفاه عن الشك في وجود شيء آخر وعدمه، كالشك في طهارة الثوب الملاقي للماء المستصحب نجاسته، فإن احتمال النجاسة وعدمه ينشأ

عن الشك في طهارة الماء وعدمها، ففي هذا القسم لا إشكال في عدم جواز إجراء الأصل بالنسبة إلى الشك المسببي بعد فرض إجراء الأصل بالنسبة إلى الشك السببي، وقد ينشأ أحد طرفيه عن احتمال في شيء، والطرف الآخر منه ينشأ عن احتمال في شيء آخر، كما في المقام حيث إن احتمال بقاء الكلّي مسبب عن احتمال وجوده في ضمن أحد الفردين، وهو الحدث الأكبر مثلاً، واحتمال ارتفاعه مسبب عن احتمال وجوده في ضمن فرد آخر، وهو الحدث الأصغر مثلاً، فإن إجراء الأصل في أحد الاحتمالين وهو أصالة عدم حدوث الفرد الطويل - أعني به الحدث الأكبر في المثال - لا يثبت أحد الفردين الذي يكون احتمال وجود الكلّي مسبباً عن احتمال وجوده كي يقال: إنه مقطوع الإرتفاع، فيكون الكلّي أيضاً مقطوع الإرتفاع^(١).

قوله **﴿﴾**: (والحاصل أن احتمال وجود الكلّي وعدمه... إلخ).

أقول: وهو ما أشرنا إليه في الشرح المتقدم بأنه لا يترتب على أصالة عدم حدوث الحدث الأكبر ارتفاع الحدث الكلّي الذي هو القدر المشترك بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الإرتفاع، لأن الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل الحدث الأكبر، كي يترتب على جريان أصالة عدم حدوثه ارتفاع الكلّي.

وإن شئت فقل: ارتفاع الحدث الكلّي في مثال البول والمنّي بعدما توضأ ولم يغتسل ليس من لوازم عدم حدوث المنّي، كي يقال: إذا اقتضى الأصل عدم حدوثه

(١) تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ٩: ٢١٧.

يثبت به إرتفاع الحدث الكلي، بل هو من لوازم كون الحادث هو البول، ولا أصل لنا يثبت ذلك، وأصالة عدم حدوث المنى لا تثبت أن الحادث هو البول، إلّا على القول بالأصل المثبت.

قوله رحمته: (والأصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي).

أقول: نحن كنّا قد فرضنا سابقاً وجود أحد الفردين (الحدث الأكبر أو الحدث الأصغر)، وهذا العلم الإجمالي بوجود أحد الفردين يكون مانعاً من جريان أصالة العدم في الفردين؛ لأنّه بجريان كلا الأصلين - أيّ أصالة عدم الحدث الأصغر وأصالة عدم الحدث الأكبر - معناه إنتقاء العلم الإجمالي بوجود أحدهما، وهو خلف الفرض.

وأما القسم الثالث فقد تقدّم أنّ استصحاب الكلّي في هذا القسم هو عبارة عن اليقين بحدوث الكلّي ضمن فرد معين، ثمّ يفترض الجزم بارتفاع ذلك الفرد السابق، ولكنّ يحتمل حدوث فرد آخر أمّا عند وجود الفرد الأوّل، أو مقارناً له، والمقارنة تتصور على نحوين، أمّا بتبدله إليه، أو بمجرد (المقارنة) الاتفاقية بين إرتفاع الأوّل وحدوث الثاني، فحاصل هذا القسم يرجع إلى ثلاثة أنحاء:

الأوّل: ما لو علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مشخص معيّن، وعلم بإنعدام هذا الفرد لكنّ يحتمل وجود فرد آخر غير هذا الفرد المعلوم إنعدامه.

كما لو علم بوجود زيد في الدار يوم الجمعة، وخروجه عنها يوم السبت، واحتمل وجود عمر في الدار حال وجود زيد بحيث لو كان موجوداً فهو باق في الدار بعد خروج زيد عنها.

الثاني: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد معين وعلم بانتفاء ذلك الفرد المعين قطعاً، لكن يحتمل أن يتبدل هذا المعلوم انتفاؤه، كما إذا علمنا بعروض السواد الضعيف على جسم، ثم علمنا بزواله المستلزم لزوال الكلّي في ضمنه، لكن نحتمل قيام السواد الشديد مقامه، بأن تبدل السواد الضعيف إلى السواد الشديد.

الثالث: القسم الثاني نفسه، لكن يحتمل وجدان فرد آخر بعد انتفاء الفرد الأوّل مقارناً لزمان إنتفائه لا من جهة التبدّل، كما لو احتمل دخول عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد عنها، فيحتمل بقاء الإنسان الكلّي في ضمن عمرو.

والمثال الشرعي لهذا القسم - كما تقدّم بيانه - كما لو علم بخروج قطرة بول مثلاً، وفرض الجزم بتحقق الوضوء بعد ذلك، ولكن احتمل خروج قطرة مني بعد ذلك، يعني أما مقارناً لتمام الوضوء أو قبل الشروع فيه، فهنا - كما نلاحظ - لا يمكن استصحاب الحدث الأصغر للجزم بإرتفاعه كما لا يمكن استصحاب الأكبر للشكّ في أصل حدوثه، ولكن هل يجري استصحاب كلّي الحدث ونرتب آثار الكلّي في المقام، كعدم جواز مسّ كتابة المصحف الشريف مثلاً؟

توجد ثلاثة أقوال في المقام:

القول الأوّل: جريان الاستصحاب في جميع الأنحاء المتقدّمة من هذا القسم، وهذا يظهر من المحقّق الحائري في درر الفوائد، والمحقّق الإيرواني في نهاية النهاية^(١).

(١) انظر: درر الفوائد ٢: ١٧٥، ونهاية النهاية ٢: ١٩٤ - ١٩٥.

القول الثاني: عدم جريان الاستصحاب في الأنحاء المتقدمة جميعاً. وهو ما ذهب إليه المحقق الخراساني في الكفاية^(١).

القول الثالث: التفصيل بين الأنحاء المذكورة، فيجري في الأول دون النحويين الآخرين. وهذا التفصيل مال إليه الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده^(٢).

السّر في الخلاف المتقدم؟

والسّر في الخلاف المتقدم هو في توفر أركان الاستصحاب وعدمها، والمشكوك توفره هنا هو الركن الخامس: اتحاد متعلّق اليقين والشك.

فقد تقدّم أنّه يشترط لجريان الاستصحاب وحدة متعلّق اليقين والشك، بمعنى أن يتعلق اليقين بحدوث شيء والشك في بقاء ذلك الشيء نفسه، فلا معنى لأنّ نتيقن بطهارة الثوب مثلاً ثمّ شكّ في طهارة الأرض، بل لابدّ أن يكون متعلّق اليقين والشك واحداً، وهو ما نسميه بوحدة موضوع الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب هو: (إبقاء ما كان)، والشكّ في غير متعلّق اليقين لا يكون إبقاء لما كان، فهل متعلّق اليقين والشكّ في هذا القسم الثالث هو واحد؟!

قد يقال: بكفاية الوحدة النوعية، والمراد من الوحدة النوعية أنّ الكلّي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم، فهو واحد نوعاً، وبالتالي يجري الاستصحاب هنا لتحقيق الركن المذكور.

(١) كفاية الأصول: ٤٦٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤٠.

أو يقال: إنَّ الكلِّي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعددة، وبذلك يجري الاستصحاب أيضاً، وهذا المعنى قد يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

إنَّ الاحتمالات في كيفية وجود الكلِّي الطبيعي متعددة:

١- أن لا يكون الطبيعي موجوداً في الخارج وإنما الموجود أفرادهِ، فالإنسان مثلاً ليس موجوداً في الخارج، وإنما الموجود هو زيد وعمرو وبكر التي هي أفراد الإنسان دون نفس الإنسان.

وهكذا الماء ليس موجوداً في الخارج، وإنما الموجود أفرادهِ، والشاي ليس موجوداً في الخارج وإنما الموجود أفرادهِ، وهكذا الحال بالنسبة إلى جميع الأشياء الأخرى.

ولا يخفى أنَّ هذا احتمال بعيد؛ إذ الإنسان مثلاً ليس شيئاً آخر غير أفرادهِ، وهكذا الماء ليس شيئاً آخر غير أفرادهِ.

٢- أن يكون الطبيعي موجوداً في الخارج، ولكن بوجود مستقل عن أفرادهِ ومنحاز عنها، كأن يكون معلقاً في السماء مثلاً أو في عالم المثل أو في غير ذلك.

وهذا أشدَّ ضعفاً من الاحتمال الأول، إذ أين يوجد ذلك الإنسان الطبيعي؟!

٣- أن يكون الطبيعي موجوداً في الخارج ضمن أفرادهِ، وهذا يتصور بنحوين:

أ- أن يكون موجوداً واحداً متحداً مع أفرادهِ وليست له وجودات متعددة بتعدد أفرادهِ، أي أنه أشبه بنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددين.

وهذا ما ينسب إلى الرجل الهمداني الذي التقى به ابن سينا في مدينة همدان، حيث ينسب إليه أنه التقى برجل يقول: إن الطبيعي موجود ضمن أفرادهِ بنحو الوجود الواحد الموجود ضمن الكثير، وقد حمل ابن سينا على الرجل المذكور، وهذا التحامل من ابن سينا شيء وجيه؛ إذ لازم الرأي المذكور أن الواحد كثير، والكثير واحد، كما أن لازمه اتصاف الإنسان الطبيعي بالصفات المتضادة، فهو عالم وجاهل، ورجل وامرأة، وميت وحي، وهكذا.

ب- أن يكون موجوداً ضمن أفرادهِ بنحو الحصص، فحصة منه موجودة ضمن زيد مثلاً، وحصة أخرى موجودة ضمن عمرو، وهكذا، وهذا معناه أن نسبة الطبيعي إلى أفرادهِ كنسبة الآباء المتعديدين إلى الأبناء المتعديدين، فكما أن لكل ابن أباً مستقلاً به كذلك لكل فرد حصة من الطبيعي، وهذا هو الاحتمال الصحيح^(١).

وباتضح هذه الاحتمالات فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم لابد أن يلتزم بأن الكلّي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعديدين، وهو رأي الرجل الهمداني، لأنه لا توجد حصص حتى يقال: إن الحصة الأولى قد ارتفعت جزماً، والحصة الثانية يشك في أصل وجودها، وإنما هو وجود واحد يجزم بحدوثه ويشك في بقاءه.

ولكن الرأي المذكور محل تأمل واضح، والصواب هو عدم جريان الاستصحاب، وذلك:

أولاً: أننا عندما نقول استصحاب الكلّي، فلا نعني به استصحاب الماهية من

(١) كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٥: ١٦٨.

حيث هي، فالماهية من حيث هي لا يترتب عليها حكم من الأحكام، بل المراد استصحاب الماهية بما لها من الوجود الخارجي حتى يتم ترتيب الأحكام الفعلية عليها، ومن هنا لا معنى لاستصحاب الوحدة النوعية.

وثانياً: من الواضح أن القول الصحيح في وجود الكلّي الطبيعي هو وجود الكلّي ضمن أفراد بنحو الحصص، فحصة منه موجودة ضمن زيد مثلاً، وحصة أخرى موجودة ضمن عمرو، وهكذا، فنسبة الطبيعي إلى أفرادها هي نسبة الآباء المتعديدين إلى الأبناء المتعديدين، فكما أن لكلّ ابن أباً مستقلاً به كذلك لكلّ فرد حصة من الطبيعي، وبهذا اللحاظ لا يمكن جريان الاستصحاب في هذا القسم؛ لأنّ الحصة الأولى الموجودة ضمن الفرد الأول قد ارتفعت جزماً، والحصة الثانية يشكّ في أصل وجودها، وبالتالي لا يوجد شيء متيقن حتى نستصحبها.

وهذا بخلافه في القسم الثاني من استصحاب الكلّي فإنّه لا توجد حصتان إحداها مرتفعة جزماً، والأخرى مشكوكة الحدوث، بل هناك حصة واحدة، وتلك الحصة مبهمة ومرددة، ونحن نتيقن بحدوثها على إبهامها وترددها، ونشكّ في بقائها، فنستصحب تلك الحصة المبهمة تحت عنوان الكلّي على إبهامها وترددها.

تفصيل الشيخ الأعظم:

ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم الثالث في النحو الأول، أي فيما لو علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مشخص معين، وعلم بإنعدام هذا الفرد لكن يحتمل وجود فرد آخر غير هذا الفرد المعلوم إنعدامه دون النحويين الآخرين.

ولكن يرد عليه: أنَّ احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الأول لا يقدم ولا يؤخر شيئاً ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك، وقد تقدم أنَّ من أركان الاستصحاب هي الوحدة الخارجية العرفية بين المتيقن والمشكوك، اللهم إلا إذا قلنا بمقالة الرجل الهمداني الذي يقول: إنَّ نسبة الكلِّي إلى أفرادهِ هي من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، وقد تقدم أنَّ هذا القول يلزم منه أن يكون الواحد كثيراً، والكثير واحداً، كما يلزم باتصاف الإنسان الطبيعي بالصفات المتضادة، عالم وجاهل، ورجل وامرأة، وميت وحي، وهكذا، وحاشا للشيخ الأعظم قدس سره أن يرى هذا الرأي.

وعليه، لا مناص من القول بأنَّ الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني هي من أوَّل الأمر مشكوكة الحدوث، والحصة المتبقية هي متيقنة الارتفاع، وفي مثله لا مجال لإجراء الاستصحاب، لفقدانه ركناً مهماً من أركان الاستصحاب وهو الوحدة الخارجية العرفية بين المتيقن والمشكوك.

تنبيه:

بعد ما قسّم الشيخ الأعظم قدس سره القسم الثالث من استصحاب الكلِّي إلى قسمين بقوله:

«وأما الثالث — وهو ما إذا كان الشكُّ في بقاء الكلِّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه — فهو على قسمين؛ لأنَّ الفرد الآخر: إمّا أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وأمّا أن يحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدله إليه، وأمّا بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك

الفرد^(١).

اختار التفصيل بينهما، كما تقدّم، وقال بجريان الاستصحاب في القسم أو النحو الأول دون الثاني، ثم إستثنى من القسم الثاني قسماً آخر صرّح بجريان الاستصحاب فيه، فقال:

«ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح في العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محلّ شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد»^(٢). انتهى

وحاصل ما أفاده قدس سرّه: أنّه بعد الإِتياف على أنّ الوحدة المطلوبة في الاستصحاب هي الوحدة العرفية لا العقلية الدقّية، فإنّ العرف إذا حكم بوحدة السواد الضعيف والقوي أمكن إجراء الاستصحاب في مثل الفرض المذكور لتحقيق شرط الاستصحاب وهو الوحدة بين المتيقن والمشكوك، فإنّ الشكّ بزوال السواد أو ضعفه يرجع إلى الشكّ بزواله أو بقاءه لأنّ الضعيف عين الشديد وبالتالي يمكن استصحاب بقاء السواد.

وهذا مثله فيمن كان يشكّ في جميع صلواته اليومية في جميع أيام الشهر، والآن يشكّ في بعض الأيام، وهو لا يعلم أنّ كثير الشكّ يصدق على الشكّ في بعض الأيام أم لا، ومنشأ شكّه المذكور هو إمّا إجمال مفهوم كثير الشكّ عنده أو الإجمال في

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩٥.

(٢) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

مصدق كثير الشك بمعنى: إنه يعلم أن مفهوم كثير الشك يصدق على الشاك في عشرين يوماً من الشهر إلا أنه يشك في أنه هل شك في عشرين يوماً من هذا الشهر أم لا؟

ففي مثل هذه الحالة نستصحب كثرة الشك المشتركة بين المرتبة القوية والضعيفة؛ لأن وجود الشك في ضمن الشك الكثير وإن كان مغايراً للشك الموجود في ضمن الشك غير الكثير عند تبدله إلى مرتبة ضعيفة، ألا أن العرف يراه شيئاً واحداً، وحينئذ فاحتمال تبدل الموضوع القوي إلى الضعف يوجب الشك في بقاء الكلّي - وهو كثرة الشك - فيجري الاستصحاب فيه.

وأما الوجه في جريان الاستصحاب في الفرض المذكور، فهو ما علّله الشيخ الأعظم قدس سرّه بقوله: «فالعبرة من جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق»^(١).

فالعبرة - كما أفاده قدس سرّه - هي في اتحاد المتيقن والمشكوك عرفاً، وبحسب النظر المسامحي، وإن كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين.

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩٧.

التنبيه الثاني: الشبهة العباثية، أو استصحاب الضرر المردد.

قال الشيخ المصنف رحمته الله: ينقل أن السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الأخوند قدس سره فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها... إلخ.

أقول: هذا التنبيه ليس من التنبيهات التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره، كما لم يذكرها غيره في عداد تنبيهات الاستصحاب، وكان المناسب ذكره ملحقاً وتابعاً للتنبيه الأول، لأنه إشكال مثار بحق استصحاب الكلّي من القسم الثاني، كما سيأتي بيانه.

وقبل التعرض إلى بيان الشبهة العباثية نوضح مطلباً كان قد اعتمده السيد إسماعيل الصدر قدس سره في إثارة هذه الشبهة، وهو الموقف الذي اعتمده المشهور من موضوع ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة:

وحاصل هذا الموقف: أنه يوجد فرق بين حكم شرب الخمر مثلاً وحكم إقامة الحدّ على شارب الخمر، فلو علمنا إجمالاً بأن أحد المائعين خمر، فهنا يتنجز العلم الاجمالي؛ لأن مقتضى هذا العلم هو حرمة الشرب لأيّ منهما، ولكن لو شرب أحدهما، هنا تأتي هذه المسألة: هل يقام عليه الحدّ أو لا، فهو هنا لاقي أحدهما وشربه؟!

قال المشهور: ليس موضوع إقامة الحدّ هو شرب أحد المائعين، وإنما موضوع إقامة الحدّ أن يشرب مائعاً وأن ذلك المائع هو خمر، فالشرب أمر وجداني ولكن كون ذلك المائع خمرًا لم يثبت ومقتضى الاستصحاب عدمه، وبالتالي لا يحرز كون

المشروب خمرأ فلا يكون مستحقاً لعقوبة إقامة الحد عليه.

ومثله الكلام في ملاقة اليد لأحد المائعين الذي يعلم أن أحدهما نجس، فموضوع وجوب تطهير اليد أو تنجسها ليس هو ملاقة أحد المائعين وإنما موضوعها الملاقة مع العلم بأن الذي لاقتة هو نجس، وحيث لا يعلم بأن الملاقي نجس فيجري استصحاب عدم كون الملاقي نجساً فلا يجب تطهير اليد ولا يحكم بنجاستها.

ومن هنا ذهب المشهور إلى عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين بناء على الاستصحاب النافي لتحقيق الموضوع^(١).

وهذا المطلب كان قد أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: (لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله)، ولكن البحث المذكور لم يصل إلينا من مباحث العلم الإجمالي من الكتاب؛ إذ لم يصل إلينا من مباحث الأصول العملية سوى مبحث الاستصحاب.

وكيفما كان فلنذهب إلى تقرير الشبهة العبائية بعد هذه المقدمة، وحاصل تقريرها:

أنه لو علمنا بوقوع النجاسة على أحد أطراف العباءة، وقام المكلف بتطهير أحد طرفيها - ولنفترض الطرف الأسفل - فإنه لاقي هذا الطرف - الذي تم تطهيره - فهو محكوم بالطهارة قطعاً إما من جهة أنه لم يكن متنجساً من الأول أو أنه تم تطهيره.

(١) نعم، قبال هذا القول المشهور هناك من ذهب إلى القول بالمنجزية والحكم بنجاسة الملاقي، والتفصيل في محله في مباحث العلم الإجمالي من الكتب الأصولية.

وأما الطرف الأعلى للعباءة فبناء على ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجس الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة فلا بد من البناء على عدم تنجس ما يلاقيه، سواء كان الطرف الأعلى أو الأسفل، وهذا لا إشكال فيه لو اقتصر المكلف على ملاقة أحد الطرفين، ولكن الإشكال هو في ملاقة الطرفين معاً (الطرف الأسفل المقطوع الطهارة والطرف الأعلى المحتمل النجاسة)، فالمفروض هو البناء على عدم تنجس الملاقي أيضاً، وذلك لأنه لاقي ما هو مقطوع الطهارة (وهو الطرف الأسفل)، ولاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة (وهو الطرف الأعلى)، الذي يحكم مشهور الأصوليين بعدم تنجس ملاقيه فلا بد أن تكون النتيجة هي عدم تنجس الملاقي لكلا الطرفين، ولكن - هذه النتيجة - تنافي استصحاب النجاسة الذي يفرضه استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وذلك أننا كنا نحرز وقوع النجاسة على أحد الطرفين، وهذا معناه العلم بوقوع كلّي النجاسة على العباءة فلو كان طرف النجاسة واقعاً هو الطرف الأسفل لكانت النجاسة ارتفعت يقيناً بتطهير هذا الطرف، ولو كان طرف النجاسة هو الأعلى لكانت النجاسة باقية يقيناً، وحيث لم نكن نعلم بطرف النجاسة الواقعي لم يكن بالإمكان استصحاب النجاسة في الطرف الأسفل أو الطرف الأعلى لعدم إحراز وقوعها في أحدهما تعيناً فيتعين أن نستصحب كلّي النجاسة.

ومن الواضح أن استصحاب كلّي النجاسة يقتضي البناء على تنجس الملاقي لكلا الطرفين، وبالتالي يحصل التنافي بين ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجس الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة وبين ما ينتهي إليه استصحاب الكلّي من القسم الثاني، والالتزام بالامرين غير ممكن، فما هو الحل إذن؟!

هذا هو حاصل الشبهة العبائية التي أثارها السيد إسماعيل الصدر قدس سره في

الأوساط العلمية في النجف الأشرف وكانت محلاً للردّ والبدل بين العلماء.

قال المصنف رحمته الله: (والنكته في الشبهة أن هذا الاستصحاب يبدو من استصحاب الكلّي من القسم الثاني).

أقول: من المعلوم أن استصحاب الكلّي هنا هو استصحاب الجامع بين الطرفين، أي نجاسة أحد الطرفين، وهذا هو معنى العلم الإجمالي، أي العلم بالجامع والشك في الاطراف.

والشك في البقاء هو شك في بقاء نجاسة هذا الجامع. وبهذا تتحقق ضابطة استصحاب الكلّي في المقام.

أما أنه من قبيل القسم الثاني فلأن هذا الكلّي دائر بين فردين أحدهما معلوم الزوال والثاني مشكوك الارتفاع، وهذا هو استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

محاولات العلماء لحلّ الشبهة المذكورة:

استقرّ الجواب - كما يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله - أن هذا الاستصحاب الذي يجري في المورد ليس من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني بل هو نوع آخر اسمه: استصحاب الفرد المردّد، وقد اتفق الأصوليون على عدم جريان استصحاب الفرد المردّد.

وحتى يتضح المطلب الذي بأيدينا نوضح الفرق بين استصحاب الكلّي من القسم الثاني واستصحاب الفرد المردّد.

المراد من استصحاب الكلّي من القسم الثاني - كما تقدّم بيانه - هو اليقين

بوجود الكلّي سابقاً ضمن أحد فردين أحدهما متيقن الارتفاع والآخر مشكوك الارتفاع، كما لو علم بوجود كلّي الإنسان في المسجد ضمن زيد أو ضمن خالد، ونفرض أننا نعلم أنه لو كان ضمن زيد فهو مرتفع جزماً زمان الشك لأنّ زيداً نفرض رؤيته خارج المسجد زمان الشك، وإن كان ضمن خالد فهو محتمل البقاء لأنّ خالداً نحتمل بقاءه في المسجد إلى زمان الشك، إن تردّد الفردين بهذا الشك يوجب التردّد في بقاء الكلّي، وهذا ما يسمى باستصحاب الكلّي من القسم الثاني. والمعروف فيه جريان الاستصحاب في الكلّي لليقين بحدوثه والشك في بقاءه.

أجل الفردان لا يجري فيهما الاستصحاب لأنّ زيداً معلوم الارتفاع وخالداً مشكوك الحدوث.

وأما استصحاب الفرد المردّد فيقصد فيه إجراء الاستصحاب في الفرد الواقعي فيقال إنّا لا نستصحب كلّي الإنسان ولا زيداً ليقال إنّه معلوم الارتفاع ولا خالداً ليقال أنّه مشكوك الحدوث بل نستصحب بقاء ذلك الفرد الداخل في المسجد واقعاً، فذاك الفرد المعين الذي دخل المسجد واقعاً وفي علم الله سبحانه والذي هو مردّد بحسب علمنا نستصحب بقاءه.

وقد تسأل متى يحقّ لنا استصحاب الكلّي دون الفرد المردّد ومتى يحقّ العكس؟

الجواب: إنّ الأثر الشرعي تارة يكون مترتباً على الكلّي - كما لو دلّ الدليل متى ما كان إنسان في المسجد فيجب إكرامه -، وأخرى يكون مترتباً على الفرد - كما لو دلّ الدليل متى ما كان زيد في المسجد فيجب إكرامه ومتى ما كان خالد في

المسجد فيجب إكرامه.

فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على الكلّي فلا بدّ من إجراء الاستصحاب في الكلّي لأنّ الفرد لا أثر ليجري الاستصحاب فيه، وإن كان الأثر الشرعي مترتباً على كلّ واحد من الفردين فلا بدّ من إجراء الاستصحاب في الفرد دون الكلّي لعدم ترتّب الأثر عليه.

وبهذا اتضح الفارق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد المردّد.

والمعروف عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد. ولكن ما هي النكته في ذلك؟

إن النكته هي أنّ ذلك الفرد الواقعي الذي يراد استصحابه إمّا أن يلحظ بما هو مرآة لذلك الفرد الثابت واقعاً في علم الله سبحانه - فإذا كان الداخل في المسجد واقعاً زيداً فالاستصحاب يكون جارياً في زيد، وإن كان الداخل واقعاً خالداً فالاستصحاب يكون جارياً في خالد - أو أن يلحظ الفرد بما هو عنوان الفرد ويقطع النظر عن المراتية، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل فلأنّ إجراء الاستصحاب في عنوان الفرد بما هو مرآة لزيد وعمر لا يكون ممكناً إلّا فيما إذا كان كلا الفردين - زيد وعمر - مشكوك البقاء ولا يمكن جريانه فيما إذا كان أحد فرديه لا يوجد شكّ في بقائه بل يقطع بارتفاعه، كما هو الحال في المقام حيث إنّ عنوان الفرد لو كان مرآة لزيد فيقطع بارتفاعه.

وأما الثاني فلأنّ إجراء الاستصحاب في عنوان الفرد بما هو عنوان الفرد ويقطع النظر عن مراتيته غير ممكن بعدما كان الأثر الشرعي مترتباً على عنوان زيد وخالد

دون عنوان الفرد.

وإن شئت قلت: إن الاستصحاب في عنوان الفرد بما هو مرآة لا يجري من جهة أن الشك في البقاء لا يكون متحققاً على كلا التقديرين بل على أحد التقديرين دون الآخر. والاستصحاب في عنوان الفرد بما هو عنوان الفرد لا يجري من جهة أن الشك في البقاء وإن كان متحققاً إلا أن الركن الرابع وهو ترتب الأثر الشرعي ليس بمتوفر^(١).

وقد تسأل هنا عن الوجه في اعتبار المورد المذكور من استصحاب الفرد المردّد دون استصحاب الكلّي من القسم الثاني عند بعض المحققين؟

الجواب (كما عن الشيخ النائيني قدس سرّه): أن محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان نفس المتيقن بهويته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثلة المتقدمة، وأمّا إذا كان الاجمال والترديد في محلّ المتيقن 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 وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي ثمّ انهدم الجانب الغربي، واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر ثمّ ضاع أحد الدراهم، واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم باصابة العباءة نجاسة خاصّة وتردّد في محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل،

(١) انظر: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ٤: ٩٨ - ١٠٠.

ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقن لا يجري، ولا يكون من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المتيقن السابق أمر جزئي حقيقي لا تردّد فيه، وأنما التردّد في المحل والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند ارتفاع أحد فردي التردّد، وليس من استصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المعروفة^(١).

هذا وقد أورد المحقّق العراقي رحمته الله عليه بما ملخصه: أنّه لا مانع من استصحاب شخص النجاسة الواقعة على العباءة ولا وجه لمنع جريانه مطلقاً فعدم جريان استصحاب الكلّي - لعدم انطباق ضابطة عليه - وكذا عدم جريان استصحاب الفرد المرّدّد في العباءة، لا يمنع عن جريان استصحاب الشخص فيها، فإنّ التردّد في مكان فرد أو حال من حالاته لا يقدح في استصحاب شخصه، فإذا شرب زيد مائعاً مرّدداً بين الماء والسم، أو لا نعلم أنّه كان في الطرف الشرقي الذي انهدم فمات، أو في الطرف الغربي الذي لم ينهدم فهو حيّ، فلا مانع من استصحاب حياته^(٢).

وقد أجاب المحقّق النائيني في دورته الأخيرة بوجه آخر لعدم جريان الاستصحاب في المقام، حيث قال - كما جاء في أجود التقريرات -: (ولكن التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليها؛ إذ عدم جواز الدخول في الصلاة وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشكّ بقاعدة الاشتغال، ولا يمكن التمسك بالاستصحاب في موردها كما أشرنا إليه).

وأما نجاسة الملاقي فهي مترتبة على أمرين: أحدهما إحراز الملاقة،

(١) فوائد الأصول - تقارير النائيني للكاظمي - ٤: ٢٢١-٢٢٢.

(٢) نهاية الافكار - تقارير العراقي للبروجوردي - ٤: ١١٣.

وثانيهما: احراز نجاسة الملاقي بالفتح، ومن المعلوم أنَّ استصحاب النجاسة الكلية المرددة بين الطرفين الاعلى والاسفل لا يثبت تحقق ملاقة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي، والمفروض أنَّ أحد طرفي العبء مقطوع الطهارة والآخر مشكوك الطهارة والنجاسة، فلا يحكم بنجاسة ملاقيهما^(١). انتهى

قوله رحمته: (عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته...).

أقول: المنقول عنه هو السيد الزدي الطباطبائي قدس سره في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم قدس سره، مبحث لزوم المعاطاة وعدمه، فقد استدلَّ على استصحاب الملكية المترتبة بعد الفسخ بأنها ملكية مرددة بين فردين وأنَّ استصحابها من استصحاب الفرد المردد الذي يقول بإمكانه، وأشكل على استدلال الشيخ الأعظم قدس سره القائل بلزوم المعاطاة من خلال استصحاب القدر المشترك بين الملكية الجائزة واللازمة، فقال قدس سره: هذا داخل في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي التي ذكرها المصنّف في الأصول وهو ما إذا كان الشك في تعيين الفرد الحادث أولاً لكونه متردداً بين الباقي جزماً والمرتفع جزماً نظير الشك في بقاء النجاسة بعد الغسل مرة إذا كانت مرددة بين نجاسة البول والدم.

والحقّ عدم الكفاية وعدم الجريان؛ لأنَّ الشك في بقاء القدر المشترك مسبّب عن حدوث الفرد المشكوك الحدوث والأصل عدمه، ولعلّه إلى هذا أشار بقوله فتأمل. (إلى أن يقول السيد الزدي):

ثمَّ أنَّ التحقيق إمكان استصحاب الفرد الواقعي المردد بين الفردين، فلا حاجة

(١) أجود التقريرات - تقريرات الشيخ النائيني للسيد الخوئي - ٢: ٣٩٥.

إلى استصحاب القدر المشترك حتى يستشكل علينا بما ذكرنا، وتردده بحسب علمنا لا يضر بتيقن وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي ذكره في الأصول، وهو ما إذا كان الكلّي موجوداً في ضمن فرد معين فشك في بقاءه، حيث أنه حكم فيه بجواز استصحاب كل من الكلّي والفرد، فتدبر^(١).

وحيث كان قيام الأمور الاعتبارية بالمرّد معقولاً بنظر السيد اليزدي، لذا قوى في وقف العروة جواز الوقف لأحد الشخصين أو أحد المسجدين ونحوهما، فلاحظ كلامه هناك^(٢).



(١) حاشية المكاسب ١: ٣٥٦.

(٢) ملحقات العروة الوثقى ٢: ٢١٣.

تحقيق الشيخ المصنف:

بعد أن بين الشيخ المصنف رحمته الضابطة في التفرقة بين استصحاب الكلّي من القسم الثاني واستصحاب الفرد المردّد، المتقدّم بيانها، صرّح قائلاً:

(إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني (أي من باب استصحاب الفرد المردّد)؛ لأنّ الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العبادة، أو الطرف الكلّي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص، أمّا الأعلى أو الأسفل).

وحاصل كلامه المتقدّم واللاحق رحمته: أنّ مثال الشبهة العبائية قد تحقّق فيه شرطان:

الأول: تعلّق العلم بأحد الأفراد دون تحديد هويته، بأن يكون مردّداً بين فردين أو أكثر.

الثاني: الأثر الشرعي، أي نجاسة الملاقي (بالكسر) مترتباً على الفرد الخارجي بخصوصيته الخارجية.

ولأجل تحقّق هذين الشرطين فالاستصحاب المفروض جريانه هو استصحاب الفرد المردّد؛ إذ لا يمكن استصحاب الفرد المعين لعدم العلم به، ولا يمكن استصحاب الكلّي لعدم أثر مترتب عليه.

والسؤال الآن: هل يصحّ استصحاب الفرد المردّد؟

الجواب: لا يصحّ، وقد اختلفت تعبيرات الأعلام في توجيه عدم الصحة هذا.

فقد اختار الشيخ النائيني رحمته أن السبب في عدم جريان استصحاب الفرد المردّد هو عدم توفر الركن الثاني فيه، وهو الشكّ في البقاء.

فقد جاء في تقريراته فوائد الأصول وأجود التقريرات بما حاصله: أن الفرد بماله من التشخص مردّد بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شكّ في بقاء الفرد الواقعي المعلوم الحدوث؛ إذ المفروض أنّه إمّا معلوم البقاء أو مقطوع الارتفاع، ومن المعلوم أن الشكّ في البقاء أحد ركني الاستصحاب^(١).

وعبارته في فوائد الأصول: «استصحاب الفرد المردّد مع العلم بارتفاع أحد فردي الترديد لا يمكن، لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ فيما هو الحادث، وأنّه هو الفرد الباقي أو أنّه هو الفرد الزائل، والاستصحاب لا يثبت ذلك، فإنّ شأن الاستصحاب هو إثبات بقاء ما حدث لا حدوث الباقي».

واختار المحقّق الأصفهاني قدس سره عدم توفر الركن الأول، وهو اليقين بالحدوث، فضلاً عن الركن الثاني.

جاء في كتابه نهاية الدراية ما حاصله: أنّه ما المراد من اليقين بالحدوث في المقام، إن أريد به اليقين بحدوث الفرد (أي حصول النجاسة في مثال العباءة) مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة (بكونها في الطرف الأسفل أو الأعلى) فاليقين موجود، ولكن هذا يقين بالكلي الذي يصلح للإنطباق على كلا الطرفين.

وإن أريد باليقين بالحدوث، حدوث الفرد (أي حصول النجاسة) بماله من الخصوصية المفردة (أي حصولها في جهة الأعلى مثلاً)، فهذا خلف الفرض؛ لأنّ المفروض أننا نعلم علماً إجمالياً بمحل النجاسة لا علماً تفصيلاً.

وعليه؛ فما هو متيقن هنا - وهو الكلي - لا فائدة في استصحابه؛ لأنّ الأثر

(١) انظر: فوائد الأصول ٤: ١٢٦-١٢٨، أجود التقريرات ٢: ٣٩٤.

الشرعي، أي نجاسة الملاقي، مترتب على الفرد الخارجي بخصوصيته الخارجية، وما له الأثر ليس متيقناً منه، وبالتالي لا يتحقق استصحاب الفرد المردّد لفقدان ركن من أركان الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث^(١).

أي الوجهين هو الأصح؟

وهنا قد تسأل أي الوجهين هو الأصح في عدم استصحاب الفرد المردّد؟

الجواب: الأصح هو الوجه الثاني، وذلك أن الفرد المردّد لا وجود له في الذهن؛ لأن الصورة الذهنية إنما هي انعكاس للحيثية الخارجية، والفرد المردّد لا حيثية خاصة به بما هو مردّد فلا ثبوت له، لا ذاتاً ولا وجوداً ولا ماهية ولا هوية، والوجود في الذهن هو إما صورة الفرد المعين أو صورة الكلّي المنطبق على أحد الفردين، أما الفرد المردّد فلا توجد صورة ذهنية له فيستحيل تحقق اليقين به.

وأما الوجه الأول فالشك في البقاء موجود؛ لأن كون الشيء مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الإرتفاع فهذا معناه في الحقيقة شك في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، فكيف يُدعى أنه لا شك في البقاء؟!!!

وكذلك قول بعض الأجلة^(٢): (إن تردّده بحسب علمنا لا يضرّ بيقين وجوده سابقاً)، لا محصل له. فاليقين الذي هو العلم لا يتلائم مع التردّد.

اللهم إلّا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردّد في

(١) انظر: نهاية الدراية ٣: ١٦٣ - ١٦٥.

(٢) وهو السيد الطباطبائي اليزدي قدس سره.

الفرد، وهذا تيقن بالكلّي الذي هو القدر المشترك بين الفردين، لكن الكلّي لا يراد استصحابه لأنّ الأثر (وهو نجاسة الملاقي) يترتب على الفرد بخصوصيته الخارجية دون الكلّي، وبالتالي يكون المتيقن عندنا (وهو الكلّي) لا يراد استصحابه، وما يراد استصحابه (وهو الفرد المردّد) لا يقين به، فلا يمكن استصحاب الفرد المردّد!!

إلى هنا ينتهي الجزء السادس من كتاب (الظفر بمطالب أصول المظفر)، وهو الجزء الأخير، والحمد لله الذي وفقنا لإتمامه.

اللهم لا يسعنا شكرك على مننك، فكلّ شكر منا يراد له شكر، فلك العتبي حتّى ترضى، وعفوك يا كريم.

تمّ الانتهاء من تسويده بيد الجاني الخاطئ الراجي لرحمة ربّه الغفور: خالد البغدادي، بجوار مولى الكونين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه أفضل الصلاة والسلام.

النجف الأشرف

٧ رمضان ١٤٣٩هـ

Subscription price, Five Dollars Per Annum in Advance. Single Copies, Fifteen Cents.
Entered as Second-Class Matter, October 3, 1917. Postpaid at Special Rate of \$3.75 Per Annum.
Acceptance for mailing at Special Rate of \$3.75 Per Annum authorized September 14, 1918.
Postmaster: Please send address changes to JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Published by THE JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.
Copyright, 1919, by THE JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION

Printed at the JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editor: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Business Manager: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

Editorial Board: J. C. LITTLE, M.D., 535 N. Dearborn St., Chicago, Ill.

فهرست المصادر

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أجود التقريرات: تقريرات بحث الشيخ النائيني، للسيد الخوئي، مطبعة الغدير، قم.
- ٣- الأحكام في أصول الاحكام: علي بن محمد الآمدي، مؤسسة النور، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، بيروت.
- ٤- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، دار الفكر، ١٤١٦هـ.
- ٥- الإستبصار فيما اختلف من الاخبار: محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الاسلامية، ١٣٩٠هـ.
- ٦- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ.
- ٧- اصطلاحات الأصول ومعظم ابحاثها: الميرزا علي المشكيني، مطبعة الهادي، ١٤١٣هـ.
- ٨- الأصول العامة للفقهاء المقارن: محمد تقي الحكيم، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٣م.

٩- أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

١٠- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: محمد بن الحسن بن يوسف الحلبي، المطبعة العلمية، قم، ١٣٨٧هـ.

١١- بحوث في علم الأصول: تقريرات السيد الصدر، للهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ.

١٢- بحوث في الملل والنحل: الشيخ جعفر السبحاني.

١٣- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: محمد طاهر آل الشيخ راضي، مطبعة ظهور، قم، ١٤٢٦هـ.

١٤- بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية: السيد محسن الخرازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٥- بدائع الأفكار: الميرزا حبيب الله الرشتي.

١٦- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٧- تحريرات في الأصول: السيد مصطفى الخميني، مؤسسة المروج، ١٤١٨هـ.

١٨- تحف العقول عن آل الرسول ﷺ: الحسن بن شعبة البحراني، جماعة

المدرسين بقم، ١٤٠٤هـ.

١٩- تهذيب الأصول: تقرير بحث السيد الخميني، للسبحاني، انتشارات دار الفكر، قم، ١٣٦٧ ش.

٢٠- تهذيب الأصول: السيد عبد الأعلى السبزواري.

٢١- تهذيب الاحكام: محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الاسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.

٢٢- تذكرة الفقهاء: الحسن بن المطهر الحلبي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.

٢٣- تشرح الأصول: علي بن المولى فتح الله النهاوندي.

٢٤- التذكرة بأصول الفقه: الشيخ المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٥- تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): فخر الدين الرازي.

٢٦- تفسير ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني.

٢٧- التمهيد في تنزيل الفروع على الأصول: جمال الدين عبد الرحيم بن حسن الأسنوي الشافعي.

٢٨- تمهيد الوسائل في شرح الرسائل: الشيخ علي المروجي القزويني، مطبعة

سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٢٤هـ.

٢٩- تعلية على معالم الأصول: السيد علي الموسوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ.

٣٠- التنقيح في شرح العروة الوثقى: تقارير السيد الخوئي، للغروي، مطبعة الأداب في النجف الاشرف.

٣١- جامع الدروس العربية: مصطفى الغلايني، دار الكوخ للطباعة، ١٤٢٥هـ.

٣٢- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٣٣- جامع المقاصد في شرح القواعد: الشيخ علي بن الحسين الكركي، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٠هـ.

٣٤- حاشية المكاسب: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، المطبعة العلمية، ١٤١٨هـ.

٣٥- الحاشية على كفاية الأصول: طرح مباني السيد حسين البروجوردي، بهاء الدين الحجتى البروجوردي.

٣٦- حاشية كفاية الأصول: أبي الحسن المشكيني، دار الحكمة، ١٤٢٧هـ.

٣٧- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: يوسف البحراني، نشر جماعة المدرسين بقم.

٣٨- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

٣٩- حقائق الأصول: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، نشر مكتبة بصيرتي، قم، ١٤٠٨هـ.

٤٠- الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني: الشيخ باقر الايرواني، دار سعيد بن جبير، قم، ١٤١٦هـ.

٤١- دروس في علم الأصول: السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٨هـ.

٤٢- دراسات في علم الأصول: تقارير بحث السيد الخوئي، للهاشمي.

٤٣- دراسات في أصول الفقه: السيد محمد كلانتر.

٤٤- دراسات في العقيدة الإسلامية: محمد جعفر شمس الدين.

٤٥- درر الفوائد: آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

٤٦- دروس في فقه أصول الإمامية: الشيخ عبد الهادي الفضلي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠هـ.

٤٧- دراسات في المكاسب المحرمة: الشيخ المنتظري، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٤٨- الذريعة إلى أصول الشريعة: السيد المرتضى (علم الهدى)، تصحيح وتقديم أبو القاسم كرجي، ١٣٤٦هـ.

٤٩- الذريعة إلى تصانيف الشيعة: آغا بزرك الطهراني، جابخانه مجلس، طهران، ١٣٧٤هـ.

٥٠- الرافد في علم الأصول: تقريرات السيد السيستاني، للقطيفي، مطبعة مهر، قم، ١٤١٤هـ.

٥١- رسالة في التحسين والتفحيح: الشيخ جعفر سبحاني، مطبعة اعتماد، قم، ١٤٢٠هـ.

٥٢- الرسالة السعدية: العلامة الحلي، مطبعة بهمن، قم، ١٤١٠هـ تحقيق عبد الحسين محمد علي بقال.

٥٣- الرسائل التسع: أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤١٣هـ.

٥٤- رياض المسائل: السيد علي الطباطبائي، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٤هـ.

٥٥- زبدة الأصول: الشيخ البهائي، مطبعة زيتون، قم، ١٤٢٣هـ.

٥٦- زبدة الأصول: السيد محمد صادق الروحاني، نشر أنوار الهدى، قم، ١٤٢٧هـ.

٥٧- السرائر: ابن ادريس الحلي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

٥٨- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: المحقق الحلي، مطبعة امير، قم، ١٤٠٩هـ.

٥٩- شرح العروة الوثقى: السيد محمد باقر الصدر، مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ١٣١٩هـ.

٦٠ شرح المقاصد: مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم.

٦١- شرح الأسماء الحسنی: الملا هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الأولى ١٢٦٧هـ.

٦٢- شرح الرضي على الكافية: محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.

٦٣- الصاحبی في فقه اللغة: احمد بن زكريا بن فارس.

٦٤- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت.

٦٥- العدة في أصول الفقه: محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي.

٦٦- العقل العملي في علم أصول الفقه (دراسة ماجستير): ميثاق العسر، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

٦٧- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: مرتضى الفيروز آبادي، منشورات الفيروز آبادي، قم، ١٤٠٠هـ.

٦٨- عوالي اللثالي: ابن أبي الجمهور الاحسائي، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٤هـ.

٦٩- فرائد الأصول (رسائل الشيخ الأنصاري): الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٧٠- الفهرست: الشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

٧١- الفصول الغروية في الأصول الفقهية: محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، دار احياء العلوم الاسلامية، ١٤٠٤هـ.

٧٢- الفصول في الأصول: أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق الدكتور: عجيل جاسم النشمي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٧٣- الفصل في الملل والنحل: ابن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٧٤- الفوائد الحائرية: الوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ.

٧٥- الفوائد المدنية: محمد أمين الاسترآبادي، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٤هـ.

٧٦- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٧١هـ.

- ٧٧- قوانين الأصول: الميرزا أبو القاسم القمي، طبعة حجرية قديمة.
- ٧٨- القواعد الفقهية: السيد محمد حسن البجنوردي، مطبعة الهادي، قم، ١٤١٩هـ.
- ٧٩- القواعد الفقهية: ناصر مكارم الشيرازي، نشر مدرسة أمير المؤمنين عليه السلام، قم، ١٤١١هـ.
- ٨٠- قواعد نافعة في الاستنباط: خالد البغدادي، دار الأميرة للطباعة، بيروت، ١٤٣٢هـ.
- ٨١- القواعد الأصولية: الشيخ حسن الجواهري، المعارف للمطبوعات، ١٤٣١هـ.
- ٨٢- كفاية الأصول: الشيخ محمد كاظم الخراساني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ.
- ٨٣- كفاية الأصول في أسلوبها الثاني: الشيخ باقر الايرواني، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الاشرف، ١٤٢٩هـ.
- ٨٤- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: تصنيف الخواجة الطوسي، شرح العلامة الحلي، تحقيق الزنجاني، منشورات شكوري، قم.
- ٨٥- لمحات الأصول: تقارير آية الله البروجوردي، للسيد الخميني، مطبعة بهار، ١٤٢١هـ.

٨٦- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الافريقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٧- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: الحسن بن يوسف الحلبي، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، رمضان ١٤٠٤هـ.

٨٨- المباحث الأصولية: الشيخ محمد اسحاق الفياض، نشر دار الهدى، ١٤٢٠هـ.

٨٩- مباحث الأصول: الشيخ محمد تقي بهجت، انتشارات شفق، قم.

٩٠- مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨هـ.

٩١- المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٩٢- المحكم في أصول الفقه: السيد محمد سعيد الحكيم، مؤسسة المنار، ١٤١٤هـ.

٩٣- المستصفى في علم الأصول: أبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٤- مستمسك العروة الوثقى: السيد محسن الحكيم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١هـ.

٩٥- مسالك الإفهام في تنقيح شرائع الإسلام: زين الدين بن علي العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ.

٩٦- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل: ميرزا حسن النوري الطبرسي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

٩٧- مصباح الأصول: تقارير بحث السيد الخوئي، للبهسودي، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٧هـ.

٩٨- مصباح الفقيه: آغا رضا الهمداني، منشورات مكتبة الصدر، طهران.

٩٩- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي.

١٠٠- مطارح الأنظار: الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر مجمد الفكر الاسلامي، قم، ١٤٢٥هـ.

١٠١- محاضرات في أصول الفقه: تقارير بحث السيد الخوئي، للفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

١٠٢- معالم العلماء: ابن شهر اشوب، تقديم سماحة السيد محمد صادق ال بحر العلوم.

١٠٣- مفاتيح الأصول في أصول الفقه: محمد بن علي الطباطبائي.

١٠٤- مفتاح الوصول إلى علم الأصول: الشيخ أحمد كاظم البهادلي، دار

المؤرخ العربي، ١٤٢٣هـ.

١٠٥- المقدمات والتنبيهات: محمود قانصو الشهابي العاملي، دار المؤرخ العربي، ١٤٣٠هـ.

١٠٦- مقالات الأصول: الشيخ ضياء الدين العراقي، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.

١٠٧- معجم المؤلفين: عمر كحالة، مكتبة المثنى، بيروت.

١٠٨- المعجم الوسيط: إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طبع دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.

١٠٩- مناهج الوصول إلى علم الأصول: السيد الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، رجب ١٤١٥هـ.

١١٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام المصري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.

١١١- معتمد الأصول: السيد الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، قم المقدسة.

١١٢- المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بـ (الراغب الأصبهاني).

١١٣- معارج الأصول: المحقق الحلي أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي،

مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ١٤٠٣هـ.

١١٤- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر مكتب الاعلام الاسلامي.

١١٥- المعالم الجديدة للأصول: السيد محمد باقر الصدر، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ١٩٧٥م.

١١٦- منتهى المطلب في تحقيق المذهب: العلامة الحلي، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الاسلامية، ١٤١٢هـ.

١١٧- منتهى الوصول: السيد حسن بن علي اصغر البنجوردي.

١١٨- مناهج الوصول إلى علم الأصول: الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، رجب ١٤١٥هـ.

١١٩- منتقى الأصول: تقارير بحث الروحاني، للحكيم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

١٢٠- الموسوعة الفقهية الميسرة: الشيخ محمد علي الأنصاري، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٢١- من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي بن بابويه القمي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

١٢٢- معالم الدين وملاذ المجتهدين: جمال الدين نجل الشهيد الثاني،

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

١٢٣- منتهى الدراية في توضيح الكفاية: السيد محمد جعفر الجزائري المروج، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ.

١٢٤- المنطق: الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين بقم المقدسة.

١٢٥- معاني الأخبار: محمد بن علي بن بابويه القمي، تصحيح: علي أكبر الغفاري، انتشارات إسلامي، قم المقدسة.

١٢٦- نهج الحق وكشف الصدق: العلامة الحلي أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، منشورات دار الهجرة، قم.

١٢٧- نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار: السيد علي الميلاني، مطبعة مهر، قم، ١٤١٤هـ.

١٢٨- نهاية النهاية: الشيخ محمد كاظم الخراساني.

١٢٩- نهاية الأفكار: تقرير بحث آغا ضياء العراقي، للبروجردى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.

١٣٠- نهاية الأصول: تقرير بحث البروجردى للشيخ المنتظري، مطبعة الحكمة، قم.

١٣١- نهاية الدراية في شرح الكفاية: محمد حسين الغروي الأصفهاني،

انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٣٧٤هـ ش.

١٣٢- نهاية السؤل (شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول): جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي.

١٣٣- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: محمد بن الحسن الحر العاملي، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام، والطبعة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٤- الوسيط في أصول الفقه: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٦هـ.

١٣٥- وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: تقرير بحث الأصفهاني، للسبزواري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

١٣٦- الوافية في أصول الفقه: عبد الله بن محمد البشروي الخراساني (الفاضل التونسي)، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

١٣٧- وفيات الأعيان: احمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان.

١٣٨- وقاية الأذهان: الشيخ محمد رضا النجفي الاصفهاني، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٣هـ.

هذه مجمل المصادر التي اعتمدت عليها في الكتاب، وبقيت مصادر أخرى ذكرتها في محلّها، والله المسدّد للصواب.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

أما بعد فإن من جملة ما ينبغي على كل مسلم أن يعلمه

أن الله تعالى قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

وأنه قد خلقنا من طين طيبة

الفهرس الموضوعات

الباب التاسع: التعادل والتراجع	٩
النقطة الأولى: عنوان المسألة:	٩
النقطة الثانية: المقصود من العنوان	١٠
النقطة الثالثة: المفرد والجمع في عنوان المسألة	١١
النقطة الرابعة: الغرض من هذا البحث	١٣
النقطة الخامسة: الموضوع المناسب لهذا البحث	١٤
١- حقيقة ومعنى التعارض	١٦
حقيقة التعارض:	١٦
معنى المعارضة:	١٦
٢- شروط التعارض	٢٠
٢- الفرق بين التعارض والتراحم	٢٧
٤- تعادل وتراجع المتراحمين	٣٢
المطلب الثاني: المرجحات في باب التراحم	٣٥
مرجحات باب التراحم:	٣٦
المرجح الأول: تقديم ما لا يدل له على ما له بدل	٣٦
المرجح الثاني: تقديم المضيق على الموسع	٣٧
المرجح الثالث: تقديم صاحب الاختصاص في الوقت	٣٨

- المرجّح الرابع: ترجيح الواجب المطلق على الواجب المشروط بها..... ٤٠
- المرجّح الخامس: سبق امتثال أحد الحكمين زماناً..... ٤٤
- المرجّح السادس: تقديم الأهم على المهم..... ٤٦
- محتمل الأهمية: ٤٨
- ٥- الحكومة والورود..... ٥٠
- الحكومة: ٥٠
- الفرق بين الحكومة والتخصيص: ٥١
- تقسيمات الحكومة: ٥٢
- الحكومة التفسيرية والتطبيقية: ٥٣
- الحكومة الظاهرية والواقعية: ٥٤
- الورود: ٥٥
- الفرق بين الورود والحكومة: ٥٦
- ٦- القاعدة في المتعارضين ٥٨
- حجية المتعارضين في نفي الثالث..... ٦٥
- أدلة القول الأول: ٦٦
- ٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ٧٤
- النقطة الأولى: نبذة عن مسيرة هذه القاعدة في الفقه..... ٧٤
- النقطة الثانية: المراد من عبارات القاعدة المذكورة..... ٧٨
- الجمع: ٧٨
- الإمكان: ٨١

الفهرس الموضوعات.....٤٠١

الأولية:.....٨٤

النقطة الثالثة: مدرك القاعدة.....٨٥

المتحصّل ممّا تقدم:.....٩٩

الجمع العرفي.....١٠٠

النقطة الأولى: ما هو المقصود من الجمع العرفي؟.....١٠٠

النقطة الثانية: شروط الجمع العرفي.....١٠٢

١- التخصيص:.....١٠٣

٢- وجود قدر متيقن في الدليل:.....١٠٦

٣- تخصيص الأكثر قرينة على عدم التخصيص في العام:.....١٠٧

٤- ورود العام مورد التحديدات:.....١٠٨

القاعدة الثانوية للمتعادلين.....١١٠

النقطة الأولى: الأقوال في القاعدة الثانوية للمتعادلين.....١١٠

١- القول الأوّل: التخيير في الأخذ بأحدهما:.....١١١

٢- القول الثاني: التوقف والعمل بالاحتياط:.....١١١

٣- القول الثالث: الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط، وإلّا فالتخيير.....١١٢

النقطة الثانية: هل يوجد تناف بين القاعدة الأولى والثانوية.....١١٢

قبول التخيير حسب القاعدة الثانوية.....١١٥

النقطة الثالثة: الأخبار الواردة في الباب.....١١٥

١- خبر الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام):.....١١٥

٢- خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام):.....١١٦

- ٣- مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام):..... ١١٨
- ٤- جواب مكاتبة الحميري إلى الحجّة عليه السلام:..... ١١٩
- ٥- مرفوعة زرارة المروية في غوالي اللثالي:..... ١٢١
- ٦- خبر سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام):..... ١٢١
- ٧- رواية الكليني:..... ١٢٣
- ٨- رواية عيون أخبار الرضا:..... ١٢٣
- ٩- مقبولة عمر بن حنظلة:..... ١٢٦
- ١٠- خبر سماعة بن مهران:..... ١٢٦
- ١١- مرسله صاحب غوالي اللثالي:..... ١٢٧
- النقطة الرابعة: التحقيق والنتيجة المتحصلة من الأخبار المتقدمة..... ١٢٨
- ما هي القاعدة الثانوية بعد إعمال المرجّحات؟..... ١٢٩
- مناقشة ما أفاده المصنف عليه السلام:..... ١٣٤
- المرجّحات..... ١٣٧
- المرجّح الأول: الترجيح بالأحدثية..... ١٣٩
- المرجّح الثاني: الترجيح بصفات الراوي..... ١٤٢
- المرجّح الثالث: الترجيح بالشهرة..... ١٤٩
- الشهرة العملية جابرة وكاسرة:..... ١٥١
- الشهرة الروائية:..... ١٥٢
- إشكال المحقّق صاحب الكفاية والجواب عليه:..... ١٥٣
- المرجّح الرابع: الترجيح بموافقة الكتاب..... ١٥٤

إشكال صاحب الكفاية:.....	١٥٦
المرجّح الخامس: الترجيح بمخالفة العامة:.....	١٦١
المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجّحات.....	١٦٥
المقام الثالث: في التعدي عن المرجّحات المنصوصة.....	١٧٣
النقطة الأولى: بيان الأقوال في المسألة.....	١٧٣
النقطة الثانية: تحقيق الأقوال حسب المباني:.....	١٧٩
المقصد الرابع: مباحث الأصول العملية.....	١٨٥
النقطة الأولى: وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية.....	١٨٥
النقطة الثانية: مقدار الفحص الواجب قبل الرجوع إلى الأصول العملية.....	١٨٩
النقطة الثالثة: متى يكون اللجوء إلى الأصول العملية؟.....	١٩٢
النقطة الرابعة: الحصر في الأصول الأربعة عقلي أم استقرائي؟.....	١٩٥
النقطة الخامسة: حالات الشك التي تواجه المكلّف عند فقدان الدليل...١٩٦	١٩٦
النقطة السادسة: تحرير محلّ النزاع باعتبار الحكم والمتعلّق.....	١٩٨
الاستصحاب.....	٢٠١
تعريف الاستصحاب:.....	٢٠١
مقوّمات الاستصحاب:.....	٢٠٨
١- اليقين بالحالة السابقة:.....	٢٠٨
٢- الشك في بقاء اليقين السابق:.....	٢١٠
٣- اجتماع اليقين والشك في زمان واحد:.....	٢١١
٤- تعدّد زمان المتيقن والمشكوك:.....	٢١٤

- ٥- وحدة متعلق اليقين والشك: ٢١٥
- ٦- سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك: ٢١٦
- ٧- فعلية الشك واليقين: ٢١٧
- معنى حجية الاستصحاب: ٢٢٣
- هل الاستصحاب إماراة أو أصل: ٢٢٩
- رأي الشيخ الأنصاري في إعتبار الاستصحاب أصل أو إماراة: ٢٣٢
- إعتراض الشيخ المصنف رحمته الله على ما أفاده الشيخ الأنصاري: ٢٣٣
- الأقوال في الاستصحاب: ٢٣٥
- ١- القول بالحجية مطلقاً: ٢٣٥
- ٢- القول بعدم الحجية مطلقاً: ٢٣٦
- ٣- التفصيل بين العدمي والوجودي: ٢٣٦
- تفصيل آخر من الشيخ الأعظم قدس سره: ٢٤٣
- أدلة الاستصحاب: ٢٤٥
- بيان المقدمة الأولى: ٢٤٥
- بيان المقدمة الثانية: ٢٤٦
- مناقشة الشيخ النائيني للمقدمة الأولى: ٢٤٧
- مناقشة الشيخ الأخوند للمقدمة الثانية: ٢٤٧
- رد الوجه الأول للشيخ الأخوند: ٢٤٩
- الوجه الثاني لصاحب الكفاية: ٢٥٠
- جواب هذه المناقشة من صاحب الكفاية: ٢٥١

٤٠٥.....	الفهرس الموضوعات
٢٥٣.....	الدليل الثاني: حكم العقل
٢٥٥.....	الدليل الثالث: الإجماع
٢٥٨.....	الدليل الرابع: الأخبار
٢٥٩.....	١. صحيحة زرارة الأولى:
٢٥٩.....	هل الصحيحة المذكورة مضمرة فعلاً
٢٦٤.....	القول في حجية المضمرات
٢٦٧.....	فقه الرواية
٢٧٢.....	دلالة الرواية على الاستصحاب
٢٧٥.....	المناقشات الواردة على الصحيحة:
٢٧٥.....	١- المناقشة الأولى:
٢٨١.....	٢- المناقشة الثانية:
٢٨٢.....	٣- المناقشة الثالثة:
٢٨٣.....	٢- صحيحة زرارة الثانية:
٢٨٥.....	محل الاستدلال في هذه الصحيحة:
٢٨٨.....	إشكال الشيخ صاحب الكفاية قدس سره على هذه الفقرة من الاستدلال
٢٩٣.....	٣- صحيحة زرارة الثالثة:
٣٠١.....	٤- رواية محمد بن مسلم:
٣٠٣.....	الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب:
٣٠٣.....	اعتراض الشيخ المصنّف على هذا الاستدلال
٣٠٧.....	تقريب المحقق العراقي لظهور الرواية في الاستصحاب:

- ٣١٠.....٥- مكاتبة علي بن محمد القاساني:
- ٣١٣.....إشكال الشيخ صاحب الكفاية على ما أفاده الشيخ الأنصاري:
- ٣١٥.....سند الرواية:
- ٣١٦.....بقية الأخبار الدالة على الاستصحاب:
- ٣١٨.....١- التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية:
- ٣٢٠.....٢- التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع:
- ٣٢٢.....المقصود من المقتضي والمانع:
- ٣٢٦.....معنى الشك في وجود الرافع:
- ٣٢٧.....معنى الشك في رافعية الموجود:
- ٣٢٩.....رأي الشيخ الأعظم تجاه الأقسام المتقدمة:
- ٣٣١.....مدى دلالة الأخبار على تفصيل الشيخ رحمته:
- ٣٣٣.....مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم:
- ٣٣٣.....١- المناقشة الأولى:
- ٣٣٥.....٢- المناقشة الثانية:
- ٣٣٩.....تحقيق الشيخ المصنف رحمته للمطلب في مقدمات
- ٣٣٩.....المقدمة الأولى: النقص المنهي عنه متوجه إلى اليقين:
- ٣٤٠.....المقدمة الثانية: ليس المراد من النهي عن النقص هو النقص الحقيقي.....
- ٣٤٣.....المقدمة الثالثة: النقص مسند حقيقة إلى اليقين.....
- ٣٤٤.....دفع دخل:
- ٣٤٦.....خلاصة ما توصل إليه المصنف رحمته في المقام:

الفهرس الموضوعات.....٤٠٧

٣٤٧..... تنبيهات الاستصحاب

٣٤٧..... التنبيه الأول: استصحاب الكلّي

٣٥٠..... أقسام استصحاب الكلّي:

٣٥٣..... جريان الاستصحاب في هذه الاقسام:

٣٦٤..... تفصيل الشيخ الأعظم:

٣٦٨..... التنبيه الثاني: الشبهة العبائية، أو استصحاب الفرد المردّد.

٣٧١..... محاولات العلماء لحلّ الشبهة المذكورة:

٣٧٨..... تحقيق الشيخ المصنف:

٣٨٣..... فهرست المصادر

٣٩٩..... الفهرس العام