

سَمَاحَةُ الشَّيْخِ حَسَنِ الْجَوَاهِرِيِّ

الْقَوْلُ الْعَدْلُ الْأَصُولُ



الْعَدْلُ لِلْطَّيِّبِينَ

القواعد الأصولية



القواعد الأصولية



سماحة الشيخ
حسن الجواهري

الجزء الثالث

العارف للطبوعات

الناشر



العارف للمطبوعات

شركة العارف للأعمال ش م م

بيروت - لبنان

TLF:00961 1 452077

العراق - النجف الاشرف

TEL: 00964 33 370636

+ 964 7801327828

Url:www.alaref.net

Email:arefli@hotmail.com

هوية الكتاب

اسم الكتاب: القواعد الأصولية

تأليف: سماحة الشيخ حسن الجواهري

القطع : ١٧×٢٤ سم

الصفحات : ٤٩٦ صفحة

الطبعة الاولى

ذي القعدة. نشرين اول

١٤٣١ هـ . ٢٠١٠ م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة ولا يحق
لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع أو
ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا
بترخيص خطي من اصحاب الحقوق

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

بناء العقلاء

طريقة العقلاء

توضيح القاعدة: إن السيرة العقلانية هي عبارة عن المواقف العقلانية التي تصدر من العقلاء بما هم عقلاء سواء تجسدت في سلوك خارجي معيّن أو كانت إرتكازات عقلانية وإن لم يصدر منهم بالفعل سلوك خارجي على طبقها لعدم تحقق موضوعها بعد، فلو شذّ أحدهم عن هذه الطريقة كان مورداً للملامة أو الاستغراب.

أقول: إن السيرة العقلانية ترجع إلى العقل النظري وذلك: لأنه يستحيل وجودها في عصر المعصوم وعدم الردع من الإمام إذا لم تكن مطابقة لرأيه ورأي الإسلام وهذا حكم عقل نظري. ولكن مع هذا سنبحثها منفصلة عن حكم العقل النظري لما فيها من تشقيقات متعددة ومباحث جديدة بالفصل عن حكم العقل النظري.

وعلى هذا يمكن تقسيم السيرة العقلانية إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: السيرة العقلانية التي تنقح موضوع الحكم الشرعي (ولا

تشرع الحكم) وتنقيح الموضوع بالسيرة العقلانية يكون بنحوين:

الأول: أن تكون السيرة العقلانية بنفسها منقحة ثبوتاً لفرد حقيقي من الموضوع. فمثلاً أن وجوب النفقة للزوجة الذي موضوعه المعاشرة بالمعروف، فإن المراد من المعروف هو الشايح والمستساع، فإذا قامت السيرة والتعارف على أن تكون نفقة الزوجة في هذا العصر بنحو أتم

وأكمل مما كان معروفاً بالنسبة لها في غابر السنين بحيث خرج ذلك الحدّ عن كونه معروفاً ومستساغاً نتيجة اختلاف الظروف الفكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فسوف يتوسع صدق عنون المعاشرة بالمعروف عما كان عليه سابقاً فتجب هذه المرتبة هذه المرتبة من المعاشرة بالمعروف ولا تكفي المراتب السابقة التي كانت كافية فيما سبق. اذن تدخلت السيرة في تكوين موضوع الحكم الشرع ثبوتاً توسعة أو تضييقاً.

الثاني: السيرة تكشف عن وجود شرط الفسخ إذا وجد غبن في المعاملة، وذلك إذا علمنا إن سيرة العقلاء وتبانيهم على عدم البيع والمعاوضة مع فوات المالية^(١)، وظهور حال كل إنسان يمضي حسب المقاصد العقلانية عدم رضاه بالمعاوضة الغبنية، وهذه السيرة تكشف عن وجود ذاك الشرط اثباتاً وهو شرط عدم التفاوت الفاحش في المالية بين العوض والمعوّض والا فهو غير راضٍ بالمعاوضة وتنفيذها، فتشمله أدلة المؤمنون عند شروطهم فيثبت له خيار الغبن وكذا قد نقول هذا بالنسبة إلى خدمة الزوجة في بيت زوجها حيث تكون السيرة كاشفة عن ذلك الشرط اثباتاً.

وهذه السيرة هي حجة في تنقيح موضوع الحكم الشرعي ثبوتاً أو اثباتاً، بلا حاجة إلى كون السيرة معاصرة لزمان النص والتشريع، بل اللازم ثبوتها في الزمن الذي يراد إثبات الحكم فيه.

١- بل هم يرفعون اليد عن خصوصية أموالهم مع الحفاظ على المالية بما يساويها عرفاً في العوض.

القسم الثاني: السيرة العقلانية التي تنفّح ظهور الدليل، فإن المرتكزات العرفية والعقلانية تتدخل في تكوين الظهور لأنها تعتبر بمثابة قرائن لبينة متصلة بالكلام تحدد من ظهور اللفظ والمراد منه، توسعة أو تضيقاً. فمثلاً ورد عندنا في الروايات عدم جواز تصرف الزوجة تصرفات مجانية في مالها لغير أقاربها الا باذن زوجها، فأما أن يشترط اذن الزوج لها في جواز تصرفها في مالها أو إذا نهاها عن التصرف في مالها فيجب عليها الإطاعة، ففي صحيحة عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «ليس للمرأة أمر مع زوجها في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها، الا في زكاة أو برّ والديها أو صلة قرابتها»^(١).

ولكن توجد ضرورة وسيرة عقلانية ارتكازية تقول بان الزوجة ليست كالمملوكة وليس مالها كمال المملوك يجب عليها إطاعة الزوج في كل ما يريد، وهذه السيرة الارتكازية ليست في شعبة معينة من شعب الحياة حتى تكون مختصة بها، وعليه ستكون قرينة عرفية على حمل الإطلاق في الرواية في الإطاعة على الاستحباب.

ومثال آخر: لو دلّ الدليل على أنه (لو جاء بالثمن خلال ثلاثة أيام والافلا بيع بينهما) فان جمدنا على حاقّ اللفظ فهمنا من ذلك بطلان البيع وأنه لا بيع لازماً ولا متزلزلاً، بينما بناء على أخذ المرتكزات العقلانية

١- وسائل الشيعة ج ١٥/باب ٥ من النفقات/ح ١.

بعين الاعتبار قد يقال: إن المفهوم من ذلك هو نفي البيع اللازم وثبوت خيار التأخير^(١).

أقول: الارتكازات العقلانية تقول أن عدم البيع بينهما من أجل أن لا يتضرر البائع فلا الثمن قد استلمه ولا يتمكن من التصرف في المبيع ويجب عليه حفظه لصاحبه، وحيث إذا ارضى البائع بكل هذه المضار فيتمكن أن لا يفسخ وينتظر المشتري لأجل تسليم الثمن، اذن يكون البيع موجوداً بعد الثلاثة وهو خياري.

وحجة هذه السيرة واضحة بعد كبرى حجة الظهور ولكن هنا نحتاج إلى اثبات معاصرة السيرة لزمن صدور النص من المعصوم، لأن الحجة هو ظهور النص. ولكن لو أحرزت السيرة العقلانية التي تتدخل في تكوين الظهور في عصرنا واحتملنا عدم وجودها في زمن النص فيمكن إجراء أصالة عدم النقل في اللغة لإثبات حجة الظهور الذي نشأ من المرتكزات العرفية والعقلانية التي هي بمثابة قرائن متصلة بالكلام.

القسم الثالث: السيرة العقلانية التي يستدل بها على كبرى الحكم الشرعي، كالسيرة العقلانية القائمة على أن من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملكها. وهذه هي السيرة العقلانية التي يذكرها علماء الأصول عادة في كتبهم.

والاستدلال بهذه السيرة قد يكون لإثبات حكم شرعي واقعي، وهذا يقع الاستدلال به في كتب الفقه وقد يكون لإثبات حكم شرعي كلي

١- راجع تعليقه السيد كاظم الحائري على تقارير الشهيد الصدر الجزء الثاني من القسم الثاني/ص ١٠١.

ظاهري وهذا يقع الاستدلال به في كتب الأصول عادة كالسيرة القائمة على حجية الظواهر أو خبر الثقة.

وهنا لابد من استكشاف إمضاء الشارع لهذه السيرة العقلانية، وادنى مراحل الإمضاء السكوت والتقرير فتكون الحجة حقيقة هو الإمضاء والتقرير الصادر من المعصوم. وواضح أن إمضاء الشارع للسيرة يقتضي أن تكون السيرة معاصرة في زمن المعصوم (عليه السلام) فلا تنطبق على السيرة المستحدثة والمتجددة بعد زمانهم.

مناطات السيرة العقلانية:

إن المناط في سير العقلاء - خصوصاً في مثل الرجوع إلى أهل الخبرة والعمل بالامارات وأصل الصحة وقاعد اليد - هو أحد أمور:

الأول: أن يكون ذلك لأجل انسداد باب العلم في الموارد التي يرى الجاهل نفسه ملزماً بتحصيل الواقع لما فيه من مصالح ومفاسد يجب استيفائها أو الاحتراز عنها، ولا يمكن له العمل بالاحتياط لكونه مستلزماً للاختلال أو العسر أو الحرج. فيحكم عقلاً بالرجوع إلى أهل الخبرة وعلماء الفن لكونه أقرب الطرق.

الثاني: أن يكون ذلك لأجل مصلحة تسهيل الأمر. فقاعدة اليد يصار إليها لأن قانون من أين لك هذا فيه صعوبة وحرج شديدين.

الثالث: أن يكون ذلك لأجل إلغاء احتمال الخلاف والغلط في موارد السير، ووجه ذلك الإلغاء هو ندرة المخالفة وقلتها بحيث لا يعتني بها العقلاء، بل يعملون بها غافلين عن احتمال المخالفة، فهي عندهم علم

عرفي يوجب الطمأنينة. وهذا الوجه هو الأساس لأكثر السير الدارجة عندهم من العمل بالإمارات واصل الصحة وقاعدة اليد^(١).

مستند القاعدة: إن دليل السيرة العقلانية يعتمد على ركنين:

أحدهما: قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء على شيء.

ثانيهما: سكوت المعصوم الذي يدلّ على الإمضاء.

والسرّ في احتياجنا إلى المعاصرة هو أن سكوت المعصوم لا يدلّ على الإمضاء إلا إذا كان المعصوم مواجهاً للسلوك الاجتماعي - المقصود اثبات شرعيته - ومتواجداً بين العقلاء حتى يكون سكوته وعدم ردعه كاشفاً عن إمضائه وموافقته لهم على ذلك السلوك^(٢).

وأما السرّ في احتياجنا إلى إمضاء المعصوم، فهو أن هذا البناء ليس من الحجج القطعية في مقام كشفه عن الواقع، لجواز تخطئه الشارع لهم في هذا السلوك^(٣).

وبعد توفر هذين الشرطين تكون السيرة كاشفة عن رأي المعصوم فتدخل في السنّة الشريفة التي هي حجة بلا كلام. وبهذا نعرف أن روح السيرة العقلانية هو استدلال بالسنّة إلا أنها تُستكشف بالدليل القطعي المتمثل بسيرة العقلاء.

١- تهذيب الأصول ٣ : ١٧٢.

٢- دروس في علم الأصول ٢ : ٢٦٣.

٣- الأصول العامة للفقه المقارن ١٩٢.

طرق اثبات معاصرة السيرة للمعصومين

وهذا هو الركن الأول لحجية السيرة العقلانية: وله طرق متعددة:

الطريق الأول: اثبات معاصرة السيرة ووجودها في زمن المعصوم (عليه السلام) بالنقل التاريخي العام أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية لأنها تعكس ضمناً جوانب عن حياة الناس والرواة وقتئذ، مثل ما ينقله الشيخ الطوسي من استقرار بناء أصحاب الأئمة في حياتهم على الاعتماد على أخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل. كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملات باعتبارها منتزعة أحياناً من الوضع العام المرتكز عقلاً.

وهذا الطريق أن فرض فيه النقل واستفاضته بنحو قطعي أو توافرت القرائن على قطعيته فلا اشكال فيه، وإن فرض النقل فيه بخبر الثقة فهو يجدي إذا ثبتت حجية خبر الثق بدليل آخر غير السيرة العقلانية.

الطريق الثاني: إن المسألة التي يراد اثبات السيرة فيها إذا كانت من المسائل الداخلة في ابتلاء الناس، وكان السلوك الذي يراد اثبات السيرة عليه لا يكون خلافه من الواضحات عند الناس مع عدم تكثر السؤال والجواب عن هذه السيرة على مستوى الروايات والأدلة الشرعية ففي مثل ذلك يُستكشف أن ذلك السلوك كان ثابتاً في زمن المعصوم (عليه السلام) والالزم أحد أمرين: أما أن يكثر السؤال عنه، أو يكون خلافه من الواضحات عند الناس عادة، وكلاهما خلف.

مثلاً إذا فرض انعقاد السيرة على العمل بخبر الثقة، فليس عدمه عن الواضحات بحسب الطبع العقلاني، مع كون المسألة محل ابتلاء، ولم ترد في الأدلة ما يمنع من ذلك، بل ورد ما يؤكد العمل بخبر الواحد الثقة، كان هذا دليلاً على أن هذا السلوك كان متبعاً في تلك الأزمنة.

الطريق الثالث: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عاماً للمعاصرين للأئمة (عليهم السلام) سلوك بديل على نحو لو لم نفترض السلوك الأول يتعين افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبراً عن ظاهرة اجتماعية غريبة لو كانت واقعة حقاً لسجلت وانعكست علينا باعتبارها خلاف المألوف، ولكن حيث لم تسجل يعرف أن الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البديل، مثل ذلك: أن نقول: إن السلوك العام المعاصر للمعصومين كان منعقداً على اعتبار الظواهر والعمل بها، إذ لولا ذلك لكان لابد من سلوك بديل يمثل طريقة أخرى في التفهيم والتفاهم، ولما كانت الطريقة البديلة تشكل ظاهرة غريبة عن المألوف كان من الطبيعي أن تنعكس ويشار إليها، والتالي غير واقع فكذلك المقدم، وبهذا يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر.

الطريق الرابع: قلنا فيما تقدم أن السيرة العقلانية قد ندرك علّتها (فيما إذا لم تكن علّتها غامضة)، فإذا أدركنا علّة السيرة في زماننا هذا وأثبتنا أن تلك العلّة لم تتغير من زمان إلى زمان فثبت وجودها في زمن المعصوم، فيثبت أن السيرة كانت موجودة في زمان المعصوم أيضاً. مثل العمل بخبر الثقة أن ثبت في زماننا السيرة عليه وعلمنا أن العلّة فيه هي

درجة كشفه النوعي عن الواقع بدرجة يهتم بها العقلاء ولا نحتمل الفرق بين عقلاء هذا الزمان وعقلاء زمان الإمام (عليه السلام) فيثبت أن هذه السيرة موجودة في زمن الإمام (عليه السلام).

وكذلك إذا ثبتت السيرة في زماننا على العمل بالظهور من باب أنه اقرب الطرق لتنظيم التفاهم بين الناس، ولا يحتمل الفرق بين زماننا هذا وزمان المعصوم في كيفية التفاهم فيثبت أن السيرة موجودة في زمن المعصوم أيضاً^(١).

طرق اثبات عدم ردع المعصوم وسكوته
وهذا هو الركن الثاني لحجية السيرة العقلانية:
وهذا الركن الثاني لا بد لإثباته من الاستعانة بأمرين:
الأول: دلالة عدم الردع على الإمضاء.

الثاني: لو كان قد ردع الشارع عن السيرة لوصل إلينا ولو بطريق غير موثوق.

أما الأمر الأول: فيمكن تقريبه، بأن السيرة العقلانية إذا لم تكن مرضية ولم يردع عنها الشارع فيكون قد أخلّ (والعياذ بالله) المعصوم بأداء وظيفته من تبليغ الشريعة، حيث أنه حجة على العباد ومسؤول عن توضيح كل ما يخالف الشريعة ومسؤول عن بيان الحلال والحرام، وهذا مستحيل على المعصوم. إذن عدم ردعه عن السيرة يكون دليلاً عقلياً على ملائمة السيرة للشرع وأنها غير مخالفة له.

١ - راجع تعليقة السيد كاظم الحائري على تقريرات السيد الشهيد الصدر ج ٢ من القسم الثاني / ص ١٠٣ وص ١١٥.

أو يمكن أن يقال: أن سكوت المعصوم عن السيرة العقلانية التي هي موجودة بين يديه يشكّل ظهوراً (عرفياً) حالياً على موافقته عليها، كسكوته عن عمل شخصي يقع أمامه، أو سكوت الأب عن تصرف معين قام به ولده الكاشف عن رضا الأب بذلك السلوك من الابن.

وأما الأمر الثاني: فإن عدم وصول أي ردع منسوب إلى الإمام يكشف عن عدم رده ثبوتاً لأن الردع عن تصرف نوعي (سيرة) لابدّ من تكرره لكي يناسب قوة السيرة المردوعة ويؤثر أثره في قلع جذور السيرة، ومثل هذا الردع عن السيرة يولد انتباهاً من الناس نتيجة البلبلة والتذبذب الذي حصل بالردع عن السيرة، وهذا ينعكس في الروايات والآثار المنقولة عنهم لتدلّ على بطلان السيرة، بحيث يكون من البعيد خفاء كل ذلك عنّا مع توافر الدواعي على نقل ذلك لكونه قضية على خلاف السيرة مخالفة للوضع العام الذي كان سائداً.

وحينئذ إذا لم يصل إلينا شيء لا عن طريق صحيح ولا عن طريق ضعيف، كان هذا كافياً في عدم وجود ردع عن هذه السيرة، وأما إذا وجد ردع بروايات ضعاف فإنه يكون كافياً لعدم الاستدلال بالسيرة، لأن الخبر الضعيف الرادع عن السيرة يوجد احتمالاً عقلياً بعدم ملائمة السيرة للمعصوم، وهذا الاحتمال يجعل السيرة مورد شك في حجيتها فلا تكون حجة.

ويجب التنبيه: على أن الإمضاء المستكشف بالسكوت ينصبّ على النكته المركوزة عقلياً - لو كانت موجودة وغير غامضة - لا على المقدار الممارس من السلوك خاصة، وهذا يعني.

أولاً: أن الممضى ليس هو العمل الصامت لكي لا يدُلُّك على أكثر من الجواز، بل هو النكته، أي المفهوم العقلاني المرتكز عنه، فقد يثبت به حكم تكليفي أو حكم وضعي.

وثانياً: إن الإمضاء لا يختص بالعمل المباشر فيه عقلياً في عصر المعصوم (عليه السلام) ففيما إذا كانت النكته أوسع من حدود السلوك العقلي كان الظاهر من حال المعصوم (عليه السلام) إمضاءها كبروياً وعلى امتدادها^(١).

فمثلاً: قيام السيرة العقلانية على سببها الحيازة للتملك، كان المقدار المعمول به منها في الخارج هو الحيازة بالطرق والوسائل القديمة البدائية كالاختطاب والاعتراف، أما مثل الحيازة بالآلة الكهربائية للاختطاب وحيازة الطاقة الكهربائية، فلم يكن لها وجود آنذاك فهل المقدار المستفاد إمضاءه في دائرة ما كان معمولاً به أو أوسع من ذلك؟ والجواب هو دلالة عدم الردع على إمضاء تمام النكته العقلانية التي هي أساس العمل الخارجي للعقلاء. فالإمام في مقام التشريع وإبلاغ أحكام الله وتصحيح ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة يستوجب ألا يكون ناهياً للمنكر الخارجي وأمرأً بالمعروف، بل مقامه ووظيفته أوسع مدلولاً من ذاك، لأن ظهوره الحالي أنه ناظر إلى النكات التشريعية الكبرى نفيًا وإثباتًا، فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في إمضاء تمام النكته العقلانية للسيرة لا للتصرف الخارجي المحدود^{(٢)(١)}.

١ - راجع دروس في علم الأصول ٢ : ٢٨١.

٢ - راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٤٦.

التطبيقات:

أ- تطبيقات لكون السيرة قائمة ودالة على الحكم الشرعي الظاهري المذكور في كتب الأصول:

١- قال في الأصول العامة للفقهاء المقارن: إن صدور العمل من العقلاء جميعاً على الأخذ بظواهر الكلام وعدم التقيّد بالنصوص القطعية منه، على نحو يحتمل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه ويحتجّ به عليه^(٢).

٢ - قال المحقق الخراساني (تدثّر): «استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت إلى زماننا»^(٣).

٣ - وقال النائيني (تدثّر): «وإما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة، والاشكال عليه في محاوراتهم»^(٤).

تطبيقات تكون السيرة قائمة ودالة على الحكم الشرعي الواقعي التي تذكر عادة في كتب الفقه.

١ - أما ما هي النكته في السيرة على أن الحيازة للمتقول المباح مملّكه؟ فهل هي اغناء افراد المجتمع أو جعلهم يعملون فلا يتعطّلون أو أعمار الأرض؟ وعلى كل حال تكون السيرة ممضاة كبروياً بقدر النكته للارتكاز العقلائي.

٢- الأصول العامة للفقهاء المقارن/ للسيد محمد تقي الحكيم ١٩١.

٣ - كفاية الأصول ٣٤٨.

٤ - فوائد الأصول / ج ٣ : ٦٩ .

٤ - قال الشهيد الصدر (تدثر) في بيان قسم من أقسام السيرة العقلانية: «كالسيرة العقلانية القائمة على أن من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملكها»^(١).

٥ - قال السيد البجنوردي: «بناء العقلاء على انفساخ العقد لو وقع التلف (للمبيع) قبل القبض ورجوع الثمن إلى المشتري «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»^(٢).

٦ - قال في نهاية الأفكار: إذا دار الأمر في التقليد بين الأعلام العادل والعالم الاعدل الاورع، فالأقوى ترجيح الأول لبناء العقلاء على تعيينه وعدم دخل لحيثية الاعدية والاورعية في ما هو مناط التقليد^(٣).

٧ - قال السيد الخوئي في مصباح الفقهاء: «قيام السيرة بين عقلاء العالم على صحة المعاملة المعاطاتية وترتيب آثار الملكية على المأخوذ بها»^(٤).

٨ - قال الشيخ الأنصاري (تدثر): «استقرار السيرة على معاملة الأولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الأصيل في إقرارهم كتصرفاتهم»^(٥).

١ - بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٦.

٢ - القواعد الفقهية / للبجنوردي ٢ : ٦٥.

٣ - نهاية الأفكار/ للعراقي ٤ : ٢٥٤.

٤ - راجع مصباح الفقاهة ٢ : ٩٣.

٥ - رسائل فقهية/ للشيخ الأنصاري ١٩٧ طبع مجمع الفكر الإسلامي.

٩ - قال الشيخ المظفر: «بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد كالشؤون الهندسية والطبية»^(١).

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

السيرة التشريعية

سيرة المسلمين

توضيح القاعدة: سيرة المتشرعة: هي صدور أمر من فئة من الناس ينتظمها دين معيّن أو مذهب معيّن من عمل ما أو تركه بما هم متدينون ومتشرعون وبهذا يعرف أن دينهم هو الداعي إلى هذه السيرة، فهي تكشف عن الموقف والحكم الشرعي في الموضوع. فلو شذّ أحدهم عن هذه السيرة كان مورداً للملامة أو الاستغراب.

ويمكن أن تقسم سيرة المتشرعة إلى قسمين:

الأول: سيرة متشرعة بنحو يكون تشريعهم حيثية تعليلية للسيرة نظير سيرتهم على الجهر بصلاة الظهر من يوم الجمعة لو فرضت، وهذه سيرة المتشرعة بالمعنى الأخص.

الثاني: سيرة متشرعة مارسوها بالفعل وجروا عليها مثل سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة على العمل باخبار الثقات خارجاً ولكن لا نجزم بأن هذا العمل هل هو من باب عقلائيّتهم أو لأجل تشريعهم وتلقّيهم ذلك من المعصومين (عليه السلام)، وهذه سيرة متشرعة بالمعنى الأعم.

وكلا هاتين السيرتين حجة بملاك كشف المعلول عن علته الا أن السيرة الأولى أقوى دلالة من الثانية إذ لا يحتمل فيها أن تكون ناشئة من الطبع العقلائي، نعم منشأ الخطأ فيها أن تكون المتشرعة قد أخطأت في

تلقى البيان الشرعي، وهذا منفي بحساب الاحتمالات. أما السيرة الثانية فيحتمل نشوؤها من الطبع العقلاني، إلا أن المشرعة حيث إنهم متشرعون فاحتمال أنهم جميعاً قد غفلوا عن حكم المسألة شرعاً وانساقوا وراء طباعهم العقلانية من دون تفهم للموقف الشرعي في مسألة داخلية في محل ابتلائهم كثيراً منفي بحساب الاحتمال أيضاً^(١). وهذه السيرة يشترط أن تكون معاصرة للإمام (عليه السلام).

مستند القاعدة: لا إشكال في كشف سيرة المشرعة عن رضا صاحب الشريعة، إذ من المستبعد جداً بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر من الشارع^(٢). وبهذا يتضح الفرق بين السيرتين - العقلانية والمشرعية - إذ العقلانية لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع وإنما تكشف عن ذلك بضمّ السكوت الدال على الإمضاء، أما المشرعية فهي بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي. وبكلمة أخرى: فإن السيرة المشرعية لا اشكال في حجيتها والاعتماد عليها لكشفها لا محالة عن رضا الشارع بذلك، لأنه من المستحيل استقرار السيرة المذكورة من المسلمين من حيث كونهم متدينين من تلقاء أنفسهم من دون جعل شرعي فيما قامت السيرة عليه، وعلى هذا لا يحتاج في حجيتها إلى إثبات عدم ردع الشارع عنها لوضوح مضاادة ردع الشارع لأصل السيرة، فمهما استقرت السيرة

١- راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٤٧.

٢- فرائد الأصول ٣ : ١٩٢.

يستكشف أنه لم يكن لهم ردع شرعي، وهذا بخلاف السيرة العقلائية فإنها تحتاج إلى إثبات عدم الردع الشرعي، وذلك لأنه لا مضادة بين وجود السيرة العقلائية ووجود الردع الشرعي، والردع الشرعي لا يمنع عن تحقق السيرة العقلائية وإيما يمنع عن حجيتها^(١).

وبذلك لا نحتاج في إثبات حجّة سيرة المتشرعة الا إلى إثباتها وإثبات معاصرتها للمعصوم، فهي تكشف كشفاً إتيّاً عن إمضاء الشارع لها «بخلاف السيرة العقلائية، حيث نحتاج معها إلى سكوت المعصوم وإمضائه» لاننا نتكلم عن المتشرعة المعاصرين الإمام (عليه السلام) الذين اتيح لهم تلقّي الاحكام والمعارف الشرعية عنه بطريق الحس أو القريب من الحس وذلك بالسؤال عنهم وهم جلّ أصحاب الأئمة المعاصرين لهم والناقلين لآثارهم، وحينئذ أن تطابق آراء الأصحاب والمتشرعة في عصر من هذا القبيل لا محالة يكشف عن تلقيهم ذلك الحكم من الشارع، لان احتمال استناده إلى نكات عقلائية غير موجودة حسب الفرض لأن الفرض أن السيرة انعقدت في مسألة شرعية بحة كالجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة، فلو فرض أن سلوكهم المذكور مما لا يرضى به وغير مستند إليه وغير مقبول لديه، فهذا معناه افتراض الغفلة الحسيّة في عدد كبير من الناس وهو منفي بحسب الاحتمالات فيثبت أنها حصلت من السماع من المعصوم ولهذا كانت هذه السيرة حجة^(٢). وروحها يرجع إلى الاستدلال

١- نهاية الأفكار ٣ : ١٣٧.

٢ - راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٤٢.

بالسنة المستكشفة بالدليل القطعي المتمثل بالسيرة التشريعية عند الأصحاب، فالسيرة التشريعية تكون من باب استكشاف العلّة (الحكم) من المعلول.

التطبيقات:

١ - قال الشهيد الصدر (تدبر): «تارة تنعقد السيرة التشريعية على عدم التقيد بفعل كمسح القدم بتمام الكف فتدل حينئذ على عدم وجوبه بملاك حساب الاحتمالات... وأخرى تنعقد على الاتيان بفعل (أو ترك) فلا اشكال حينئذ على ثبوت الجواز بالمعنى الأعم حينئذ المقابل للحرمة بل الكراهة أيضاً بنفس الملاك، وأما ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبة بها فهو بحاجة إلى بحث وتفصيل»^(١).

٢ - قال صاحب العناوين: «جواز البدار لأولي الأعذار، أي يجوز لأصحاب الأعذار الإتيان بالمأمور به في آن العذر بأسلوب المعذور، وإن احتمل أو ظن أو علم زوال العذر في الآن الثاني من الوقت والأجزاء اللاحقة منه - إلا في التيمم - فإن سيرة العلماء والعوام في الإعصار والأمصار على أن أصحاب الأعذار لا ينتظرون زوال عذرهم»^(٢).

١- المصدر نفسه ٢٤٦.

٢ - العناوين ١: ٤٥٠.

٣ - قال السيد البجنوردي: استقرار سيرة المسلمين والمؤمنين على أنهم يدخلون الأسواق ويشتررون اللحوم والجلود من دون السؤال على أنها ميتة أو مذكاة «حجة سوق المسلمين»^(١).

٤ - وقال أيضاً: «سيرة المتدينين... قاطبة على أن الصبي إذا تلف مال الغير، أو غصبه فوق عليه التلف - وإن كان التلف في غير يده - فهو له ضامن»^(٢).

٥ - ذكر الشهيد الصدر عن الشيخ الطوسي فقال: «من قبيل ما ينقله الشيخ الطوسي (تدثّر) من استقرار بناء أصحاب الأئمة والمتشرعة في حياتهم على الاعتماد على أخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل»^(٣).

الاستثناء:

سيرة المتشرعة في عصور غير الأئمة الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين لا تكون حجة على الحاكم الشرعي. كالسفور في بعض البلدان الإسلامية عند متشرعة المسلمين حتى علمائهم المتسامحين. والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: إن بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً استجابة لعادة غير إسلامية

١ - القواعد الفقهية ٤ : ٢٤٩.

٢ - المصدر نفسه ٤ : ١٦٧.

٣ - بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٣٩.

أو لهوى في نفسه. فيأتي آخر فيقلّد الأول في عمله ويستمر العمل فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة أو لتسامح أو لخوف، وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل فيصبح سيرة هذه الفئة أو الجماعة أو حتى سيرة المسلمين وينسى تاريخ تلك العادة^(١).

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقادم والاحتفاء بيوم النوروز وزخرفة المساجد والمقابر... وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة^(٢).

ومثالاً على ذلك: أولاً يقول الشيخ الأنصاري (تدثر) في مسألة جواز معاملات الصبي إذا كان بمنزلة الآلة لمن له أهلية التصرف وذلك من جهة استقرار السيرة واستمرارها على ذلك. وفيه اشكال: من جهة قوة احتمال كون السيرة ناشئة عن عدم المبالاة في الدين كما في سائر سيرهم الفاسدة^(٣).

أقول: وقد تكون من السير الناشئة من العواطف عدم الزواج في العشرة الأولى من محرم الحرام فهي سيرة عاطفية احترامية نشأت بعد زمان الأئمة (عليهم السلام).

١ - راجع أصول الفقه ٣: ١٧٥.

٢ - راجع أصول المظفر ٣: ١٧٥.

٣ - المكاسب ٣: ٢٨٨.

الألفاظ الأخرى للقاعدة: أصالة الظهور

توضيح القاعدة: نتكلم في هذه القاعدة بعد فرض عدم الحجية الذاتية للظهور، فإن هناك من ذهب إلى حجية الظهور الذاتية «كالقطع فإنه حجة ذاتاً» بحجة أن العقل العملي يحكم بأن العبد الذي طبق تمام أعماله نفيّاً وإثباتاً وفق الطريقة التي اتخذها المولى في مقام إيصال الحكم إلى العبد يعدّ عبداً مخلصاً لمولاه، وقوانين اللغة طريقة اتخذها المولى في مقام إيصال أحكامه.

نعم يوجد فرق بين القطع والظهور: وهو أن حجية القطع غير قابلة للردع عنها لأن القاطع لا يحتمل خطأ قطعه. ولكن حجية الظهور قابلة للردع عنها، إذ يمكن للمولى أن يوجب الاحتياط عند دلالة الظهور على الإباحة لأن احتمال مخالفة الظهور للواقع وارد، ولكن عند عدم ورود نهي وردع عن الظهور فهو حجة ذاتاً، أما إذا جاء الردع عنه فقد انتهت حجية الظهور الذاتية.

أقول: هذه الدعوى لا يمكن البرهنة عليها. لأنها تدعي أن حقّ المولى يقتضي العمل بظواهر كلام المولى، وهذا راجع لمدركات العقل العملي، ومدركات العقل العملي لا يمكن البرهنة عليها فتكون هذه الدعوى عهدتها على مدعيها.

فإذا تجاوزنا هذه الدعوى فتكلم في الحجية التعبدية، للظهور. قد يقال: حتى إذا لم نتجاوز هذه الدعوى وأردنا شواهد على صحتها فيمكن الأدلة الآتية أن تكون شاهدة على هذه الدعوى والآن فتكون بنفسها

دليلاً على حجّة الظهور. فنقول لا يمكن قبول هذه الدعوى لأنها عبارة عن حكم العقل العملي الذي لا يقبل التخصيص والنهي فكيف يكون حكماً عقلياً وينهى عنه؟! فلا بد من تجاوز هذه الدعوى لأثبات حجّة الظواهر، فنقول:

إن مدلول الدليل الشرعي قد يكون مردداً بين أمرين أو أمور كلها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل وقد تكون مدلوله متعيناً في أمر محدد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه. وهذا هو النص، وقد يكون قابلاً لاحد الأمرين ولكن واحداً منها هو الظاهر عرفاً والمنسب إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليل الظاهر.

أما المجمل فيكون حجة في اثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على أجماله أثر قابل للتنجيز.

وأما النص فلا شك في لزوم العمل به ولا يحتاج إلى التعبّد بحجّة الجانب الدلالي منه، إذا كان نصّاً في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معاً.

وأما الظاهر فظهوره حجة^(١) أي إن الأصل والقاعدة أن يحمل الكلام على الظاهر فيه، فلا يعتنى باحتمال إرادة خلاف الظاهر أو احتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والاجمال^(٢).

المستند: وقد استدل على حجّة الظواهر بأمور:

١ - دروس في علم الأصول/الحلقة الثالثة/القسم الأول ١٨٠.

٢ - أصول الفقه ١: ٣٠ - ٣١.

١ - السيرة التشريعية: فقد وقع العمل من قبل المشرعة من أصحاب الأئمة (عليه السلام) بظهور إخبار الثقات حيث إن فقهاء عصر الأئمة ورواتهم كانوا يعملون بالظواهر جزمًا، إذ لو كان بناؤهم على العمل بالإخبار على الاطمئنان أو الاحتياط أو أي شيء آخر لكان ذلك حدثًا فريدًا في الفقه، ولا نحتمل أن هذا الحدث يقع ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لا يشار إليه ولا يصل إلينا منه عين ولا أثر، بل يصل إلينا العكس (من العمل بظواهر الكلام) فإن كل من كتب في علم الأصول بنى على حجية الظهور. ولا يتوهم أن العامل بالظواهر كان يحصل له الاطمئنان غالباً من الظهورات ولذا لم يشكّل ظاهرة فريدة ملفتة للنظر، إذ من الواضح أن أكثر مراتب الظهور لا يحصل منها اطمئنان لاحتمال التقدير، واحتمال الاعتماد على التقية من كلام الأئمة، واحتمال الاعتماد على القرائن المنفصلة، وغيرها فكل هذه الاحتمالات لم تكن تساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر الأخبار جزمًا.

اذن السيرة التشريعية منعقدة على العمل بالظهورات في زمن المعصوم وهو كاشف كشفاً إنبياً عن موقف المعصوم مباشرة، فلا يحتاج إلى اثبات الامضاء أو السكوت بعدم الردع كما تقدم ذلك في سيرة المشرعة حيث قلنا إن نفس ثبوت سيرة المشرعة على أمر بما هم مشرعة يستكشف منه عدم وجود ردع شرعي ولا حاجة إلى إثباته.

٢ - السيرة العقلانية: ثم إن العقلاء لا يتقيدون في مقام الإفادة والمحاورة بالتنصيص والصراحة في مقام التعبير جزماً بل يعملون بالظهور على وفق طبعهم العقلاني، ويتضح تقريب هذا الأمر بأمرين:

الأمر الأول: سيرتهم على الأخذ بالظهورات في معاشهم وأوضاعهم الخارجية اليومية، وهذه سيرة عقلانية في غرض تكويني.

فمثلاً من يراجع المهندس أو الصديق أو من هو طرف له في معاملة ما، أو يراجع أي شخص في أي حاجة من حاجاته فانه يبني على ظاهر الكلام. وعلى هذا قام أساس معاش الناس واغراضهم.

وهذه السيرة وإن كانت في غرض تكويني الا أنها كعادة جارية تؤثر في الاغراض التشريعية، فلو لم يكن الشارع راضياً بها لنبه على ذلك وردعهم عن استخدام نفس السيرة في مجال الشرعيات.

الأمر الثاني: سيرتهم على الأخذ بالظهورات في عالم المولويات العرفية والاغراض التشريعية لهم، فانهم يلزمون كلاً من الأمر والمأمور بالظهور ويرونه حجة.

وأما اثبات إمضائها من قبل الشارع، فانه يُستكشف من عدم ردعه عنها، أما للزوم نقض الغرض لو لم يكن موافقاً عليها ولم يردع، وهذا صحيح في السيرة العقلانية الممتدة إلى مجال الاغراض التشريعية، أو للظهور الحالي في إمضائه وتقريره فإن نفس تصدي الشارع لتفهيم مرامه بالظهورات ظاهر في البناء على حجة السيرة في العمل بالظهورات عند

فهم المراد. الا أن هذا الظهور الحالي لا يمكن جعله دليلاً على امضاء السيرة العقلانية في المقام لأن الكلام في حجية الظهور. نعم يبقى امضاء هذه السيرة بعدم الردع «للزوم نقض الغرض»، ويثبت عدم الردع بعدم وصوله كما تقدم.

وقد يقال: إن الردع عن هذه السيرة موجود وهو عمومات النهي عن العمل بالظن، أو اطلاق أدلة الأصول والقواعد الشرعية المقررة لموارد عدم العلم الشامل للظن كحديث الرفع.

والجواب ١ - إن هذه العمومات والمطلقات لا تصلح للردع عن السيرة العقلانية على العمل بالظواهر، لأن السيرة شديدة الترسخ ومستحكمة في أذهان العقلاء والمشرعة حتى أنه لم يتزعزع شيء منها بعد ورود هذه العمومات والمطلقات، وقد قلنا أن الردع لابد أن يكون متناسباً مع المردوع عنه، ففي باب القياس جاءت التصريحات الرادعة الشديدة عن الأئمة في مقام الردع عنه مع أن الحاجة الفقهية إليه أقل بمراتب من الحاجة إلى الظهور والتعامل معه فقهياً.

٢ - على أن رادعية هذه العمومات والاطلاقات للنهي عن العمل بالسيرة بالظواهر مستحيلة، لأن الرادع عن الظهور هو ظهور فيلزم من حجته عدم حجيته، وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال.

٣ - وجود طوائف من الروايات دلت على حجية الظواهر:

الطائفة الأولى: الروايات الآمرة بالتمسك في الكتاب والسنة بما هما من مقولة اللفظ والكلام والدلالة أو المعنى. مثل حديث الثقلين المشهور بين

الفريقين، فالعمل بظاهر الآية أو الحديث مصداق عرفاً لما هو مأمور به في تلك الأدلة فيكون واجباً، وهو معنى الحجية.

الطائفة الثانية: روايات عرض ما تعارض من الروايات على كتاب الله. أو روايات دلت على تحكيم دلالات القرآن الكريم ابتداءً كمعتبرة عبد الأعلى مولى آل سام: «هذا واشباهه يعرف من كتاب الله»^(١).

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عرض الشرط في المعاملات ونحوها على كتاب الله على حجة الظواهر القرآنية.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على عرض الروايات المروية عنهم على الكتاب الكريم... وهنا لا يحتمل العرض على الآيات القرآنية الصريحة لأن الكذب عليهم عادة لا يكون بما يخالف النصوص الصريحة، بل بما يخالف الظاهر.

ثم ثبت حجة إطلاق أو عموم هذه الطوائف بالسيرة العقلانية وإلغاء خصوصية حجة ظهور الكتاب والسنة.

أونقول: أن مجموع ما ورد من الأئمة في التعويل والإحالة على كتاب الله وسنة الرسول إذا كان صريحاً في الاستدلال بالظهور (لا ظاهراً) كان ذلك بنفسه دليلاً قطعياً على حجة الظهور شرعاً بقطع النظر عن السيرة العقلانية.

تحديد موضوع أصالة الظهور

إن قاعدة حجية الظهور المعبر عنها بأصالة الظهور إنما تجري إذا كان للكلام ظهور تصديقي مع العلم بعدم القرينة على إرادة خلافه متصلة كانت القرينة أو منفصلة، أو العلم بعدم القرينة المتصلة خاصة مع الشك في المنفصلة.

وإن شك في القرينة المتصلة فهناك ثلاث صور:

الأولى: أن يكون الشك ناشئاً من احتمال غفلة السامع، ففي هذه الحالة تجري أصالة عدم الغفلة وتسمى أصالة عدم القرينة، وبذلك يحرز موضوع أصالة الظهور^(١).

الثانية: أن يكون الشك ناشئاً من احتمال إسقاط الناقل لها، فالمشهور فيه أيضاً عدم الاعتناء بالاحتمال، وذلك لشهادة الراوي المفهومة من كلامه ولو ضمنا بأنه استوعب في نقله تمام ماله دخل في أفادة المرام^(٢).

الثالثة: أن يكون الشك في القرينة المتصلة غير ناشئ من احتمال الغفلة ولا من إسقاط الناقل^(٣). فلا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور

١- دروس في علم الأصول/الحلقة الثالثة/القسم الأول ١٨٦.

٢- وعلى هذا، فالتقطع في الاخبار لا يوجب خللاً في الظهور، إذ أن المحدثين المقطعين للاخبار كانوا عارفين بأسلوب الكلام، وكانوا في أعلى مراتب الورع والتقوى. فعدالتهم ووثافتهم مانعة عن إخفاء القرينة عمداً، ومعرفتهم بأسلوب الكلام والمحاورات العرفية مانعة عن اخفائها جهلاً، فإذا نقلوا الاخبار بلا قرينة يؤخذ بظواهرها لاحتراز موضوع أصالة الظهور. يراجع مصباح الأصول ٢ : ١٢٩.

ابتداءً للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي، ولا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصالة عدم القرينة، لأنه لا توجد حينئذ حثية كاشفة عقلائية عن عدم القرينة المحتملة لكي يعتبرها العقلاء وبينون على أصالة عدم القرينة. فاحتمال القرينة المتصلة في هذه الصورة يوجب الاجمال^(٢).

أصالة الظهور وسائر الأصول اللفظية

نقول: إن أصالة الحقيقة تعني أصالة الظهور التصديقي الأول، أي إن الأصل أن المتكلم يقصد افهام المعنى الحقيقي التصوري (لا المجازي). وأصالة العموم: في مقابل تخصيص لا يلزم منه تجوُّز، وهي تعني أصالة الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدِّي. وأصالة الإطلاق: في مقابل تقييد لا يلزم منه تجوُّز، وهي تعني أصالة الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدِّي. بمعنى أن الأصل أن المتكلم يريد معنى كلامه ومراده الجدِّي، فما يقصده في كلامه يريدُه واقعاً. وهذه الأصول حصصاً من أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الأول أو الثاني.

وهذه الأصول كلها تسمى بالأصول الوجودية تجري في حالة القطع بعدم وجود قرينة على المجاز أو على الخاص أو على القيد، ولكن يحتمل المجاز والخاص والقيد من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة،

١ - كما إذا كان في الكلام ما يصلح للقرينة كالأمر الواقع في مقام توهم الحظر. والضهير الراجع إلى بعض أفراد العام أو القرائن اللبّية المرتكزة في الأذهان. يراجع مصباح الأصول ٢: ١٢٨.

٢ - دروس في علم الأصول/الحلقة الثالثة/القسم الأول ١٨٧.

أو احتمال قصد الإيهام أو احتمال الخطأ أو احتمال قصد الهزل أو لأي شيء آخر. فهنا تجري أصالة الظهور ويلزم المتكلم بظاهر كلامه فيكون حجة عليه ويكون حجة له أيضاً على الآخرين، ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، ولا تسمع هذه الدعوى من قبل الآخرين في حق المتكلم. هذا كله في مقابل أصالة عدم القرينة أو عدم التخصيص أو عدم التقييد عند الشك واحتمال ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا.

أما هذه الأصول العدمية فإن تمسكنا فيها بأصالة الظهور فهو تمسك بالظهور في الشبهة المصدقية. اذن نحن بحاجة في الأصول العدمية عند الشك في وجود قرينة أو تخصيص وتقييد إلى اجراء أصالة عدم القرينة أولاً وعدم التخصيص والتقييد ثانياً ثم نتمسك بأصالة الظهور^(١).

ولكن الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني: لم يفرقوا بين الأصول الوجودية والعدمية فقال الشيخ الأنصاري: بإرجاع الأصول الوجودية إلى العدمية فقال بإرجاع أصالة العموم مثلاً إلى أصالة عدم المخصص. وقال الخراساني: بعكس ذلك أي يرى أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور، وذلك لأن الوجدان العقلائي شاهد على أن المرجع لهم في الحالتين أمر واحد، وهي النكته المشتركة في حالة القطع بعدم القرينة أو احتمال القرينة وهي أصالة الظهور في الكلام.

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٧٠ - ٢٧١.

وقد ناقشهم السيد الشهيد: بأن وحدة النكتتين ووجدانيتهما لا تقتضي أكثر من الاحتياج إلى أصالة الظهور في الحالتين فهي مرجع فيهما، وهذا لا ينافي أن نكون في أحدهما - وهو حالة الشك في القرينة - بحاجة إلى اجراء أصل آخر في المرتبة السابقة وهو أصالة عدم القرينة والا فيكون التمسك بالظهور تمسكاً بالأصل مع الشبهة المصدقية في موضوعه وهذا ملا يرتكبه العقلاء^(١).

أقول: إن معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور هو اعتبارهم الظهور حجة (كالنص) بإلغاء احتمال الخلاف سواء كان احتمال الخلاف من جهة الغفلة أو الهزل أو من ناحية احتمال القرينة التي خفيت علينا. فكل هذه الاحتمالات ملغية بنظر العقلاء، فالمنفي في الحقيقة عند العقلاء هو الاحتمال، أما القرينة الواقعية التي لم تصل إلينا فلا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى نحتاج إلى نفيها إلى الأصل، فإن معنى أصالة عدم القرينة معناه البناء على نفي وجود القرينة إلا البناء على نفي احتمالها، وبهذا يتضح عدم وجود أصل للعقلاء يسمى (أصالة عدم القرينة) حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوع أصالة الظهور إليه كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية، ولا حاجة إلى جريانه أولاً ثم الرجوع إلى أصالة الظهور في حالة الشك في احتمال وجود القرينة التي خفيت علينا كما ذهب إليه الشهيد الصدر بل يكون نفي احتمال الغفلة والهزل الذين يمنعان من الظهور ونفي احتمال القرينة

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٧١.

على التخصيص مثلاً التي خفيت علينا هو معنى أصالة الظهور وليس شيئاً آخر. فأصالة الظهور: نفي احتمال الغفلة أو الخطأ أو تعدد الأيهام أو نصب القرينة على الخلاف أو غيرها فكل هذه الاحتمالات ملغية في نظر العقلاء ومعنى الغائها هو اعتبار الظهور حجة.

دائرة حجة الظواهر

١ - لا يفرّق في حجة الظهور بين ظواهر الحديث وظواهر الكتاب الكريم وغيرها بين من قصد افهامه وغيره وذلك لتامة حجة الظهور في حقهما:

لأن المتكلم عندما خرج عن دائرة السكوت إلى الكلام فهو في مقام البيان ونسبة كونه في مقام البيان إلى المخاطب وغيره على حدّ سواء. كما أن إرادة خلاف الظاهر بنصب قرينة منفصلة عليه، يدفعها أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص الكلام، وهذا أيضاً لا يختلف الحال فيه بين المخاطب وغيره.

كذا إذا أراد خلاف الظاهر بنصب قرينة متصلة عليه وقد غفل عنها، فانه يدفعها أصالة عدم الغفلة لكل مَنْ كان في محضر الإحساس بذلك الكلام سواء كان المخاطب أو غيره.

كما إننا لو احتملنا أن المتكلم أراد خلاف الظاهر وقد اعتمد طريقة مخصوصة في المحاورة بينه وبين مخاطبه، فإن هذا الاحتمال يرده ظهور حال المتكلم على أنه يجري وفق لغة العرف والمحاورة عندما يتكلم

باللغة. نعم يحتمل وجود قرينة متصلة لم تصل إلينا من جهة الضياع، وهذا احتمال لا يمكن التمسك بالظهور لنفيه حتى للمقصود بالإفهام. وبهذا اتضح عدم الفرق بين المقصود بالإفهام وغيره لأن أدلة حجّة الظاهر تشمل المخاطبين وغيرهم بلا فرق.

٢ - كما لا فرق بين الظهور الذي يُظنّ بخلافه وما لا يظنّ بخلافه، لأن العقلاء لا يفرقون في مجال الاغراض التشريعية (باب الحجة والتنجيز والتعذير بين الموالي والعبيد) بين ما يظنّ بخلافه وعدمه، نعم قد يتجه الفرق بين الظهور الذي يظنّ بخلافه من عدمه بلحاظ المصالح الشخصية فيكون ما يظنّ بخلافه غير حجة عليه فلا يعمل على وفقه، لأن الاغراض الشخصية يكون الكشف الشخصي هو المعتبر ولا كشف شخصي إذا كان عنده ظنّ بخلاف الظهور. وكذا إذا كنّا في مقام إدراك الواقع وتحصيله مثل الطبيب الذي يأمر المريض بشرب الدواء المعين، فهنا لابدّ من حصول الظن بل الاطمئنان بكون كلامه موافقاً لمراده، أو لا أقل من انتفاء الظن بالخلاف.

٣ - كما لا فرق بين ظواهر الكتاب الكريم وغيرها، بحجة وجود المتشابه في القرآن الكريم الذي نهى عن أتباعه ودعوى أن المتشابه يشمل الظاهر والمجمل، لأن المتشابه لوحظ فيه وجود معنيين متشابهين من حيث صلاحية اللفظ القرآني لإرادة كل منهما وإن كان أحدهما أقرب وأشدّ علة باللفظ من الآخر.

فالجواب: ١- يستحيل أن يشمل النهي عن اتباع المتشابه للظواهر القرآنية، لأن غاية ما تقدم ظهور كلمة المتشابه في شمول الظاهر والمجمل معاً، فتكون هذه الآية بنفسها من الظواهر القرآنية، فلو دلت على النهي عن العمل بها فهو يعني عدم حجيتها، فتكون حجيتها مستلزمة لعدم حجيتها، وكل ما يلزم من وجود عدمه فهو محال.

٢ - لا يوجد نهى عن اتباع المتشابه في القرآن لأن الآية القرآنية ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١) عابت على أهل الزيغ والهوى اتباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والتأويل، وهذا ليس نهياً عن اتباع المتشابه لا لغرض الفتنة والتأويل وهم الذين لا يفصلون المتشابه عن المحكمات وهذا أجنبى عن عدم حجية ظواهر القرآن.

٣ - أن المتشابه ليس شاملاً للظاهر، لأن مجرد قابلية اللفظ لأن يستعمل في كل من المعنيين لا يجعله متشابهاً إذا كان واضحاً بيناً في أحدهما لكونه المعنى المراد دون الآخر، بل لابد من صدق التشابه من تساوي نسبة دلالة اللفظ إلى كل من المعنيين وتقاربهما وهذا لا يكون إلا في المجمل.

٤ - ثم لو كانت الآية تنهى عن المتشابه والمتشابه هو الظاهر والمجمل، يكون ما دلّ على حجّة الظواهر من السيرة والآيات مخصصاً لها.

ثم أن هناك من أسقط حجّة الظهور القرآني بالمرّة، إذ منع من انعقاد ظهور للآيات القرآنية لأن الآيات قصد منها أن تكون مبهمة مجملة لا يتيسر فهمها الا بالرجوع إلى الأئمة (عليهم السلام) ولو بنكتة ربط الأمة بهم، أو لأن الكتاب يشتمل على مطالب دقيقة تفوق مستوى الإنسان العادي فيتعذر فهمه على غير الأوصياء (عليهم السلام).

وهذا الكلام باطل: ١- لأن القرآن كتاب هداية للناس يخرجهم من الظلمات إلى النور، ويريد أن يثبت الله به حقانيّة المرسل والمرسل به ورسالته، وهذا الا يحصل بكونه كتاباً مجملاً مبهماً.

٢ - على أن آيات الأحكام التشريعية لا معنى للغزّ فيها والإبهام، لأن المراد العمل على وفقها فلا بدّ أن تكون واضحة جليّة. نعم هنا أجمال عرضي في القرآن كما هو موجود في السنّة إذ يعلم اجمالاً بعدم ارادة بعض الظواهر القرآنية والنبوية لمخصص أو قرينة ويقع الانحلال لهذا العلم بالفحص عن المخصصات والقرائن فينحل هذا العلم الإجمالي. وهذا لا يثبت عدم حجّة الظواهر القرآنية.

الظهور الحجة هو الظهور الموضوعي لا الذاتي

المراد بالظهور الذاتي: هو الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كل شخص شخص، وكل شخص قد يتأثر بظروف أو سنخ ثقافة معينة أو مهنة معينة فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام من اللفظ. مثل لفظ الإمام عند الشيعة فانه مختص بالمعصوم (عليه السلام).

والمراد بالظهور الموضوعي: هو الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفيتهم. وهذا الظهور الموضوعي هو الظهور عند النوع من أبناء اللغة كلفظ الإمام عند عامة الناس فانه ظاهر وفي من يؤتم به في فعل ما. ومن هنا يعقل الشك فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الإنسان، كما إذا شك في ظهور كلمة الإمام في العدالة (بقيد العدالة) حيث يكون قدوة فيؤتم به.

ثم إن الظهور الذاتي قد يطابق الظهور الموضوعي عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروف خاصة، ولكن قد يخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي لعدم استيعاب الشخص مثلاً تمام نكات اللغة وقوانين المحاورة أو لتأثره بشؤونه الشخصية في مقام انسباق ذهنه إلى المعنى من اللفظ. وهنا نقول:

١ - لا اشكال في أن موضوع أصالة الظهور هو الظهور الموضوعي فقط لأن حجة الظهور بملاك الطريقة وظهور حال المتكلم في متابعة قوانين لغته وعرفه العام لا الخاص.

٢ - وحينئذ يقال: كيف يُحرز هذا الظهور الموضوعي لأن ما بيد كل انسان وجدنا هو الظهور الذاتي الذي ليس موضوعاً لحجية الظهور؟
والجواب: يمكن احرازه بالوجدان وبالتحليل وذلك بملاحظة ما ينسب من اللفظ إلى الذهن من قبل اشخاص متعددين تختلف ظروفهم الشخصية بحيث يطمئن أن ذلك الانسباق إلى المعنى الواحد من اللفظ عند الجميع يكون بنكته مشتركة وهي قوانين المحاورة العامة لا لقرائن شخصية حيث انهم مختلفون في ملابساتهم الشخصية.

٣ - ثم قد يتساءل عن أن الظهور الموضوعي الحجة هل هو المعاصر لزمان صدور الكلام، أو لزمان وصوله إلينا؟ كما في النصوص الشرعية بالنسبة إلينا فإن الظهور قد يتغير وإن كان التغير بطيئاً جداً لتأثرها بطريقة الحياة الاجتماعية المتغيرة.

والجواب: إن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي في زمن صدور النص لأن اصالة الظهور هي أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مرامه، وهذا يقتضي الجري على اساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان المتكلم بالنص، لا التي تنشأ بعد ذلك بزمان طويل، لذا نقول في حديث صم للرؤية وافطر للرؤية أنه ظاهر في الرؤية المجردة «غير المسلحة» أو أن الحديث منصرف إلى ذلك في ذلك الزمان.

٤ - وحينئذ سوف نتساءل: أننا كيف نحرز الظهور الموضوعي في زمن النص، فإن المقدور لنا هو احراز الظهور الموضوعي في ازمئتنا لا أكثر، وهذا ليس موضوعاً للحجية فما هو العمل؟

والجواب: فقد عالج الأصوليون هذه النقطة بإجراء أصالة عدم النقل، وسموه بالاستصحاب القهقرائي لكون المشكوك متقدماً على المتيقن زماناً، ودليل هذا الأصل هو السيرة العقلانية حيث يرتب العقلاء آثار الوصية والوقف ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف، كما أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يعملون بظواهر نصوص القرآن والسنة وفق ما يستظهرونه في عرفهم وزمانهم مع أن الفاصل بينهم وبينها ما يقارب ثلاثة قرون وكانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات^(١).

والنكته لهذه السيرة هو ندرة وقوع النقل والتغير وبطئه بحيث أن كل إنسان عرفي بحسب خبرته لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة لأن عمر اللغة أطول من عمر كل فرد، فكل فرد يرى أن التغير حادثة على خلاف الطبع والعادة، فمن يحتمل النقل والتغير يجري أصالة الظهور. وبعبارة أخرى: أن الظهورات المتبدلة في اللغة تكون نسبتها إلى الظهورات غير المتبدلة قليلة جداً فتبقى أصالة عدم التغير في اللغة على حالها.

والدليل على صحة هذه الدعوى: هو أننا نرى عند مراجعة نصوص القرآن والسنة أن المعاني متسقة ومقبولة بينما لو كان قد وقع التطور الكثير في الظهورات لكنا نبتلي بعدم الاتساق وعدم القبول في معاني القرآن والسنة. وقد سمي هذه الحالة الشهيد الصدر بقاعدة الثبات في

١- راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩١ - ٢٩٤.

الظهورات لأن القاعدة تشمل الأوضاع اللغوية والظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً.

ملاحظة: لا تجري أصالة عدم النقل في موردين:

الأول: إذا علمنا بالنقل: إذا علم بالنقل وشك في التقدم والتأخر، فإن أصالة الثبات أو عدم التغير القائمة عليها السيرة إنما تجري لاستبعاد التغير في اللغة، أما إذا فرض وقوعه فلا يفرق بين وقوعه في الماضي أو هذا الشهر مثلاً.

الثاني: إذا توفر مقتضي النقل: إذا كان الشك في مؤثرية الموجد في النقل، كما إذا شاع استعمال لفظ الصلاة في المعنى الشرعي كثيراً لكثرة ابتلاء المشرعة بذلك، فاحتمل أن هذا الشيوع قد بلغ مرتبة نقل اللفظ عن معناه اللغوي وتعين المعنى الشرعي، فهنا لا تجري أصالة عدم النقل لقصور السيرة عن الشمول، لأن السيرة العقلانية على عدم النقل قائمة على استبعاد النقل، أما إذا توفر مقتضي النقل بالنحو المذكور فلا استبعاد فلا تجري أصالة عدم النقل.

حجية قول اللغوي في اثبات المعنى: فقد لا ينعقد ظهور للكلام من جهة عدم المعرفة بأوضاع مفردات الكلام فهل يسوغ الرجوع إلى قول اللغوي لتعيين الأوضاع أم لا؟

ذهب المشهور بين المتقدمين إلى الحجية ونسب إلى السيد المرتضى دعوى الإجماع عليه بينما مشهور المتأخرين من علماء الأصول ذهبوا إلى عدم الحجية.

والكلام يقع في مقامين:

- المقام الأول: في حجية قول اللغوي في اثبات موارد الاستعمال.
- وقد ذكر لحجية قول اللغوي في اثبات موارد الاستعمال أمور:
- ١- إن قوله حجة من باب الشهادة في الموضوعات، ويكفي في باب حجية الشهادة في الموضوعات خبر الثقة الواحد كالأحكام.
 - أقول قد يقال أن مسألة الشهادة في الموضوعات مختلف فيها بين العلماء فبعضهم لا يقبل في الموضوعات إلا البينة.
 - ٢- إن الرجوع إلى اللغوي قد قامت عليه السيرة العقلانية غير المردوع عنها فيكون الرجوع إلى قول اللغوي لمعرفة موارد الاستعمال حجة.
 - أقول: إن السيرة العقلانية إنما تكون حجة إذا استكشف منها موافقة الشارع لهم وامضاؤه لطريقتهم، وهذا الامضاء إنما يستكشف من عدم الردع أو السكوت إذا كان الشارع متّحداً المسلك مع العقلاء وإذا لم يكن متّحداً المسلك معهم فنحتاج إلى جريان السيرة حتى في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الإمام ومع هذا لم يردعهم كما في الاستصحاب. وهنا نقول: إن المعصوم لا حاجة له إلى الأخذ بقول اللغوي فمسلكه يختلف عن مسلك العقلاء الذين يشكون في معنى الألفاظ، ولم يثبت أيضاً جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية حتى يستكشف من سكوت الشارع، إمضاؤه لهم.
 - ٣ - استدلووا لحجية قول اللغوي هنا بحكم العقل، فإن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم فلا بد أن يحكم الشارع بذلك لأن

الحكم العقلي هنا من الآراء المحمودّة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد.

قال الشيخ المظفر: وهذا الوجه اقرب الوجوه في اثبات حجّة قول اللغوي ولم أجد الآن ما يقدر به^(١).

أقول: إن هذا الوجه غير صحيح لأن حكم العقل في رجوع الجاهل إلى العالم هو عبارة عن الرجوع إلى أهل الخبرة ونحن نقول: إن اللغوي ليس من أهل الخبرة، فأن أهل الخبرة هم الذين يُرجع إليهم بمالهم من رأي ونظر، أما اللغوي فليس عنده أعمال رأي ونظر بل هو يرى أن هذا اللفظ استعمل هنا واستعمل هنا فهو كمن يقول أن فلاناً قرأ قصيدة تحتوي على عشرين بيتاً وهذا هو باب الشهادة، وقد يكون قول اللغوي أن هذه اللفظة استعملت في هذا المعنى وهذا من باب الشهادة الذي هو أمر محسوس لا من باب أنه من أهل الخبرة.

اذن لا يكفي قول اللغوي إذا كان ثقة بل لابدّ من تعدده مع عدالتهم أو لحصول الاطمئنان من كثرة النقل.

وهناك فوائد عملية في تعيين موارد الاستعمال عند العرب: منها: إن اللفظ إذا لم يحتمل فيه تعدد المعنى، وإنّما كان الشك في سعة معناه وحدوده كما في لفظ الصعيد فإذا أخبر اللغوي باستعماله في

مطلق وجه الأرض ثبت بذلك الإطلاق في مثل آية التيمم (فتمموا صعيداً طيباً).

ومنها: أن تعيين موارد الاستعمال لو كان بنحو الحصر كما إذا قالوا أن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في هذا المعنى المعين كان هذا دليلاً على المعنى الحقيقي.

ومنها: إذا ثبت بتعيينهم موارد استعمال عديدة ثبت إجمال اللفظ وتردده بين أكثر من معنى.

ومنها: قد يثبت كون المعنى حقيقياً كما إذا لم توجد علاقة بين المعنى الأول والثاني كاستعمال المولى في السيد وابن العم مثلاً مع فقدان العلاقة المصححة للمجاز بينهما.

المقام الثاني: في حجية قول اللغوي في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي: إن اللغوي قد يجتهد في استخراج المعنى الحقيقي مثل أن يلحظ تاريخ استعمال كلمة الأسد في الحيوان المفترس والرجل والشجاع ويرى تقدم الأول على الثاني وأن موارد الاستعمال في الثاني محفوفة بالقرينة دائماً بخلاف الأول، ويرى أن في موارد الاستعمال في الثاني يراد المبالغة في الشجاعة دون الأول ولكن هذا الاجتهاد لا يكون حجة على المجتهد. وقد يستدل على حجية قول اللغوي بالإجماع العملي من قبل العلماء على مراجعة أقوالهم وهذا الإجماع صحيح لأنه لا من باب حجية قول اللغوي بل لأجل حصول الاطمئنان والاطلاع المباشر على الوضع.

وليس هو إجماع يستفاد منه الكشف عن أن المعصوم معهم يعمل بهذا العمل، لأن المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة.

أما الإجماع القولي على حجية قول اللغوي فهو غير موجود إلا من السيد المرتضى على تقدير صحة النسبة إليه، على أن المسألة لم يتعرض لها المتقدمون، على أن الإجماع ليس بحجة إلا أن يكشف عن موافقة المعصوم ورجوعه إلى أهل اللغة عملاً وهو ما لم يوجد في الخارج.

وقد يستدل على حجية قول اللغوي بدليل الانسداد في الألفاظ المشكوك معناها ولا طريق إلى تحصيل العلم بها، فيكون قول اللغوي يفيد الظن بالظهور.

وأقل ما يقال في رده هو أن دليل الانسداد لو تمّ فينتج حجية كل ظن لا خصوص الظن الحاصل من قول اللغوي. على أن الانسداد في معرفة المعنى اللغوي إذا تمّ فهو يوجب الاحتياط ولا يلزم منه عسر وخرج لعدم كثرة أطرافه.

التطبيقات:

١ - ذكر صاحب الجواهر (تدوّن): أنه يحرم على الجنب مسّ شيء عليه اسم الله سبحانه، ويدلّ على ذلك موثقة عمّار بن موسى عن الصادق (عليه السلام) قال: «لا يمسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله» لظهور النهي في الحرمة^(١).

١ - يراجع جواهر الكلام ٣ : ٤٦.

٢ - وقال السيد الحكيم (تذت): «لا يجوز الاستنابة عن قضاء الفوائت (من الصلاة) ما دام حيّاً وإن كان عاجزاً عن إتيانها أصلاً، لظهور الأدلة في لزوم المباشرة على نحو لا تدخلها النيابة»^(١).
 أقول: كل ظهور حجة، ولكن هنا تمسك بالظهورات الضعيفة التي تحتاج إلى ضمّ مناسبات الحكم والموضوع أو الالتفات إلى نكتة لا يفهمها إلا الألمعي من الناس، وهذا الظهور حجة إذا دلّ عليه الإمام (عليه السلام). ومثال ذلك:

١- قال الشهيد الصدر (تذت) إن الأئمة كانوا يستدلون بظواهر قرآنية مبنية على اعمال عناية أو إلغاء خصوصية منها: ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قال الله تعالى في كتابه: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً فصيام ثلاثة أيام»^(٢).
 فإن ظاهرها أن الإمام (عليه السلام) يريد استخراج الحكم من الآية الكريمة بقرينة الاستشهاد والتفريع عليها بقوله: (فمن عرض...) وقد استفاد منها الأمام ضابطة كلية مع أنها بحسب حاق مفادها اللغوي خاصة بمورد الاذى من رأسه في مسألة حرمة الحلق على المحرم.

١ - يراجع مستمسك العروة الوثقى ٧ : ٩٩.

٢ - وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب بقية الكفارات.

فاستفاد الإمام بمناسبات الحكم والموضوع الغاء الخصوصية والتعدي إلى مطلق تروك الاحرام^(١). وحينئذ يكون اعمال عناية ومناسبة عرفية دخلية في تكوين الظهور.

٢- وقال الشهيد الصدر: «رواية الحسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنة؟ فقال: «فريضة». قلت أو ليس قد قال الله عز وجل: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ قال: كان ذلك في عمرة القضاء، ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) شرط عليهم ان يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة فتشاغل رجل وترك السعي حتى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام فجاؤوا إليه فقالوا: يا رسول الله إن فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة وأعيدت الأصنام فأنزل الله عز وجل: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ أي عليهما الأصنام^(٢). فإن السائل قد استظهر من نفي الجناح في الآية الترخيص ونفي الوجوب فإن الواجب لا يناسب عرفاً أن يعبر عنه بلا جناح وإن كان بحسب حاف اللغة لا ضيرية لأن اللغة تقول لا جناح إذا سعى بين الصفا والمروة فإن لم يسع ففيه جناح (عقاب) والإمام (عليه السلام) قد امضى استظهاره هذا ولكنه حاول أن يلفته إلى أن التعبير بذلك إنما جاء بلحاظ خصوصية واقعة معينة كأن يتوهم فيها سقوط السعي لابتلائه بمحذور الأصنام، فنفي الجناح ليس بلحاظ أصل عمل السعي وإنما اتيانه في تلك الحال.

١- بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٦٠.

٢- وسائل الشيعة باب ١ من أبواب السعي / ح ٦.

وهذه الرواية تدل على أن الظهور حجة ولو كان ضعيفاً^(١).

٣ - صحيحة زرارة قال: قلت للإمام الباقر (عليه السلام) إلا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: «يا زرارة قال رسول الله (ﷺ) ونزل به الكتاب من الله عز وجل، لأن الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا إن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال وأيديكم إلى المرافق، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال (برؤوسكم) أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم إلى الكعبين. فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما. ثم فسّر ذلك رسول الله (ﷺ) للناس فضيعوه»^(٢) فقد استدل الإمام (عليه السلام) بالآية المباركة على كون المسح ببعض الرأس لمكان الباء (مع أن الباء قيل أنها لا تكون للتبويض بل للإلصاق) مع ذلك يمكن استفادة التبويض منها لأن الصاق المسح بالرأس بسبب الباء يشعر عرفاً بتخفيف الإلصاق الذي يكفي فيه مسح البعض.

١- بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٦٢.

٢ - وسائل الشيعة باب ٢٣ من الوضوء / ح ١.

الألفاظ الأخرى للقاعدة

توضيح القاعدة: إن الخبر على قسمين رئيسيين: الخبر المتواتر، وخبر الواحد. والخبر المتواتر: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، أو صدورهم جميعاً عن خطأ أو اشتباه أو خداع حواس وما شاكل ذلك. ويقابله خبر الواحد في اصطلاح الأصوليين وإن كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر بحيث يوجب إخبارهم العلم^(١).

وقد عرّف الخبر المتواتر أيضاً بأنه «اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية». وينحلّ هذا التوضيح للقضية المتواترة إلى قضيتين:

الصغرى: اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضية معينة، وهذه قضية خارجية. الكبرى: امتناع تواطؤهم على الكذب، وهذه قضية عقلية أولية وليست مستمدة من الخارج والتجربة. وهذا دليل قياسي استنباطي نتيجته إن القضية المتواترة حقّ وصدق (وهذه النتيجة مستبطنة في المقدمات وليست أكبر من المقدمات) بخلاف الاستدلال الاستقرائي التي تكون النتيجة أكبر من المقدمات. ولهذا قد جعلوا (حسب هذا المنطق الأرسطي) القضية المتواترة من القضايا الست الأولية لأن كبرها عقلية أولية، هذا ولكن السيد الشهيد لم

١- راجع أصول الفقه ٢ : ٦٧ والأصول العامة للفقه المقارن ١٩٤.

يرتض المنطق المتقدم، إذ نفى أن تكون الكبرى في باب التواتر عقلية أولية تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب، بل ذكر أن هذه الكبرى قضية تثبت بالاستقراء والمشاهدة، فلو قطعنا النظر عن علمنا الخارجي الناشئ من التجربة والمشاهدة على عدم التواطؤ على الكذب من جمع غفير، فإننا نحتمل التواطؤ على الكذب من جمع غفير، اذن نفينا للتواطؤ على الكذب من جمع غفير إنما حصل بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج وليس حكماً عقلياً مثل استحالة اجتماع النقيضين.

وحيث ما دامت الكبرى في القضية المتواترة تجريبية تنشأ من التجربة والمشاهدة لعالم الخارج فتكون محكومة لقوانين المنطق التي تحكم على التجربة والاستقراء وهي قوانين حساب الاحتمال، اذن روح القضية المتواترة هو روح القضية التجريبية وملاكهما واحد.

وقد أورد السيد الشهيد دليلاً واحداً على أن القضية المتواترة ليست عقلية في بحثه الأصولي^(١)، وهو أن مفردات كل قضية متواترة (أو تجريبية) يكون احتمال الصواب والمطابقة فيها أكبر كان حصول اليقين بالنتيجة أسرع وأشد، ففرق مثلاً بين شهادة الف ثقة بوقوع شيء وشهادة الف مجهول وجداناً، وهذا معناه أن اليقين الحاصل من القضايا المذكورة يتأثر بالقيم الاحتمالية لكل مفردة من مفرداتها لا بقاعدة عقلية قبلية موضوعها كم معين^(٢).

١ - ولكن أورد أدلة متعددة على ذلك في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

٢ - بحوث في علم الأصول/٤/٣٢٩.

ثم نرجع إلى التعريف: لنرى أنّ الكثرة العددية هي جوهر التواتر، ولكن لا يمكن تحديدها في رقم معيّن كما حاوله بعض الفقهاء فحدد الكثرة العددية بتحديدات مضحكة وصفها الشهيد الثاني بسخف القول من قبيل التحديد بأنها (٣١٣) بعدد شهداء بدر أو (١٢) بعدد نقباء بني إسرائيل أو (٧٠) بعدد أصحاب موسى الذين ذهبوا لميقات ربهم أو أكثر من أربعة لئلا تكون البيئة في بعض الأبواب الفقهيّة التي يشترط فيها أربعة شهود تواتراً ونحو ذلك.

ثم قال الشهيد الثاني: بأن الميزان في الكثرة العددية أفادتها العلم. وأورد عليه الشهيد الصدر: بأن هذا تفسير الشيء بنفسه كتفسير الماء بالماء. ثم ذكر أن أساس الكثرة العددية التي تفيد العلم في التواتر هو حساب الاحتمالات لا كمّ عددي معيّن وكان اتجاه التحديد من وحي منطق أرسطو الذي لم يقبله.

عوامل مؤثرة في إفادة التواتر لليقين:

وهذه العوامل تنقسم إلى قسمين:

١ - عوامل موضوعية مرتبطة بالشهادات.

٢ - عوامل ذاتية مرتبطة بنفسية السامع.

أما العوامل الموضوعية:

١- درجة الوثاقة والتصديق: فكلما كانت شهادة كلّ مخبر ذات قيمة

احتمالية أكبر كان حصول التواتر أسرع وبعده أقلّ لأنّ الاحتمالات إذا

كانت أكبر للصدق كان تجميعها وبلوغها لليقين أسرع، والعكس بالعكس.

٢- الاحتمال القبلي للقضية المتواترة: فكلما كانت قيمة هذا الاحتمال القبلي أكبر كان حصول التواتر أسرع والعكس بالعكس، فإذا أخبر بوجود دجاجة ذات أربع قوائم الذي احتمالها القبلي ضعيف جداً كان حصول التواتر ابطأ. ولكن لو أخبرنا بموت فلان المريض الذي كان احتمال موته وارداً فيحصل التواتر بصورة أسرع.

٣- تباين الشهود في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية: فإنه كلما كانوا متباينين فيها أكثر كان حصول التواتر أسرع، حيث يكون احتمال وجود غرض ذاتي مشترك للكذب أبعد وأضعف. وهذا شرط افادة التواتر لليقين ذكره العلماء.

٤- كيفية القضية المتلقاة: فكلما كانت القضية المتلقاة للمخبرين أقرب إلى الحس وأبعد عن النظر كان حصول التواتر (اليقين) أسرع والعكس بالعكس. فالتواتر في نزول المطر يحصل بعدد أقل من التواتر في عدالة زيد، لأن القضية الحسية يكون احتمال الخطأ والاشتباه فيها أقل.

أما العوامل الذاتية:

- ١ - حالة الوسوسة والبطء الذاتي للذهن، فإذا كانت الحالة الذهنية الذاتية للإنسان أبطأ كان حصول التواتر بالنسبة إليه أبطأ والعكس بالعكس.
- ٢ - وجود الشبهة: فإذا كان الإنسان معتقداً بخلاف التواتر، فإن هذه العقيدة تشكّل مانعاً ذاتياً تقف أمام سرعة حصول اليقين بالتواتر.

٣ - العاطفة: فإذا كانت القضية المتواترة على خلاف عاطفة الإنسان وطبعه فتكون حجاباً بينه وبين حصول اليقين فيبطأ حصوله^(١).

مستند القاعدة:

كل خبر يحتمل في شأنه - بما هو خبر - الموافقة للواقع والمخالفة له، واحتمال المخالفة يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبر أو احتمال تعمد الكذب لمصلحة معينة تدعوه إلى إخفاء الحقيقة.

فإذا تعدد الإخبار عن محور واحد تضاعف احتمال المخالفة للواقع، لأن احتمال الخطأ أو تعمد الكذب في كل مخبر بصورة مستقلة إذا كان موجوداً بدرجة ما فاحتمال الخطأ أو تعمد الكذب في مخبرين عن واقعة واحدة معاً أقل درجة، لأن درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتمال الكذب في المخبر الآخر، وكلما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر تضاعف الاحتمال لأن قيمة الاحتمال تمثل كسراً محدداً من رقم اليقين، فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال للكذب هي $\frac{1}{2}$ أو $\frac{1}{3}$ أو أي كسر آخر من هذا القبيل، وكلما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضالة كما هو واضح.

وفي حالة وجود مخبرين كثيرين لا بد من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جداً، ويزداد ضالة كلما ازداد المخبرون حتى يزول

١ - بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٣٢ - ٣٣٤.

عملياً، بل واقعياً، لضآلته وعدم احتفاظ ذهن البشري بالاحتمالات الضئيلة جداً^(١).

فيحصل القطع واليقين بصدور الدليل، وبذلك ظهر أن حجية الخبر المتواتر تقوم على أساس حجية القطع الذي هو حجة بذاته^(٢).

أقول: قد تقول: لماذا لم تقدّر لاحتمال صدق المخبر الأول بكسر ولاحتمال صدق المخبر الثاني بكسر ولاحتمال صدق المخبر الثالث بكسر، وحينئذٍ نحسب احتمال صدقهم جميعاً، ويكون بضرب الكسر الأول في الثاني في الثالث وتخرج النتيجة بضعف احتمال صدقهم جميعاً كما ذكرنا ذلك في احتمال الكذب؟

والجواب: إن الواقعة المخبر عنها هي علة للإخبارات المتعددة، فستكون علة الاخبارات هي واحدة وهو صدق القضية المخبر عنها (ووقوع الحادثة المخبر عنها) وقيمة احتمال صدق الأول مساوية لقيمة احتمال صدق الثاني والثالث والرابع، فاحتمالات الصدق وإن كانت متعددة إلا أنها متلازمة، وحينئذٍ قيمة احتمال المجموع لم تكن أضعف من قيمة احتمال صدق كل واحد منها بخلاف ما إذا افترضنا عدم صدق القضية وأن كل إخبار كان على أساس مصلحة معينة لصاحبه، فإن حساب الاحتمالات يضعف احتمال تلك الافتراضات لعدم كونها احتمالات متلازمة، وحينئذٍ تضعف الاحتمالات بتكثر الإخبار وتواتره، حتى اتصل

١- دروس في علم الأصول/الحلقة الثانية/٢٧٠ - ٢٧١.

٢- الأصول العامة للفقه المقارن/١٩٥.

إلى انطفاء القيم الاحتمالية والكسرية، عند العقلاء ويحصل القطع بوقوعه الحادثة.

واليك هذا المثال: مثلاً لو أخبر جماعة خرجوا من بيت زيد، بوجود تعزية في ذاك البيت للإمام الحسين (عليه السلام) فهذه الاخبار المتعددة لها علة واحدة وهي وجود التعزية في بيت زيد، فإذا كنا نحتمل صدق المخبر الأول بمقدار $\frac{1}{2}$ بالمائة. والثاني كذلك والثالث كذلك، فإن هذا الاحتمال سيبقى كما هو من دون تضعيف، لأن احتمالات الصدق متلازمة، أما إذا احتملنا كذبهم لمصلحتهم وأن الأول وجد في بيت زيد للاعتداء عليه والثاني وجد في بيت زيد للسرقة والثالث وجد في بيت زيد لتهديده فبما أن هذه الاحتمالات ليست متلازمة فسيكون احتمال كذب الأول في أدعائه وجود التعزية بمقدار $\frac{1}{10}$ والثاني احتمال كذبه $\frac{1}{5}$ والثالث احتمال كذبه $\frac{1}{7}$ ، فاحتمال كذب الجميع سيكون ضعيفاً نتيجة ضرب الاحتمال الأول في الثاني في الثالث أي $\frac{1}{10} \times \frac{1}{5} \times \frac{1}{7} = \frac{1}{350}$ وهكذا كلما كثرت اخبارات وجود التعزية واحتملنا كذب الرابع والخامس فيضرب الاحتمال في النتيجة المتقدمة وسيكون احتمال كذب الجميع اضعف من الأول حتى نصل إلى درجة من الاحتمال لا يحتفظ بها الذهن البشري، وبهذا يحصل القطع بصدق المخبرين بوجود تعزية في بيت زيد (طبعاً بشرط إفادة التواتر لليقين من تباين المخبرين بوجود التعزية في بيت زيد وعدم وجود عامل مشترك في المخبرين بوجود التعزية).

تعدد الوسائط في الخبر المتواتر

ومما ينبغي ذكره هنا أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة فانه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم - أن تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، والا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة، لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات.

والسرفي ذلك واضح: لأن الخبر ذا الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ أن كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة: «حدثنا جماعة عن كذا» بواسطة واحدة مثلاً فإن خبر الطبقة الأولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة (خبر الطبقة الثانية عن الحادثة) لا الخبر عن نفس الحادثة، وكذا إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة، فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الوساطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بد أن تكون الجماعة الأولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا إذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه.

ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً وصار من أخبار الآحاد^(١).

وقد نقل عن البعض: أنه نحتاج في صورة تعدد الوسائط في الخبر المتواتر إلى أن كل شهادة وإخبار من مفردات التواتر لابد أن تثبت

بالتواتر حتى يثبت التواتر فلا يكفي نقل واحد عن واحد لأن كل إخبار
حادثة مستقلة عن إخبار الآخر، فلا بدّ من احراز كل خبر بالتواتر حتى
يثبت التواتر، مثلاً إذا نقل الصحابة حديث الغدير عن النبي (ﷺ) بالتواتر.
فهذا لا يثبت لنا الا أن يُنقل كلام كل صحابي لنا بالتواتر فلا يكفي أن
ينقل عن كل صحابي تلميذه التابعي وإن كانوا بعدد التواتر الذي يمتنع
تواطؤهم على الكذب لإمكان كذب نصف هؤلاء التابعين وكذب نصف
من الصحابة من دون لزوم نقض قانون الامتناع المذكور^(١). وبهذا يصبح
التواتر حالة مثالية خيالية لا يتفق له مصداق في الإخبار مع الواسطة.

وهذا المنقول لا حاجة إليه وذلك الآن ميزان الكاشفية هو حساب
الاحتمال وتجميع قيم الاحتمالات لكل إخبار إخبار على مركز واحد،
وبما أن الطبقة الثانية تخبر عن إخبار الطبقة الأولى، فقد تعدد مركز
الإخبار وبهذا سنتحتاج إلى كاشفية عن صدور الخبر عن المعصوم
باحتمال أقل من كاشفية صدور الخبر عن المعصوم بالواسطة لأن إخبار
الطبقة الثانية عن إخبار الطبقة الأولى، والطبقة الأولى تخبر عن الواقعة
فتعدد مركز الإخبار فنحتاج إلى ضرب قيمة احتمال صدق المخبر الثاني
مع احتمال صدق المخبر الأول ولهذا يكون حصول اليقين بحاجة إلى
مقدار أكثر من المفردات في الإخبار مع الواسطة عن صورة الإخبار بدون
واسطة عن الحادثة، ولكن لا يصل الأمر إلى ما ذكر من اثبات تواتر على
كل خبر عن الحادثة في الطبقة الثانية.

أقسام التواتر

مقدمة: إن ضعف مخالفة الخبر المتواتر للواقع ينشأ من عاملين:

الأول: هو العامل الكمي، وهو عبارة عن العدد الكثير من الإخبار عن الواقعة الخارجية الذي يؤدي إلى ضرب القيم الاحتمالية للكذب بعضها مع بعض.

الثاني: هو العامل الكيفي، وهو الضعف الناشئ من تماثل الصدف المتكررة، فإن تجمع دواعي الكذب أو الاشتباه على نقطة واحدة أبعد من انقسام دواعي الكذب أو الاشتباه على نقاط متعددة فلو قلنا العشرة اختلقوا واقعة ما، فأختلق كل واحد واقعة غير واقعة الآخر لم يكن ذلك غريباً.

أما إذا اختلق كل منهم واقعة هي عين الأخرى صدفة كان هذا من العجائب حيث إن الناس مختلفون من ناحية أفكارهم وعاداتهم ومصالحهم وإيحاءاتهم عادة وبعد هذه المقدمة نقول: إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار فسوف نجد إحدى الحالات التالية:

١- التواتر الإجمالي: وهو أن لا يوجد بين المدلولات الخيرية مدلول مشترك يخبر الجميع عنه، كما إذا جمعنا بطريقة عشوائية روايات كثيرة من مختلف الأبواب من الكتب الأربعة وفي هذه الحالة من الواضح أن كل واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر، ولكن يحصل العلم الإجمالي بصدور بعضها عن الإمام (عليه السلام) وهذا ما يسمى بالتواتر الإجمالي.

وكيفية حصول العلم الإجمالي بصدور بعضها هو: لأن احتمال صدق واحد منها احتمال كبير جداً، احتمال كذبها جميعاً صدفة احتمال ضعيف جداً «بنفس ملاك حساب الاحتمال» بأن نحتمل أن الإختيار العشوائي وقع

صدفة على جملة من الاخبار كلها كاذبة، فإن هذا ضعيف جداً وهذا الضعف لا ينعدم ولا يبلغ درجة اليقين بالعدم الا بإضافة المضعف الكيفي إلى المضعف الكمي بأن يقال: كيف اتفقت مائة مصلحة للمختلفين على سنخ كذب واحد معين على أن عوامل التباين فيهم أكثر من الاشتراك، وبهذا يحصل العلم الإجمالي بصدور بعضها وينعدم احتمال كذبها باجمعها.

٢ - التواتر المعنوي: وهو أن يوجد بين المدلولات الخبرية جانب مشترك يشكّل مدلولاً تحليلياً لكل خبر، أما على نسق المدلول التضمني أو على نسق المدلول الالتزامي مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله، كالأخبارات عن قضايا متغايرة ولكنها تتضمن جميعاً مظاهر من كرم حاتم الطائي مثلاً، ومثل الأخبار الحاكية عن غزوات مختلفة تشترك في الدلالة على شجاعة علي (عليه السلام)، وهذا ما يسمى بالتواتر المعنوي.

وهنا بالإضافة إلى المضعف الكمي لكذب هذه الاخبار المائة يوجد المضعف الكيفي للمصب المشترك وهو شجاعة علي (عليه السلام) أو كرم حاتم، والمضعف الكيفي كما قلنا هو كيف يفترض اجتماع مصالح المائة على الكذب في شجاعة علي أو كرم حاتم مع أن عوامل التباين بين هؤلاء المائة أكثر بكثير من عوامل الاشتراك. إذ فيهم السني وفيهم الواقفي وفيهم الفطحي وفيهم الشيعي وفيهم من هو غيرهم، وهذا المضعف الكيفي مع الكمي يوجب حصول اليقين وزوال الاحتمال الضعيف نهائياً. وكلما كان المصب المشترك أضيق وذا تفاصيل أكثر كان الحساب أوضح وأسرع.

٣- التواتر اللفظي: وهو أن تكون الإخبارات مشتركة في المدلول المطابق بالكامل كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنهم شاهدوا قضية معينة من قضايا كرم حاتم أو شجاعة علي يوم الخندق، وهذا ما يسمّى بالتواتر اللفظي، فهنا سوف يكون المصبّ المشترك أضيق دائرة مما سبق يتكون المضعف الكيفي أقوى، لأن تأثير عوامل الاشتراك في المصبّ الأضيق (في خصوص شخص قضية معينة بتفاصيلها) دون عوامل التباين الكثيرة أبعد جداً، ولهذا كلما تكون التفاصيل في الواقعة المنقولة أكثر كان المضعف الكيفي أقوى وأسرع تأثيراً في إيجاد اليقين، إذ اتفاق عوامل المصلحة المشتركة أو اختلال الحدس والخطأ في نقل قصة بالفاظ مخصوصة بعيد جداً، فيكون التواتر اللفظي أقوى من التواتر المعنوي.

التطبيقات:

أمثلة المتواترات كثيرة، وقد عدوّاً منها كل ما يتصل بضروريات الدين كالفرائض اليومية وأعدادها وأعداد ركعاتها، وصوم شهر رمضان، وكذا حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين، وهو: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»^(١) وحديث الغدير، وهو «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ»^(٢). واعتبروا من

١- وسائل الشيعة ج ١٨ باب ٥ من أبواب صفات القاضي ح ٩، مسند أحمد بن حنبل ٣: ١٤.

٢- الكافي ج ١: ٢٩٥ باب الإشارة والنص على أمير المؤمنين (عليه السلام) ضمن حديث ٣.

المتواتر أيضاً قوله (عليه السلام): «إنما الأعمال بالنيات»^(١). وقوله (عليه السلام): «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^{(٢)(٣)}.

١ - قال السيد الخوئي: التواتر اللفظي: وهو أن يخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لسماع لفظ بخصوصه عن المعصوم - سلام الله عليه - التواتر الحاصل بالنسبة إلى قول النبي (عليه السلام): «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ» بغدير خم.

والتواتر المعنوي: وهو أن تتواتر وتتكاثر أخبار متفرقة في بيان خصوصيات متفاوتة إلا أنها دالة على معنى، بمعنى أن كل واحد من هذه الأخبار ليس بخالٍ من الدلالة عليه، ومثل هذه الأخبار المتكثرة الواردة في الوقائع المتفرقة من قتل علي في خيبر كذا وفي أحد كذا وفي غيرها كذا، فإنها مشتركة في استفادة شجاعته - سلام الله عليه - وأن لم يكن مقصود للمخبر في خبره.

التواتر الإجمالي: وهو أن تتكرر الأخبار في وقائع متعددة إلا أنها لا تشترك في معنى واحد وإنما يقطع الإنسان بوجود خبر من هذه الأخبار صادر عن الإمام... وأحسن مثال لذلك: أنه لا مجال لاحتمال كذب الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل بحيث لا يكون منها خبر صحيح أصلاً^(٤).

١ - وسائل الشيعة ج ١: باب ٥ من مقدمة العبادات ح ٦.

٢ - وسائل الشيعة ج ٨: باب ١٣٩ من أحكام العشرة ح ٥.

٣ - الأصول العامة في الفقه المقارن: ١٩٦.

٤ - غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ١٧٨ - ١٧٩.

٢- قال السيد الخوئي: «والانصاف: إن اخص تلك الاخبار (يشير إلى اخبار التقليد) هي الاخبار الدالة على حجية خبر العدل الضابط لأن في جملتها: فلان مأمون على الدين والدنيا، وخذ بما يقوله أعدلهما، وفلان كان وجيهاً عند أبي وغيرها مما تدلّ على اعتبار العدالة، وحيثذ فلو قلنا بالتواتر الإجمالي بين هذه الاخبار فهي دالة على حجية خبر العدل الضابط لأنها أخصّها والقدر المتيقن منها»^(١).

تطبيقات فقهية للتواتر

أ- التواتر المعنوي

١ - قال في نهاية المرام: «وقال ابن الجنيد: كلما وقع عليه اسم الرضعة وهو ما ملأت بطن الصبي أما بالمصّ أو بالوجور يحرم النكاح، واستدل في المختلف بما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار عن أبي الحسن (عليه السلام) أنه كتب إليه يسأله عمّا يحرم من الرضا؟ فكتب (عليه السلام): «قليله وكثيرة حرام».

وهذه الرواية لا تناسب الاحتجاج بها لابن الجنيد، لأنها لا تدلّ على ما اعتبره من الرضعة التامة ولا نعلم بمضمونها قائلاً، مع أن الاخبار الواردة بخلاف ما تضمنه تكاد أن تبلغ حدّ التواتر المعنوي»^(٢).

٢ - قال في الحقائق الناطرة: «الوديعة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع... وأما السنّة فالأخبار بذلك مستفيضة تكاد تبلغ حد التواتر

١- المصدر نفسه: ١٧٩ - ١٨٠.

٢ - ج ١: ١٠٦.

المعنوي، فروي في الكافي والتهذيب عن الحسين الشيباني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: أن رجلاً من مواليك يستحل مال بني أمية ودمائهم وأنه وقع لهم عنده وديعة، فقال: «أدوا الأمانات إلى أهلها وإن كانوا مجوساً، فإن ذلك لا يكون حتى يقوم قائمنا (عليه السلام) فيحل ويحرّم»^(١).

٣ - وقال في الحقائق الناظرة أيضاً: «المقام الثاني - في سجدة الشكر - وهي مستحبة عقب الصلاة شكراً على التوفيق لأداتها... ويدلّ عليه من الاخبار ما يكاد يبلغ حدّ التواتر المعنوي»^(٢). ثم ذكر بعض الروايات الدالة على ذلك فراجع.

٤ - وقال في الحقائق أيضاً: في ردّ القول الذي ذكره الشيخ الطوسي بأن آخر وقت الظهر هو مضي أربعة أقدام: «وهو وإن كان منقولاً عنه في الأوقات الا أنه مردود بالآية والروايات التي ربما بلغت التواتر المعنوي من امتداد وقت الظهرين إلى الغروب الا بمقدار صلاة العصر...»^(٣).

٥ - قال في جواهر الكلام: «إن الغرض في الغسلات - أي غسلة الوجه واليمنى واليسرى - مرة واحدة قولاً واحداً عندنا... ويدلّ عليه... ما يكاد يقرب من التواتر المعنوي في اخبارنا من كون الواجب من الغسل مرة واحدة، وقد تسمع بعضها فيما يأتي»^(٤).

١ - ج ٢١: ٣٩٥.

٢ - ج ٨: ٣٤١.

٣ - ج ٢ أو ٣: ٢٥٣ يراجع.

٤ - ج ٢: ٢٦٦.

ب- التواتر لفظاً ومضموناً

١ - قال في بلغة الفقيه وفي صدد بيان حجية خبر الواحد «... وكذلك لورود السنة النبوية عملاً وقولاً في ذلك: فمن العملية: ما تواتر نقله من أنفاذ رسول الله (ﷺ) أمراءه وقضاته ورُسُلُه وسعاته إلى الأطراف - وهم آحاد - لقبض الصدقات وحلّ العهود وتقريرها وتبليغ الأحكام وذلك يدلّ بالملازمة على حجية أقوالهم ووجوب الأخذ منهم.

ومن القولية: روايات متواترة لفظاً ومضموناً استعرضتها عامة كتب الأصول، وقد ذكرت منها طوائف كثيرة، منها ما ورد في مقام الترجيح بين الخبرين المتعارضين بالاعدل والأشهر والأصدق، والقول بالتخير عند التساوي، منها: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد الأصحاب والأئمة (عليهم السلام)، ومنها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة الثقات والعلماء، ومنها: ما دلّ على الترغيب في كتابة الروايات وحفظها وبثها، ومنها: ما دلّ على ذمّ الكذب والتحذير من الكذابين والوضّاعين، ومنها: ما ورد في تسويغ الرجوع إلى أمثال كتب الشلمغاني وبني فضالّ ونحوهم من المنحرفين في الرأي، الصدوقين في النقل إلى غير ذلك من طوائف الروايات التي يستفاد من مجموعها رضي الأئمة، بل رغبتهم بالعمل بالخبر الواحد وأن لم يفد القطع...»^(١).

٢ - قال في كشف الغطاء: في صدد بيان أن الواجب على كافة البشر معرفة من عاصرهم أو تقدمهم من الأئمة الاثنى عشر «ومتى وجب وجود

الإمام في وقت لزم استمراره مدى الإمام لأنه علّة وجوبه في الابتداء مستمرة على الدوام، قال: «ويكفي في اثبات الأبدية ما تواتر من الجانبين من السنة المحمدية أن من مات ولم يعرف أمام زمانه مات ميتة جاهلية، وما تواتر نقله من الطرفين على كون كتاب الله وعترته نبيه مقترنين حتى يردا على النبي (ﷺ) ويصلا إليه ويشهدا على تمام الأمة بين يديه...»^(١).

جـ. التواتر الإجمالي

قال في الحقائق الناطرة: «ومن ذلك ما صرح به المحقق الشيخ حسن ابن شيخنا الشهيد الثاني حيث قال في بحث الاجازة من المعالم ما صورته «إن أثر الاجازة بالنسبة إلى العمل إنما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوماً بالتواتر ونحوه ككتب أخبارنا، فإنها متواترة إجمالاً والعلم بصحة مضامينها تفصيلاً من قرائن الأحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالباً»^(٢).

١- ج ١: ٦٥.

٢- ج ١: ١٩.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

حجية الخبر

حجية الاخبار

حجية خبر الثقة

حجية خبر العادل

توضيح القاعدة: إن المراد من الخبر الواحد هو كل خبر لا يفيد العلم سواء كان واحداً حقيقة أو أكثر^(١).

وينقسم خبر الواحد من حيث عدد المخبرين إلى خبر مستفيض وغير مستفيض، فالأول عبارة عما كان المخبرون ثلاثة أو أزيد كما في بعض التفاسير له، أو أزيد من ثلاثة كما فسّره آخرون^(٢). والثاني وهو الخبر الذي يرويه واحد أو اثنين عن واحد أو اثنين حتى يصل إلى الإمام (عليه السلام).

وهذا الخبر بكلا قسميه قد يكون راوية عدلاً أو ثقة وقد يكون راوية ضعيفاً، والكلام في حجية خبر الواحد بكلا قسميه الذي يرويه العادل أو الثقة، ولا يخفى أن العادل أخص من الثقة فكل دليل دلّ على حجية خبر الثقة فهو دليل على حجية خبر العادل أيضاً، إذ كل عادل ثقة دون

١ - وأما الخبر المفيد للعلم فهو على قسمين، الخبر المتواتر الذي تقدم الكلام فيه والخبر الواحد المحفوف بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى، إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجية كل حجة.

٢ - راجع نهاية الأصول: ٤٨٧.

العكس. كما يكفي أن يكون دليل قطعي قام على حجية خصوص خبر العادل، مع وجود الخبر العادل الدالّ على حجية مطلق خبر الثقة.

ثم إن المراد من الخبر هو الخبر مع الواسطة عن الواقعة وبدونها، لأن الدليل إن كان هو السيرة العقلانية (الدليل اللّبي) فهي قائمة على العمل بالخبر حتى مع الواسطة عن الواقعة، وكذلك إذا كان الدليل لفظياً (قرآن وسنة) فانه مطلق لحجية الخبر الموثوق بدون واسطة أو مع الواسطة.

مستند القاعدة: وقد وقع خلاف عظيم في حجية خبر الثقة والخلاف يرجع عند الإمامية إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الثقة وعدم قيامه وإلاّ فمن المتفق عليه عندهم أنّ خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لأن الظنّ في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً فالشأن كلّهم في حصول هذا الدليل القطعي وعدمه.

ما استدل به على عدم حجية خبر الثقة

فقد استدل على عدم حجية خبر الثقة بالكتاب والسنة والإجماع.

١ - أما الكتاب: فبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١). وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢) فأطلاق: عدم العلم والظن شامل لخبر الثقة أيضاً.

والجواب: إن الآية الأولى قد تعلق فيها النهي بالاقتفاء بغير العلم لا مجرد العمل على طبق غير العلم، والاقتفاء عبارة عن الاتّباع والذهاب

١- سورة الإسراء: ٣٦.

٢- سورة يونس: ٣٦.

خلف الشيء وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون هو الداعي والمحرك للإنسان. وهذا كله صحيح وعقلاني في باب الظن إلا أنه لا ينافي حجيته، فإذا جعلت الحجية له فيكون الاقتفاء للظن للعلم بالحجّة ووجوب متابعتة شرعاً لا لنفس الظن. على أن الآية أجنبية عن محل كلامنا لأن القفو في الآية قد فسّر بالبهتان والقذف والكلام خلف الشخص ويناسبه التعليل بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.

أما الآية الثانية: فإن سياقها تنديد بالكفار الذين يعولون على الظنون والتخمينات، أما إذا جعلت حجة للظن الخاص شرعاً، فيكون التعويل على العلم بالحجّة واتباع الشارع لا نفس الظن حقيقة.

على أن حجة خبر الثقة أو الامارات يكون اخص من عدم العلم والظن فإذا ثبتت الحجية خصصت الآياتان بغيرها، أي أن المنع من العمل بالظن مطلق، فإذا جاء دليل على حجة خصوص خبر الثقة قيد ذلك المنع بغير ما دلّ الدليل على حجّيته.

أقول: قد يقال كما ذكر ذلك السيد الخوئي (تذّكر) بأن هذه النواهي ليست مولوية، بل هي إرشادية إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن القطعي من تبعة التكاليف، فيكون مفادها النهي عن اتباع غير الحجة لعدم حصول المؤمن من اتباع غيرها، فليس لسانها في مقام اثبات أن أي شيء حجة وأي شيء ليس بحجة، وحينئذ فما دلّ على حجة خبر الثقة يكون

العمل به حينئذٍ عملاً بعلم لأنه عمل بما دلّ على حجّية خبر الثقة وهو دليل قطعي ومؤمّن قطعي^(١).

٢ - وأما السّنة: فهي عبارة عن طائفتين:

الأولى: ما دلّ على النهي عن العمل بخبر لا يُعلم صدوره منهم (عليه السلام) كما في الحديث المروي في بصائر الدرجات: «ما علّم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا»^(٢).

الثانية: ما دلّ على النهي عن العمل بخبر لا يوافق الكتاب الكريم أو ليس عليه شاهد أو شاهدان منه أو أنه زخرف أو باطل أو اطرحه أو إرم به الجدار أو لم نقله وهي أخبار الطرح والعرض على الكتاب^(٣) وهي أخبار متواترة بالسّن مختلفة.

أما الطائفة الأولى: فلا يعقل جعل الحجّية لها ليستدلّ بها على عدم الحجّية لأنها خبر واحد لا ميزة له عن بقيّة الأخبار فيلزم من حجّيته عدم حجّيته. على أنها روايات ضعيفة السند ومعارضة بما دلّ على حجّية خبر الثقة القطعي كما سيأتي.

أما الطائفة الثانية أقول: فهي مستنبطة لحجّية الروايات الموثقة ولذا عند تعارضها جعل لنا حلّاً للخلاف من التعارض وهو العرض على الكتاب والأخذ بما يوافقه أو عليه شاهد أو شاهدان منه.

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ١٤٢.

٢ - وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣ - وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

ولو سلمنا أنها لا تستبطن حجية الروايات الموثقة فيعارضها الروايات المتواترة أيضاً الدالة على لزوم العمل بخبر الواحد بخبر الواحد الثقة مثل قوله عند السؤال عن يونس بن عبد الرحمن وأنه ثقة تؤخذ عنه معالم الدين: نعم، ومثل قوله: لا عذر لأحد في ترك العمل بما يرويه عنا ثقاتنا، ومثل قوله: فلان مأمون على الدين والدنيا وغيرها^(١). اذن لابد من الجمع بين الاخبار الآمرة والناهية بأن نقول مثلاً: بحمل الاخبار الناهية على النهي عن الاخبار المخالفة للكتاب بنحو المبينة والآمرة على غيرها، أو بحمل الاخبار المانعة على الاخبار الواردة في أصول العقائد، أو حمل الاخبار المانعة عن العمل بما لا يوافق الكتاب على صورة تعارض الخبرين كما هو مفروض في الاخبار العلاجية بعد الترجيح بالشهرة والعدالة، أو حمل الاخبار المانعة على كل خبر ويكون ما دلّ على حجية خبر الثقة أخص منها فيكون مخصصاً لعمومها وحينئذ سيكون معناها: إن ما لم يوافق الكتاب لم نقله أو زخرف أو باطل الا أن يكون خبر واحد ثقة فيقبل^(٢).

٣ - وأما الإجماع: فقد نقل السيد المرتضى إجماع الطائفة على عدم العمل بأخبار الآحاد بل عدة من ضروريات المذهب كحرمة العمل بالقياس عندهم.

١- الوسائل ١٨ باب ١١ من صفات القاضي ح ٤٠ وح ٢٧.

٢- راجع غاية المأمول في علم الأصول ٢: ١٤٠ - ١٤١.

ويردّه ١- أننا نعلم بعدم مطابقة هذا الكلام المنقول للواقع، لوجود سيرة المشرعة المستقرة على التعبد باخبار الثقات.

٢- أنه خبر واحد لا يعقل جعل الحجة له.

٣- أنه معارض بما ينقله الشيخ الطوسي في العدة^(١). من الإجماع على الحجية المعاصر للسيد المرتضى بل ومعارض بكل ما سيأتي من الأدلة على حجية خبر الثقة.

ثم إن الشهيد الصدر إدعى أن السيد المرتضى أدعى هذا الإجماع في كتابه الموسوم بأجوبة المسائل الموصلية الناظر إلى ردّ أهل السنة، فقد يكون مقصود هو إجماع الطائفة على عدم حجية أخبارهم التي لا يُحرز فيها وثاقة الرواة ولكن لم يصرح بهذا التصريح تحاشياً عن جرح مشاعرهم في جرح روايتهم، وهذا هو الذي نقله الشيخ الطوسي في العدة^(٢). فقال: إن المسموع من أشياخ الطائفة أن الطائفة لا تعمل باخبار الآحاد، ثم فسّره وبين أن المراد منه الاخبار التي لا يحرز فيها وثاقة الرواة عندنا.

أقول: إن الشيخ الطوسي له كلام نقله صاحب السرائر في أول السرائر يقول عنه: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد لأنها لا توجب علماً ولا عملاً وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقة ومن ظننت صدقة يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق فان الظن لا يمنع من التجوّز فعاد الأمر في

١- ص ١٠٠ و ١٢٦.

٢- بحوث في علم الأصول ٤: ٣٤٤.

العمل باخبار الأحاد إلى أنه أقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح» وعلى هذا كيف يقال بأن الشيخ الطوسي نقل الإجماع على العمل بخبر الثقة فلاحظ.

أقول: لعلّ هذا الكلام في ردّ اخبار القوم الذين يدّعون صدق روااتهم وعدالتهم وهي عندنا متفية، فلأجل عدم جرحهم وجرح مشاعرهم تكلم بهذا الكلام في نفي الكبرى (عدم حجية كل خبر ثقة).

ما استدل به على حجية خبر الثقة

وقد استدل لذلك بالكتاب الكريم والسنة الشريفة والسيرة.

أما الكتاب ١- فقد استدل بآية ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

وقد يقال: أن الاستدلال بهذه الآية وأمثالها من الكتاب يكون بالظهور الذي هو ظني ولا يصح الاستدلال بالظن على حجية خبر الثقة الظني.

والجواب: لقد ثبت بالدليل القطعي - كما تقدم - حجية ظواهر الكتاب وحيث أن الاستدلال بالآيات القرآنية منتهياً إلى العلم فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن.

وقد استدل بالآية على حجية خبر الثقة^(٢) من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط.

١- سورة الحجرات: ٦.

٢- الآية دلت على عدم حجية خبر الفاسق إلا أن المراد من الفاسق هنا هو الفاسق الخبري (لا الفاسق الشرعي) أي المراد من الفاسق هو غير الثقة بقرينة التعليل.

أما مفهوم الوصف: فإن الآية أناطت وجوب التبيين بعنوان خبر الفاسق، وهذا يدل بقانون احترازية القيود على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف، وهذا مساوق في المقام مع انتفاء سنخ الحكم بوجوب التبيين عن خبر العادل^(١) (لعدم وجود جعل آخر) وهو مساوق مع حجية خبر العادل، إذ لو كان هناك جعل آخر للخبر فأن كان بعنوان الخبر مطلقاً لزم منه لفوته جعل وجوب التبيين على خبر الفاسق بخصوصه، وإن كان بعنوان خبر العادل بما هو عادل فهو غير محتمل لأن العدالة لا تؤثر في وجوب التبيين إن لم تكن مؤثرة في عدم وجوب التبيين.

وأما مفهوم الشرط: فقد أمرت الآية بالتثبت إذا جاء بالخبر الفاسق لئلا يصيبوا قوماً بسفاهتهم وعدم حكمتهم بالأخذ بخبر الفاسق، لأن الفاسق يتوقع الا يصدق خبره، ومفهومها أن العادل إذا جاء بالخبر فلا يجب التحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة ولازم ذلك حجية قوله^(٢).

أقول تقدم أن الجملة الشرطية لا تدل على أكثر من انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط إلا أنه هنا يستفاد عدم ثبوت الحكم عند انتفاء الشرط (الجائي بالخبر إذا كان غير فاسق) لعدم وجود جعل آخر، (كما تقدم) وهذا يساوق المفهوم فيكون الجائي بالخبر إذا كان هو العادل فلا يجب التثبت، فلاحظ.

وقد نقول: في الاستفادة من الآية أنها نهى عن أخذ خبر الفاسق لما فيه من السفاهة والندم، وهذا يشير إلى وجود اعتماد عند الناس على الأخبار وقد

١ - إن الوصف ليس له مفهوم أي ليس مفهوم الوصف حجة إلا أن مفهوم الوصف هنا يستفاد منه عدم ثبوت طبيعي الحكم إذا زال الوصف فيكون حجة فلاحظ.

٢ - أصول المظفر ٣: ٧٤.

تعارف الأخذ بها بلا تثبت، والأ إذا كان الناس لا يعتمدون الاخبار فلا معنى للنهي عن الأخذ بخبر الفاسق، وحيث تكون الآية مخرجة خبر الفاسق عن العادة المألوفة للاعتماد على الاخبار. وهذا يرجع إلى وجود سيرة من العمل بالأخبار فنهي عن خبر الفاسق فقط.

٢ - واستدل ثانياً بآية النفر: وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

ففي هذه الآية نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة إلى الرسول للتفقه في الدين بقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾. أما لأنها جملة خبرية يراد بها الإنشاء لنفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة إنشائية.

أو أنها جملة خبرية يراد بها الاخبار عن عدم وقوع نفر المؤمنين كافة، أما لاستحالته عادة أو لتعذره الذي يكون لازمه عدم الوجوب، فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع المقدس.

ولكن الشارع عندما ينفي وجوب شيء اخباراً أو إنشاءً إنما يكون في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاد الوجوب. وهنا اعتقاد وجوب النفر على المؤمنين أمر متوقع عند العقلاء لأن التعلم للدين الجديد واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين بالدين الجديد منحصر بمشاهدة الرسول (ﷺ) وهذا أمر عقلي أيضاً. ولكنه ليس أمراً عملياً وفيه مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

فأراد الله تعالى أن يرفع عنهم هذه الكلفة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين، وهذا لا يستوجب رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها، والتخفيف عنهم يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، ولا بد من تشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول (ﷺ) وهذه الآية بينت هذه الطريقة بقوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ...» فالفاء شاهد على أن هذا العلاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع.

والطريقة الأخرى هي: أن ينفر قسم من كل قوم ليتفقهوا ويرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام.

اذن الآية تقرير لأمر عقلي (وجوب المعرفة والتعلم) إذا تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى الرسول (ﷺ) وهذه الطائفة المتعلمة تعلم الباقيين من قومهم ليحذروا من العقاب، وهي مطلقة من ناحية حصول العلم من انذارهم أولاً.

اذن لا بد أن نستفيد أن نقل المتفقهين للأحكام قد جعله الله حجة على الآخرين والا كانت هذه الطريقة (الواجبة) لغواً بعد أن نفي الوجوب على الجميع، ولما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وتكون حجة له أو عليه.

وهذا الاستدلال يتم حتى لو كانت طريقة «فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين...» تدل على الرخصة في هذه الطريقة

ومشروعيتها وان لم تفد الوجوب الكفائي، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه^(١).

كما أن الاستدلال يتم بدون أن يكون الحذر واجباً عند إنذار المتفقهين، بل الأمر بالعكس فإن نفس جعل حجية قول النافرين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

وقد اعترض السيد الشهيد على هذا الاستدلال بقوله إن الآية أجنبية عن حجية خبر الثقة لأن الظاهر أن الآية غير ناظرة إلى مسألة الأخبار وحجيتها بل تنظر إلى مسألة أخرى هي لزوم وجود طائفة بين الأمة تتحمل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقه في الدين وحمله إلى الاطراف والأجيال وهذه أجنبية عن مسألة حجية خبر الواحد الثقة.

أقول: في بداية الدعوة الإسلامية لا أهم من الحلال والحرام فإنه معنى التفقه في الدين فإن من لم يعرف الاحكام لا يعرف الدين وهي أساس الدين. أو نقول: إن الآية في صدد بيان أن قسماً من الناس تفقه في الدين يجب عليه إنذار قومه، بينما مسألة الجهاد العقائدي والفكري ليس فيه إنذار بل هي مسألة يصل إليها الإنسان بنفسه، اذن الآية مختصة بإنذار الاحكام ليس الا، فلاحظ.

وأما السنة: قال صاحب الكفاية: يكفي أن ثبت ولو بالتواتر الإجمالي حجية خبر واحد لأخص صفات الاعتبار كالضبط والعدالة مثلاً، ثم ثبت

به حجية سائر أخبار الثقات التي ليست من الصحيح الإعلائي بالتمسك بإطلاق رواية تدلّ على حجية أخبار الثقات وهي صحيحة^(١).

قال السيد الخوئي (في كتاب غاية المأمول في علم الأصول)^(٢):

مثل الصحيح المروي عن العسكري (عليه السلام) في كتب بني فضال وهو: ما رواه محمد بن الحسن (الشيخ الطوسي) في كتاب الغيبة عن أبي الحسين بن تمام عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي (عليه السلام) أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا»^(٣).

أقول: الرواية هذه ليست صحيحة بل فيها عبدالله الكوفي الذي هو خادم الحسين بن روح وهو مجهول، ولم نظفر بترجمة لأبي الحسين بن تمام فلاحظ.

أقول مثال التواتر الإجمالي هو أن نجد خمسين رواية في باب الرجوع إلى رواة الاخبار، ثلاثون منها تقول أرجع لراوي الخبر، وعشرة فيها تقول أرجع لراوي الخبر الموثوق وتسعة منها تقول أرجع إلى راوي الخبر الثقة وواحد منها يقول أرجع لراوي الخبر العادل الشرعي. فهنا يكون أضيق الاخبار هو الأخير. وبما أن التواتر الإجمالي: معناه صحة واحد من هذه الاخبار مع اختلاف ألفاظها ومعانيها فالخبر يختلف عن الخبر الموثوق،

١- كفاية الأصول ٣٤٧.

٢- ج ٢: ١٨٠.

٣- وسائل الشيعة ج ١٨: باب ٨ من صفات القاضي ح ٧٩.

وهما يختلفان عن خبر الثقة وكلها تختلف عن خبر العادل الشرعي الا أن الثلاثين الدالة على حجية كل خبر تقول بحجية الخبر الأخير (خبر العادل) والعشرة التي بعد الثلاثين تقول بحجية خبر العادل الشرعي لأنه مع كونه خبر عادل شرعي عن عادل شرعي يكون موثقاً بصدوره، والتسعة الأخرى تقول بصحة خبر العادل لأنه اخص من الثقة فما دلّ على حجية الأعم دلّ على حجية الأخص، اذن إذا كانت واحدة صحيحة بالعلم الإجمالي فنأخذ بأخصها وهي الصحيحة الإعلانية: فإذا كانت هذه الصحيحة الإعلانية تقول بحجية كل خبر رواه الثقة، فتكون النتيجة هي حجية خبر الثقة.

وقال السيد الشهيد الصدر: يمكن أن تثبت بالسيرة حجية اخبار العدول (أو نظمّن بصحة رواية واحدة من الصحيح الإعلاني أو لوجود قرينة فيها تدلّ على صدورها) وهي تثبت حجية مطلق خبر الثقة إذا كان مضمونها ذلك. وكلا الطريقتين يمكن تطبيقهما على رواية صحيحة بأعلى درجات الصحة: وإليك هذه الرواية روى الكليني (تدثّر) عن محمد بن عبدالله الحميري ومحمد بن يحيى العطار جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو - عثمان بن سعيد (رحمته الله) - عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف - أي الحجة (عليه السلام) - فقلت له يا أبا عمرو: إني أريد أن أسألك عن شيء وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه فإنّ اعتقادي وديني أنّ الأرض لا تخلو من حجة الا إذا كان قبل القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك وقعت الحجة وأغلق

باب التوبة فلم يك ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، فأولئك شرار من خلق الله عز وجل وهم الذين تقوم عليهم القيامة، ولكنني أحببت أن ازداد يقيناً وأنت إبراهيم سئل ربه عز وجل أن يريه كيف يحيى الموتى قال: ﴿قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام)^(١) قال: سأله وقلت من أعامل أو عمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له العمري ثقتي فما أدى إليك عنّي فعني يؤدي وما قال لك عنّي فعني يقول فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون. وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد^(٢) عن مثل ذلك فقال له: العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنّي فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان، فهذا قول امامين قد مضيا فيك. قال: فخرّ أبو عمرو ساجداً ويكن ثم قال سل حاجتك فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (عليه السلام) فقال: أي والله ورقبته مثل ذا وأوماً بيده. فقلت له: بقيت واحدة، فقال: هات. قلت: فالاسم؟ قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي فليس لي أن أحلل ولا أحرم ولكن عنه (عليه السلام). فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد (عليه السلام) مضى ولم يخلف ولداً وقسم ميراثه وأخذه من لا حق له فيه، وهو ذا عياله يجولون ليس لأحد أن

١- الإمام الهادي (عليه السلام).

٢- الإمام العسكري.

يتعرّف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك^(١).

أما من حيث سند الحديث:

١- فنحن نظمن اطمئناناً شخصياً بظن صدقه، من ناحية عدم تعمّد الكذب على الأقل فإذا ضمنا إليه أصالة عدم الغفلة العقلانية تمت الحجية، على أن روايات أخر تسند هذا المضمون وتصرح بحجية خبر الثقة (سيأتي ذكرها) فهي تعضد الاطمئنان الشخصي بالصدق.

٢- أن سند هذا الحديث من أعلى الإسناد بالوجدان لا التعبد، فيكون هو القدر المتيقن من سيرة العقلاء الدالة على حجية الاخبار، فيثبت حجية مفاده التي سنذكرها وهي حجية مطلق خبر الثقة. فالكليني في كتابه الكافي المتواتر بأنه له: يذكر هذه الرواية وتتفق نسخ الكافي عليها بدون زيادة أو نقصان، فالرواية مسموعة من الكليني وهو شخص لا يتطرق إليه احتمال تعمّد الكذب، في كتابه الكافي الذي شهد الشيخ الطوسي وغيره بأنه ما أَلَفَ شخص كتاباً في الإسلام أضبط واثبت من الكافي.

واحتمال الخطأ من الكافي ضعيف، ويمكن نفيه بأصالة عدم الغفلة، على أن الرواية نقلها عن اثنين فيبعد الخطأ في النقل من اثنين هما: (محمد بن يحيى العطار، ومحمد بن عبدالله الحميري) حيث اتفق الأصحاب في توثيقهما ولم يغمز فيهما مَنْ هو متوسع في الغمز، ثم عن عبدالله بن جعفر الحميري الذي هو معروف بوثاقته وضبطه الذي كان من

١ - جامع أحاديث الشيعة ج ١ باب حجية اخبار الثقات ح ١.

شيوخ الأصحاب في قم التي هي الحوزة المعروفة بالنقد والحساسية إتجاه من يروي عن الضعاف فضلاً عن الضعيف نفسه، وهو ينقل المضمون في مجلس أحمد بن إسحاق الذي كان جالساً في المجلس وهو من أجلاء الأصحاب، مع عثمان بن سعيد الذي هو من خواص الإمام العسكري (عليه السلام) وثقاته وأحد النواب الأربعة. اذن السند سلسلة ذهبية، يطمئن بصدق تمام الرواة.

دلالة الحديث: فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الفقرة الأولى: ما صدر عن الإمام أبي الحسن الثالث (الهادي): «العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول، فاسمع له واطع، فإنه الثقة المأمون» فإن التفريع باسمع له وأطع والتعليل فانه الثقة المأمون والتعليل عام فهو بمثابة كبرى كلية وهي أن كل ثقة مأمون يُسمع له، وهو معنى حجية خبر الثقة.

وبما أن المأمور هو محمد بن إسحاق الذي هو من خواص الأئمة فإرجاعه إلى العمري يكون لا في التقليد بل في استماع الاخبار التي ينقلها عن الإمام (عليه السلام) ولزوم تصديقه فيها، لأن محمد بن إسحاق كان يعيش في حوزة قم البعيدة عن موطن الإمام (عليه السلام) وفي الحاكمية والولاية أيضاً.

الفقرة الثانية: ما صدر عن الإمام العسكري (عليه السلام) في حق عثمان بن سعيد العمري وابنه: «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فأنهما الثقتان المأمونان» وبما أن ابن العمري لم يكن باباً من أبواب الإمام الحسن العسكري «حال صدور الرواية»

فلا يحتمل الإرجاع لأنه وكيله وبابه وإن كان العمري هو بابه ووكيله حال صدور الرواية اذن يكون الإرجاع إليهما بملاك الوثاقة لا كونه وكيلًا وبابًا. والاستدلال كما في الفقرة الأولى بل أوضح^(١).

إذ ما قد يقال: من أن الوثاقة قد تطلق ويراد منها الوكالة والنيابة «لا مجرد الوثاقة بالمعنى الأصولي المبحوث عنه هنا ولذا سجد العمري لله شكرًا وبكى لهذا المقام العظيم من قبل إمامين في حقّه وإن أحمد بن إسحاق الذي هو فقيه مطلع على أصول أصحاب الأئمة (عليهم السلام) السابقين وتراثهم بشكل اضبط من العمري السمان فلا يعقل إحالته على العمري في أخذ الروايات منه بل المراد إطاعته في الولاية والحاكمة والوظائف السياسية والاجتماعية التي كان الإمام عاجزاً عن الإعلان عنها فالمسألة مسألة توكيل ونصب منافذ موثوقة لأخذ المواقف العملية الاجتماعية السياسية، وهذا أجنبى عن الحجية في نقل الروايات غير صحيح إذ حتى لو افترضنا أن أحمد بن إسحاق اطلع من العمري في الروايات إلا أن الإرجاع إليه مطلق يشمل ما ذكر والروايات التي يرويها بما أنه ثقة مأمون، فإن شمول الرواية لأمر الوكالة والنيابة لا يمنع من التمسك بإطلاقها حتى لرواية الخبر عنهم (عليهم السلام) فهي مطلقة ولا بأس بالأخذ بإطلاقها لما يشمل نقل الخبر.

ثم في الرواية: العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان، فإن ابن العمري ليس وكيلًا وبابًا فلاحظ.

١- جامع أحاديث الشيعة ١: باب حجة اخبار الثقات ح ١ وح ١٩.

ومن جملة الروايات الصحيحة الدالة على حجّة خبر الثقة ولو بإشارتها إلى السيرة العقلانية على الأخذ بخبر الثقة صحيحة عبدالله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) أنه ليس كلّ ساعة ألقاك يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه؟ قال (عليه السلام): فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فإنه قد سمع من أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً^(١). فإن التعبير فيها «فما يمنعك...» يُشعر بمفروغية كبرى كلية مركوزة يراد تنبيه السائل إليها وهي حجّة خبر الثقة والإرجاع إليه في الروايات لأن بن أبي يعفور كان من العلماء الذي يرجع إليهم في الحلال والحرام، ولكنه يسأل عن عدم وجود الروايات كلها عنده فأرجعه إلى من سمع الأحاديث عن أبيه، على أن المراد من الوجاهة هو الوجاهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل.

ومن جملة الروايات صحيحة يونس بن يعقوب قال: كنّا عند أبي عبدالله (عليه السلام) فقال: أما لكم من مفزع أما لكم من مستراح تستريحون إليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة البصري^(٢). فالظاهر أن الإمام (عليه السلام) يشير إلى الارتكاز الموجود عند العقلاء في أخذ الاخبار من الثقات.

أقول: هناك طوائف كثيرة من الروايات دالة على حجّة خبر الثقة منها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة كقوله (عليه السلام): «وأما الحوادث

١- جامع أحاديث الشيعة ١: باب حجّة اخبار الثقات ح ١ وح ١٩.

٢- جامع أحاديث الشيعة ١: باب حجّة اخبار الثقات ح ٢١.

الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله^(١).

ومنها: الاخبار الواردة في اجازة الرجوع إلى كتب بني فضال^(٢).
ومنها: الروايات الواردة في احتجاجات الأئمة مع قضاة العامة وسؤالهم عما يفتون ويقضون به فان الكثير منها يظهر أن عملهم كان بالخبر وبالقياس فردعهم الأئمة عن القياس دون الخبر.
ومنها: بناء الصحابة حينما ابتعدوا عن الإمام واحتاجوا إلى مسألة على إرسال أحدهم إلى الإمام ليسأل المسألة ويخبرهم بفتوى الإمام (عليه السلام)، وحتى بناء الأئمة على تبليغ مسألة وأمر على إرسال ثقة لذلك الأمر ليلفقه^(٣) ومن جميع ما تقدم يفهم أن حجية الخبر أمر مفروغ عنه عند المشرعة.
وأما السيرة: وهي بروحها استدلال بالسنة أي أن السنة مستكشفة بالدليل القطعي المتمثل بعمل المشرعة والأصحاب أو بسيرة العقلاء.
أما سيرة العقلاء: فلا اشكال في وجود سيرة عند العقلاء على الاكتفاء بخبر الثقة في أعمالهم اليومية وجعله حجة في مجال الإدانة وتحميل المسؤولية، فلو كان الشارع لا يرضى بذلك كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة التي قد

١ - وسائل الشيعة باب ١١ من صفات القاضي ح ٩.

٢ - فرائد الأصول ٣: ١٨٩ - ١٩٠.

٣ - هناك روايات كثيرة تحذر من الكذابين عليهم (عليهم السلام) فلو لم يكن الاخذ باخبار الآحاد حجة وأمرأ معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم (عليهم السلام) ولما كان خوف من الكذب عليهم لأنه لا أثر للكذب عليهم لو كان خبر الواحد غير مقبول عند المسلمين.

تشمل اغراضه الشرعية فيستكشف من عدم الردع الإمضاء، كما أن عدم الردع يمكن إحرازه من عدم وصول ردع الينا مع وجود مقتضيات الوصول التي تقتضي نقل ما يخالف العادات إذا ردع عنها.

وأما سيرة المتشرعة: فلا اشكال في أن الرواة من أصحاب الأئمة كانوا يواجهون الروايات الكثيرة في أكثر المسائل الفقهية، لأنها هي أساس الفقه عند جميع المسلمين، وكانوا يعملون بخبر الثقة (غير المدلس والوضاع والكذاب والمجهول) وإن لم يحصل من العلم أو الاطمئنان، ولم يصل الينا أي رواية على المنع من العمل بخبر الثقة، بل الوارد مناسب مع الحجية أو دال عليها، ولو كان المنع عن هذه الطريقة موجوداً لكان قوياً يزداد على النهي عن القياس والاستحسان لأن جميع المسلمين كانوا يعملون بخبر الثقة بخلاف العمل بالقياس فهو مورد عمل قسم من المسلمين، اذن لا منع عن هذه الطريقة فيستكشف إمضاء المعصوم لهذه السيرة فتكون حجة.

ولا يقال أن هذه السيرة قد ردع عنها بالنهي عن اتباع الظن وغير العلم لان السيرة موجودة على العمل بخبر الثقة مع وجود هذه النواهي مما يعني أن هذه النواهي ليست لها صلاحية الردع للسيرة لأنها سيرة راسخة يحتاج الردع عنها إلى ردع شديد وأكيد ومكثف أكثر من الردع عن العمل بالقياس الذي يعمل به بعض المسلمين، فلا يكفي الردع بمجرد وجود إطلاق أو عموم.

على أن الآيات الناهية عن العمل بالظن تخصص بما دلّ الدليل على حجية الظن والعمل بخبر الثقة مما قام عليه الدليل كالعمل بالظواهر فتخصص الأدلة الناهية عن العمل بالظن بغير خبر الثقة والظواهر كما تقدم. وقد استدل بالدليل العقلي على حجية خبر الثقة: نعرض عنه الآن للقطع بثبوت حجية الخبر بما تقدم من الأدلة التي أهمها السيرة العقلانية والمشرعية فلا نطيل بذكر الأدلة الأخرى.

تنبيه: إن عمل الأصحاب بالاخبار يكون دليلاً لبيّن لا لسان له، وهنا قد يتساءل أن أساس عملهم هل هو إماريّة وثاقة الراوي أو حصول الاطمئنان الشخصي لهم بناء على أن المستفاد من السيرة هو حجية الاطمئنان والعلم العادي الذي هو حجة حتى لو حصل من غير خبر الثقة ولا بدّ من تميم دليل حجية خبر الثقة من نفي الثاني.

والصحيح هو أن عمل أصحاب الأئمة كان على أساس امارية الوثاقة وحجيتها والدليل على ذلك هو عدم احتمال حصول الاطمئنان الشخصي في حالات كثيرة غالبية في الروايات لاقترانها بمضعفات واضحة مثل:

١- إذا كان الخبر معارضاً مع عموم قطعي السند واضح الدلالة، فإن العموم وإن كان يقبل التخصيص إلا أن له كاشفية عن الواقع فيكون عاملاً مضعفاً لحصول الاطمئنان الشخصي من الرواية المخالفة، ولكن مع هذا يخصص العموم بالخبر المعارض الموثق.

٢- إذا كان الخبر دالاً على العموم، وفي قبالة مخصصات قطعية السند، فإن هذا يضعف من قيمة احتمال صدور العام الظني السند، ومع هذا

يخصص العام بالمخصص القطعي السند، ومعنى ذلك أن حجية العام من باب وثاقة الراوي لا حصول الاطمئنان الشخصي بالعام.

٣ - إذا حصل خبران متعارضان فكان الأصحاب يتحIRON في الأخذ بأيهما ولذا جاءت روايات العلاج بعد السؤال من الأئمة (عليهم السلام) ومعنى ذلك أن الأصحاب كانوا يفترضون ثبوت مقتضي الاعتبار في كل منهما في نفسه مع أن حصول الاطمئنان الشخصي لا يحصل عادة عند التعارض، وليس هذا إلا لأن الحجة هو خبر الثقة.

٤ - إذا تعارض خبر الثقة مع خبر غير الثقة فالعمل على الأخذ بخبر الثقة من دون الاعتناء بمعارضه، أما لو كان أساس الحجية هو الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر فهذا قد لا يحصل مع وجود معارض له ولو من غير الثقة لأن المضعف لا ينحصر بخبر الثقة بل بحساب الاحتمال.

٥ - إذا كان الراوي نخاساً أو صرافاً وينقل حكماً مرتبطاً بمهنته فهذه الخصوصية، قد تضعف من قيمة احتمال الصدق وتمنع من حصول الاطمئنان الشخصي بصدق الراوي على أن العمل على قبول خبره إذا كان ثقة.

٦ - بناء الأصحاب العملي على العمل بالخبر مع الواسطة مع أنه لا اشكال في عدم حصول الاطمئنان الشخصي عادة مع تعدد الوسائط ولو فرض حصوله مع عدم تعدد الوسائط.

اذن: ثبت أن أساس عمل الأصحاب لا يمكن أن يكون هو حصول الاطمئنان الشخصي لهم ولا الظن الشخصي وإنما هو على أساس إمارية الوثاقة وحجتها شرعاً.

تحديد دائرة حجية الاخبار

إن مدرك حجية الخبر إن كان مثل آية النفر فتثبت حجية مطلق الخبر بشرط أن يكون المخبر مؤمناً إلا ما خرج بالدليل، وقد قام الدليل المخصص في خروج خبر الفاسق بآية النبأ التي أمرت بالتبين عن خبر الفاسق الذي هو إرشاد إلى عدم حجيته، ولكن المراد من الفاسق هو الفاسق الخبري (لا الفاسق الشرعي) أي المراد غير الثقة، بقرينة التعليل في ذيلها بالجهالة التي هي معنى السفاهة التي هي التعويل على خبر غير الثقة لا الثقة وإن كان فاسقاً من سائر الجهات.

وإن كان المدرك لحجية الخبر السنة والسيرة، فلا اشكال في خروج خبر الفاسق الاخباري (غير الثقة) لأن السيرة العقلانية المركوز فيها عدم حجية أخبار الكاذب، كما أن سيرة المتشعبة منعقدة على العمل بخصوص أخبار الثقة فقط الذي يوجد مقتضي عقلائي للعمل به. وأما السنة فهي تدلّ على حجية خصوص خبر الثقة من الرواة.

ثم إن هذه الوثاقة يراد منها وثاقة الراوي بلا حاجة إلى الوثوق الشخصي بالنقل وصدقه، كما أن الوثاقة يكفي فيها أقلّ المراتب ولا حاجة إلى المراتب العالية من الوثاقة، لأن السيرة العقلانية لا تشترط أكثر من ذلك وكذا السنة اللفظية التي يكون متنها دالاً على حجية مطلق خبر الثقة.

ولكن خبر الثقة إذا زوحم بأمانة أقوى من وثاقة الراوي، فهل يكون خبر الثقة مشمولاً لدليل الحجية؟

الجواب: عدم شمولية دليل الحجية له وذلك لأن الوثاقة للراوي (بحسب الارتكاز العقلاني ودليل السنّة) ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية عن صدق الخبر، فإذا ابتليت بمزاحم أقوى منها أوجب وهن احتمال الصحة للنقل، فلا تشمل السيرة العقلانية، ولذلك فإن المسألة المعروفة باعراض المشهور عن خبر صحيح هو من أجل سقوط الخبر عن الحجية إذا كانت الشهرة من قبل الأقدمين من علمائنا القريبين لعصر النصّ ولم يكن تفسير واضح لفتاواهم ضدّ الخبر الصحيح.

ثم إذا وثقنا بمضمون خبر غير الثقة لوجود قرائن وامارات خارجية فهل يكون حجة؟

الجواب: نعم يكون حجة لا لتوفر دليل من السنّة أو القرآن أو السيرة على ذلك، بل لتنجيح المناط فإن خبر غير الثقة إذا وجدت قرائن وامارات خارجية على صدقه فسوف تكون له كاشفية، عن الخارج والواقع، وهذه الكاشفية حجة ككاشفية خبر الثقة، من أجل تحفظها على الواقع. ولذا ذهب المشهور إلى أنجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب به.

التطبيقات:

غالب الاحكام الشرعية وأجزاء العبادات وشرائطها إنّما تثبت بأخبار الأحاد^(١) ونشير إلى بعض الموارد:

١- يراجع مصباح الأصول ٢: ١٤٦.

- ١- قال في مجمع الفائدة والبرهان: «وتجب في الصلاة الثنائية، وفي الأوليين من غيرها، الحمد وسورة كاملة. ويدلّ على وجوبها ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له إلا أن يقرأها في جهر أو اخفات^(١). ورواية منصور بن حازم (الثقة) قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام) لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر^(٢). وصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألت عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ فقال: لا، لكل سورة ركعة^{(٣)(٤)}.
- ٢ - وقال أيضاً: «ويشترط وقوع الجبهة في السجود على الأرض أو ما أنبتته ممّا لا يؤكل ولا يلبس. ودليل اشتراطه هو الإجماع على ما نقل مع الاخبار الكثيرة، منها: صحيفة حماد بن عثمان (الثقة) عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال: السجود على ما أنبت الأرض الا ما أكل أو لبس^{(٥)(٦)}.
- ٣ - قال في مستمسك العروة الوثقى: «إذا تعلّقت الزكاة بعين المال فلم يتمكن من أدائها فتلفت لم يضمن، وإن تمكن منه فأهمل ضمن... والمتعيّن الاعتماد في الحكم بالضمان مع الإهمال - بناء على عدم

١- وسائل الشيعة ٤: باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

٣ - المصدر نفسه: باب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

٤ - مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٠٠.

٥- وسائل الشيعة ٣: باب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٢.

٦ - مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٦.

وجوب الفور - على الإجماع المحكي، وظاهر غير واحد من النصوص كمصحح زرارة: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل بعث إلى أخ زكاته ليقسمها، فضاعت فقال: ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت: فإن لم يجد لها أهلاً ففسدت وتغيرت، أضمنها؟ فقال (عليه السلام): لا، ولكن إذا عرف لها أهلاً فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها»^(١). ومصحح ابن مسلم: «رجل بعث بزكاة ماله لتقسم فضاعت، هل عليه ضمانها حتى تقسم؟ فقال (عليه السلام): إذا وجد لها موضعاً فلم يدفعها إليه فهو لها ضامن حتى يدفعها، وإن لم يجد لها من يدفعها إليه فبعث بها إلى أهلها فليس عليه ضمان، لأنها قد خرجت من يده»^{(٢)(٣)}.

٤ - قال صاحب الجواهر (تدبر) في جواهره: «يحبى الولد الأكبر من تركه أبيه بثياب بدنه وخاتمه وسيفه ومصحفه وبذلك تضافرت النصوص عن الأئمة ففي صحيح ربعي بن عبدالله عن أبي عبدالله (عليه السلام) إذا مات الرجل فلأكبر ولده سيفه ومصحفه وخاتمه وبرده»^{(٤)(٥)}.

٥ - وقال أيضاً: «جوائز السلطان الجائر إن علّمت حراماً بعينها فهي حرام والا فهي حلال مطلقاً وإن علّم أن في ماله محرماً، للأصل والمعتبرة

١- وسائل الشيعة ٦: باب ٣٩ من مستحقي الزكاة ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة ٦: باب ٣٩ من أبواب مستحقي الزكاة ح ١.

٣ - يراجع مستمسك العروة الوثقى ٩: ٤٦ - ٤٧.

٤ - وسائل الشيعة باب ٣ من ميراث الأبوين والأولاد ح ٢ وفيه بدل برده: درعه.

٥ - جواهر الكلام ٣٩: ١٢٧.

المستفيضة... كصحيح محمد بن مسلم وزرارة قال: سمعناه يقول جوائز السلطان ليس بها بأس^{(١)(٢)}.

٦ - وقال أيضاً: «لو لم يكن للميت وارث سوى الإمام (عليه السلام) فأسلم الوارث فهو أولى من الإمام (عليه السلام) في الإرث... لرواية أبي بصير في الصحيح المروي في الكتب الثلاثة في مسلم مات وله قرابة نصارى إن أسلم بعض قرابته فإن ميراثه له، فإن لم يُسلم أحد من قرابته فإن ميراثه للإمام»^(٣).

الاستثناءات: يستثنى من حجية خبر الواحد موارد:

١ - قال الشهيد الصدر: الخبر الحدسي: «إذ لاشك في أن أدلة حجية خبر الثقة والعاقل لا تشمل الخبر الحدسي المبني على النظر والاستنباط، وإنما تختص بالخبر الحسي المستند إلى الإحساس بالمدلول، وعلى هذا فقول المفتي ليس حجة على المفتي الآخر بلحاظ أدلة حجية خبر الثقة، لأن إخباره بالحكم الشرعي ليس حسيّاً، بل حدسيّاً واجتهادياً. نعم، هو حجة على مقلديه بدليل حجية قول أهل الخبرة والذكر»^(٤). وكذلك الإجماع المنقول إذا كان نقلاً للمسبب فهو خبر حدسي ليس بحجة.

١- وسائل الشيعة ١٢: باب ٥١ مما يكتسب به ح ٥. وفيه بدل السلطان (العمال).

٢ - جواهر الكلام ٢٢: ١٧١.

٣ - جواهر الكلام ٣٩: ٢٠.

٤- دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) القسم الأول/ ١٧٢.

الثاني: قال صاحب الكفاية: الخبر المخالف للكتاب الكريم والسنة النبوية القطعية على نحو المعارضة والمصادمة وذلك لما دلّ من الأحاديث على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب الكريم والسنة النبوية^(١).

الثالث: الخبر الثقة أو الصحيح إذا عرض عنه مشهور القدماء القريبين لعصر النص، مع عدم تفسير واضح لأعراضهم عنه، فيخرج عن الحجية لو هن احتمال الصحة للنقل، فلا كاشفية نوعية له للحفاظ على الواقع. ويوجد استثناء من مفهوم القاعدة وهو هذا الاستثناء الرابع.

الرابع: إذا عمل مشهور القدماء القريبين لعصر النص بخبر غير الثقة «الضعيف» مع تصريحهم بعدم وثاقة السند، وعدم وجود تفسير واضح لعملهم هذا مع تصريحهم بعدم حجية الخبر غير الثقة، فإن هذا العمل يجعل الخبر الضعيف حجة وذلك لكاشفيته عن الواقع «وتحفظه على الواقع» والكاشفية عن الواقع حجة ككاشفية خبر الثقة عن الواقع.

الألفاظ الأخرى للقاعدة: حجية المدلول الالتزامي للإمارة

توضيح القاعدة: إذا كان عندنا موضوع له أثر شرعي فلا بد من ترتيب أثره عليه من إحراز ذلك الموضوع بالقطع أو بامارة شرعية أو بأصل عملي. فان أحرز الموضوع بالقطع فلا اشكال في لزوم ترتيب آثار نفس ذلك الموضوع وآثار لوازمه، مثلاً حياة زيد ملزوم وتحركه وتنفسه وتغذيته ونبات لحيته هي لوازم عقلية وعادية، ولا اشكال في أن القطع بشيء يستلزم القطع بتحقيق جميع لوازمه، فإذا كانت لتلك اللوازم آثار شرعية فلا اشكال في ترتب تلك الآثار الشرعية عند القطع بأصل الشيء لأن اللوازم أيضاً تكون محرزة بالوجدان كنفس الشيء.

وأما لو لم يحصل القطع وكانت حياة زيد مثلاً مشكوكة، فمن الواضح أن لوازمها أيضاً سوف تكون مشكوكة، فإذا فرضنا قيام إمارة معتبرة على حياة زيد كإخبار البينة مثلاً، فلا اشكال أيضاً في لزوم ترتيب آثار نفس الحياة من حرمة التصرف في ماله وحرمة تزويج زوجته وتوريثه ونحو ذلك، لأن ذلك مقتضى دليل اعتبار البينة، وأما الآثار الشرعية المترتبة على لوازم الحياة كما إذا كان ناذراً للتصدق بدينار إذا نبت لحيته، فالمشهور أيضاً وجوب ترتب تلك الآثار بمجرد قيام البينة على حياة زيد وهذا هو معنى ما يقال: «إن مثبتات الامارات حجة» ومرادهم إن الامارة تثبت لوازم ما أدت إليه أيضاً، فيجب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم أيضاً.

أما الأصول العملية: الجارية في الموضوع (عند عدم الامارة) كالاستصحاب لحياة زيد، فالمشهور أنه لا يثبت به الا آثار نفس الحياة

دون آثار لوازم الحياة، فلو أريد ترتيب تلك الآثار فلا بد من إجراء استصحاب آخر بالنسبة إلى نفس اللوازم لو كانت لها حالة سابقة وجودية، فاستصحاب حياة زيد ينفع لإثبات حرمة التصرف في ماله لأن هذا الحكم ثابت لحياة زيد، أما وجوب التصديق بالدينار الذي كان موضوعه نبات لحية زيد فإثباته يحتاج إلى إجراء الاستصحاب في نفس نبات اللحية لو كان لها حالة سابقة، وهذا معنى ما اشتهر «أن الأصل المثبت غير حجة» فمرادهم أن الأصل الذي يراد به إثبات لوازم الأصل ليرتب عليها آثارها لا تكون حجة^(١).

مستند القاعدة: إذا قامت الامارة على شيء فمعنى ذلك إن الشيء موجود واقعاً ومحرزاً بالتعبد، وحينئذ بما أن العلم بالشيء وجداناً يستتبع العلم بلوازمه مع الالتفات إليها، كذلك العلم بالشيء تعبداً يستتبع العلم بلوازمه مع الالتفات إليها، فإذا ترتب أثر شرعي على أحد لوازمه فلا بد من ترتيب أثره^(٢).

وبعبارة أخرى: إن الطرق والامارات (كالخبر والبيّنة) كما إنها تحكي وتخبر عن نفس مؤدياتها كذلك تحكي وتخبر عن لوازمها، فإن الخبر بطلوع الشمس مثلاً كما أنه يخبر ويحكي عن طلوعها كذلك يحكي وتخبر عن وجود النهار، فأدلة حجّة الخبر كما تدل على لزوم تصديقه بالإضافة إلى مؤداه كذلك

١- راجع دروس في علم الأصول ١: ٤٣٣، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٦٤.

٢- راجع أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

تدلّ على لزوم تصديقه بالإضافة إلى لوازم مؤداه، لأن الإخبار عن الشيء
اخبار عن لوازمه فتشمله أدلة حجية الخبر.

أما الأصول العملية: فإن أدلة حجيتها إنّما تدلّ على لزوم التبعد بنفس
مؤدياتها من دون أن تكون ناظرة إلى لزوم التبعد بلوازم المؤديات، ضرورة
أن أدلة حجية الاستصحاب مثلاً إنّما تدلّ على لزوم التبعد بنفس المتيقن
السابق بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار، وأما لزوم التبعد به حتى بلحاظ الآثار
المرتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية أو العادية فلا دلالة لها عليه أصلاً^(١).

فالأصل العملي يقول: هذه وظيفتك عند الشك وليست ناظرة إلى إحراز
الموضوع وجداناً أو تعبداً فلا يترتب على الأصل الا الأثر الذي يكون له
فقط، ولا تحرز بالأصل اللوازم العقلية أو العادية للموضوع الذي جرى
فيه الأصل فلا تترتب آثارها عليه.

التطبيقات:

سوف نذكر تطبيقات لقاعدة حجية مثبتات الامارات وتطبيقات لعدم
حجية مثبتات الأصول العملية أيضاً.

١- ذكر في أجود التقريرات: إذا قامت الامارة على حلية لحم مثلاً
يكون المحرز هي الحلية الواقعية فيحرز كون الحيوان من الأقسام المحللة
فيجوز الصلاة في أجزائها، بخلاف ما لو ثبت حليته بالأصل العملي فانه
لا يثبت به الا الجري العملي على طبق الحلية الظاهرية، وأما جواز الصلاة
في أجزاء الحيوان المتخذ منه اللحم فلا، فان جواز الصلاة في الفرض

١- راجع الكفاية: ٤١٥، فوائد الأصول ٤: ٤٨٧.

مرتّب على كون الحيوان من الأقسام المحلّلة كالشاة والبقر ونحوهما، ومن المعلوم أنّ الأصل غير ناظر إلى إثبات ذلك أصلاً^(١).

٢ - ذكر في فوائد الأصول: لو اختلف الولي والجاني، فادعى الجاني أن المجني عليه كان ميتاً قبل الجناية، وقال الولي: بل مات بالجناية، ففي الضمان وعدمه وجهان: من أصالة عدم الضمان ومن استصحاب بقاء حياة المجني عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه... والظاهر أن الحكم بالضمان في المثال لا يمكن تصحيحه إلا على القول بالأصل المثبت فإن استصحاب بقاء حياة المجني عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه لا يثبت قتل الجاني الذي هو الموضوع «للضمان». هذا إذا لم تقم اشارة على بقاء حياته إلى حين الجناية والا فيثبت عنوان القتل بإثبات بقاء حياته إلى زمان وقوع الجناية بلا اشكال^(٢).

٣ - قال في الأصول العامة للفقهاء المقارن: لو علمنا بوجود الكرّ في البيت ولم ن شخص موضعه، وشككنا في ارتفاعه، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكرّ في البيت. ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمية من الماء نحتمل أنها هي الكرّ ولم نجد غيرها، فبمقتضى الملازمة العادية أنّ الكرّ المستصحب هو هذا الماء إلا أن تطبيق الكرّ المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع، وإنّما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية - بحكم عدم عثورنا على غيره - فتطبيق احكام الكرّ على هذا الماء إنّما هو بالأصل المثبت أي

١- أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

٢- يراجع فوائد الأصول ٤: ٥٠٢.

بتوسيط تطبيق الكرّ عليه الذي اقتضه الوسطة غير الشرعية، ومن المعلوم هنا أن هذا الماء الذي يراد اثبات الكرية له غير معلوم الكرية سابقاً، وإنما المعلوم هو وجود الكرّ في البيت لا أكثر^(١).

٤ - وقال صاحب الأصول العامة للفقهاء المقارن: من ضرب شخصاً خلف ستر فقدّه نصفين ثم شك بأن هذا الشخص هل كان حيّاً عندما ضربه أم لا؟ أي إن الموت استند إلى الضرب أو إلى غيره، فاستصحاب حياته إلى حين الضرب لا يكشف عن أن الموت كان مستنداً إلى ضربته، فلا يترتب عليه آثار القتل الشرعية في هذا الحال لوضوح أن الاستناد وعدمه ليس من آثار حكم الشارع ببقائه حيّاً وإنما هو من آثار حياته الواقعية وهي غير محرزة هنا^(٢).

أقول: هذا المثال هو نفس ما ذكره في فوائد الأصول تحت رقم ٢.

٥ - ذكر في فوائد الأصول: لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شك في بقاءه فيه، فلا يحكم بطهارة الثوب بثبوت انفساله باستصحاب بقاء الماء^(٣).

أقول: لابد أن يكون هذا تطبيقاً صحيحاً فيما إذا قلنا بعدم احتياج انفسال الثوب إلى العصر بعد إزالة النجاسة وكان حوض الماء كراً،

١- الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٥٠.

٢- الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٥٢.

٣ - فوائد الأصول ٣: ٢٤٣.

فيكون اللازم العادي لاستصحاب كربة الماء هو انفسال الثوب وهو لا يثبت باستصحاب بقاء الكر.

٦ - وقال في فوائد الأصول أيضاً: لو رمى صيد أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فلا يحكم بقتل الصيد أو الشخص باستصحاب عدم الحائل^(١). لأن اللازم العقلي يقول بإصابة الصيد ولا يقول به استصحاب عدم الحائل الذي هو حجة.

٧ - قال السيد الخوئي (تدوّن): إذا جرى استصحاب عدم التذكية في اللحم المشكوك التذكية فيحرم أكله ولكن عدم جواز شرب الماء الذي طبخ فيه اللحم يكون من الأصل المثبت لأنه لازم عقلي للنجاسة ولا يثبت الحكم الشرعي على اللازم العقلي، لذا حكم السيد الخوئي بطهارة شرب ماء اللحم الذي طبخ فيه اللحم المشكوك التذكية.

الاستثناءات من عدم جريان الأصل المثبت:

١ - «استثنى الشيخ الأنصاري (تدوّن) من عدم حجية الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطة خفية بحيث يعدّ الأثر أثراً لذي الواسطة في نظر العرف (وإن كان في الواقع أثراً للواسطة) كما في استصحاب عدم الحاجب، فإن صحة الغسل ورفع الحدث وإن كان في الحقيقة أثراً لوصول الماء إلى البشرة، إلا أنه بعد صبّ الماء على البدن يعدّ أثراً لعدم الحاجب عرفاً^(٢)».

١- فوائد الأصول ٣: ٢٤٣.

٢- راجع فوائد الأصول ٣: ٢٤٤، ومصباح الأصول ٣: ١٥٧ و١٥٨.

٢ - وقال السيد الخوئي: «وزاد صاحب الكفاية مورداً آخر لاعتبار الأصل المثبت وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي الواسطة في التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمة في التعبد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود، أو كانت الواسطة بنحو يصح انتساب أثرها إلى ذي الواسطة كما يصح انتسابه إلى نفس الواسطة بوضوح الملازمة بينهما. ومثل له في الهامش بالعلّة والمعلول (تارة) بالمتضايقين (أخرى) بدعوى أن التفكيك بين العلّة والمعلول في التعبد مما لا يمكن عرفاً، وكذلك التفكيك بين المتضايقين، فإذا دل دليل على التعبد بأبوة زيد وعمرو مثلاً، فدلّ على التعبد بينة عمرو لزيد فكما يترتب أثر أبوة زيد وعمرو كوجوب الإنفاق لعمرو مثلاً كذا يترتب أثر بنوة عمرو لزيد كوجوب إطاعة زيد مثلاً لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للابن كذلك يجب على الابن إطاعة الأب، والأول أثر للأبوة والثاني أثر للبنوة مثلاً، أو نقول إن أثر البنوة أثر للأبوة أيضاً لوضوح الملازمة بينهما، فكما يصح انتساب وجوب الإطاعة إلى البنوة كذا يصح انتسابه إلى الأبوة أيضاً، وكذا الكلام في الاخوة فإذا دلّ الدليل على التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً، فدلّ على التعبد بكون هند أختاً لزيد لعدم إمكان التفكيك بينها في التعبد عرفاً، أو نقول: يصح انتساب الأثر إلى كل منهما لشدة الملازمة بينهما، فكما يصح انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصح انتسابها إلى هند أختاً لزيد، وهكذا سائر المتضائفات»^(١).

١- مصباح الأصول ٣: ١٥٨، وراجع الكفاية: ٤١٥ - ٤١٦.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

التوضيح: الإجماع في اللغة يستعمل في معنيين:

الأول: العزم^(١) ومنه الحديث: «مَنْ لَمْ يَجْمَعْ الصَّيَّامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ»^(٢).

الثاني: الاتفاق^(٣)

الإجماع في الاصطلاح: عُرِّفَ بتعاريف.

١- اتفاق أمة محمد (ﷺ) على أمر من الأمور الدينية (وهذا محكي عن الغزالي).

٢- اتفاق أمة محمد (ﷺ) على وجه يشتمل على قول المعصوم (عليه السلام) وهو محكي

عن صاحب غاية البادي شارح المبادي.

٣- اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد (ﷺ) على أمر من الأمور (وهذا محكي

عن الرازي).

٤- اجتماع المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر (وهذا محكي عن الحاجبي).

٥- اتفاق جماعة يستكشف منه قول المعصوم (عليه السلام) أو رضاه «نسب إلى الإمامية».

٦ - إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة.

٧ - إجماع أهل المدينة فقط (نسب إلى مالك).

٨ - المعتبر إجماع أهل الحلّ والعقد.

٩ - المعتبر إجماع الفقهاء والأصوليين خاصة.

١٠ - الاعتبار بإجماع الصحابة فقط (نسب إلى داود وشيعته).

١- جمهرة اللغة ٢: ١٠٣: «جمعت على الأمر إجماعاً» «إذا عزم عليه».

٢- السنن الكبرى ٤: ٢٠٢.

٣ - مجمع البحرين ٤: ٣١٧.

وهناك أقوال آخر.

والإجماع عند غير الإمامية قد جعل حجة مستقلة ودليلاً مستقلاً في عرض السنة والكتاب والعقل، أما الإمامية فقد جعلوه أحد الأدلة على الحكم الشرعي ولكن من ناحية شكلية مجازاة للنهج الدراسي في أصول الفقه، أما حقيقة فلا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل السنة، بل هو دليل إذا كشف عن السنة (قول المعصوم) فالحجينة ليست للإجماع، بل الحجة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما يكون له أهليه هذا الكشف. فالإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف فيدخل حينئذ في السنة ولا يكون دليلاً في مقابلها^(١).

وإذا سألنا أحد عن كيفية كشف الإجماع عن السنة فنقول: إذا حصل الإجماع عند الفقهاء القدامى على أمر ولم يوجد بأيدينا ما يقتضي تلك الفتوى بحسب الصناعة، استكشفنا أنهم قد تلقوا لحكم المذكور بنحو الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم (وهو جيل أصحاب الأئمة) الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة (عليهم السلام) وهذا الارتكاز استفيد من دلالات السنة (فعل المعصوم أو تقريره أو قوله) على إجمالها. فيكون الإجماع في الحقيقة كاشفاً عن ارتكاز متشرع وهو السيرة التشريعية الكاشفة عن السنة.

١- راجع أصول الفقه للمظفر ٢: ٩٧ - ١٠٥.

ولهذا فإن الإجماع يسمى بالدليل اللبّي نظير الدليل العقلي، بمعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللبّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر.

أقسام الإجماع: إن الإجماع ينقسم إلى قسمين:

١ - الإجماع البسيط: وهو اتفاق جماعة يُستكشف منه قول المعصوم أو رضاه (عليه السلام). وهو ينقسم إلى قسمين:

(أ) إجماع محصل: وهو الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتبع آراء أهل الفتوى.
(ب) إجماع منقول: وهو الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، بل ينقله له من حصله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة أو بوسائط.

ثم أن النقل: قد يقع على نحو التواتر، وهذا حكمه حكم الإجماع المحصل من جهة الحجية. وأخرى يقع النقل على نحو الخبر الواحد، وهذا هو المراد عند إطلاق قول الإجماع المنقول في لسان الأصوليين.

٢ - الإجماع المركب: وهو عبارة عن الاستناد إلى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم.

وهنا تارة يفرض أن كلاً من القولين قائل ينفي القول الآخر بقطع النظر عن قوله.

وأخرى يفرض أن قائل كل من القولين ينفي القول الآخر بلحاظ قوله

لاستلزامه نفي غيره.

مستند القاعدة:

لابدّ لنا من التماس الدليل (إن وجد) على حجة كل من الإجماع المحصل

والمنقول والمركب لذا فإن البحث سوف يتعدد بتعدد هذه العناوين إلى ثلاثة أبحاث:

البحث الأول: دليل حجية الإجماع المحصل:

أولاً: وقد استدل على حجيته بقانون حجية العقل العملي، وقد نُسب إلى بعض الأقدمين من الإمامية ذلك ومن جملتهم الشيخ الطوسي (تذّكر)، فقد قال بقاعدة اللطف العقلية، وهي قاعدة متفرعة على أصل العدل الإلهي في علم الكلام، فيراد بها: ادراك العقل لما يكون واجباً على الله سبحانه بحكم كونه عادلاً^(١) وتسمية ذلك باللطف يكون من باب التأدب،

١- أدلة قاعدة اللطف: وهي عبارة عن الأدلة الدالة على ضرورة إرسال الرسل قال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ... وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ النساء: ١٦٣ - ١٦٥.

وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَن أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنعام: ٩١.

التوضيح: إن الله أرسل الرسل مبشرين بثواب الله ومنذرين من عذابه، أرسلهم الله لإتمام الحجة على الناس ببيان ما ينفعهم وما يضرهم في أخراهم ودنياهم والعلّة من هذا الإرسال والتبشير هو لئلا يكون للناس على الله حجة بعد إرسال الرسل، ويفهم من هذا أنه لولا هذا الإرسال والتبشير فيكون للناس على الله حجة بعد علمهم برسالات الله تعالى، اذن الإرسال والتبشير للناس ضروري على الله لأنه لا يريد أن يكون محجوجاً للناس فأن العقل لوحده لا يغني عن بعثة الأنبياء بالشرائع الإلهية. فهذه الآية تدل على قاعدة اللطف التي هي الوجوب على الله تعالى.

وأما الآية الثانية: فهي تدل على جرأة بعض الناس «وهم بعض اليهود» على الله تعالى وعدم تقديرهم له حق قدره حيث نفوا إنزال الوحي والكتاب منه تعالى على بشر فان من لوازم

وقد تمسك بهذه القاعدة علماء الكلام لإثبات النبوة العامة، وطبقها القدماء الأقدمون لإثبات حجية الإجماع بدعوى أن من اللطف اللازم على الله أن لا يسمح بضياح المصالح الحقيقية في أحكام الشارع على الناس، بل لابد من انحفاظ تلك المصالح الحقيقية ولو ضمن بعض الأقوال، وحينئذ إذا أجمعت الطائفة على قول ينكشف أنه هو الحق والالزم خفاء الحقيقة بصورة كلية وهو خلاف اللطف.

ويرد على هذا الدليل:

١ - إن المصالح الحقيقية التكوينية فلا يلزم حفظها من قبل الشارع المقدس بل لم تجر العادة، بحفظها بتدخل من الله مباشرة، بل أوكل حفظها إلى خيرة البشر وبصيرتهم المتطورة من خلال التجارب، ولهذا لم يلزم على الله سبحانه أن يبعث أطباء كما بعث أنبياء.

أما المصالح الحقيقية التي تحصل في طول التشريع الرباني وهي مصالح عبودية الله وطاعته والتكامل المعنوي التي يكون حفظ هذه المصالح منحصر بالله سبحانه وتعالى بما هو مشرع وواضع الثواب والعقاب، فهو صحيح كبروياً ولذا طبقت هذه القاعدة لإثبات أصل النبوة العامة، ولكن في مقامنا لا مورد لهذه القاعدة حيث إن هذه المصالح الحقيقية محفوظة في الأحكام الظاهرية (إن لم تحصل على الأحكام

الإلهية وخصائص الربوبية أن يُنزل الوحي والكتاب لغرض هداية الناس والفوز بسعادة الدنيا والآخرة، وأن هذه الهداية لا ينالها الإنسان بما عنده من عقل ونزوع إلى الاجتماع، فكان لزاماً على الله أن يهديه بإنزال الوحي من عنده. فلاحظ.

الواقعية) فما اجمع عليه الفقهاء إن كان خلاف الحكم الواقعي فلا يكون هذا خارجاً عن الشرع، بل يكون منسجماً مع الشرع وعلى طبق قواعد الشرع وأصوله ووظائفه الظاهرية، فيكون التابع للإجماع متعبداً بالدليل الكاشف عن رأي المعصوم ويكون مطيعاً وسائراً في جادة الشرع متكاملأً من الناحية المعنوية.

٢ - وعلى فرض أن هذه القاعدة تشمل موردنا، فالواجب على الله هو أن ينصب من يكون في نفسه طريقاً إلى الحقائق، ولا يجب عليه أن يرفع الموانع عن الوصول إلى الحقائق مطلقاً وإن كان المانع من الوصول إلى الحقائق هو فعل العباد وعصيانهم، وقد نصب الله الإمام (عليه السلام) كطريق يوصل إلى الحقائق، ولكن غيبة الإمام كان من جهة منع العباد، فلا قصور من ناحية المولى.

ثانياً: وقد استدل على حجية الإجماع المحصل من قبل الجمهور بدليل شرعي مثل النبوي المشهور «أمتي لا تجتمع على ضلالة» فقد روى أنس بن مالك أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم^(١).

وقد نقل شريح عن أبي مالك الأشعري أنه قال: قال رسول الله (ﷺ): إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً...

١- راجع ابن ماجه في سننه ٢: ١٢٠٣.

وان لا تجتمعوا على ضلالة^(١). فقالوا: إن هذه شهادة من النبي (ﷺ) بعصمة مجموع الأمة.

أقول: إن ظاهر هاتين الروایتين وجود معصوم وهو مجموع الأمة، فعلى عقائد الإمامية من وجود الإمام المعصوم في ضمن الأمة، فالأمة المعصومة غير مفيدة بالنسبة لنا ما دام المعصوم موجود فيها. فلو أحرزنا وجود المعصوم ضمن الأمة كفى وجوده في المجمعين في الحجية، وإن لم يحرز رضا المعصوم (عليه السلام) فلا يحرز المعصوم الثاني لأن الإمام (عليه السلام) جزء من الأمة.

نعم قد يقال في جواب هذا الكلام إن الرواية قالت عليكم بالسواد الأعظم فيراد من الآية معناها العرفي لا الدقي فلا ينثلم المعصوم الثاني وهو الأمة بوجود فرد أو اثنين خارجين عن هذه الأمة، بل أكثر من ذلك بكثير.

ولكن مع هذا لا يصح الاستدلال بهذه الروايات على حجة الإجماع، لأن الرواية تقول لا تجتمع الأمة على ضلالة والضلالة تستبطن الإثم والانحراف وهو أحض من الخطأ وعدم الحجية التي نحن بصدددها، فإن خطأ المجمعين في مسألة فرعية (فقهية) لا تعني الضلالة.

على أن سند الحديثين فيهما ضعف على مباني القوم فضلاً عن مبانينا لأن أبي خلف الأعمى الناقل للحديث بصيغته الأولى قد شهد بضعفه جملة من علماء أهل السنة فقالوا أبو خلف الأعمى البصري خادم أنس قيل اسمه حازم بن عطاء روى عن أنس حديث «لا تجتمع أمتي على

١- راجع أبو داود في سننه ٤: ٩٨.

ضلالة» قال أبو حاتم: منكر الحديث. وقال ابن الجوزي عن ابن معين: أنه قال في الأعمى (أبو خلف الأعمى) الراوي عن أنس كذاب. وجزم الدارقطني: بأن أبي خلف الراوي عن أنس حازم بن عطاء وأنه تفرد بالحديث الذي أخرجه ابن ماجه^(١).

أما الصيغة الثانية: ففي سندها ضمضم الذي هو ضمضم بن زرعة بن ثوب الحضرمي الحمصي روى عن شريح بن عبيد قال عثمان الدارمي عن ابن معين: ثقة وقال أبو حاتم: ضعيف^(٢).

إذن ضمضم هو محل خلاف عندهم من حيث الصحة وعدمها. وشريح الذي ينقل عنه ضمضم هذا الحديث، قد روى الحديث عن أبي مالك الأشعري، وهو لم يدرك أبي مالك الأشعري فتكون الرواية فيها إرسال وقطع، وقد صرح أبو حاتم أن كل ما يرويه شريح عن أبي مالك الأشعري فهو مرسل.

وقال الأجرى عن أبي داود: لم يدرك شريح سعد بن مالك. وقال ابن أبي حاتم في المراسيل أن شريح لم يدرك أبي مالك الأشعري قال محمد بن عوف: ثم هو ثقة ولا يقول عن جماعة يروى عنهم أنه سمع منهم^(٣)

١- راجع تهذيب التهذيب / ج ٦ : ٣٤٧.

٢- راجع تهذيب التهذيب ٢: ٥٧٨ ترجمة ضمضم. ملاحظة: ذكر صاحب بحوث في علم الأصول أن هذا اسمه قضمضم وهو اشتباه لأنه لا يوجد راوي باسم قضمضم بل الراوي عن شريح هو ضمضم فلاحظ.

٣- راجع تهذيب التهذيب ٢، ٤٩٢ ترجمة شريح بن عبيد بن شريح.

ثالثاً: استدل على حجية الإجماع بمدركات العقل النظري، فذكروا بأن الإجماع كاشف عن الواقع (الحكم الواقعي) بالملازمة العقلية، والعادية أو الاتفاقية، ومثلوا للأولى بالتواتر الموجب للقطع ومثلوا للثانية بطول العمر الملازم عادة مع الهرم والشيخوخة وإن كان لا يستحيل الانفكاك عقلاً ومثلوا للثالثة بالقطع الحاصل صدفة من مجموعة اخبار لا تبلغ حد التواتر.

وبعبارة أخرى: أن الملازمة: هي عبارة عن استحالة الانفكاك عقلاً بين شيئين، وهذه الاستحالة تارة يحكم بها العقل مطلقاً وتارة يحكم بها في ضمن ظروف موجودة عادة وثالثة يحكم بها في ضمن ظروف اتفاقية. وقال السيد الشهيد: ويرد على هذا: أن الإجماع يكشف عن الواقع ولكن لا بالملازمة العقلية بل بالدليل الاستقرائي المبني على أساس حساب الاحتمالات، فاحتمال الخطأ في كل فتوى وإن كان وارداً إلا أنه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين واجراء حساب الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها ببعض نصل إلى مرحلة القطع والاطمئنان بعدم خطئها جميعاً، وهذا هو الحجة لي كل حال^(١).

ملاحظتان: ١ - قد نناقش بعض الاجماعات المدعاة، وذلك لعدم وجود النكته المتقدمة في بعض الاجماعات كما إذا كان الإجماع من قبل علمائنا المتأخرين، فان هذا لا يكشف عن وجود ارتكاز عند أصحاب

١- راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٣١١ - ٣١٦.

الأئمة يكشف عن تلقّي الحكم من فعل السنّة أو تقريرها أو قولها على إجمالها، فلا يكون هذا الإجماع حجة.

٢ - الإجماع على فهم العلماء فهماً معيناً من رواية معينة، كأن يقال: إن استناد العلماء المجمعين على الحكم هو رواية أو روايات متعددة، فنقول: إن احتمال خطأ واحد في الفهم يكون وارداً إلا أن احتمال خطأ الجميع بحساب الاحتمالات منفي عند البعض، فيحصل اليقين بصلاحيّة المدرك (الرواية) وتمايمته لهذا الفهم، وهذا الاطمئنان حجة لصاحبه وإن لم يكن حجة لغيره.

ولكن هذا الإجماع ليس بحجة وذلك: أ - لأن فهم العلماء المجمعين هو شهادة اجتهادية وحدسية على ذلك المعنى، واحتمال الخطأ في الحدس وارد بصورة كبيرة، فلا يحصل من إجماعهم على فهم المعنى اجتهاداً ثقة بصحة ما فهموه بحيث يكون حجة علينا، فكثير من القضايا الحدسية التي اتفقت كلمة الجمهور عليها تبين بطلانها وخطؤها بعد ذلك.

ب - نحتمل هنا أن يكون الفاهم للمعنى من الرواية قد تأثر بفهم من سبقه، ولهذا لا يحصل وثوق من فهم المجمعين للمعنى بحيث يكون حجة علينا، بل يمكن أن يرجع فهم جماعة كبيرة إلى فهم شخص واحد قد تأثروا به جميعاً.

ج - قد تكون نكته مشتركة لخطأهم في فهم معنى الرواية كما قد يحصل الفهم بمعونة الاستناد إلى قاعدة، أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، فتراهم يفهمون من الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد بطلان

الصلاة المزاحمة للإزالة، ولم يلتفتوا إلى فكرة الترتب، ولهذا لم يكن وثوق بحجية فهم المجمعين للمعنى من الرواية بحيث يكون إجماعهم على المعنى حجة علينا.

ومن هذه النقاط نفهم عدم حجية إجماع العلماء على تنجيس ماء البئر بمجرد إصابته بالنجاسة حيث اعتمدوا على هذه الفتوى إلى فهمهم ذلك من روايات النزع، مع أنها لا تدلّ على النجاسة إذا نظرنا إلى الروايات القائلة إن ماله مادة لا يتأثر بالنجاسة. وكذلك لا يتم الإجماع (لو وجد) على بطلان الصلاة في المسجد المتنجس بدون إزالة النجاسة عنه، إذا التفتنا إلى فكرة الترتب وبطلان قاعدة أن الأمر بالشيء نهى عن ضده الخاص.

اذن تحصل لدينا أن الإجماع المحصل حجة بشروط ومواصفات معينة وليس بحجة إذا لم توجد تلك الشروط والمواصفات.

البحث الثاني: حجية الإجماع المنقول:

إذا قلنا: ١ - بحجية خبر الواحد الثقة إذا كان خبراً حسياً.

٢ - وعند الشك في أن الخبر حسي أو حدسي، يبنى على كونه حسياً. وحينئذ إذا نقل بالإجماع فتاوى الفقهاء بصورة حسية أو قريبة من الحس، فهل هذا يكفي لاستكشاف رأي المعصوم (عليه السلام)؟ إذا كان كافياً فهو حجة والا فلا.

قد يقال: أن المخبر إذا كان ثقة وكان خبره حسياً أو قريباً من الحس وكان ناقلاً لفتاوى الجيل الأول الذي تكون كاشفة عن ارتكاز قبلهم يدل على دلالات السنة إجمالاً فيكون حجة: ولكن: الكلام كله في صحة

دعوة الإجماع، حيث ثبت وقوع تسامح نوعي من قبل الأقدمين من علمائنا في ادعاء الإجماع أو نقله فلا ثقة بدعوى الإجماع المنقول. نعم لو نقل بإجماعه المسبب (وهو قول المعصوم) فهذا النقل ليس حسيّاً فلا يشمل دليلاً حجية خبر الثقة^(١).

البحث الثالث: الإجماع المركب

وقد قلنا أنه على صورتين:

الأولى: إن كلا القولين ينفي القول الآخر بقطع النظر عن قوله: فهذا إجماع محصل بسيط وهو يكشف عن الارتكاز التشريعي المستند إلى دلالات السنة فهو حجة.

الثاني: إن كل قول ينفي القول الآخر بلحاظ قوله المستلزم لنفي غيره، وهذا الإجماع لا يكشف عن ارتكاز تشريعي مستند إلى دلالات السنة، حيث إن قيمة احتمال صحة القول الأول النافي لغيره منفية بقيمة احتمال القول الآخر النافي لغيره، فالقيم الاحتمالية الموجودة لا تنفي القول الثالث على نحو الحزم واليقين.

التطبيقات:

١ - قال الشهيد الصدر: وكما قال على ذلك إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بُعِيدَها إلى فترة كالمفيد والمرتضى والطوسي والصدوق وغيرهم، فإذا استقرت فتواهم جميعاً على الحكم ولم يوجد بأيدينا ما يقتضي تلك الفتوى بحسب الصناعة، استكشفنا وجود مأخذ

١- راجع فوائد الأصول ٣: ١٤٩.

على الحكم المذكور بيدهم وذلك ببيان أن إفتاء أولئك الإجلاء من دون دليل ومأخذ غير محتمل في حقهم (مع جلالة قدرهم وشدة تورعهم عن ذلك) مع أنه لا يحتمل في حقهم الغفلة عن القواعد الأولية المخالفة لتلك الفتوى، اذن لابد من وجود دليل استندوا فيه إلى فتواهم وليس الا أنهم تلقوا الحكم من الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم (وهو جيل أصحاب الأئمة (عليه السلام)) الذين هم حلقة الوصل بينه وبين الأئمة (عليه السلام). وهذا الارتكاز عبارة عن مجموع دلالات السنة من فعل المعصوم أو تقرير أو قوله (على إجمالها).

وهذا الارتكاز لا يمكن أن نخطأه لأنه أمر كالحس فيحصل الوثوق والجزم بالحكم، فالإجماع عبارة عن هذا الارتكاز ليس إلا، والارتكاز عبارة عن سيرة المشرعة^(١).

الاستثناءات:

١ - الإجماع المدركي أو محتمل المدركية: وهو ما إذا كان في مورد الإجماع دليل شرعي أو أصل يقطع أو يحتمل استناد المجمعين إلى ذلك الدليل أو الأصل، فيكون ذلك الإجماع مدركياً أو محتمل المدرك فلا يكون حجة. ومن ذلك ما ذكره السيد المحقق الخوئي (تدبر) في اشتراط العدالة في المرجع الديني فقال: نعم، قد يستدل على اعتبار العدالة بالإجماع وفيه: أنه ليس من الإجماع التعبدية في شيء ولا يمكن أن يستكشف به قول

١- راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٣١١ - ٣١٦.

الإمام (عليه السلام) كاحتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر^(١). والأمر الآخر قد يكون روايات من كان من الفقهاء حافظاً لدينه صائناً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعباد أن يقلدوه.

٢ - إجماع المتأخرين: فقد ذكر السيد الخوئي (تدوّن):

في عدم صحة الأجازة بعد الردّ في العقد الفضولي فقال: «وكيف كان، فقد استدل على القول الأول بأمور: الأول: الإجماع وفيه: أنّه ضعيف جداً إذا لم يتعرّض لهذا الفرع فيما نعلم قبل الشهيد أحد من الأصحاب على أننا لو سلّمنا ذلك فلا مجال لإثبات كونه إجماعاً تعبدياً، إذ من الممكن استناد المجمعين إلى ما يأتي من الوجوه^(٢).

والوجوه باطلة منها أن الإجازة بمنزلة القبول فيتم العقد بالإجازة، فكما أن رجوع الموجب قبل القبول لا يوجد مجالاً للقبول فكذا الردّ في عقد الفضولي يمنع من لحوق الإجازة وصحتها.

وهذا باطل: لأن ردّ الموجب لا يجابه يمنع من لحوق القبول وهذا صحيح لعدم بقاء مجال لصدق العقد، لأن الركن الأول للعقد قد زال فلا يوجد شيء حتى ينضمّ إليه القبول.

أما ردّ القابل مع بقاء التزام الموجب على حاله فلا يبطل الإيجاب ولا العقد الذي يمكن لحوق الرضا به على أن الإجازة ليس قبولاً ولا بمنزلة.

١- التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٢١.

٢- مستند العروة الوثقى ٢: ٣٢١.

(٣) إذا كان الإجماع من قبل غير المسلمين: (وان كانوا معاصرين للأئمة أو أصحاب الأئمة أو أوْبُعِدَ زمن أصحاب الأئمة)، فإن هذا الإجماع لا يكشف عن ارتكاز عام يُستكشف به دلالات السنّة فلا يكون حجة. ومثله إجماع الناس المسلمين (غير الفقهاء)، إذ قد يكون اتفاقهم بدافع العادة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك، وكل هذه الدوافع من خصائص البشر الي لا يشاركهم الشارع فيها تنتزه عنها، فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع فهو لا يكشف عن ارتكاز عام تُستكشف به دلالات السنّة فلا تكون حجة.

(٤) إذا كان الإجماع المدّعى يخالف السنّة ودلالاتها: فانه ليس بحجة كما في الإجماع المدّعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، فانه إذا وقعت البيعة له - والمفروض أنه لا سند لها من طريق النصّ القرآني والسنّة النبوية - فادعوا تصحيحها بالإجماع فقالوا: ان المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد منهم أجمعوا على بيعته، والأمامة من الفروع لا من الأصول. ولكن يرد على هذا ان هذا الإجماع (لو حصل) فهو لا فقط لا يكشف عن ارتكاز موجود عند متشرعة المسلمين يكشف عن دلالات السنّة، بل هو مخالف للسنّة الصريحة في استخلاف النبي (ﷺ) علياً خليفة للمسلمين بأمر من الله تعالى،، حين نزلت آية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ بَلِّغِ الرّسول خلافة عليّ (عليه السلام) للأئمة في حجة الوداع في غدير خم، وأمر المسلمين بمبايعته في ذلك المكان وبإيعه أبو بكر وعمر وقالوا له: بخ بخ بخ

لك يا علي أصبحت مولانا ومولى كل مؤمن ومؤمنة ونظم في هذه الواقعة شاعر النبي (ﷺ) حسان بن ثابت قصيدة منها: هذه الأبيات

يناديهم يوم الغدير نبّيهم	بخمّ وأسمع بالرسول منادياً
فقال فمن مولاكم ونبّيكم؟	فقالوا ولم يبدو هناك التعاميا
الهك مولانا وانت نبينا	ولم تلق منا في الولاية عاصيا
فقال له: قم يا عليّ فاني	رضيتك من بعدي اماماً وهادياً
فمن كنت مولاه فهذا وليه	فكونوا له اتباع صدق موالياً
هناك دعا اللهم؟ والي وليه	وكن للذي عادى علياً معادياً

وقد ألقى حسان هذا الشعر في الحشد الحافل بمائة ألف أو يزيدون وبمسمع من نطق بالضاد (النبي الأعظم) وأقرّه النبي (ﷺ) على فهمه وقال له لا تزال يا حسان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك. وحينئذ كيف يكون الإجماع كاشفاً عن ارتكاز المشرعة الكاشف عن دلالات السنة؟! فلاحظ.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

حجية الشهرة

الشهرة في الفتوى

التوضيح: الشهرة في اللغة بمعنى الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشاذ الذي يُنكر، ومنه قولهم: شهر سيفه، وسيف شاهر أو مشهور. وفي الاصطلاح تطلق الشهرة على معنيين^(١).

١- **الشهرة الروائية:** وهي عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر ويقابلها الشذوذ والندرة بمعنى قلة الناقل للرواية. وهذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين على مسلك المشهور.

٢ - **الشهرة في الفتوى:** وهي عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

وهذه الشهرة في الفتوى تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: شهرة في الفتوى يُعلم فيها أن المستند هو خبر خاص موجود بين أيدي المفتين، وتسمى هذه الشهرة الشهرة العملية. وهذه الشهرة تجبر ضعف سند الرواية (كما سيأتي في باب التعادل والتراجع) على ما هو المشهور وتوجب جبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة. وفي

١ - بعض قسم الشهرة إلى ثلاثة أقسام (١) الروائية، (٢) العملية، (٣) الفتوائية ونرى ان هذا التقسيم غير فني لأن الشهرة العملية هي شهرة في الفتوى أيضاً مستنده إلى رواية فالصحيح هو التقسيم الثنائي كما ذكرنا ثم تقسيم الشهرة في الفتوى إلى عمليه وغيرها.

قبالها إعراض المشهور الموجب لو هن الرواية وإن كانت صحيحة أو موثقة من ناحية السند كما عليه المشهور.

القسم الثاني: شهره في الفتوى لا يعلم فيها المستند أي شيء هو، فهي شهرة في الفتوى مجردة (سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليه المشهور، أو لم يعلم استناد المشهور إليه أم لم يكن خبر أصلاً أو كان خبر على خلاف الشهرة) وهذه الشهرة تسمى بالشهرة الفتوائية اصطلاحاً، وهي محل الكلام هنا، وهي أن تمت حجيتها فهي دليل لبي استقرائي أو إجماع ناقص.

وقد اختلفت كلمات الأصوليين في حجية هذه الشهرة الفتوائية على ثلاثة أقوال:

- ١ - حجية الشهرة في الفتوى مطلقاً.
 - ٢ - عدم حجيتها مطلقاً.
 - ٣ - التفصيل بين الشهرة عند المتقدمين والشهرة عند المتأخرين بحجية الأول دون الثاني.
- والصحيح هو القول الثالث.

المستند: أن المسائل الفقهية على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: وهي المسائل الأصلية الماثورة عن الأئمة (عليهم السلام) التي ذكرها الأصحاب في كتبهم المعدة لذلك، وكان بناء الأصحاب على نقل هذه المسائل بألفاظها الماثورة أو القريبة منها، فإذا اشتهر حكم بين هؤلاء

الأقدمين يكشف ذلك عن دليل معتبر يوجب الوثوق بصدور الحكم عن الأئمة (عليهم السلام) وهذا حجة، عند البعض كالخميني والسيد البروجردى^(١).

ولكن الوثوق بالحكم لا يحصل غالباً لمزاحمة الشهرة لفتاوى غير المشهور، ولهذا فان حساب الاحتمال الذي يوصل إلى الوثوق بالحكم لا ينتج غالباً.

القسم الثاني: وهي المسائل الفرعية المستنبطة من المسائل الأصلية، بأعمال الاجتهاد والنظر، والشهرة هنا هي الشهرة المتأخرة عن أصحاب الأئمة، وهذه الشهرة لا دليل على حجيتها، لعدم حصول وثوق بصدور الحكم من المعصوم (عليه السلام) بسببها.

القسم الثالث: وهي المسائل المتصدية لبيان موضوعات الاحكام وحدودها وقبودها، وهذه الشهرة مبتنية على إعمال النظر والاجتهاد فهي ليست حجة.

وقد استدل مع حجية الشهرة مطلقاً بوجوه:

منها: ما قيل من «ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد، فالذي يدل على حجية خبر الواحد يدل على حجية الشهرة بالأولوية»^(٢).

وهذا الوجه مبتنٍ على أن يكون ملاك حجية الخبر افادته للظن. وهذا المبنى غير تام إذ يحتمل ان يكون ملاك حجية الخبر كونه غالب المطابقة للواقع باعتبار كونه إخباراً عن حس، واحتمال الخطأ في الحس

١ - راجع أنوار الهداية ١ : ٢٦٤ - ٢٦٥ وراجع نهاية الأصول: ٥٤٣.

٢ - مصباح الأصول ٢ : ١٤٤.

بعيد جداً بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فان احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد. كما يحتمل دخل خصوصية أخرى في ملاك حجية الخبر، ومجرد هذا الاحتمال كاف في منع الأولوية المذكورة لأن الحكم بالأولوية يحتاج إلى القطع بالملاك وبكل ماله دخل في الملاك ومادنا نحتمل خصوصية في ملاك حجية خبر الثقة غير موجودة في الشهرة فلا قطع بالملاك فلا تثبت الأولوية.

ومنها: عموم تعليل آية البناء^(١). وهو «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»، فيفهم من التعليل ان الإصابة التي تكون من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين، وحينئذ يتبين أن كل ما يؤمن معه من الإصابة التي تكون من الجهالة فهو حجة يجب الأخذ به، والشهرة هي تؤمن من الإصابة التي تكون من الجهالة فهي حجة.

ويرد على هذا: لو سلمنا ان جملة ان تصيبوا قوماً بجهالة واردة مورد التعليل لعدم قبول خبر الفاسق بلا تبين فان الاستدلال المتقدم ليس تمسكاً بهذا العموم، بل هو الاستدلال بعموم نقيض التعليل، ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لأن هذه الآية مثل نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل ما ليس بحامض يجوز أو يجب أكله، فهنا كذلك فان حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم إصابة القوم بجهالة لا تدل على وجوب الأخذ

١ - «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» سورة الحجرات آية ٥.

بكل ما يؤمن فيه ذلك، فإن الأمن من إصابة القوم بجهالة تعني عدم المانع من الحجية، وعدم المانع لا يكفي في حجية الشيء ما لم يوجد مقتضي الحجية، فالشهرة وإن لم تكن موجبة لإصابة القوم بجهالة إلا أن مقتضي حجيتها مفقود فلا تكون حجة.

ومنها: روى زرارة مرفوعاً قال: جعلت فداك يأتي عنكم الخبر ان والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر^(١).

فإن خذ بما اشتهر بين أصحابك يعم المشهور بالفتوى لأن (ما) موصول، والموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى تعيين، والذي يعينها هو صلتها، وصلتها هو (اشتهر)، واشتهر تشمل كل مشهور حتى الفتوى.

ويرد على هذا: ان الموصول كما يعرف بالصلة كذلك يعرف بقرائن أخرى محفوفة بالموصول، وهنا السؤال المتقدم على الموصول واقع عن نفس الخبر، والجواب جواب له، كما لو سألك شخص: أي أخوتك أحب إليك، فقلت من كان أكبر مني، فالحكم في الجواب لا يشمل كل ما كان أكبر منه وأن لم يكن أخاً له.

فحينئذ تكون الشهرة في خصوص الخبر مرجحة له على غيره من الخبر غير المشهور. على ان المرفوعة من أضعف الروايات.

ومنها: ما رواه عمر بن حنظلة: في جواب يأتي عنكم الخبر ان المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا (في

١ - مستدرک الوسائل باب ٩ من صفات القاضي : ح ٢.

ذلك الذي حكما به) المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه^(١).
 فان المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينة المقابلة بقوله (ويترك الشاذ)، وإطلاق المشهور يشمل الشهرة الفتوائية:
 ويرد عليها: إن المستفاد أن الشهرة الفتوائية استنادا إلى رواية تكون مرجحة على الرواية الأخرى التي لاشهرة عليها.
التطبيقات:

- ١- قال الإمام الخميني في تهذيب الأصول: ذهب بعض الفقهاء إلى حجية الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء إذا كان موجبا للحدس القطعي على وجود نصّ معتبر دائر بينهم أو معروفة الحكم من لدن عصر الأئمة (عليهم السلام)^(٢).
- ٢- قال السيد اليزدي في العروة الوثقى: إذا تزوّج صغيرة دواما أو متعة ودخل بها قبل إكمال تسع سنين فافضاها حرمت عليه أبدا على المشهور ولا دليل هنا لأن رسالة يعقوب بن يزيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: إذا خطب الرجل المرأة، فدخل بها قبل أن تبلغ تسع سنين فُرّق بينهما ولم تحلّ له أبدا^(٣).
- فهي دالة على التحريم بمجرد الدخول وإن لم يفضها فهي ليست في موردنا، اذن موردنا لا نصّ فيه.

١ - وسائل الشيعة باب ٩ من صفات القاضي / ح ١.

٢ - يراجع تهذيب الأصول، للسبحاني ٢ : ١٦٩.

٣ - وسائل الشيعة: باب ٣٤ مما يحرم بالمصاهرة / ح ٢.

وقد أفتى السيد الخميني بذلك فقال: ولو وطأها قبل التسع ولم يفضها لم يترتب عليه شيء غير الإثم على الأقوى وإن أفضاها بان جعل مسكلي البول والحيض واحداً أو مسكلي الحيض والغائط واحداً حرم عليه وطؤها أبداً لكن على الاحوط في الصورة الثانية. وعلى أي حال لم تخرج عن زوجيته على الأقوى^(١).

ولكن شكك صاحب الجواهر في وجود الإجماع من المتقدمين حيث إن المفيد وابن الجنيد والصدوق لم يتعرضوا للتحريم، بل قالوا عليه الدية والقيام بها حتى يفرق بينها الموت.

وبهذا نعرف أن التحريم المؤبد ليس عليه شهرة من القدماء حيث لم يتعرض له لا أنه تعرض له فذهب المشهور إليه وخالفه غير المشهور. ولهذا لم يكن هذا الحكم المشهور حجة.

وقيل بخروجها عن الزوجية. ولكن الأقوى بقاءها على الزوجية وإن كانت مفضاة ثم قال وعدم حرمتها عليه^(٢). وكأنه لا يرى حجية الشهرة الفتوائية.

٣ - قال المحقق الخوئي في منهاج الصالحين: المشهور المنع عن بيع أواني الذهب والفضة للتزيين أو لمجرد الاقتناء والأقوى الجواز وإنما يحرم استعمالها كما مر^(٣)، والخوئي لا يرى حجية الشهرة الفتوائية.

١ - تحرير الوسيلة ج ٢ : ٢٤١ مسألة (١٢).

٢ - العروة الوثقى أحكام النكاح فصل ٢ : مسألة (٢).

٣ - ٢ / ٥، مسألة ١٣.

- ٤ - وقال أيضاً في مسألة بيع الفضولي: والمشهور أن الأجازة بعد الرد لا أثر لها ولكنه لا يخلو عن اشكال بل لا يبعد نفوذها^(١).
- ٥ - وقال أيضاً: المشهور على اعتبار أن يكون المبيع والضمن مالاً يتنافس فيه العقلاء، فكل ما لا يكون مالاً كبعض الحشرات لا يجوز بيعه ولا جعله ثمناً، ولكن الظاهر عدم اعتبار ذلك وان كان الاعتبار أحوط^(٢).
فأتضح عدم فتواه على وفق الشهرة الفتوائية.

١ - المصدر نفسه ١٧ (الرابع من شرائط العوضين)

٢ - المصدر نفسه ٢٣ مسألة (٨٥).

التوضيح: القياس المبحوث عنه هنا ليس هو المنطقي الحجة (الاقتراني والاستثنائي)، بل هو قياس فقهي يسمى عند المناطقة بالتمثيل^(١).

وللقيام الفقهي اصطلاحان:

المصطلح الأول: وهو المسلك الذي يُخضع النصوص الشرعية للعقل، فما وافق العقل اخذ به وما خالف العقل ترك.

وفحواه: التماس العِلل الواقعية للاحكام الشرعية من طريق العقل، وجعلها مقياسا لصحة النصوص الشرعية فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك^(٢).

وعلى هذا الأساس يكون الإنسان قادراً على معرفة العِلل الواقعية للاحكام الشرعية بواسطة عقله ويجعلها هي المقياس لصحة النصوص الشرعية.

وهذا المعنى للقياس هو الذي وقف منه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وبالخصوص الإمام الصادق (عليه السلام) وقفة المدافع عن الشريعة لابطاله، لأنه يؤدي إلى التلاعب بالشريعة ويمسح احكامها باسم مخالفة القياس، فهو خطر عظيم على شريعة الإسلام، لذا وردت الروايع القوية عن هذا

١ - القياس الاقتراني: الذي يدلّ على النتيجة بدون أداة الاستثناء مثل كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم. فكل إنسان جسم ومثل كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فكل نبيذ حرام. القياس الاستثنائي: وهو الذي يدلّ على النتيجة بواسطة أداة الاستثناء مثل كل ما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة، فالنهار موجود.

٢ - الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٠٦.

القياس فقد شاع عن أئمة أهل البيت قولهم: «إن دين الله لا يصاب العقول» «وان السنة إذا قيست محق الدين».

ومن أمثلة هذا القياس:

١ - ما رواه أبان قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) الإمام الصادق (عليه السلام) ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال عشرة من الإبل.

قلت قطع اثنين؟ قال عشرون.

قلت قطع ثلاثة؟ قال ثلاثون.

قلت قطع أربعة؟ قال عشرون.

قلت: سبحان الله، قطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال (عليه السلام) مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله (ﷺ) ان المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية فإذا ابغلت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين^(١).

أقول: ان الذي وقع من أبان هو قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الاجتهاد الأولوية الناشئة من القاعدة العقلية الحسابية إذ اعتقد ان الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد ان يكون في قطع الأربع أربعون، لأن قطع الأربع قطع للثلاث وزيادة.

١ - وسائل الشيعة باب ٤٤ من ديات الأعضاء / ح ١.

وهذا قطع من أبان كان حجة له، ولذا لم ينهه الإمام عن قطعه وإنما اخذ في زلزلة قطعه بذكر حديث رسول الله (ﷺ): ان المرأة ديتها نصف دية الرجل فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد لذا قال له ان الرسول (ﷺ) قال ان المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، فبهذا الكلام تزلزل قطع أبان أوزال فكان عمل أبان قياساً ناشئاً من القاعدة العقلية الحسابية وليس أولوية ليقال انه حجة لأن الأولوية أو قياس الأولوية الحجة هو ما كان ظاهراً من اللفظ كآية التأفيف وآية ومن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ الدال بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

فالأولوية وقياس الأولوية إنما يكون حجة إذا كان يفهم من فحوى الخطاب لا من القاعدة العقلية الحسابية فان ما ينشأ من القاعدة العقلية الحسابية قطع وليس أولوية.

ولكن نقول: إذا كان عند أبان قطع بالحكم الشرعي لوجود دلالة التزامية عرفية يقطع بواسطتها الإنسان على عدم صحة كون (دية قطع أربعة أصابع من أصابع المرأة أقل من دية ثلاثة أصابع) فلماذا زجر الإمام أبان وأتبه؟
والجواب: إن الزجر والتأنيب لأبان هو تحكيم قطعة على النص، حيث سمع أبانا بالعراق النص على كون دية أربعة أصابع المرأة أقل من دية ثلاثة أصابع المرأة وردّه لعدم معقولية ذلك، بل إن الإمام (عليه السلام) ذكر له ذلك مباشرة، وبقي مصرّاً على الاستغراب وهذا مما أتبه الإمام عليه.

ولنا ان نقول أيضاً: إن أبان وكل راوي للأحاديث كان يعلم في الجملة وجود فرق بين دية الرجل والمرأة في شريعة الإسلام، وعلى هذا لا يبقى

قطع لابان على لابدية أن تكون دية قطع أربعة أصابع من المرأة لابد
ان تكون بمثابة قطع أربعة أصابع من الرجل بزيادة الدية.
فإصراره يكون من باب إخضاع الحكم الشرعي الثابت بدليل واضح
إلى عقله. وهو باطل.

٢ - وقال ابن جميع: دخلت على جعفر بن محمد (الإمام الصادق
(عليه السلام)) أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: مَنْ هذا معك؟
قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين.

قال: لعله يقيس أمر الدين برأيه الله... ثم قال له جعفر (عليه السلام) كما في
رواية ابن شبرمة: «أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس. قال:
فان الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة.
ثم قال: أيهما أعظم الصلاة أو الصوم؟ قال الصلاة قال: فما بال
الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فكيف ويحك يقوم لك
قياسك إتيق الله ولا تقس الدين برأيك»^(١).

ونتيجة لهذه المعركة الفكرية في عهد الإمام الصادق (عليه السلام) تضاءل
استعمال هذا المصطلح على السنة المتأخرين وكاد أن يهجر هذا المعنى حتى
على السنة أهل السنة الذين يقولون بحجية القياس ولكنه بمعنى آخر.
المصطلح الثاني: هو عبارة عن «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة
المستنبطة من حكم الأصل»^(١).

١ - حلية الأولياء ٣ : ١٩٧ ورويت أيضاً في الاحتجاج ٢ : ١١٦ ورويت في وسائل الشيعة
باب ٦ من صفات القاضي / ح ٢٥ و ٢٨.

وأركانه أربعة: الأصل: وهو المقيس عليه.

والفرع: وهو المقيس.

والحكم: وهو الاعتبار الشرعي على الأصل

والعلة: وهي الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل^(٢).

وواضح من هذه الأركان: أن القياس إنما يصار إليه في مورد لم يرد فيه نص شرعي، واستوى الأصل والفرع في العلة المستنبطة، فإن «الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما»^(٣).

ومما لا يخفى أن جمهور علماء أهل السنة قالوا بجريان القياس في الاحكام الشرعية كالحدود والكفارات، فيجوز التمسك به لاتيان كل حكم من الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها^(٤).

أما الإمامية: فقد أبطلوا العمل بالقياس تبعاً لائمة أهل البيت (عليهم السلام) وكذا لم يعمل بالقياس أهل الظاهر المعروفون بالظاهرية أصحاب داود بن خلف أمام أهل الظاهر وكذا النظام وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون للقياس وزناً^(٥).

مستند القاعدة:

أما المصطلح الأول للقياس: فلا يقول به أحد فيما نعلم الآن.

١ - راجع الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٠٤، نقلاً عن الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/٣.

٢ - راجع الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٠٧ وأصول الفقه / للمظفر ٢: ١٨٤ - ١٨٥.

٣ - أصول الفقه: للمظفر ٣: ١٨٣.

٤ - أصول الفقه الإسلامي ١: ٧٠٦ (وهبه الزحيلي).

٥ - راجع أصول الفقه / للمظفر ٣ / ١٨١ وراجع أصول الفقه الإسلامي / وهبه الزحيلي ١ / ٦١٠.

أمام المصطلح الثاني للقياس فقد يقال في دليله: إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت، يقوى في النفس احتمال جريان حكم الأصل إلى الفرع حتى يكون ظناً قوياً. ولكن مع هذا نحتاج إلى دليل شرعي يدل على حجّة هذا الظن، فهل يوجد هذا الدليل الشرعي؟
تمسك أهل السنّة بالأدلة الأربعة على حجّة هذا الظن القياسي، ونحن هنا نشير إلى نماذج مما تمسكوا به لنرى هل يدل على حجّة القياس؟
فمن القرآن: (١) ما قاله تعالى في سورة الحشر (٥٩) ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة والقياس عبور ومجازة من الأصل إلى الفرع.

ويرد عليه: ان الاعتبار هنا هو الاتعاظ لغة، وهو الأنسب بالآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب وقال ابن حزم في كتابه إبطال القياس: «ومحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس ولا متى نقيس ولا على أي نقيس؟»^(١).

(٢) وما قاله تعالى في سورة «يس» (٣٦) ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم ولولا أن القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

ويرد عليه ان الآية لا تدل على مساواة النظير للنظير في أي جهة كانت وليست استدلالاً بالقياس وإنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ

١ - راجع أصول الفقه / للمظفر ج ٣ / ١٩١ - ١٩٢.

يتخيلون العجز عن إحياء الرميم فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها لأول مرة بلا سابق وجود، وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت، الملازمة، والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلّم، فلا بد ان يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهي رميم) وأين هذا من القياس^(١). ولو صحّ ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الأولوية المقطوعة، وأين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجته وهو الذي يبتني على ظنّ المساواة في العلة.

ومن السنة: (١) الحديث المأثور عن معاذ بن جبل أن رسول الله (ﷺ) بعثه قاضياً إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: اجتهد رأيي ولا آلو، فقال (ﷺ): الحمد لله الذي وفق رسولاً رسول الله لما يرضي رسول الله. فقالوا: لقد أقر رسول الله (ﷺ) الاجتهاد بالرأي، والاجتهاد بالرأي هو القياس. ويرد على هذا (١): ما قاله ابن حزم في كتابه إبطال القياس والاستحسان: ان الحديث مرسل لا حجة فيه لأن راويه الحارث بن عمرو (ابن أخي المغيرة بن شعبة) رواه عن أناس من أهل حمص. أقول: ذكر وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي وجود سند آخر للحديث كل أصحابه ثقات ضابطون^(٢).

١ - راجع أصول الفقه / للمظفر ج ٣ / ١٩١ - ١٩٢.

٢ - الأصول الفقه الإسلامي ج ١ : ٢٢٧.

أقول: ان السند الثاني الذي يدعي وهبة الزحيلي ان رجاله كلهم ثقات هو ما ذكره البخاري في تأريخه الكبير إذ قال ان الحديث: «مرسل الا أن عدم اتصال إسناده لا يمنع صحته لأنه مروي عن أصحاب معاذ وهم كلهم ثقات» وهذا الكلام في الحقيقة لا يدل على وجود سند آخر للحديث، بل هي محاولة لتصحيح الحديث المرسل بحجة ان الرواة هم أصحاب معاذ وكلهم ثقات. فهي محاولة لتصحيح الحديث المرسل كما ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول (٢٢٧) قال: «وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل»^(١).

(٢) الحارث نفسه مجهول لا يعرف له غير هذا الحديث.

(٣) الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة إذ جاء فيه: «لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم، وان أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلي».

(٤) على انه قد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول العملية.

(٢) حديث الخثعمية التي سألت رسول الله (ﷺ) عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟

فقال (ﷺ): «أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. فقال: فدين الله أحق بالقضاء».

١ - راجع أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي ١ : ٦٢٥ راجع جامع الأصول ١٠ : ٥٥١ لمعرفة إسناده الحديث.

قالوا: فالحق رسول الله (ﷺ) دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء، وهو عين القياس، وقد روي الحديث عن رجل من خثعم. ويجوز تعدد الحادثة.

ويرد على هذا: (على تقدير صحة الحديث) ان الرسول أراد أن ينبه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه فالعام هو وجوب قضاء كل دين، والحج هو مما يعدّ من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت فهو فرد من افراد الدين الواجب الأداء، بل هو أولى لأنه دين الله، وحيث أن يكون تطبيق العام على مصداقه المعلوم ليس من القياس في شيء.

ومثل هذا عندما سؤل (ﷺ) عن بيع الرطب بالرطب (متساويا)، فقال رسول الله (ﷺ) أينقص الرطب إذا ييس؟ فقالوا نعم، قال (فلا اذن). فهذا الحديث على تقدير صحته تنبيه للسائل على أن يبيع الجنس بجنسه لا يجوز الامع التساوي، فإذا كان ينقص الرطب إذا جفّ، فهو عبارة عن بيع الجنس بجنسه مع عدم التساوي وهو لا يجوز.

(٣) استدل بما كتبه عمر إلى أبي موسى الأشعري حينما ولّاه على البصرة يقول فيه: أعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك^(١). ويرد عليه: أنه ليس بكتاب ولا سنة ولا يكشف عن السنة لأنه عمل فرد واحد وليس بإجماع.

١ - أنكر ابن حزم في كتابه المحلى ١ : ٥٩ وإبطال القياس والرأي / ص ٦ هذه الرسالة واثبتها غيره، لكن نحن الإمامية في غنى عنها حتى مع إثباتها لأنها ليست بكتاب ولا سنة بل هو رأي عمر حجة عليه لا علينا.

واما الإجماع: فمرادهم إجماع الصحابة على العمل بالرأي (وهو القياس)

ويرد عليه: (١) ما قاله ابن حزم: «أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم أن الصحابة الوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرأ: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسألتان حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها كالصلوات وصوم رمضان، فأين الإجماع على القول بالرأي؟»^(١)

(٢) ان القياس الذي كان سائداً زمان أبي حنيفة وما قبله هو القياس بالمعنى الأول الذي وقف منه أئمة أهل البيت الموقف الصريح الرادع، وهذا غير القياس بالمعنى الثاني الذي حصل متأخراً فكيف يدعى إجماع الصحابة على القياس بالمعنى الثاني؟ ! ثم ان القياس بالمعنى الأول ردع عنه غير الأئمة كابن عباس وابن مسعود وأضرابهما، حتى انتهى الأمر إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى^(٢).

بل روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: إياك وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا^(٣)

١ - ابطال القياس والاستحسان : ١٩.

٢ - أصول الفقه، للمظفر : ج ٣ : ١٩٨.

٣ - راجع ابطال القياس ٥٨ والمستصفي ٢ : ٦١.

وأما الدليل العقلي: وهو أوهن الأدلة على حجّة القياس، وهو كما يصوره الشيخ المظفر: أن بعضهم قال: أنا نعلم انه لم يرد النصّ في جميع الحوادث، لتناهي النصوص.

ويستحيل أن يستوعب المتناهي مالا يتناهي
 اذن يعلم أنه لا بدّ من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافي النواقص من
 النصوص على الحوادث وليس هو الا القياس.
 ويرد عليه: اننا نسلم ان الحوادث الجزئية غير متناهية.

ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية ان يرد نصّ من الشارع
 بخصوصها، بل يكفي أن تدخل في احد العمومات والأمور العامة
 محدودة تستوعبها النصوص، وهي تستوعب الحوادث الجزئية التي لا
 نص في خصوصها.

أدلة بطلان القياس الظني:

١- بعد أن ردّت الأدلة على حجّة الظن القياسي، فيكون الظنّ القياسي
 داخلا تحت الردع عن العمل بمطلق الظنّ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا
 يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ
 تَفْتَرُونَ﴾^(٢)، إذ دلّتا على أن إسناد الحكم إلى الشارع من دون اذن من الله
 هو افتراء وخلاف للحق.

١ - سورة يونس ٣٦.

٢ - سورة يونس ٥٩.

ولكن: ذكر الدكتور وهبه الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي: فقال: «أما الأحكام الشرعية العملية، فالظن فيها كاف بالاتفاق بين العلماء والدليل على ذلك أننا مكلفون بالعمل بأخبار الآحاد وظاهر الكتاب والسنة وبقبول شهادة الرجلين والرجل والمرأتين ونحوها مما لا يفيد الا الظن».

ويرد عليه: ان خبر الواحد وظاهر الكتاب والسنة وقبول شهادة الرجلين ونحوها مما قام الدليل المعتبر على حجيتها، اما الظن القياسي فهو ظن لم يتم على حجيته دليل معتبر بل ورد النهي عن العمل بهذا الظن ففرق واسع بين خبر الواحد ونحوه وبين الظن الناشئ من القياس بالحكم الشرعي فلاحظ.

٢ - وردت النصوص الكثيرة الدالة على الردع عن القياس الظني من السنة الشريفة كما ورد وشاع من أهل البيت (عليه السلام) «ان دين الله لا يصاب بالعقول» وذكر السيد الخوئي في مصباح الأصول^(١) فقال:

ان الروايات المانعة عن العمل بالقياس بلغت خمسمائة رواية تقريباً. ومن أراد المراجعة فعليه بكتب الأحاديث^(٢).

٣ - أن العقلاء يقبحون من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير^(١).

١ - ٢ : ١٩٦.

٢ - باب ٦ من صفات القاضي من وسائل الشيعة. أصول الفقه الإسلامي ١ : ٦١٤ - ٦١٥ عن ملحق ابطال القياس والرأي لابن حزم / ص ٥٦ وما بعدها.

٤ - على أن الشك في حجية الظن (أو حجية القياس بالخصوص) تساوق عدم الحجية والقطع بعدمها.

والخلاصة: يمكن القول: بأن القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس (الا في قياس منصوص العلة، بأن عرفنا علة حكم الأصل، وهذه العلة بنفسها موجودة في الفرع).

وتوضيح ذلك هناك احتمالات موجودة في كل قياس، ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، وهذه الاحتمالات لا ترفع الابطورود نص من الشارع. والاحتمالات هي:

- (١) ان يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله بعلة أخرى غير ما ظنه القايِس.
- (٢) يحتمل ان يكون هناك وصف آخر ينظم إلى ما ظنه القائِس علة فيكون المجموع منهما هو العلة للحكم.
- (٣) يحتمل ان يكون القائِس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

١ - هذا الأمر يختلف عن الاحتياط الذي نأتي به لاحتمال كونه من الشارع المقدس أو رجاء أن يكون منه، فإن هذا أمر حسن بشرط أن لا يعارضه احتياط آخر او ثبت من دليل آخر (كالاستصحاب) وجوب العمل على خلافه بخلاف التعبد والتدين بالظن ونسبته إلى الشارع من دون علم بذلك فانه قبيح عقلاً. راجع فرائد الأصول ١: ١٢٦.

٤ () يحتمل ان يكون ما ظنه القائس علة ليس هو الوصف المجرد في أي موضوع، بل هو الوصف في موضوعه الخاص وهو الأصل لخصوصية في الأصل، فلو علم أن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً لفساد البيع وأراد أن يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض ليسري الحكم إلى كل معاوضة كالصلح المعاوضي والنكاح الذي يتضمن معاوضة عن البضع. نعم لو ورد نص من الشارع يفيد تعيين علة الحكم ووجدت هذه العلة في مورد آخر فنعلم بالحكم الشرعي الذي هو يدور مدار علته، وهذا ما يسمى عند القوم بقياس منصوص العلة.

هذا وقد ذكر الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة إذ قال: «وفي الحق أن نفاة القياس قد أخطأوا إذ تركوا تعليل النصوص، فقد أداهم إهمالهم إلى أن قرروا احكاما تنفيها بدائه (بداهة) العقول، فقد قرروا أن بول الادمي نجس للنص عليه وبول الخنزير طاهر لعدم النص عليه، وان لعاب الكلب نجس وبوله طاهر. ولو اتجهوا إلى قليل من الفهم لفقه النص، ما وقعوا في مناقضة البديهيات على ذلك النحو»^(١).

أقول: ان هذه النقوض ترد على أهل السنة الذين لم يقولوا بنجاسة الكلب والخنزير عينا، اما الإمامية القائلون بنجاستهما عينا فلا يرد هذا عليهم.

التطبيقات:

(١) لا يوجد تطبيقات للقياس بالمعنى الأول عند الإمامية، حيث وقف الأئمة من أهل البيت (عليه السلام) وقفة المدافع عن الشريعة المقدسة، وهذا واضح من محاججات الإمام الصادق (عليه السلام) مع من يقول بالقياس بالمعنى الأول. ولكن يمكن ان توجد تطبيقات للردع عن القياس بهذا المعنى كما تقدم بعض الأمثلة على ذلك، فمما قاله الإمام الصادق (عليه السلام) لأبي حنيفة. يا نعمان إياك والقياس، فإن أبي حدثني عن آبائه (عليهم السلام) ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس، فانه أول من قاس حيث قال: خلقتني من نار وخلقته من طين فدعوا الرأي والقياس فان دين الله لم يوضع على القياس^(١).

وفي رواية أخرى: ان الإمام الصادق (عليه السلام) قال لأبي حنيفة عندما دخل عليه... قال له: البول أقذر ام المنى. قال: البول أقذر، قال (عليه السلام) يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى، وقد اوجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول^(٢).

(٢) وكذا لا يوجد تطبيقات للقياس بالمعنى الثاني (الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل) عند الإمامية، لعدم قيام الدليل على حجّة هذا الظن الناشيء من التشابه بين الأصل والفرع، بل قام الدليل على عدم حجّة هذا التشابه الظني كما تقدم ذلك.

١ - الاحتجاج للطبرسي، ج ٢ / ١١٤ - ١١٦.

٢ - الاحتجاج للطبرسي، ج ٢ / ١١٤ - ١١٦.

ولكن لا بأس بذكر بعض الأمثلة للقياس الظني عند القوم القائلين بحجتيه فمن الأمثلة المسرودة:

١- ان الله سبحانه وتعالى نصّ على تحريم الخمر بآية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وقد أدرك المجتهد أن علة التحريم هي الاسكار، كما سنعرف في مسالك العلة، لأنه يترتب عليه وقوع مفسد دينية ودنيوية كإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس وإلحاق الضرر بالشارب.

وعند التأمل وجد المجتهد أن الاسكار يتحقق بشرب النبيذ، فيكون النبيذ ملحقا بالخمر في حرمة تناوله، فالخمر أصل والنبيذ فرع والحكم التحريم والعلّة الجامعة بينهما هي الاسكار^(١).

أقول: عند الشيعة الإمامية ان الاسكار هو علة التحريم إذ ورد عن الأئمة سلام الله عليهم: ان الله لم يحرم الخمرة لاسمها وإنما حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو حرام، وعلى هذا فان العلة بينها الشارع وهي الاسكار فخرج المثال عن كونه من القياس الظني المستنبط العلة، بل الحكم يدور مدار العلة ان وجدت في النبيذ وغيره من المسكرات والمخدّرات.

٢ - نصّ الرسول عليه الصلاة والسلام على أن القتل يمنع الميراث، فقال: لا يرث القاتل^(٢) والعلّة هي استعجال الشيء قبل أوانه فيعاقب

١ - أصول الفقه الإسلامي / وهبة الزحيلي ١ : ٦٠٤.

٢ - ليس للقاتل من الميراث شيء، هذا هو نصّ الحديث كما رواه النسائي والدارقطني.

بحرمانه. وهذه العلة متحققه في قتل الموصى له للموصي، فتقاس الوصية على الإرث حالة القتل، فيمنع الموصى له القاتل من الوصية كما يمنع الوارث القاتل من الإرث^(١).

أقول: الوصية اما عقد إن احتاجت إلى القبول، أو يلزم تنفيذها ويحرم تغييرها وإن لم تكن عقداً بنص القرآن فتغييرها أو إلحاقها بالإرث فيمنع منها القاتل ليس عليه أي دليل، بل اجتهاد وقياس في قبال النص وهو مردود بالإضافة إلى أن الوصية تشبه الهبة وتخالف الإرث، والهبة صحيحة وإن كان الموهوب له قاتلاً، فالقياس من هذه الناحية يوجب نفوذ الوصية للموصى له وإن كان قاتلاً.

٣ - حرّم الرسول (ﷺ) الخطبة على الخطبة فقال: لا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا يخطب على خطبته والعلة هي: إيذاء الخطيب أو البائع الأول وإثارة حقه وثوريت عداوته. وهذا المعنى متحقق في استتجار الأخ على استتجار أخيه، فيحرم قياساً على تحريم الخطبة على الخطبة^(٢).

أقول: إن النهي الوارد في الدخول على مساومة الأخ، والنهي عن الدخول على خطبة الأخ ظاهره التحريم، إلا أن الارتكاز القائل بأن السلعة ما لم تُبع يجوز لمالكها أن يبيعها على من أراد ويجوز للفرد أن يقدم على شرائها وإن كان هناك من أقدم على شرائها، وكذا الارتكاز القائل بأن المرأة ما لم تتزوج ويعقد عليها لها الحق في اختيار أي زوج والرجل له

١ - أصول الفقه الإسلامي، ج ١ : ٦٠٤

٢ - المصدر السابق.

الحق أن يختار أيّ امرأة ويطلب يدها ما لم تكن مزوّجه، كل هذا إذا ضمّ إلى النهي عن الدخول على الخطبة أو على المساومة، يدلّ على أنّ النهي هو للكراهة، لأن الجواز في هذه الموارد صريح، فالنهي يحمل على الكراهة، وإذا علمنا ملاك الكراهة فنتسريه إلى الأجارة أيضاً، وأما إذا ظننا بملاك الكراهة فلا يمكن تسريته إلى الأجارة، فالكلام في معرفة الملاك.

٤ - وقد مثل للقياس في الحدود بالنبأش حيث قيس على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية، فيقطع النبأش كما يقطع السارق، وقاسوا اللاتط على الزاني بجامع الأيلاج في فرج محرّم مشتهى فيحدّ اللاتط كما لحد الزاني^(١) أقول: فرق واسع بين السارق الذي تقطع يده إذا توافرت شروط القطع في السرقة وبين النبأش حيث لم تتوفر في نبشه شروط السرقة الموجبة للقطع، وكذا اللاتط فإن له حكماً مخالفاً للزاني في الشريعة أشدّ منه وهو منصوص، ولكن بما أن أهل السنة لا يرجعون إلى رواية أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فوجدوا أن اللاتط لا نصّ فيه فاضطروا على قياسه بالزاني، وهذا صير إليه لقلة بضاعتهم في الفقه المنصوص توسط الأئمة وأعراضهم عن روايات أئمة الهدى.

٥ - وقد مثل للقياس في الكفارات، فقاسوا قتل العمد على قتل الخطأ بجامع إزهاق الروح في كل منهما لاثبات الكفارة في قتل العمد كما هي ثابتة في قتل الخطأ. وقاسوا الأكل في نهار شهر رمضان عمداً على

١ - أصول الفقه الإسلام / د. وهبه الزحيلي ج ١ / ٧٠٧.

الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر في كلّ منهما لإثبات الكفارة في الأكل كما هي ثابتة في الجماع^(١).

أقول: النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) صرحت بوجوب الكفارة في الإفطار عمداً أكلاً كان أو جماعاً، ولكن الفرق بين الأكل والإفطار غير الجماع والجماع هو تعدد الكفارة بتعدد الثاني دون الأول فلا حاجة إلى القياس لإثبات الكفارة عند الأكل عمداً في نهار شهر رمضان عند الإمامية، ولكن أهل السنة حيث لم يعتمدوا على أخبار أئمة أهل البيت ولا يمكنهم الفتوى بعدم الكفارة في الأكل اضطروا إلى إثباتها بالقياس الظني لقلة بضاعتهم الفقهية في الاستدلال.

٦ - وقد مثل للقياس في الرخص، فقد قاسوا النجاسات على الاستنجاء في الاقتصار على الأحجار لإزالة النجاسة فان الاقتصار على الأحجار دون الماء في الاستنجاء رخصة من أظهر الرخص^(٢)

أقول: ان الدليل ورد في الاكتفاء بأزالة عين النجاسة في الحيوانات فقط، وهذا دليل على ان إزالة عين النجاسة (كل نجاسة) خاص بالحيوانات، وحينئذ يكون الاقتصار على الاستنجاء بالأحجار دون الماء رخصة فيه فقط لا تسري إلى بقيّة النجاسات.

٧ - وقد مثل للقياس في الشروط فقاسوا طهارة المكان على طهارة الستر في الشرطية للصلاة بجامع أن في كل منهما تنزيه عبادة الله تعالى

١ - أصول الفقه الإسلام / د. وهبه الزحيلي ج ١ / ٧٠٧.

٢ - أصول الفقه الإسلام / د. وهبه الزحيلي ج ١ / ٧٠٧.

عمالا يليق. وقياس الوضوء على التيمم في شرطية النية، بجامع ان كل طهارة مقصودة للصلاة^(١).

أقول: بالنسبة لطهارة المكان يحتاج إلى دليل على ذلك، فالمكان غير اللباس الذي يصلي فيه ولذا فرقوا بين اللباس اشترطوا فيه الطهارة تبعاً للدليل وبين المكان فلم يشترطوا طهارة غير المسجد (مكان السجود) لورود الدليل فيه دون بقية المكان إن لم تكن النجاسة مسرية للباس، واما النية فكل عمل لابد أن يكون مسبوقاً بالنية تيمماً أو وضوءاً وبما انه عبادة فلا بد فيه من نية القربة.

٨ - وقد مثل للقياس في الموانع فقد قاسوا النفاس على الحيض في المانعية من صحة الصلاة بجامع أن في كل منهما أذى لا يناسب العبادة^(٢).

أقول: ان علماء الإمامية ساووا بين الحيض والنفاس للإجماع أو للأدلة القائلة بان النفاس حيض محتبس.

٩ - ومثل للقياس في العقلية فقال أكثر المتكلمين (من أهل السنة) بجواز القياس في العقلية إذا تحقق فيها جامع عقلي، ومن القياس العقلي نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد، والغائب: هو حضرة الحق جلّ جلاله والشاهد: يعني المخلوقات، فكون الشخص عالماً بالمخلوقات (وهو ما سمّوه الشاهد) علته العلم، فهي تكون كذلك في الغائب: وهو

١ - المصدر السابق، ج ١: ٧١٠.

٢ - أصول الفقه الإسلامي ١: ٧١٠ - ٧١٣.

الله سبحانه وتعالى، ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم لله تعالى لاتصافه بالعالمية وقد اخذ الأباضية بهذا القياس ورتبوا عليه عدم رؤية الله عز وجل في الآخرة لعدم رؤيته في الدنيا واستحالة تحديده بجهة أو مكان^(١).
أقول: كيف يكون الله غائباً وهو يقول: وهو معكم أين ما كنتم، وهو اقرب إليكم من حبل الوريد؟!!!

وهل يحتاج علم الله تعالى بهذا الكون إلى دليل حتى نحتاج إلى إثباته بالقياس وهو المحيط بكل شيء؟!!!

١٠- ومثلوا للقياس في اللغة في الأسماء التي وضعت على الذوات لاشتغالها على معانٍ مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجوداً وعدماً مثل لفظ الخمر فانه موضوع للمتخذ من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، وسبب الوضع هو اشتغاله على معنى مخامرة العقل فهو مشتق من التخمير، وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدماً، فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمرأً، وعند عدمها لا يسمى كذلك وكذلك إطلاق السارق على النبأش لأخذ الشيء خفية، ولان السرقة مشتقة من استراق الأعين^(٢).

أقول: قد يقال ان السرقة وان كانت عبارة عن أخذ الشيء خفية أو مشتقة من استراق الأعين الا أن لها مقيدات أخر كأخذ مال الغير عدواناً، اما اخذ الشيء خفية إذا كان ملكاً للآخذ أو أخذه بحق فلا يكون سرقة،

١ - أصول الفقه الإسلامي ١: ٧١٠ - ٧١٣.

٢ - أصول الفقه الإسلامي ١: ٧١٠ - ٧١٣.

فليس كل اشتراك بين أمرين يوجب إطلاق لفظ على شيء آخر يشابهه في جامع ما، فإن الشعوذة وخفة اليد كلها فيها معنى استراق الأعين أو أخذ الشيء خفية إلا أنه بعيد عن معنى السرقة ولا يطلق عليه السرقة؛ ثم أنه ليس كل سارق تقطع يده، بل للقطع شروط كثيرة قد لا تحصل وإن حصل معنى السرقة فلاحظ.

ملاحظة: إن هذه الأمثلة التي مثلت للقياس قال بها بعض أهل السنة، وخو لفت من قبل بعض أهل السنة فليست هي مقبولة عند الجميع فلاحظ.

الاستثناءات:

هناك استثناءان من عدم حجية القياس وهما:

(١) قياس منصوص العلة: «إذا علمنا - بطريق من الطرق - أن جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضاً، بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع، فإنه لا محالة يحصل لنا على نحو اليقين استنباط أن مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل لأستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين»^(١).

وهذا النوع من القياس لا إشكال في حجته عند جميع الفقهاء، فقد روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا (عليه السلام) أنه قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزع حتى يذهب الريح

ويطيب طعمه، لأن له مادة^(١)، فالظاهر منه: أن كل ماء له مادة واسع لا يُفسده شيء، وماء البئر هو أحدُ مصاديق الموضوع العام. ولكن لا نستظهر شمول العلة (لأن له مادة) لكل ما له مادة وإن لم يكن ماءً مطلقاً فلا نتعدى إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة^(٢).

وروى علي بن رثاب عن الإمام الصادق (عليه السلام) في سقوط خيار الحيوان فيمن اشترى جارية وتصرف فيها - أنه قال: «فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثاً قبل الثلاثة الأيام فذلك رضا منه، فلا شرط له»^(٣). بناءً على أن جواب الشرط هو لا شرط له، وعلته هو الرضا من المشتري بالبيع، فنفهم أن الرضا بالبيع هو علة مستقلة ومتعدية، لسقوط الخيار^(٤).

٢) قياس الأولوية أو (مفهوم الموافقة): وهو عبارة عن كون اقتضاء الجامع للحكم في الفرع أقوى وأكد منه في الأصل، كما في النهي الوارد في كتاب الله عن التأفف من الوالدين (ولا تقل لهما أف)^(٥)، القاضي بتحريم ضربهما وشتمهما وتوجيه الأمانة إليهما الذي هو أشد إهانة من التأفف^(٦).

١ - وسائل الشيعة / باب ٣ من الماء المطلق، ح ١٢.

٢ - راجع أصول الفقه ٣: ٢٠١.

٣ - وسائل الشيعة باب ٤ من الخيار / ح ١.

٤ - راجع المكاسب ٥: ١٠٠ - ١٠٢.

٥ - سورة الإسراء: ٢٣.

٦ - راجع أصول الفقه ٣: ٢٠٢ وراجع الأصول العامة للفقه المقارن / ٣١٧.

ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى، وهذا يقال له في عرف الفقهاء (اذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الدال بالأولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير. ملاحظتان:

(١) قد يقال: إن القياس المنصوص العلة وقياس الأولوية، هما من باب الأخذ بالظواهر، لأن العلة إذا كانت عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل (الأصل) إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة. وكذا الأمر في قياس الأولوية حيث يفهم من النص الوارد في حرمة التأفف التعدي إلى كل ما هو أولى في علة الحكم^(١).

ولكن المهم هو حجية ما يفهم من النص سواء كان بعنوان القياس المنصوص العلة أو قياس الأولوية، أو بعنوان حجية الظهور، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٢) لاختلاف في عدم جريان القياس في الأمور العادية ولا يكون حجة فيها، مثل أقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره ونحوهما من العادات المترتبة على الخلقة والطبيعة البشرية، فلا يقاس أقل حيض فلانة على أقل حيض فلانة، لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والزمان، فلا يكون لها ضابط يمكن تحقيقه في غيرها، ومن المعروف أن القياس مبني على وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه، فامتنع القياس فيها لذلك^(٢).

١ - راجع أصول الفقه ٣ : ٢٠٠ - ٢٠٢.

٢ - أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي عن اللمع للشيرازي ٥٣ والابهاج للسبكي ٢ / ٢٦.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

قبح العقاب بلا بيان

الأصل العملي العقلي

توضيح القاعدة:

وقبل أن نوضح القاعدة نرmi إلى ذكر بعض المقدمات لتوضيح الأصل العملي الذي كانت البراءة العقلية أول مداخله فنقول:

١- ان الفقه الأمامي كله مستنبط بواسطة مرحلتين:

المرحلة الأولى: يطلب فيها المجتهد الدليل على الحكم الشرعي فهي تشخيص الحكم الشرعي الواقعي نفسه من طريق الأدلة القطعية أو التي قام على اعتبارها دليل قطعي.

المرحلة الثانية: يطلب تشخيص الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المجهول (حكمه ودليله) فهو يطلب التنجيز والتعذير، وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الأصل العملي.

اما الفقه السني فهو يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً، فهو يثبت بالأدلة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً، وان لم يتمكن من إثبات الحكم الشرعي بهذه الطريقة تحوّل إلى إثباتها بطرق ضعيفة اضعف من الامارات، وهي الظنون القائمة على أساس الاعتبار والاستحسان والقياسات ليثبت الحكم الشرعي.

ولهذا تجد التوسع عند الإمامية في بحث الأصول العملية، بينما لا تجد ذلك عند الفقه السني، بل نجد البحث عن الظنون التي تثبت حكماً شرعاً وإن لم تكن أدلتها قطعية ومسلّمة.

٢ - ان فكرة الأصل العملي بهذا الوضوح لم تكن عند الأوائل من علمائنا، بل كان الأصل العملي مدرجاً تحت دليل العقل، فحينما قالوا ان مصادر الفقه أربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) أدرجوا أصالة البراءة التي نحن بصدد بيانها في دليل العقل، وقد ادعى جمع كالسيد المرتضى وابن زهرة ان هذه الأدلة كلها قطعية، فالبراءة اعتبرت قطعية والعمل بها عمل بدليل العقل القطعي، فأجابوا غيرهم بأنهم يعملون بالقطع ولا يحتاجون إلى الظنون الناقصة التي لا دليل على اعتبارها.

وكذلك أدرج الاستصحاب في الدليل العقلي (بل البراءة الحقت بالاستصحاب لأن الحالة الأصلية، براءة الذمة قبل الشرع وهي تثبت بالاستصحاب) وسموه باستصحاب حال العقل، ووصفوه بالدليل العقلي القطعي. مع أنه ليس دليلاً على الحكم فضلاً عن كونه قطعياً، نعم نقطع بتفريغ الذمة به.

ثم في كلمات المحقق وفي زمانه كانت صياغة الاستدلال بالبراءة على الإباحة صياغة استدلالية عقلية: فقالوا:

١ - التكليف بالمجهول غير معقول لأنه تكليف بما لا يطاق.

٢ - ان عدم الدليل على الحكم دليل على العدم، لأن الأحكام قد بلغت جميعاً. وهذا كله عبارة عن البأس البراءة ثوب الدليل القطعي على الحكم الشرعي الواقعي.

ثم التفت العلماء إلى الأدلة المعتمدة في الفقه فوجدوا فيها ما هو ظني معتبر كالظهورات وخبر الثقة، فهي أدلة ظنية قام الدليل القطعي عليها. والتفتوا إلى أن الأصول العملية أدلة ظنية قام الدليل القطعي عليها، فقالوا بان الاستصحاب حجة لا فادته الظن الذي قام على اعتباره دليل قطعي، وفي المعالم جعل البراءة دليلاً ظنياً.

ثم بعد ذلك جاءت الفكرة الصحيحة للأصل العلمي التي لا تقول بأن الأصل العملي كاشف عن الحكم الشرعي ودليل عليه ويبحث عن كونه قطعياً أو ظنياً، بل قالوا: بان الأصل العملي يحدّد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الواقعي عند عدم امكان إثباته بدليل. ومن هنا يكون فراغ الذمة به قطعياً ولكنه ليس من جملة الأدلة، وهذا ما أشار إليه المحقق جمال الدين وحققه الوحيد البهبهاني وتلامذته، ولذا كان صاحب الحقائق يسرد أدلة من يقول ان دليل البراءة دليل على الحكم ويناقشها ويقول: ذهب بعض متأخري المتأخرين إلى أن البراءة ليست دليلاً على الحكم وإنما هي دليل على نفي تكليفنا بالحكم.

والآن نشرع في توضيح قاعدة البراءة فنقول:

هناك حالتان في تكاليف المولى جلّ وعزّ:

الأول: عدم وجود بيان في الواقع.

الثانية: عدم وجود بيان في متناول يد المكلف (المجتهد)، أي عدم

وصول بيان للمكلف مع الشك في صدوره.

أما الحالة الأولى: فإن النبي (ﷺ) كان يبلغ الناس التكليف. اذن التكليف هو الذي يحتاج إلى صدور بيان من قبل الشارع المقدس، أما الرخصة والإباحة فلا حاجة إلى صدور بيان فيها، وحينئذ إذا علمنا عدم صدور بيان للموضوع من قبل النبي (ﷺ) فتأتي الإباحة. وهذا خارج عن البراءة العقلية، وداخل تحت بحث بحثة القدماء في حدود الشبهة التحريمية تحت عنوان الأصل في الأشياء الحظراً والإباحة؟ فبكل قال قوم وتوقف آخرون^(١).

أما الحالة الثانية: فهي احتمال ان يكون هناك بيان للموضوع ولكنه لم يصل إلينا، فنحن نشك في الحكم للشك في صدور بيان لم يصل لنا، فهنا ذهب المشهور إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أي أنهم يدعون: ان كل تكليف يصدر من المولى لا يحق له مؤاخذه العبد عليه الا في حالة وصوله إلى متناول يد العبد بحيث لو فحص عنه لوجده وجداناً قطعياً. وخالف في ذلك الشهيد الصدر وقال بحق الطاعة (أصالة الاحتياط)، حيث يكون حق الطاعة شاملاً للتكاليف الظنية والاحتمالية التي لا يحصل القطع بها بعد الفحص في الشبهات الحكمية (الوجوبية والتحريمية).
ملاحظتان:

الأولى: إذا حصل للمكلف بعد فحصه عن البيان المحتمل القطع بعدم حصول البيان - فقد خرجت المسألة من البراءة العقلية، أيضاً.

١ - راجع كتاب العدة للشيخ الطوسي ٢: ٢٩٥ - ٢٩٦ / طبقه حجرية.

الثانية: ان الأصل العملي العقلي (سواء كان براءة عقلية أو احتياطاً) مشروط عقلاً بعدم وصول أصل عملي شرعي مخالف له، فإذا ورد أصل عملي شرعي يقول بالاحتياط إتجاه الحكم الواقعي المشكوك ارتفع موضوع البراءة العقلية عند القائل بها، وكذا إذا وصل أصل عملي يقول بالبراءة إتجاه الحكم الواقعي المشكوك ارتفع موضوع الاحتياط العقلي عند القائل به.

ثم ان المهم في هذا البحث هو: تقييم وظيفة العبد اتجاه مولاه، فهل يجب عليه الطاعة عقلاً في التكاليف المقطوعة والمظنونة والمحتملة أم تجب عليه الطاعة في التكاليف المقطوعة فقط والأفضل له أن يطيع في التكاليف المظنونة والمحتملة؟؟

وحق الطاعة يكون ملاكه المنعمية التي تستبع وجوب الشكر عقلاً^(١) والخالقية التي تستبع الملكية الحقيقية عقلاً^(٢).

ونحن نريد هنا ان نفهم ماذا يقول العقل العملي، فهل يقول بضرورة حفظ غاية ما يمكن من حرمة الله والقيام بجميع مستلزمات احترامه، ومن جملة القيام بما يحتمل إرادته له، أو ان العقل العملي يقول بوجوب حفظ حرمة الله تعالى فيما علم من تكاليفه فقط، وأما التكاليف المظنونة والمحتملة فلا يجب حفظ احترام المولى تعالى فيهما؟ وبعبارة أخرى:

١ - ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ سورة النحل: ١٨.

٢ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ سورة النساء: ١.

هل حق الله في الطاعة في ما علم أنه صادر منه أو أوسع من ذلك فيشمل ما أحتمل أنه صادر منه؟

فنقول: «كلما شكَّ المكلف في تكليف شرعيّ ولم يتيسر له إثباته أو نفيه، فلا بدّ للمكلف من تحديد موقفه العملي تجاه هذا الحكم المشكوك. ذهب المشهور إلى أنّ تحديد الموقف العملي يكون عبارة عن «مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان» القائل بأن التكليف ما دام لم يتمّ عليه البيان فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك يعني بحسب التحليل... أن حقّ الطاعة للمولى مختصّ بالتكاليف المعلومة ولا يشمل المشكوكة»^(١).

ثم «إنّ مجرى البراءة إنّما هو الشك في التكليف وهو على أقسام، لأنّ الشك قد يكون في التكليف النفسي الاستقلالي، وقد يكون في التكليف الغيري، وعلى كلا التقديرين قد تكون الشبهة حكميّة وقد تكون موضوعية. ومثال الشبهة الحكمية: أن يكون الشك في الحكم الظاهري (لا الواقعي كالشك في عدد ركعات الصلاة) وكان الشك في الحكم الكلي للشيء كالشك في حرمة التدخين أو الشك في ان التدخين من المفطرات للصوم أو الشك في نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه عند وجود النهي عن شربه في تلك الحالة. ومثال الشبهة الموضوعية: ان يكون الشك في الحكم الظاهري وان يكون الشك قد تعلق بموضوع خارجي كالشك في طهارة ماء معيّن، أو الشك في أن هذا المائع المعين خلّ أو خمر.

والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية تارة يكون فقد النصّ وأخرى اجمال النصّ وثالثة يكون تعارض النصين»^(١).

أقول: ان المقصود بالبحث هنا هو حكم الشبهة الحكمية وان تُعرض للشبهات الموضوعية وحكمها فهو من باب الا ستطراد الذي تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الأصول تعمّ الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها والا فالبحث عن حكم الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه. مستند القاعدة: هناك عدّة محاولات للاستدلال على هذه القاعدة، وأهمها ما يلي:

١ - حاول المحقق النائيني البرهنة على القاعدة فقال ما ملخصه: «ان التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده الواصل لا الواقعي كما هو الحال في سائر الاغراض الأخرى، فالأسد مثلاً إنّما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعي، وعليه فلا مقتضي للتحرك مع عدم العلم، ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرك مع أنه لا مقتضى للتحرك قبيح»^(٢).

وقد عدّ النائيني هذه القاعدة من القضايا التي قياساتها معها.

أقول: ١- أن وصول التكليف لا يكون محرّكاً لأنه يوجد موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة ليس الا، أما الذي يحرك العبد نحو التكليف إنّما

١ - فرائد الأصول ٣: ٣٢٨.

٢ - دروس في علم الأصول ٢: ٣٧١ وراجع فرائد الأصول ٣: ٣٦٥.

هو الخوف من عقاب الله والطمع في الجنة، وعلى هذا سيكون القول بان وصول التكليف يحرك العبد هو كلام غير دقيق أو مجازي.

٢ - ثم إن عدم اقتضاء الحكم للتكليف بوجوده الاحتمالي والظني وأن المحرك هو التكليف بوجوده المعلوم هو فرع عدم شمول حق طاعة الله تعالى للتكاليف الاحتمالية، وهذا هو الذي يدّعيه من يقول بمسلك حق الطاعة كما سيأتي.

٣ - وقال المحقق النائيني أيضاً ما ملخصه: «ان الاستشهاد بالأعراف العقلية واستقباح معاقبة الأمر - في المجتمعات العقلية - مأموره على مخالفة تكليف غير واصل»^(١). وهو برهان على قاعدة قبح العقاب بلا بيان. **اقول:** هذا الدليل يحتاج إلى التعدي من المولويات العرفية العقلية إلى مولوية الله تعالى بان نقول: ان الله سيد العقلاء ورئيسهم فما يصدق عليهم يصدق عليه.

ولكن مع هذا نقول:

١- ان اختصاص حق الطاعة لغير الله تعالى بالتكاليف القطعية يجب ان يكون بحسب ادراك العقل العملي المحض لا بحسب الجعل العقلاني، لأنه إذا ثبت اختصاص حق الطاعة لغير الله بالتكاليف القطعية بالجعل العقلاني، فالتعدي منهم إلى طاعة الله تعالى لأنه سيد هم يثبت البراءة الشرعية ولا يثبت البراءة العقلية، لأن البراءة العقلية يجب ان يدركها العقلي العملي لا الجعل العقلاني؟.

١ - دروس في علم الأصول ٢: ٣٧١، وراجع فرائد الأصول ٣: ٣٦٥.

٢ - وإذا سلمنا اختصاص حق طاعة غير الله تعالى بالتكاليف القطعية هو من مدركات العقل العملي، فبما ان الله سيد العقلاء، وهو يقتضي ان يكون شريكا معهم، فهذا يعني أنه كما ان العقلاء يدركون بعقلهم العملي اختصاص حق الطاعة للموالي بالتكاليف القطعية، فالله تعالى يدرك اختصاص حق طاعتهم بذلك وهذا غير اختصاص حق طاعة الله تعالى بالتكاليف القطعية لاحتمال اختلاف شروط طاعة الله عن طاعة غيره من الموالى.

٣ - ما ذكره المحقق الأصفهاني وخلاصته: «ان كل أحكام العقل العملي مردّها إلى حكمه الرئيسي الأولي بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحق منه الذمّ والعقاب. وأنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من افراد الظلم، إذ ليس من زيّ العبودية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، بل يقبح، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان»^(١). ويرد عليه: ان تعليل نفي الظلم على مخالفة التكليف الاحتمالي بأنه لم تقم عليه الحجة متوقف على دعوى عدم حجّة الاحتمال، وهذا يعني نفي حق الطاعة في التكاليف الاحتمالية، وهو مخالف لمن يدعي ثبوت حق الطاعة في التكاليف الاحتمالية.

هذه هي أهم الأدلة على قاعدة العقاب بلا بيان.

مسلك حق الطاعة:

وهناك في قبال البراءة العقلية مسلك آخر وهو أصالة الاشتغال التي يُعبّر عنها بمسلك حق الطاعة وأختاره المحقق الشهيد الصدر (تذّكر).

وتوضيحه:

١ - ان الإنسان يدرك بعقله ان لله سبحانه حقّ الطاعة على عبده، وعلى أساس حق الطاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدي إليه حقه، فنحن اذن نطيع الله تعالى ونمثل أحكام الشريعة، لأن العقل يفرض علينا ذلك، لا لأن الشارع أمرنا بإطاعته والا لا عدنا السؤال مرة أخرى: «ولماذا نمثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟» وهكذا حتى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعة لله سبحانه على الإنسان^(١).

٢ - وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع على أساس ادراكه لحقّ الطاعة فيجب الرجوع إلى العقل في حالة الشك في حكم من أحكام الشرع لكي نعرف الوظيفة العملية تجاه هذا الحكم المجهول، فيتحمم علينا عندئذ أن ندرس حقّ الطاعة الذي يدركه العقل وحدوده، فهل هو حقّ الله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط بمعنى أن الله سبحانه ليس له حقّ الطاعة على الإنسان الا في التكاليف التي يعلم بها، واما التكاليف التي يشك فيها ولا علم له بها فلا يمتد إليها حقّ الطاعة.

١ - ان حق الطاعة يدركه العقل اما بملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو بملاك المالكية.

أو أنّ حق الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضاً في نطاق التكاليف المحتملة بمعنى أن من حقّ الله على الإنسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة والمحملة، فإذا علم بتكليف كان من حقّ الله عليه أن يمثله، وإذا احتمل تكليفاً كان من حقّ الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمة أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟

ذكر الشهيد الصدر أن الصحيح: هو أن العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حقّ الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتملة أيضاً ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط، فالاختياط اذن واجب عقلاً في موارد الشك، فإذا كان حقّ الطاعة يشمل التكاليف المشكوك فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً، لأنه بمخالفتها يفرط في حقّ مولاه، فيستحق العقاب.

وأما ما أستشهد به من سيرة العقلاء فلا دلالة له في المقام لأنه إنّما يثبت أنّ حقّ الطاعة في الموالى العرفيين يختصّ بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطاعة لله تعالى كذلك أيضاً، إذ أثر محسوس في التفكيك بين الحقّين فأنّ أحدهما أوسع من الآخر. فالقاعدة الأولية اذن هي أصالة الاحتياط^(١). وهذه المسألة غير برهانية الا انها قطعية.

أقول: ولكن يبقى: هل إن هذا الحق الذي لله تعالى علينا هل هو واجب بحيث لو خالفنا هذا الحق في مضمون التكليف أو محتمله يكون العقاب من نصيبنا أو يكون حقّ بحيث لو خالفنا هذا الحق في مضمون التكليف أو محتمله لا يكون العقاب من نصيبنا، بل يكون اللوم متوجّهاً إلينا لتفويتنا حقاً لله كان في أمثاله فوائد لنا قد فوتناها بعدم الطاعة؟

قد يقال: إن المولوية وحقّ الطاعة الذي تؤمن به ومستنده العقل العملي هو حقّ واسع الا أنه في التكاليف المقطوعة يكون هذا الحق شديداً واجباً. وفي التكاليف المظنونة والمحتملة يكون هذا الحق خفيفاً ومستحباً يوجب تشويق المولى الحقيقي للعبد في صورة اطاعته فيه، الا انه لو خالف العبد فيه فلا يكون معاقباً ويكون مُلاماً، ولا دليل على ان هذا الحق الذي لله تعالى على العبيد واجب بشمولية وسعته رغم ادراك العقل العملي له.

ولكن يقف أمام هذا الكلام: ان الحق الذي أدركه العقل العملي كافٍ في إيجابه على العبد الامثال والعمل، وتقسيم الحق إلى واجب ومستحب في طول ورود دليل من الشارع على ذلك، اما العقل العملي فلا يدرك الا الحق لله تعالى على عبيده بصورة مطلقة وهو كافٍ في إيجاب مضمون التكليف ومحتمله.

وقد يقال: ان العقل العملي يدرك حُسن أطاعة الله مطلقاً (في التكاليف المقطوعة والمظنونة والمحتملة) وهذا الحسن لم يخالف فيه أحد، فحتى من قال قبح العقاب بلا بيان يقول بحسن الطاعة في محتمل التكاليف أيضاً، وحينئذٍ يبقى وجوب الطاعة لله مطلقاً غير واضح من العقل العملي، وعلى هذا

فلا بدّ أني نرى ان في مخالفة التكليف المحتمل أو المظنون هل يوجب العقلاء أو العقل العقاب أم لا؟ فيجاب بان العقاب اغا يكون فرع المعصية ومخالفة الله، ولم تحرز المعصية هنا وهذا ما يوجب تصحيح قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلاحظ وتأمل.

أقول: إذا كان حقّ الطاعة لله علينا أمراً مسلماً:

ولكن لا نعرف حدوده، ألا يجوز لنا ان نقتصر على الأقل وهو ما علمنا حكم الله تعالى والباقي المشكوك غير مسؤولين عنه؟ نعم من علم أن حقّ الله تعالى عليه واسع يجب عليه الاحتياط في محتمل التكليف فضلاً عن مظنونه ومقطوعة.

ومن علم ان حقّ الله تعالى عليه ليس بواسع، بل هو في حدود العلم بالتكليف فهو يجري البراءة في مظنون التكليف ومحتملة. ومن شك في حدود حقّ الطاعة فلا يدري أهو واسع أو ضيق فيجوز له ان يعتمد على الأقل من حقّ الطاعة فلاحظ وتأمل.

ما هي النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؟

ذهب المشهور إلى «أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف إلى العبد لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل»^(١).

«وأشكل عليه: بإمكان العكس، بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعةً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعي حذراً من الوقوع في الضرر المحتمل كان هذا بيانا، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، وهو عدم البيان.

وبالجملة: كل من القاعدتين كبروي لا يتكفل لإحراز موضوعه، بل لابد من إحرازه من الخارج لا من نفس القاعدة، كما هو واضح، وكل منهما صالح لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر»^(١).

والجواب: (١) ان الدليلين القطعيين سنداً ودلالة وجهة يستحيل وقوع المعارضة بينهما لاستلزامه التناقض المستحيل تحققه، وبما ان القاعدتين عبارة عن حكمين عقليين، فيستحيل وقوع المعارضة بينهما لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين (العقاب وعدمه) في مورد واحد وهو محال.

(٢) وعلى هذا، يقال في جواب الإشكال: بأن مورد كل من القاعدتين مختلف عن الآخر فلا معارضة بينهما وذلك «لأن مورد وجوب دفع الضرر المحتمل (العقاب الأخروي المحتمل) فرع وصول التكليف تفصيلاً أو اجمالاً بنفسه أو بطريقة كما في أطراف العلم الإجمالي، والشبهة قبل الفحص وموارد وجوب الاحتياط الشرعي كما في الفروج والدماء فان أدلة الاحتياط فيها توجب احتمال العقاب في محتمل التحريم

ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص واليأس عن الحجة على التكليف، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد أصلاً^(١).

اذن النسبة بين القاعدتين هي التباين وان كان المراد من الضرر: هو الضرر الدنيوي، فلا استقلال للعقل بلزوم دفعه، فانه ممنوع. نعم لو لم يكن الوقوع في الضرر الدنيوي المحتمل لغرض عقلائي يكون إيقاع النفس فيه أمر سفهياً ولكن لا بمرتبة يلزم العقل بتركه بحيث يكون بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع حراماً^(٢).

ثم لو سلمنا ادراك العقل لقبح الإلقاء في الضرر الدنيوي المحتمل فليس في ارتكاب محتمل الحرمة أو محتمل الوجوب ضرر دنيوي أصلاً اما في ترك محتمل الحرمة فظاهر لأن من يشرب ماء الغير لا يتلى بوجع الرأس أو البطن فكيف بمن يشرب محتمل الحرمة، فلا يكون ارتكاب الحرام القاء في الضرر الدنيوي.

واما في ترك محتمل الوجوب فكذلك لأن في ترك الواجب ليس الا ذهاب النفع ففي ترك محتمل الوجوب ليس الا احتمال ذهاب النفع أيضاً فلاحظ.

تنبيهان:

١- الظاهر «ان النزاع المعروف بين الأصوليين والاختباريين في مسألة البراءة إنما هو في الصغرى وفي تمامية البيان من قبل المولى وعدمه

١ - مصباح الأصول ٢: ٢٨٧، الكفاية: ٣٩٠.

٢ - راجع غاية المأمول، ج ٢: ٢٤٢.

فالأخباريون يدعون ان أخبار الاحتياط صالحة للبيان، فمع وجودها يرتفع موضوع اللابيان.

واما الكبرى - وهي عدم كون العبد مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف - فهي مسلّمة عند الجميع، ولم يقع فيه نزاع بين الأصوليين والاخباريين، كيف؟

وان العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل من أوضح مصاديق الظلم^(١). (عند المشهور)

أقول: على هذا يتبين ان المخالف في هذه المسألة هو الشهيد الصدر الذي يقول بحق الطاعة (عند الشك في الحكم) عقلاً أي ان النزاع الذي يُذكر بين الأصوليين والاخباريين في هذه المسألة العقلية غير صحيح لأن الإخباريين (بناء على هذا الذي ذكرناه) أيضاً يقولون بالبراءة العقلية الا انهم يرون ورود البيان باخبار الاحتياط.

(٢) مما يحسن التنبيه عليه هو «أن الرجوع إلى الأصول العملية (ومنها البراءة التي نحن بصدددها) إنّما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة، ومنه يعلم أنه مع الأمل ووجود المجال للفحص لا وجه لاجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم أن يفحص حتى ييأس: لأن ذلك هو مقتضى وجوب

١ - مصباح الأصول ٢: ٢٥٤، وراجع نهاية الأفكار ٣: ١٩٩ - ٢٠٠.

المعرفة والتعلم، فلا معذّر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لاسيّما مثل أصل البراءة»^(١).

أي «إن الأخبار الدالة على وجوب التعلم تعتبر مقيّدة لإطلاق دليل البراءة، ومثبتة أنّ الشكّ بدون فحص وتعلّم ليس عذراً شرعاً»^(٢).

التطبيقات:

١ - قال الصدوق (تدثّر): «اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي»^(٣). وإطلاق عبارته يشمل البراءة العقلية. ويُسْتَظْهَر من عبارته هذه أنه دين الإمامية، لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفتهم له، بل يقول: «الذي اعتقده وأفتي به». فما لم يرد نهى من الشارع عن شيء نحن على الإباحة عند الشك في حكم الشارع. والمراد بالشك هو الأعم من تساوي الطرفين فيشمل الظن غير المعتبر لأن الظن غير المعتبر هو شك في الحقيقة من ناحية أنه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فهو شاك في فراغ الذمّة.

٢ - نقل الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول عن السيد المرتضى والسيد ابن زهرة فقال: وأما السيدان فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحة مالا طريق إلى كونه مفسدة، وصرّحا أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل^(٤).

١ - أصول الفقه للمظفر ٣: ٢٧٢.

٢ - دروس في علم الأصول الحلقة الثانية / ٣٩٢.

٣ - الاعتقادات المطبوعة مع الباب الحادي عشر (الطبعة الحجرية): ٦٣.

٤ - فرائد الأصول ١: ٥٢.

وأطلاق كلامهم لحكم العقل يشمل البراءة العقلية.

٣ - قال الحلّي في أول السرائر: بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع: فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها^(١).

وقال الشيخ الأنصاري معلقاً على عبارة ابن إدريس: ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو أصل البراءة^(٢).

٤ - إذا شك في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الخسوف... فالشك الأول هو مجرى البراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور^(٣).

٥ - لو كان وجوب إكرام الإنسان مقيداً بالعدالة، ويعلم أن هذا عادل ويشك في أن ذاك عادل... وعلى هذا تجري البراءة (في هذا المثال) لأن الشك شك في الوجوب الزائد، فلا يجب أن تكرم من تشك في عدالته^(٤).
(عند المشهور).

الاستثناءات:

(١) إذا كان في المقام أصل حاكم على أصالة البراءة فلا تجري أصالة البراءة وذلك قال السيد الخوئي (تذتّر) في مصباح الأصول: لأن «موضوع البراءة العقلية، هو عدم البيان... وعليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشك

١ - السرائر ١: ٤٦ من مقدمة المؤلف.

٢ - فرائد الأصول ٢: ٥٤.

٣ - دروس في علم الأصول / الحلقة الثانية / ٣٩٣. وراجع فرائد الأصول ٢ / ١٨.

٤ - دروس في علم الأصول / الحلقة الثانية / ٣٩٤.

ولو تعبدنا بتقديم عليها بالورود أو الحكومة من غير فرق بين ان تكون الشبهة موضوعية، كما لو علم بخمرية مائع ثم شك في انقلا به خلاً، فان استصحاب الخمرية، يرفع موضوع أصالة البراءة عن حرمة شربه، أو تكون حكمية كما إذا شك في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فان استصحاب الحرمة السابقة على تقدير جريانه يمنع عن التمسك بأصالة البراءة»^(١).

وقال المحقق العراقي في نهاية الأفكار: «ومن ذلك ما لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشك في النسخ، فانه تجري فيه أصالة عدم النسخ، وبجريانها لا يبقى مورد لأصالة الإباحة والبراءة عن التكليف. ومنه أيضاً ما لو شك في حلّ أكل لحم حيوان من جهة الشك في تذكّيته مع عدم كونه في سوق المسلمين ولا في يد المسلم، حيث إنه مع جريان أصالة عدم التذكّية لا تجري فيه أصالة الحلّ والبراءة»^(٢).

وكذا لو شكنا في اعتبار الذبح بالحديد وعدمه، فالمرجع أصالة عدم التذكّية للشك في تحققها وهذا شبهة حاكمة.

(٢) لا تجري البراءة مع وجود أماره معتبرة لتقدم الامارات على الأصول قال المحقق النائيني لأن «الامارات انما تكون رافعة للشك الذي

١ - مصباح الأصول ٢: ٣٠٩.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٢٥٥.

أخذ موضوعاً في الأصول العملية لا رافعاً وجدانياً بنفس التعبد بالامارة، بل رافعاً تعبدياً بثبوت المتعبد به»^(١).

(٣) لا تجري أصالة البراءة في الشك في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي قال المحقق الخوئي (تدئ): «كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين، فإن الأصل الجاري في كلّ منهما ابتداءً هي أصالة الطهارة، وبعد سقوطها تصل النوبة إلى أصالة الحلّ في الطرفين، والعلم الإجمالي كما يجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد، وهو كون جريان الأصل (أصالة الحلّ) في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصية، وفي أحدهما ترجيحاً بلا مرجح.

و «كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين أو غصبية الآخر... فأن الأصل الجاري في أحد الطرفين - وهو المائع المحتمل غصبية - وهو أصالة الحلّ - والأصل الجاري في الطرف الآخر - وهو المائع المحتمل نجاسته - هو أصالة الطهارة، ويترتب عليها جواز الشرب، والعلم الإجمالي بوجود الحرام يمنع من جريانها لا لخصوصية فيهما، بل لأن جريانها مستلزم للترخيص في المعصية، فكما أن أصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصالة الحلّ في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك أصالة الحلّ إذا انضمت إليها أصالة الحلّ في الطرف الآخر، فإذا اعلم حرمة أحد المائعين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية، وفي أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، سواء كان

الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه الحلّة أو بلسان الحكم بالحلّة من أول الأمر»^(١).

٤) إذا كان الشك في التكليف للشك في قيده العقلي وهو القدرة، فيجب الاحتياط حتى يُعلم بالتعذر المسقط للتكليف، والظاهر عدم الاشكال فيه بينهم، ولا يبعد ان يكون الوجه فيه بناء العقل على لزوم الاحتياط فيه نظير بنائهم على لزوم الاحتياط مع الشك في الفراغ، لأنه بعد فرض ثبوت الملاك فليس التعذر الا من سنخ الأعذار والموانع التي لا يصح الاتكال عليها الا بعد أحرارها ولا يكتفى باحتمالها عندهم في قبح العقاب ورفع مسؤولية الخطاب^(٢).

٥) لا تجري البراءة مع الشك في الأعذار الشرعية (كالخرج والضرر ونحوهما) الذي يكون ارتفاع التكليف معه تخفيفاً من الشارع توسيعاً للقدرة المعتبرة، فيكون الضرر والخرج عذراً شرعياً كالتعذر العقلي، فلا يسوغ الاكتفاء بالبراءة باحتمال الضرر أو الخرج بحسب مرتكزات المشرعة فحينئذ إذا احتمل الضرر من التكليف أو الخرج فلا بد من الاحتياط وعدم جريان البراءة^(٣).

أقول: الرابع والخامس هما شيء واحد إذ كلاهما شك في العذر المانع من التكليف ولا بد من أحراره لرفع اليد عن التكليف، بالإضافة إلى ان

١ - مصباح الأصول ٢: ٣٥٩.

٢ - راجع المحكم في أصول الفقه / للسيد محمد سعيد الحكيم ٤: ١٦٧ - ١٦٨.

٣ - المصدر السابق ٤: ١٦٨.

هذين الاستثنائين راجعان إلى الاستثناء الأول لو كان هناك وجوب سابق وشك في العذر الذي أوجب الشك في التكليف إذ يستصحب التكليف فيكون الاستصحاب دليلاً على رفع موضوع البراءة. نعم يكون استثناء واحد لو شك في التكليف ابتداءً للشك في القدرة حيث يكون عدمها عذراً شرعياً، فلا بد من أحراز العذر، ومن دون أحرازه يحكم بالاحتياط. فلاحظ.

(٦) في الشبهات الموضوعية تجري أصالة الحرمة في الدماء والفروج والأموال: قال الكاظمي في تقريره: «فإن الحكم بجواز الوطء قتلاً قد عُلّق على الزوجة وملك اليمين والحكم بجواز التصرف في الأموال على كون المال مما قد أحله الله كما في الخبر^(١): لا يحلّ مال الآ من حيث أحله الله، فلا يجوز الوطء أو التصرف في المال مع الشك في كونها زوجة أو ملك يمين، أو الشك في كون المال مما قد أحله الله».

والظاهر أن وجوب الاحتياط في هذه الموارد للارتكازات المشترعية الكاشفة عن اهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بالاقدام من دون أحراز السبب المحلل، فيكون هذا مخصصاً لعموم أدلة أصل البراءة^(٢).

١ - الخبر هو خبر محمد بن زيد الطبري: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا (عليه السلام) يسأله الإذن في الخمس فكتب إليه: «بسم الله الرحمن الرحيم، إن الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق الهم، لا يحلّ مال الآ من وجه أحله الله، إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى أموالنا، وما نبذ له ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزوه عنا» باب ٣ من الأنفال / ح ٢.

٢ - راجع المحكم في أصول الفقه ٤: ٨٠ - ٨٦.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

البراءة

أصالة البراءة

توضيح القاعدة:

تقدم أنّ المكلّف إذا شك في تكليف شرعي ولم يتيسر له إثباته أو نفيه فلا بدّ له من تحديد موقفه العملي تجاه هذا الحكم المشكوك، وقد رأينا أن المشهور ذهب إلى أنّ تحديد الموقف يكون بقاعدة قبح العقاب بلا بيان الذي هو عبارة عن البراءة العقلية.

ولكن نريد هنا أن نبين مفاد قاعدة البراءة الشرعية التي مفادها هو «الاذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط إتجاه التكليف المشكوك»^(١).

فيتوافق الحكم الشرعي مع الحكم العقلي المتقدم على مبنى المشهور. وعلى رأي غير المشهور: القائل بحق الطاعة والاشتغال تكون هذه القاعدة لو - ثبتت - متقدمة على الاشتغال العقلي وهي المتبعة عند الشك في التكليف الشرعي. ولا ضير في مخالفة هذا الحكم العقلي بالاشتغال عند الشك في التكليف الواقعي لكونه من قبيل ما لو شك شخص في براءة ذمته من الدين السابق عليه لآخر، فالقاعدة هنا تقتضي الاشتغال بوجوب دفع ما تبرأ به ذمة المدين، ولكن الدائن لو قال

للمدين: إذا شككت في براءة ذمتك من الدين الذي عليك فانت في حلّ من الدين فهو أمر معقول ولا مخالفة فيه لحكم العقل لأنه عبارة عن ابراء من له الحق على من عليه الحق لو كان، فهنا أيضاً كذلك إذ يكون مَنْ له الحق هو الله، فهو يُبرأ من عليه الحق عند الشك فيه. وبعبارة أخرى: إن البراءة الشرعية عبارة عن: «نفي الحكم الفعلي ظاهراً ونفي المؤاخذه على مخالفة مالا طريق للمكلف إلى العلم به»^(١).

وقد يقال: إن مَنْ آمَنَ بحق الطاعة إتجاه التكاليف المشكوكة يلزمه الأخذ بالبراءة الشرعية لو ثبتت لأن حق الطاعة مقيّد بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ، فحينئذ تكون البراءة الشرعية رافعه لقيد قاعدة حق الطاعة ونافية لموضوعها ومبدلٌ للضيق بالسعة^(٢).

ثم إن مجرى البراءة الشرعية هو مجرى البراءة العقلية وهو الشك في التكليف كما تقدم، فلا نعيد، كما أن الرجوع إلى هذه القاعدة لا يصحّ إلا بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة.

ملاحظة: ذهب معظم الإخباريين إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية. وعن المحدث الاسترآبادي وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية الحكمية أيضاً وقد وافقه المحدث البحراني (مع اجمال النص) في ما حكى عنه.

مستند القاعدة: استدال عليها بالكتاب الكريم وبالسنة النبوية، وبالأستصحاب.

١ - نهاية الأفكار ٣: ١٩٩.

٢ - دروس في علم الأصول ١: ٣٧٣.

أما الكتاب: فيستدل لإثبات البراءة الشرعية بعدد من الآيات الكريمة هي:

١ - قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^(١) وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أن اسم الموصول فيها إما أن يراد به المال أو الفعل أو التكليف أو الجامع، والأول هو المتيقن، لأنه المناسب لمورد الآية، حيث أمرت بالنفقة^(٢)، وعقبت ذلك بالكبرى المذكورة، ولكن لا موجب للاقتصار على المتيقن، بل نتمسك بالا طلاق لإثبات الاحتمال الأخير لأن التكليف المنفى هنا ليس بمعنى الحكم «حيث اشتهر في الأصول أن التكليف هو الحكم» بل الكلفة في الآية مباينة مع الحكم، فيكون معنى الآية الكريمة: أن الله لا يكلف مالا إلا بقدر ما رزق وأعطى، ولا يكلف بفعل إلا في حدود ما أقدر عليه من الأفعال، ولا يكلف بتكليف إلا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف، فالإيتاء بالنسبة إلى كل من (المال) و (الفعل) و (التكليف) بالنحو المناسب له. فينتج أن الله تعالى لا يجعل المكلف مسؤولاً إتجاه تكليف غير واصل، وهو المطلوب^(٣).

وبعبارة أخرى: «لا يكلف الله نفسا إلا بتكليف واصل إلى المكلف، وفي حالة الشك لا يكون التكليف واصلًا فلا تكليف»^(٤).

١ - سورة الطلاق: ٧.

٢ - قالت الآية: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾.

٣ - راجع نهاية الأفكار ٣: ٢٠١. ودروس في علم الأصول ١: ٣٧٤.

٤ - فوائد الأصول ٣: ٣٣١.

فالاستدل بالآية تام على البراءة الشرعية والإشكالات التي أشكلت على الآية مبنية على أن التكليف المذكور في الآية هو الحكم الشرعي فقالوا: ان المراد بالموصول ان كان هو الفعل أو المال كان الموصول مفعولاً به لفعل (يكلف) بينما لو أريد به التكليف كان مفعولاً مطلقاً «لا يكلف الله نفساً الا تكليفاً واصلاً إليها» ونسبة المفعول به إلى الفعل مباينة مع نسبة المفعول المطلق إلى الفعل فلا يمكن الجمع في كلام واحد بينهما لأنه من استعمال اللفظ في معنيين وهو إن لم يكن غير معقول فلا اشكال أنه مما لا يمكن إثباته بالا طلاق في اسم الموصول، وبما أن أرادة المال متيقن منه على كل حال لكونه مورد الآية فيتعين ان تكون النسبة المذكورة هي نسبة المفعول به إلى فعله.

أقول: تقدم منا ان القدر المتيقن لا يمنع من الإطلاق والأطلاق هنا يقتضي استعمال (ما) في أكثر من معنى إذا قلنا ان المراد من التكليف المنفي في الآية هو الحكم الشرعي، وهو لا بأس به وان كان نادراً فتدل الآية على المطلوب، فضلاً عما إذا قلنا ان التكليف المنفي في الآية، هو المشقة فيكون معنى لا يحمل الله نفساً الا ما آتاها، فلا يحملنا انفاقاً أو عملاً أو حكماً الا بقدر ما رزق وأقدر عليه وأوصله لنا، فان نسبة الجميع إلى الفعل واحدة.

ولا يقال: على هذا ستكون الآية دالة على تقييد الاحكام بالعالمين بها وهو غير صحيح، فاننا نقول: ان المراد من وصول التكليف ليس هو العلم، بل هو ان يكون في معرض الوصول إذا بحث عنه وإذا كان في معرض

الوصول فهو حجة على العباد (علموا به أو لم يعلموا) فلا يلزم تخصيص الاحكام بالعالمين بها.

على ان البراءة الذي نتكلم عنها عند الشك في التكليف هي البراءة الظاهرية أي رفع التكليف ظاهراً لا واقعاً بمعنى عدم وجوب الاحتياط والتحفظ والتكليف الواقعي هو مشترك بين الجاهل والعالم، أما التكليف الظاهري فلا، إذ هو للشاك في الحكم فقط فلاحظ.

(٢) قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

«وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة، أنها تدلّ على أن الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول، وليس الرسول إلا كمثال للبيان، فكأنه قال: لا عقاب بلا بيان»^(٢).

لا يقال: نفي العقاب لا يدلّ على نفي الاستحقاق ونفي العقاب اعم من المقصود، لاننا نقول: إن الآية في صدد بيان ان المنفي وهو العقاب ليس من شأن المتكلم ومما لا ينبغي له «فكأنه قال ان العقاب قبل بعث الرسل مما لا ينبغي ان يصدر من الله»، فاللسان من ألسنة الترخيص والإباحة ورفع المسؤولية عرفاً.

ولكن يرد على الآية: انها تنفي المسؤولية عند عدم صدور بيان من الشارع، اما مع صدور البيان وعدم وصوله إلينا فلا نفي للمسؤولية في الأبد ونحن نريد البراءة في الصورة الأخيرة فلا تدل الآية عليها.

١ - سورة الإسراء: ١٥.

٢ - دروس في علم الأصول ١: ٣٧٤ راجع نهاية الأفكار ٣: ٢٠٥ وراجع مصباح الأصول ٢: ٢٥٥.

(٣) قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١).

«وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أن الله تعالى لقن نبيه (ﷺ) كيفية، المحاججة مع اليهود فيما يروونه محرماً بأن يتمسك بعدم الوجوان، وهذا ظاهر في أن عدم الوجدان كاف للتأمين»^(٢).

الا انه يناقش فيه: بأن موضوع الآية المباركة عدم وجدان النبي (ﷺ) لشيء خاص محرماً في جميع ما أوحى إليه الا المذكورات في الآية، وعدم وجدانه فيها عبارة أخرى عن أنه تعالى لم يوح إليه حرمة فلم يشرع واقعا وهو الذي يناسب التخاصم مع أهل الكتاب فمثله ليس محكوما بالحرمة، لكنه لا يدل على انتفاء الحرمة عما لم يصل حرمة إلينا، وهو الحكم الظاهري فنحن نحتمل أن الله أوحى حرمة إلى الرسول وبينه هو أو الأئمة (عليهم السلام) ولم يصل إلينا، فلعل مثله كان مما يجب فيه الاحتياط، لا البراءة. فلا تدل الآية على البراءة الشرعية عند الشك في الحكم الشرعي فلاحظ.

(٤) قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣).

١ - سورة الأنعام: ١٤٥.

٢ - دروس في علم الأصول ١: ٣٧٥، وراجع نهاية الأفكار ٣: ٢٠٧.

٣ - سورة التوبة: ١١٥.

«وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أن المراد بالإضلال فيها، أما تسجيلهم ضالين ومنحرفين، وإما نوع من العقاب كالخذلان والطرْد من أبواب الرحمة، وعلى أيّ حال، فقد أنيط الإضلال. ببيان ما يتقون لهم. وحيث أضيف البيان لهم فهو ظاهر في وصوله إليهم، فمع عدم وصول البيان لا عقاب ولاضلال، وهو معنى البراءة»^(١).

ويرد عليه: إنّ بيان ما يتقونه يصدق بمجرد البيان لجمع وإن لم يصل إلى شخص خاص منهم، وعليه فلا تتم دلالة الآية على نفي العذاب عن مثل هذا الشخص الجاهل. وكذا يصدق بيان ما يتقونه إذا بينه للأوائل وضیعة الأواخر بعدم حفظه وكتابه فلم يصل للأواخر، فلا دلالة على نفي العذاب عن المتأخرين الذين ضیعوا.

وأما السنة: فقد استدل على البراءة الشرعية، منها بروايات عديدة:

١ - ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) من قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢). وفي عوالي اللئالي «حتى يرد فيه نص» «والإطلاق يساوق السعة والتامين، والشاك يصدق بشأنه أنه لم يرد فيه النهي فيكون مؤمنا عن التكليف المشكوك وهو المطلوب»^(٣).

ولكنه يناقش: بأن الورود يصدق بمجرد أن يقول النبي أو المعصوم الحرمة وإن لم تصل إلى المكلف الخاص ومع هذا لا تقتضي الرواية

١ - دروس في علم الأصول ١: ٣٧٥ وراجع نهاية الأفكار ٣: ٢٠٦ - ٣٠٧.

٢ - وسائل الشيعة باب ١٢ من صفات القاضي/حديث ٦٠.

٣ - دروس في علم الأصول ١: ٣٧٦.

تأمين هذا المكلف لأنها بمعنى كل شيء مطلق حتى يصدر فيه نهى، وهذا ليس وصولاً.

ولكن يمكن أن نقول: أن الورود سنخ معنى يستبطن الوفود على الشيء فهو معنى نسبي بحاجة إلى طرف يضاف إليه فلا يطلق على مجرد الصدور. ويردّ بعدم تعيين أن يكون الملحوظ هو وفود النهي على المكلف بل المناسب للآية هو وفود النهي على الشيء نفسه فالنهي وارد على المادة، وهي المورد عليه. ولو فرض ورود التكليف على المكلف فيحتمل قوياً أرادة الوفود على جنس المكلفين (أي الأمة) لا كل مكلف مكلف، فيكون الورود بمعنى الصدور، وعلى هذا لا يكون الورود مساوياً مع البراءة الشرعية.

٢ - حديث الرفع: روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة»^(١). وتقريب الاستدلال بفقرة «رفع ما لا يعلمون» يتم على مرحلتين.

الأولى: أن يكون الرفع رفعاً ظاهرياً، بمعنى تأمين الشاك ونفي وجوب الاحتياط عليه، في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعاً ظاهرياً بإيجاب الاحتياط إتجاهه: وهذا هو المتعين بقريضة أخذ الشك وعدم العلم في لسان الدليل، ولأن الرفع لو كان واقعياً فهو غير صحيح لأن الحكم لو

١ - وسائل الشيعة باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس: ح ١.

ثبت في حق العالم فهو ثابت في حق الجاهل به أيضاً للقطع بعدم إناطة الحكم بالعلم به كما تقدم.

الثانية: إن الشك في التكليف تارة: يكون على نحو الشبهة الموضوعية كالشك في حرمة المائع المردد بين الخل والخمر، وأخرى: يكون على نحو الشبهة الحكمية، كالشك في حرمة لحم الأرنب مثلاً، وعليه فالرفع الظاهري في فقرة (رفع ما لا يعلمون) قد يقال: بعمومه لكلتا الشبهتين (الموضوعية والحكمية) وهذا الجامع له فرضيتان:

الأولى: أن يراد باسم الموصول (الشيء) سواء كان تكليفاً أو موضوعاً خارجياً وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية وقد اعترض عليه بأن الموصول إذا أخذ بمعنى الشيء الجامع بين التكليف والموضوع الخارجي وأسند الرفع إليه يلزم الجمع في الإسناد بين الإسناد الحقيقي والمجازي لأن إسناد الرفع إلى الشيء بمعنى الحكم والتكليف حقيقي ولكن إسناده إلى الشيء بمعنى الموضوع الخارجي مجازي أذلا يرتفع الموضوع الخارجي حقيقة والجمع بين الأمرين غير معقول.

والجواب: أن لرفع في الحديث عنائي على كل حال إذا ليس المراد منه الرفع الحقيقي، بل المراد وهو الرفع الظاهري وهو رفع بالمجاز سواء أسند إلى التكليف أو إلى الموضوع الخارجي والمعنى أن الكلفة والتبعة المترتبة على ما لا يعلمونه أولاً يطبقونه مرفوعة سواء كانت حكماً أو فعلاً أو موضوعاً خارجياً.

الثانية: أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول، وهو مشكوك في الشبهة الحكمية والموضوعية معا^(١).

١ - الصدوق في الخصال والصدوق في التوحيد عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى: عن حريز بن عبدالله عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ﷺ): رفع (وضع) عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة.

فالمشكلة نقل الصدوق للرواية عن احمد بن محمد بن يحيى وهو لم يثبت توثيقه إلا بناء على أن مشايخ الثلاثة كلهم ثقات، فاحمد بن محمد بن يحيى ثقة لأنه من مشايخ الصدوق.

ولكن هذا المبنى غير صحيح لأن الصدوق عنده مشايخ نواصب كما اعترف هو بذلك فحينئذ تكون الرواية ضعيفة سنداً.

٢ - ذكر الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه في باب الوضوء ج ١ من المجلدات الجديدة / ح ٣٢ ص ٣٦. انه قال الصادق (عليه السلام) انه قال النبي (ﷺ) وذكر نفس الصيغة المتقدمة ولكن (وضع) (في التوحيد والخصال) مع حذف السند.

نقول ١ - نحتمل ان نظره هو سند الخصال والتوحيد.

٢ - انه مرسل وقد نسبه الصدوق إلى الإمام ابتداءً، لاننا لا نفرق بين المرسل وبين روي أو قال الإمام (عليه السلام)، لأن المناط في سقوط المرسل عن الحجية هو وجود واسطة محذوفة غير معروفة. خلافاً للخميني.

٣ - حديث وضع الستة الذي يرويه صاحب الوسائل عن كتاب نوار احمد بن محمد بن يحيى الذي يمرّ سنده بالشيخ الطوسي إلى كتاب نوار احمد بن محمد بن عيسى وفي هذا السند احمد بن محمد بن يحيى فعاد الاشكال.

أقول: هل يوجد طريق لتصحيح سند حديث الرفع (رفع ما لا يعلمون) بصيغة رفع تسعة

أشياء أو بصيغة وضع عن أمتي ستة أشياء؟

نقول: نعم بواسطة نظرية التعويض وتوضيح ذلك:

تصحيح حديث الرفع للسته في رواية الشيخ:

١ - إذا كان سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى ضعيفا بشخص هو (أحمد بن محمد بن يحيى) ولكن بعد هذا (محمد بن علي بن محبوب) وهذا أقرب إلى الإمام (عليه السلام) والشيخ له طريق تام إلى جميع كتبه ورواياته ذكره في فهرست الشيخ. فتترك السند الأول الذي فيه ضعف وهو وجود (أحمد بن محمد بن يحيى) ونأخذ بالسند الثاني من الشيخ إلى محمد بن علي بن محبوب فانه روى هذه الرواية والشيخ له سند إلى جميع كتبه ورواياته فتصح الرواية.

وبعبارة أوضح أن الطريق الأول الذي فيه ضعف:

هو رواية الشيخ عن الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه (محمد بن يحيى) عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد بن عيسى. وهذا السند فيه أحمد الضعيف.

ولكن الشيخ له سند آخر وهو إلى كل روايات محمد بن علي بن محبوب التي في كتابه وهو سند صحيح وهذه الرواية في كتابه فنعوّض السند الضعيف بالصحيح.

(تصحيح سند الرفع للتسعة):

في روايتنا عن الصدوق:

١ - الصدوق ذكر الحديث في التوحيد والخصال مسندا بإسناد غير صحيح وهو: أحمد بن محمد بن يحيى قال (حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز)

وفي الفقيه ذكر هذا الحديث مرسلا ولكن نظره إلى هذا السند إذ يبعد أن يكون ناظرا إلى سند آخر، فنظمتن انه ناظر إلى نفس السند في الخصال والتوحيد.

٢ - ثم نظمتن ان الصدوق كان ناظرا إلى كتاب من كتب هؤلاء لأنه التزم في أول الفقيه

بان روايات هذا الكتاب مأخوذة من المصنفات والكتب المشهورة التي عليها المعمول وقد روى هذا الحديث عن كتاب يعقوب بن يزيد حيث قال: قال احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد. والصدوق يكرر حدثنا ما دامت الرواية مأخوذة مشافهة فأن وصل إلى الكتاب يبدل كلمة (حدثنا) بـ (عن) فيُظهر أن هذا الحديث موجود في كتاب يعقوب بن يزيد وهو موجود في كتاب حماد بن عيسى أو حريز لقوله (عن).

٣ - بعد الاطمئنان بان الصدوق في الفقيه كان ناظرا إلى كتاب يعقوب (أو إلى واحد ممن وقع بعد أحمد بن محمد بن يحيى) فنقول:

الصدوق ذكر في مشيخته لنفسه إلى كل واحد من هؤلاء الذين وقعوا في هذا السند بعد (احمد) طريقا صحيحا فبندل صدر ذلك السند الضعيف في أوله بهذا السند بقوله (ما رويته في الكتاب عن فلان فقد رويته بالسند الثاني) فالنتيجة هي ان الصدوق ذكر حديث التسعة عن كتاب يعقوب بن يزيد فالسند صحيح.

أشكال: نقول: نحتمل ان الصدوق بنفسه لم ينقل عن كتاب يعقوب بن يزيد، بل روي له شفها أحمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن ذلك الكتاب.

والجواب: إن أحمد بن محمد بن يحيى هو شيخ اجازة الكتب وشأنه رواية الكتب ويأخذ منه الصدوق عادة اجازة نقل الكتب لا انه يأخذ منه رواية يرويها شفها عن شخص أو عن كتاب، فالرواية أخذها حتما من احمد ابن محمد بن يحيى عن كتاب يعقوب بن يزيد، فالسند الثاني إلى كتب يعقوب كاف في صحة الرواية.

تقريب آخر: ان الصدوق نقل الحديث عن أحمد بن محمد بن يحيى ونقل أحمد الحديث عن سعد بن عبد الله.

وللشيخ الطوسي طريق صحيح إلى جميع كتب سعد بن عبد الله ورواياته الواصلة إليه، وهذا الحديث قد وصل إلى الشيخ الطوسي لأن الطوسي يروي كتاب الخصال والتوحيد عن الصدوق وهذا الحديث موجود فيهما فترك طريق الصدوق وتمسك بطريق الشيخ إلى سعد ابن عبد الله فيصح الحديث.

أقول: هل ان معنى كلام الشيخ أو الصدوق بان أخبرنا بكل رواياته وكتبه بهذا السند الصحيح هو:

أ - كل ما ينسب إليه أو يقع الشخص في سنده من الروايات؟

ب - أو كل ما يرويه هو رواية يسنده وينسبه إلى كتبه كما لو بدأه في السند.

الجواب: الثاني هو المتيقن الصحيح، ومحل كلامنا هو الأول وليس معنى أخبرنا بكل رواياته وكتبه بهذا السند شموله لما ينسب إليه إلى كتابه من الروايات أو يقع الشخص في السند فلاحظ.

انتهت نظرية التعويض.

أقول: يوجد تقريب آخر لتصحيح احمد بن محمد بن يحيى العطار: وهو ان الشيخ الطوسي نقل بشكل مكثف في الجزء الأول من الاستبصار (الذي هو أربعة أجزاء) روايات المقطع الأول من السند هو: (أخبرنا الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه) وأقتصر عليه فقط.

وهذا إن لم يكن شهادة حسيّة بوثاقة الحسين بن عبيد الله وأحمد بن محمد بن يحيى كان من المستبعد (إلى حد الاطمئنان) أن يقتصر في كل هذه الروايات على هذا السند مع امتلاكه لما لاشك في صحته من السند إلى محمد بن يحيى العطار وهو سنده إلى الكليني عن محمد بن يحيى العطار (كما في المشيخة) وهذا السند اختص بكل ما رواه في التهذيبين عن كتب محمد بن يحيى العطار.

ولكن لا نشك أن أكثر هذه الروايات أو جميعها قد أخذها من كتب محمد بن يحيى العطار إذ لا يوجد قبله الا الحسين بن عبيد الله الغضائري وأحمد بن محمد بن يحيى (وهذا ليس له كتاب) واما من بعد محمد بن يحيى فهو ليس شخصا معينا في تلك الروايات لأن السند من بعد محمد بن يحيى العطار يختلف كثيراً باختلاف الروايات.

واما الحسين بن عبيد الله الغضائري فقد نقل عنه الشيخ انه أخبرنا أي لم يأخذها من كتابه (والغضائري لم تكن عنده كتب روائية).

وإنما يختلفان في منشأ الشك، فإن المنشأ في الأولى عدم العلم بالجعل وفي الثانية عدم العلم بالموضوع.

اذن القاسم المشترك في روايات الجزء الأول من الاستبصار هو الغضائري عن احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن يحيى وهذا يدل على أن الروايات أخذها من كتاب محمد بن يحيى العطار (لا ممن قبله ولا ممن بعده)

ثم نقول من البعيد ان يكون للشيخ الطوسي سند واضح الصحة إلى كتاب محمد بن يحيى العطار ثم يتركه (صدفه) في كل روايات الجزء الأول من الاستبصار، ويقتصر فيها على سند يوجد فيه من ليست له شهادة حسية، بوثاقته.

اذن: يعني هذا أن الشيخ قد وثق ابن الغضائري واحمد بن محمد بن يحيى (اوشهد بوثاقتهما) فلو لم يشهد بوثاقتهما فلماذا هذا الإصرار على ذكر سند لا يكون عنده صحيحا ويترك الصحيح؟! ولو كان قد شهد بوثاقتهما حدسا فلماذا يصرّ على ترك سند فيه شهادة حسية على الصحة ويذكر سندا فيه شهادة اجتهادية حدسية على الصحة؟!!!

والشهادة الحدسية بوثاقة الغضائري واحمد بعيدة لأن احدهما شيخه والثاني قريب من زمانه لأنه شيخ شيخه.

أقول: سنده إلى كتب محمد لكن يحيى فيما يرويه هو عنه، واما إذا وقع محمد بن يحيى في وسط السند أو نسب إليه شيء فلا ينفع السند الأول الصحيح ولا يفيد التعويض بل لابد من النظر إلى السند الثاني فقط، فلاحظ. على ان الشيخ الذي روى السند الضعيف لم يقل بوجود الرواية في كتب محمد بن يحيى بل أحمد الضعيف هو القائل ان الرواية موجودة في كتاب أحمد، وهذا لا نعتمد عليه.

والمعِين لكون رفع مالا يعلمون عامّاً لكلتا الشبهتين بعد تصوير الجامع هو الإطلاق، فتم دلالة حديث الرفع على البراءة ونفى وجوب التحفظ والاحتياط^(١).

أقول: قد يقال اننا نحتمل ان الحكم المشكوك عندنا قد علمه الأولون ولكن لسوء تدبير الأمة ضاع علينا فنحن في شك منه فتحتاج إلى دليل على البراءة في هذه الصورة وما قيل في غيرها لا ينفع في البراءة فلاحظ. ملاحظة: ان الحديث الذي نقلناه الذي فيه رفع تسعة أشياء ضعيف باحمد بن محمد بن يحيى العطار فهو شيخ الصدوق الا انه لم يوثق ويوجد حديث آخر يرفع ستة أشياء فيه جملة «وضع مالا يعلمون» وهو ما نقل في الوسائل عن نواذر أحمد بن محمد بن عيسى عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبدالله (الإمام الصادق (عليه السلام)) قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ستة خصال، الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون ومالا يطيقون وما اضطروا إليه^(٢).

وطريق الوسائل إلى النواذر هو طريقه إلى الشيخ الطوسي إلى نواذر أحمد بن محمد بن عيسى لأنه قد بين طريقه إلى هذه الكتب في آخر الوسائل وكلها تنتهي إلى الشيخ الطوسي وطريق الوسائل إلى الشيخ

١ - دروس في علم الأصول ١: ٣٧٧ - ٣٨٠. وراجع مصباح الأصول ٤: ٢٥٧ - ٢٥٩ وراجع

فوائد الأصول ٣: ٣٣٦ - ٣٦٢.

٢ - كتاب الايمان باب ١٦ / ح ٥.

الطوسي صحيح وطريق الشيخ الطوسي إلى أحمد بن محمد بن عيسى فيه أحمد بن محمد بن يحيى وهو ضعيف^(١).

١ - نقول هل يوجد طريق لتصحيح سند الحديث؟ والجواب: إن سند حديث الرفع كما رواه. ثم انه يوجد حديث من رفع الستة عيب آخر وهو أن، الرواية فيها إسماعيل الجعفي وهو مردّد بين ثلاثة هم: إسماعيل بن جابر الجعفي قال عنه النجاشي له كتاب ولم يذكر له توثيقاً، وإسماعيل بن جابر قال عنه الشيخ في الفهرست له كتاب ولم يذكر له توثيقاً وإسماعيل بن جابر الخثعمي، شهد الشيخ الطوسي في رجاله بوثاقته.

فيحتمل تعدد مسميات هذه الأسماء، والموثق هو الخثعمي ولم يرد هذا في روايتنا فالرواية غير محرزة الصحة الا على مسلك من يرى صحة الرواة التي ينقل عنهم صفوان بن يحيى والبرزنطي وابن أبي عمير، فانه قد ثبت نقل صفوان عن إسماعيل بن جابر الجعفي وإسماعيل بن جابر الخثعمي فالنجاشي ذكر ان إسماعيل بن جابر الجعفي يروي عنه صفوان، والشيخ في فهرسته ذكر في عنوان إسماعيل بن جابر الخثعمي نقل صفوان عنه، وإسماعيل بن جابر الذي لا لقب له هو اما الأول أو الثالث لأنه يبعدا جدا ان يكون ثلاثة أشخاص ويقتصر النجاشي والشيخ في الفهرست والرجال على ذكر واحد منهم، بل يبعد ان يكونا اثنين ويقتصر كلّ من النجاشي والشيخ علي ذكر أحدهم خصوصاً وأن الفهرست للشيخ مخصص لذكر أصحاب الكتب والأصول وقد ذكر الشيخ في الرجال أن الخثعمي الثقة له كتب، فلو كان هو غير المذكور في الفهرست بعنوان إسماعيل بن جابر الجعفي كيف يكون قد أغفله ولم يذكره في الفهرست!! مع أن النجاشي قد ذكره وذكر أن له كتاباً.

اذن: لا يوجد طريق لتصحيح الرواية الا تبعد التعدد في هذه الأسماء الثلاثة فنظمت بناتفاق الجعفي على الخثعمي (كما لو فرضنا ان خثعم حي من أحياء قبيلة الجعفي) أو أن خثعمي تصحيف لكلمة الجعفي) أو (أن الجعفي هي الخطأ والصحيح هو الخثعمي كما اعتقده صاحب قاموس الرجال (التستري).

نقول: ان احتمال التعدد بعيد وان المراد وهو شخص واحد لا ثلاثة ولا اثنين وذلك لاننا إذا فرضنا (أن الشيخ الطوسي قد ذكر شخصاً واحداً في رجاله وفهرسته فان إسماعيل بن جابر وإسماعيل بن جابر الخثعمي واحد وهو مغاير لما ذكره النجاشي في كتابه فهذا بعيد. وذلك:

١- لأنه يستبطن ان النجاشي لم يذكر الخثعمي الذي شهد الطوسي بوثاقته، وهذا بعيد بعد افتراض ما يقال من أدقية النجاشي من الشيخ لأنه مختص بهذا الفن.

٢- ويلزم ان الشيخ أهمل الجعفي الذي ذكره النجاشي مع معاصرتهم وعلاقتهم فكيف لم يطلع الشيخ على الجعفي، خصوصاً وأن الجعفي موجود في رجال الكشي الذين لخصه الشيخ الطوسي.

٣ - والشيخ عندما نلاحظ كتابيه التهذيب والاستبصار نراه يروي عن الجعفي وعن إسماعيل بن جابر بلا لقب ولا يذكر الخثعمي فكيف نحتمل ان الشيخ ذكر في كتابيه الخثعمي ولم يروي عنه في الفقه؟! أولاً يذكر الجعفي الذي روى عنه في الفقه في كتابي الرجال الفهرست.

٤ - ثم ان طريق النجاشي إلى الجعفي وطريق الشيخ إلى إسماعيل بن جابر متحد في جميع الرجال وهذا يبعد تعددهما.

اما فرض كونهما من ثلاثة: فهذا يبعده ما تقدم وان الشيخ لم يذكر الخثعمي في فهرسته ووحدته الراوي المباشر عن جابر بعناوينه الثلاثة في كتاب النجاشي وكتابي الشيخ وهو صفوان.

أقول: إذا اطمأننا بأن إسماعيل الجعفي الوارد في سند حديث الرفع هو الخثعمي فتكون الرواية صحيحة لاتحادهما وتوثيق الخثعمي صريحاً من قبل الشيخ الطوسي.

ولا يقال: ان إسماعيل الجعفي يحتمل ان يراد منه إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي لأن إطلاق إسماعيل الجعفي ينصرف إلى ابن جابر لا إلى ابن عبد الرحمن لكثرة روايات إسماعيل بن جابر الجعفي.

(٣) ما رواه زكريا بن يحيى عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

«فإن الوضع عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هذه الرواية على وزان دلالة الحديث السابق، ويستفاد منها نفي وجوب التحفظ والاحتياط»^(٢)، وهذا الحديث تام من حيث السند.

وقد يعترض على هذا الاستدلال: بأن يقال: إن مفاد الحديث فيما إذا كان أخفاء التكليف بتعيين من الله تعالى فيكون المعنى: ما لم يبينه الله وأخفاه عن عباده فهو محجوب عنهم وليسوا مسؤولين عنه، وهذا أجنبى عن البراءة.

والجواب: إن الحجب إذا أضيف إلى الله بما هو مشرّع فالأشكال وارد، ولكن الحجب إذا أضيف إلى الله بما هو خالق يتصدق الحجب حتى إذا شرّع الحكم ولكن لم يصل إلينا، لأن الاحتجاب منه بما هو خالق كل شيء، فحتى الشبهات الموضوعية يكون هو الحاجب لها بما هو خالق، وهذا هو المتعين لأن أرادة حجب الله للتكليف بما هو مشرّع بعيدة في نفسها لأن ما يخفيه الله من تكاليفه لا يتوهم أنه في معرض مسؤولية العباد، ويكون عبارة عن الاخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر وهو مستهجن عرفاً. اذن الحديث يدل على البراءة الشرعية.

أقول: يأتي الأشكال السبيل وهو إذا بين الله الحكم للأمة وخفي عن بعضهم فلا يصدق أنه حجب الله علمه عن العباد وهذا هو المفيد في البراءة الشرعية.

١ - وسائل الشيعة باب ١٢ من صفات القاضي ح ٢٨.

٢ - دروس في علم الأصول ١: ٣٨٠ وراجع نهاية الأفكار ٣: ٢٢٦.

(٤) ما رواه عبد الأعلى عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «سألت أبا عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) من لا يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا»^(١).

وتقريب الاستدلال: «إن الظاهر من الشيء الأول في كلام السائل هو مطلق ما لا يعرفه من الأحكام، ومن الشيء الثاني الكلفة والعقوبة من قبل الحكم الذي لا يعرفه، فيستفاد من نفي العقوبة عليه في جواب الإمام (عليه السلام) بقوله لا، عدم وجوب الاحتياط عليه»^(٢). والرواية معتبرة سنداً.

وهذه الرواية تدل على البراءة فيما إذا علم آخرون الحكم ولا يعلم به آخرون فتدل على البراءة الشرعية.

وهذه الرواية تنفع فيما إذا تعارضت أدلة الاحتياط مع أدلة البراءة وتساقطاً فتكون مرجعاً لنا على البراءة الشرعية، فعدم العمل نتيجة عدم المعرفة (من الحكم الواقعي والظاهري بما فيه الاحتياط).

(٥) صحيحة عبد الصمد بن بشير عن الصادق (عليه السلام) الواردة في الحج وقد ورد فيها «أي رجل ركب امرأً بجهالة فلا شيء عليه»^(٣).

ويصدق عنوان الجهالة على عدم العلم التصديقي بعد الفحص، حيث تكون الجهالة قصورية. كذا يصدق أيضاً على الغفلة والجهالة التصورية، والشيء المنفي مطلق يشمل العقاب والمؤاخذه فتنتج هذه الرواية البراءة

١ - الكافي ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٢.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٢٢٩. وراجع فوائد الأصول ٢: ٤٢.

٣ - وسائل الشيعة / باب ٤٥ من تروك الإحرام / ح ٣.

مع عدم العلم القصوري، ويبقى الجهل التقصيري كما لو ترك الفحص لما دلّ على ثبوت العقاب فيه.

وهذه الرواية كسابقتها: تدلّ على رفع المؤاخذه لو كان ركب العمل بجهالة قصورية، وهو يحصل الا إذا فرض عدم العلم بالحكم الظاهري حتى الاحتياط فتتفع في صورة ما إذا تعارضت أدلة البراءة مع أدلة الاحتياط وتساقطا. فتتحكم البراءة.

(٦) من الروايات المعروفة على البراءة رواية الحلّية «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» وقد وردت بصيغة (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)^(١). كما في صحيحة عبد الله بن سنان. وهذه تدل على أصالة الحل ولكنها مختصة بالشبهة الموضوعية لأن منشأ الاشتباه ان يكون صنفاً حلالاً وصنفاً حراماً كالجبن المتخذ من الميتة فيكون حراماً والمتخذ من المذكى فيكون حلالاً، وهذا الا يصدق الا في الشبهات الموضوعية لأن الشبهة الحكمية فيها ترديد لا تضيق.

على ان كلمة (بعينه) تكون احترازا لمعرفة الحرام لا تأكيداً وهذا لا يكون الا في الشبهة الموضوعية حيث يكون الحرام فيها معلوماً ولكن لا بعينه كما في موارد العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة فتجري البراءة فيها، وهذا يكون كثيراً في الشبهة الموضوعية بخلاف الشبهة الحكمية فان فرض العلم الإجمالي غير المحصور فيها نادر جداً.

١ - وسائل الشيعة باب ٤ مما يكتسب به ح ١.

هذه هي أهم النصوص التي أستدل بها على البراءة الشرعية، وقد تبين أن الآية الأولى تامة الدلالة على البراءة وكذا رواية عبد الأعلى وعبد الصمد، إلا أن الروایتين الأخيرتين إنما تدلّان على البراءة عند تساقط أدلة البراءة والاحتياط لو تعارض فتكونا عموماً فوقانيا يرجع إليه بعد التساقط، والآن أدلة الاحتياط حاکمة عليها، لأن من لم يعرف شيئاً في رواية عبد الأعلى، ومن ارتكب شيئاً بجهالة لا يصدق مع أدلة الاحتياط فلاحظ.

وأما الاستصحاب: فقد أستدل به على البراءة بصيغ متعددة:

- ١ - الالتفات إلى ما قبل البلوغ واستصحاب عدم التكليف.
- ٢ - الالتفات إلى ما قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك أو قيوده واستصحاب عدم التكليف.

٣ - الالتفات إلى ما قبل الشرع أو أول الشريعة وقبل التشريع فالتكليف كان تدريجياً، فنستصحب عدم التكليف.

وعلى كل حال ففي كل هذه الصيغ لم يكن التكليف ثابتاً يقيناً في تلك الفترة، ثم يشك في ثبوته بعد ذلك، فيستصحب عدم التكليف. وهو معنى البراءة. وقد نوقشت هذه بصيغ بمناقشات عديدة نعرض لها لعدم توقف البراءة الشرعية على ثبوت استصحاب عدم التكليف ويكفيها لها الآية القرآنية وبعض الروايات المتقدمة.

البراءة لا تجري في موارد الشك في الاستصحاب والكراهة ذهب المشهور إلى أن البراءة لا تجري في موارد الشك في حكم غير إلزامي، وذلك لقصور أدلتها: أما ما كان مفاده السعة ونفي الضيق والتأمين

من ناحية العقاب فواضح. لان الحكم الاستجابي والكراهتي المشكوك مثلاً لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان. وأما ما كان بلسان (رفع مالا يعلمون) فهو وأن لم يفترض كون الموضوع ممّا فيه مظنة للعقاب، ولكن لا محصل لإجرائه في الاستجاب المشكوك والكراهة المشكوكة لأنه إن أريد بذلك اثبات الترخيص في الترك فهو متيقن في نفسه، وإن أريد عدم رحجان الاحتياط فهو معلوم البطلان، لوضوح أن الاحتياط راجح على أي حال^(١).

اعتراضان على أدلة البراءة:

الأول: ان هذه الأدلة (على البراءة) إنما تشمل حالة الشك البدوي، ولا تشمل حالة الشك المقرون بعلم اجمالي... والفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل يوجد لديه علم اجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أي شبهة من الشبهات^(٢). وقد أجيب عن هذا الاعتراض: «بأن العلم الإجمالي المذكور وإن كان ثابتاً ولكنه فنحل، لأن الفقيه من خلال استنباطه وتتبعه يتواجد لديه علم تفصيلي بعدد محدّد من التكاليف لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية ومن هنا يتحوّل علمه الإجمالي إلى علم

١ - دروس في علم الأصول ١: ٣٩٦.

٢ - المصدر نفسه ١: ٣٨٤.

تفصيلي بالتكليف في هذه المواقع وشك بدوي في التكليف في سائر المواقع الأخرى»^(١). وحينئذ تجري البراءة في المشكوك البدوي.

الثاني: «إن أدلة البراءة (الشرعية) معارضة بأدلة شرعية وروايات تدل على وجوب الاحتياط وهذه الروايات اما رافعة لموضوع أدلة البراءة وإما مكافئة لها، ومع التعارض لا يمكن الاعتماد على أدلة البراءة»^(٢).

هذا ولكن نوقشت أدلة الاحتياط بمناقشات استفيد منها عدم وجوب الاحتياط بتعيين الوظيفة العملية في مورد الشك في التكليف. نعم جملة منها يدل على الترغيب في الاحتياط والحث عليه. وهذا لا يعين وجوب الاحتياط بحيث يرفع موضوع أدلة البراءة» لأن أدلة وجوب الاحتياط عند الشك وفي التكليف اما ان تكون عقلية أو شرعية.

اما العقلية فهي ما ذكر من وجود علم اجمالي بالتكاليف في مجموع الشبهات فيكون العلم منجزاً.

ولكن يرد عليه: اما هذا العلم الإجمالي منحل بوجود علم اجمالي صغير في خصوص الامارات المعتبرة وهذا العلم الإجمالي لا يقل عدداً عن المعلوم الأجمالي في مجموع الشبهات (وهذا انحلال حقيقي للعلم الأجمالي الأول) فيبقى الشك في تكليف ما غير مقرون بعلم اجمالي فتجري فيه أصالة البراءة الشرعية.

اما الشرعية: فاستدلوا بالكتاب بقوله تعالى: (١) ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾

١ - المصدر نفسه ١: ٣٨٤.

٢ - المصدر نفسه ١: ٣٨٤.

والاقتحام في الشبهة البدوية هلكت لأنه في معرض الوقوع في ارتكاب ما هو محذور شرعاً وأي هلكت أشد منه، فتثبت الحرمة ما لم تدل حجة على عدم كونه مخالفاً لله تعالى.

ويرد عليه: ان النهي إرشادي لمن أمر بالانفاق في سبيل الله حيث تقول لا ينبغي الأنفاق بدرجة توصلك إلى الأفلاس والتعرض للهلاك فهي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(١)، ولا أقل من هذا الاحتمال فيسقط الاستدلال.

٢ - واستدلوا بآية: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٢)، بناء على ان المراد هو المجاهدة في طاعة الله فيجب بذل غاية المجاهدة، والجهد للوصول إلى طاعة الله فيشمل الاحتياط في الشبهات كلها حتى البدوية.

ويرد عليه: ان الجهاد المأمور به في الآية قد حذف متعلقه، والمتعلق وهو مصب المجاهدة لا يمكن أن يكون هو الله تعالى مباشرة بل لابد ان يكون شيئاً من شؤون الله تعالى، فلا بد أن يكون النظر إلى شيء هو متعلق الجهد، وهنا كما يمكن ان يكون هذا الشيء هو طاعة الله يمكن ان يكون هو نصرته الله كما يمكن ان يكون هو معرفة الله حق معرفته، وهذه الاحتمالات الثلاث لا معين لأحدها ان لم ندع ظهور الآية في المعنى الثالث لأنها واردة في سياق الرد على العقائد الباطلة، فهي مثل ﴿وَالَّذِينَ

١ - سورة الإسراء : ٢٩.

٢ - سورة الحج : ٧٨.

جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ^(١)، فالجهاد في معرفة الله كأنه جهاد في الله تعالى لعدم التعدد بين الشيء ومعرفته.

(٣) واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾^(٢)، فأن الرد إليهم عبارة عن التوقف مثل قف عند الشبهة.

ويرد عليه: ان الآية أجنبية عن الاحتياط لان الوارد فيها ليس هو عنوان الشك بل عنوان المنازعة والمخاصمة. على أن الرد إلى الله والرسول: هو عبارة عن تحكيم أمرهم وشريعتهم وعدم الاحتكام إلى أهواء الناس وهذا يدل على ان الآية أجنبية عن الاحتياط.

(٤) واستدلوا بقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾^(٣)، فأن غاية التقوى يقتضي الاجتناب في الشبهات وعدم اقتحامها.

ويرد عليه: ان التقوى إنما تصدق بعد تنجيز التكليف والعقوبة فلا تشملها موردنا.

(٥) واستدلوا بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾^(٤)، الناهية عن الإفتاء بغير علم والإسناد في مورد الشك وعدم العلم.

ويرد عليه: ان حرمة الإسناد لا كلام فيها، ولكن الفتوى على وفق البراءة لا إسناد فيها إلى الشارع أصلاً، بل هو بيان الوظيفة.

١ - سورة العنكبوت : ٦٩.

٢ - سورة النساء : ٥٩.

٣ - سورة آل عمران : ١٠٢.

٤ - سورة الإسراء : ٣٦.

(٦) واستدلوا بالسنة الشريفة: ولكن بالإضافة إلى ضعف سندها فهي اما يستفاد منها الترغيب في الاحتياط مثل المرسلة (من أتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه) ^(١).

إذ لم يبين فيها كبرى وجوب الاستبراء.
ومثل أخوك دينك فأحتط لدينك بما شئت ^(٢).
ودلالاتها على الرجحان واضحة من الذيل وهو قوله بما شئت، إذ لا معنى لتعليق الواجب بمشيئة الإنسان.

ومثل أروع الناس من وقف عند الشبهة ^(٣)، إذ لا يدل هذا على وجوب الورع.
وقد يستفاد من أدلة الاحتياط التي ساقوها للاحتياط: لزوم الرجوع إلى الأئمة وعدم جواز تجاوزهم واعتماد الرأي والاستحسانات العقلية في استنباط الحكم الشرعي مثل: لا يسعكم فيما ينزل بكم فما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم منه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ^(٤).

وهذه الرواية لا دليل فيها على وجوب الاحتياط.

١ - جامع أحاديث الشيعة: باب ٨ أبواب المقدمات، ح ٢٨.

٢ - ح : ٣٠

٣ - ح : ٣٣ .

٤ - حديث : ١٩ .

ومن أدلة الاحتياط التي ساقوها له: ما يفهم منها الوقوف حتى ملاقة الإمام (عليه السلام) كما في قوله في مقبولة عمر بن حنظلة (فأرجئه حتى تلقى أمامك) فهذا أجنبى عن محل النزاع.

ومن أدلة الاحتياط: ما يدل على تحريم القول بلا علم كرواية زرارة عن الصادق (عليه السلام) «لو ان العباد جهلوا ووقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(١).

ومثل خبر زين العابدين قال: لأبان بن عياش: يا أخا عبد قيس وإن وضع لك أمر فاقبله وإلا فاسكت تسلم ورد علمه إلى الله فأنتك أوسع مما بين السماء والأرض^(٢)، على أنها تنظر إلى أصول الدين وأنكار الولاية.

واستدل على الاحتياط بما كتبه عثمان بن حنيف وإلي عليّ على البصرة بما كتبه إليه عليّ: وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيّهم مدعوا فأنظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما أشبهه عليك فالفظه وما أيقنت بطيب وجوهه فقل منه.

ولكن يرد عليه: بالإضافة إلى أنها خاصة بالولاية والحاكمين على الناس والأمر يحتاج احتياط أكثر يراد منه ان هذه الدعوات ليس قرينة إلى الله تعالى بل لأجل التملّق للحاكم والارتشاء.

وأستدل أيضاً على الاحتياط بقوله (عليه السلام) قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشيء خير من الاقتحام في الهلكة.

١ - حديث: ٤٦.

٢ - حديث: ١٨.

ويرد عليه: ان الوقوف الذي في مقابل الاقتحام في الهلكة يكون بمعنى ليس هو الاحتياط وإنما يراد به التريث والمدرّك العقلي والشرعي للعمل، لأن الاقتحام هو بمعنى الأقدام بلا تريث ولا مبالاة. على أن الشبهة لا يراد منها الشك بل بمعنى التشابه والتماثل، وقد ورد عن الإمام (عليه السلام) وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق^(١). فالمراد من الشبهة البدعة التي تشبه الحق. وأما أخبار التثليث (أمر بين رشده، أمر بين غيّه، والآخر اختلف فيه فردّه إلى الله^(٢)). يراد منه المختلف المتلبّس بالحق.

ثم لو سلمنا دلالة وجوب الاحتياط في موارد الشك في التكليف كان الرحجان في جانب البراءة وذلك لوجوه أهمها:

- ١ - «إن دليل البراءة قرآني قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ آتَاهَا﴾ ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الأحاد، وكلّما تعارض هذان القسمان قدّم الدليل القرآني القطعي ولم يكن خبر الواحد حجة في مقابله»^(٣).
- ٢ - «إن دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجمالي، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخص فيخصه»^(٤).

١ - نهج البلاغة: ٨١.

٢ - حديث: ٤٥.

٣ - دروس في علم الأصول ١: ٣٨٩.

٤ - المصدر نفسه ١: ٣٨٩.

وتقدمّ منا في صورة عدم الترجيح والتساقط الرجوع إلى العموم
 الفوقاني المستفاد من رواية عبد الأعلى^(١)، من لا يعرف شيئاً هل عليه
 شيء؟ قال: لا» وصحيحه بعد الصمد «أي رجل ركب امرأ بجهالة فلا
 شيء عليه»^(٢). اللذان يدلان عن البراءة بعد تساقط أدلة البراءة والاحتياط.
التطبيقات:

ان التطبيقات التي ذكرت للبراءة العقلية هي بنفسها تكون تطبيقات
 للبراءة الشرعية الا أن دليلها هناك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ودليلها
 هنا هو الاذن من الشارع في ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك فراجع.
الاستثناءات:

١ - لا تجري البراءة الشرعية في صورة وجود البيان ورفع الشك ولو
 تعبدًا، لأن موضوع البراءة الشرعية هو الشك وعدم العلم. فحينئذ كل ما
 يكون بيانا يتقدم على أصالة البراءة بالورود أو الحكومة كما تقدم في
 البراءة العقلية فلا نعيد^(٣).

٢ - لا تجري أصالة البراءة في الشك في الشبهات المقرونة بالعلم
 الإجمالي، كما تقدم ذلك في البراءة العقلية، فراجع.

١ - كافي ١ : ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٢ / ١١.

٢ - وسائل الشيعة باب ٥ من تروك الإحرام / ح ٣.

٣ - راجع مصباح الأصول ٢ : ٣٠٩.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

التخيير العقلي

دوران الأمر بين المحذورين

التخيير التكويني

قاعدة التخيير

التوضيح: ليس المقصود بالبحث هنا: هو الحكم التخييري الشرعي أو العقلي، فإن الحكم التخييري شرعياً كان كما في باب الخصال فيمن أظفر في شهر رمضان متعمدا مثلاً: أو عقلياً كما في المتزاحمين، إنما يكون في مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الآيتان بأحدهما وعدم تركهما معاً.

بل المقصود من التخيير هنا هو التخيير بين النقيضين فإنه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييري بينهما وإعمال المولوية فيه لكونه لغواً محضاً، فينحصر التخيير في المقام حينئذٍ بالعقلي المحض بمناط الاضطرار^(١) (كما سيتضح).

اذن المقصود بحثه في هذا العنوان هو دوران الأمرين المحذورين (الوجوب والحرمة)^(٢). الذي لارجحان لأحدهما على الآخر، وهذا

١ - نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

٢ - أما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة، فلا تدخل في مسألتنا بل لا اشكال في جريان البراءة فيه لعدم العلم بالإلزام، فتجري أدلة البراءة العقلية والنقلية، إذ الإلزام غير معلوم ولا بيان به أيضاً، ولا مخالف حتى من الإخباريين لأنهم يخالفون في الشبهة

الدوران قد يفرض فيما إذا كان الوجوب والحرمة في التوصليات مع وحدة الواقعة.

وقد يفرض فيما إذا كان في التعديات أو كان أحدهما تعدياً، مع وحدة الواقعة.

وقد يفرض البحث أيضاً فيما إذا تعددت الواقعة (بلا فرق بين التعديات والتوصليات) فنها مقامات:

المقام الأول: إذا فرضنا دوران الامر بين الوجوب والحرمة وكلاهما توصليان مع وحدة الواقعة: كما إذا حلف مثلاً على سفر معين أو على تركه، ولم يكن أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب إذ عليه يجب العمل بالاستصحاب وينحلّ العلم الإجمالي لا محالة^(١)، ولم يمكن الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال لأن الأمر دائر بين المحذورين. ومثاله الآخر: المرأة المرددة وطؤها في يوم معيّن بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردّد تعلقه بالفعل أو الترك.

وهنا اختلفت كلمات الأصحاب من حيث جريان البراءة العقلية أو الشرعية أو عدم جريانها وجريان التخيير العقلي أو التفصيل في جريانها على أقوال:

التحريمية أو الوجوبية حيث يمكن الاحتياط، لا في مثل المقام. راجع غاية المأمول في علم

الأصول / ج ٢ / ٣١٣.

١ - راجع مصباح الأصول ٢: ٣٢٨.

- ١ - الحكم بالإباحة شرعاً، والتخيير بينهما عقلاً (اختاره المحقق الخراساني)^(١).
 - ٢ - الحكم بالتخيير عقلاً من دون التزام بحكم ظاهري شرعاً (اختاره المحقق العراقي)^(٢).
 - ٣ - جريان البراءة عقلاً وشرعاً (اختاره المحقق الخوئي والشيخ الأنصاري)^(٣).
 - ٤ - جريان البراءة شرعاً وعقلاً والحكم بالتخيير عقلاً (اختاره الإمام الخميني)^(٤).
 - ٥ - تقديم احتمال الحرمة (نسبه الشيخ الأنصاري إلى بعض الأصحاب)^(٥).
- فتكون النتيجة باستثناء القول الخامس هي التخيير من ناحية عمل المكلف.

مناقشة الأقوال:

أما الإباحة الشرعية المستفادة من قوله (عليه السلام): كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه...^(٦). حيث قال المحقق الخراساني بشمول

١ - راجع الكفاية: ٣٥٥.

٢ - راجع نهاية الأفكار ٣: ٢٩٢ - ٢٩٣.

٣ - راجع مصباح الأصول ٣: ٣٢٨.

٤ - راجع انوار الهدية ٢ / ١٧٣ و ١٧٤ و ١٧٩.

٥ - راجع فرائد الأصول ٢: ١٨٥.

٦ - وسائل الشيعة: باب ٤ مما يكتسب به، ح ٤.

الحديث للمقام من دون منع عنه عقلاً وشرعاً، فهو باطل لأن المراد من الحلال ان كان معناه الأعم الشامل للواجب كان مؤداه إثبات جنس الحلّة لا خصوص الوجوب أو الإباحة، وإن كان المراد منه الحلال بمعناه الأخص (الإباحة) فلا يشمل المقام، على ان الإباحة فيه قطعية الانتفاء^(١). فيمتنع أن يعبدنا بما يعلم بعدم ثبوته.

وعلى هذه المناقشة لا مجال للقول بالإباحة الا أن نفسر الحلّة في الحديث بالإباحة الشرعية الظاهرية فتدبر.

اما القول الثالث والرابع: فهما مبنيان على جريان البراءة الشرعية المستفادة من حديث الرفع لأن الوجوب غير معلوم فيكون مرفوعاً والحرمة غير معلومة فتكون مرفوعة، ولا مانع من شمول الحديث للمقام لأن المخالفة العملية والالتزامية غير لازمتين. وكذلك تجري البراءة العقلية لأن العقاب على خصوص الوجوب في صورة ترك الفعل في المقام عقاب بلا بيان لأنه مجهول، والعقاب على خصوص الحرمة في صورة اتيان الفعل في المقام عقاب بلا بيان لأنه مشكوك، والعقاب بلا بيان قبيح بحكم العقل فتجري البراءة العقلية بالنسبة للوجوب والحرمة، ولا يلزم منهما الترخيص في المخالفة القطعية^(٢).

ثم قال السيد الخميني ما خلاصته: لما كانت البراءة الشرعية والعقلية جارية في خصوص كل واحد من الوجوب والحرمة فكل واحد من

١ - راجع مصباح الأصول ٢: ٣٣١ - ٣٣٢، وفوائد الأصول ٣: ٤٤٥.

٢ - راجع أنوار الهداية ٢: ١٧٨ و ١٧٩ و راجع مصباح الأصول ٢: ٣٢٨ - ٣٢٩.

الفعل والترك متساويان ولا ترجيح في البين، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما في مقام العمل، في الرتبة المتأخرة من البراءة^(١).

هذا ولكن لنا ان نقول: بعدم جريان البراءة هنا، فإن العلم الإجمالي على ثبوت التكليف تام ولكن لا يؤثر هذا العلم الإجمالي هنا لأنه لا يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولا حرمة المخالفة القطعية ولا وجوب الموافقة الاحتمالية، لأن الأول والثاني غير ممكن، والثالث ترجيح بلا مرجح، وهذه كلها أحكام عقلية تبرهن على أن هذا العلم الإجمالي لا ينبئ شيئاً من الإلزام أبداً.

وحتى احتمال الوجوب والحرمة لا يكون منجزاً عقلاً بما هو طرف من العلم الإجمالي يستمد منجزتيه من العلم الإجمالي وهذا تقدم، ولكن احتمال الوجوب والحرمة في أنفسهما مستقلاً فتجري فيهما البراءة العقلية ولكن لا بملاك عدم البيان بل بملاك الاضطرار وعدم إمكان إدانة العاجز عقلاً من تحصيل الموافقة القطعية، وهذا هو التخيير العقلي. وكذا لا تجري البراءة الشرعية، لاننا نقطع بعدم الحلّة.

واما رفع ما لا يعلمون فالمراد منه رفع الحكم المشكوك، فالحكم الثابت في المقام واحد فالرفع أيضاً واحد، وحيث ان الرفع الظاهري في مقابل الوضع الظاهري، فيدلّ الحديث على الرفع الظاهري إذا عُقل الوضع الظاهري، أما هنا فإن الأمر يدور بين المحذورين فلا يعقل الوضع أي لا يمكن الاحتياط، إذن لا يعقل الرفع أيضاً.

١ - راجع أنوار الهداية ٢: ١٧٤ - ١٧٥.

وأما الخامس: فقالوا به لكون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.
وهذا مردود بعدم الأولوية بنحو الإطلاق اذْربَّ واجب أهم من الحرام،
عند المزاخرة.

والخلاصة: إذا لم تجر البراءة هنا فيحكم بالتخير عقلاً ومن دون التزام
بحكم ظاهري شرعاً وهو مختار المحقق العراقي لأن العلم الإجمالي
يستحيل ان يكون منجزاً لأن تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن
لأنها غير مقدورة وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعية ممتنع أيضاً لأنها غير
ممكنة، وتنجيزه لأحد التكاليفين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير
معقول لأن نسبة العلم الإجمالي إليهما نسبة واحدة. والبراءة لا تجري كما
تقدم، فالتخير عقلي بملاك الاضطرار.

أما المقام الثاني: إذا فرض ان الوجوب والحرمة الذين يدور الأمر بينهما
كان احدهما تعبدياً مع وحدة الواقعة:

كما في المرأة التي تشك في حيضها، فيدور الأمر بالنسبة إلى دخولها
في المسجد الحرام في الحج بين الوجوب والحرمة، فان الوجوب هنا -
لو كان - فهو تعبدى^(١). وهذا المقام يشمل ما إذا كان كلا الأمرين تعبدياً
أيضاً.

١ - ومثال الآخر المرأة التي لا تعلم انها حائض أو طاهر فتكون الصلاة عليها اما محرمة
لاحتمال الحيض (بناء على التحريم الذاتي للصلاة على الحائض) واما واجبة لاحتمال
الطهارة.

وقد أفاد صاحب الكفاية هنا^(١). بأن العلم الإجمالي يؤثر في اقتضاء حرمة المخالفة القطعية لأنها تصبح ممكنة كما إذا جاء بالفعل لا بقصد القرية، وإن كانت الموافقة القطعية غير ممكنة فيبقى العلم الإجمالي منجزاً بهذا المقدار. وبتعبير السيد الخوئي (تذت) أن الأصول هنا متعارضة متساقطة، وإذا تساقطت الأصول في أطراف العلم الإجمالي، فالحكم المعلوم بالإجمال ينتج بالمقدار الممكن، فإن أمكن المخالفة القطعية والموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من الجهتين وإلا فمن أحدهما، وحيث إن المخالفة القطعية فيما هو محل الكلام فعلاً ممكنة، كان العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إليها، فحرمت على المرأة (المرددة بين كونها طاهراً أو حائضاً) المخالفة القطعية بأن تأتي بالصلاة بدون قصد القرية - وحيث إن الموافقة القطعية غير ممكنة - فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبة وبين تركها رأساً^(٢).

أقول: إنما يصح هذا الكلام من صاحب الكفاية إذا قال بمنجزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية، حتى مع الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي لا بعينه، بينما هو قال: إذا اضطر إلى أحد طرفي العلم الإجمالي لا بعينه فيسقط العلم الإجمالي عن التنجيز^(٣).

١ - الكفاية ٢: ٢٠٧ طبعة مشكيني.

٢ - مصباح الأصول ج ٢: ٣٣٥ و ٣٣٦.

٣ - لمنافاة الترخيص التخييري مع التكليف المعلوم بالإجمال فهنا لا يقدر على المخالفة القطعية وهو مضطر إلى أحد الطرفين.

(٢) إن هذا مثل الاضطرار إلى أحد الطرفين بعينه فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً وذلك: لعدم قدرة المكلف على الإتيان بالعمل القربي، لأن القربة إلى الفعل تتوقف على ارجحية الفعل من الترك، ولا ارجحية، وحينئذٍ نقطع بسقوط الوجوب العبادي على تقدير ثبوته، لعدم القدرة على أمثاله، وحينئذٍ تصبح الحرمة مشكوكة بالشك البدوي فنفيها بالبراءة وهكذا الحال لو كان كلا الطرفين تعبدياً^(١).

أقول: وهذا الاشكال الثاني قد أخرج موردنا من تحت دوران الأمر بين المحذورين في كلا المثالين الذين ذكرنا لهذه الصورة وهو يجري في كل مثال يكون أحد الطرفين عبادياً.

ولكن هذا الاشكال الثاني غير صحيح وذلك لأن المرأة التي يدور أمرها بين وجوب الدخول إلى المسجد للطواف لعمره التمتع وبين حرمة الدخول لكونها حائضاً يوجد عندها في الحقيقة داعيان متصوران:
الأول: هو احتمال الوجوب الذي يدعو إلى الفعل.

والثاني: احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، وكل من الداعيين علة تامة في نفسه للتحريك لكنه مبتلي بالمزاحمة، فإذا وجد عند المكلف داعي نفساني لترجيح الفعل على الترك لكونه قريباً وعبادة كان هذا المقدار من الداعي لترجيح كاف في قصد القربة المعتبر في العبادات لأن أصل الداعي القربي موجود في الدخول لأجل الطواف إلا أنه قد ابتلي بالمزاحمة فالنقص في القربة لم ينشأ من عدم وجود داعي قربي بل جاء

١ - راجع للتوسع مباحث في علم الأصول ٥: ١٦٠ - ١٦١.

من المزاحمة، فيكفي وجود الداعي النفساني للترجيح لحصول القربة، وعلى هذا سيكون المثال مورداً لدوران الأمرين المحذورين. وبعبارة أخرى:

وعلى هذا نقول: إن هذا العلم الإجمالي بما أننا مضطرون إلى ارتكاب أحد الطرفين لا بعينه فلا يكون منجزاً وحينئذٍ إما أن نفعل الدخول أو عدم الدخول، وهذا يسوغ لنا الحكم بالتخيير مع وجود العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة وهو معنى التخيير العقلي أو التكويني.

فإن لم تجر البراءة في الطرفين فنحن مضطرون إلى ارتكاب أحد الطرفين، أوجرت في الطرفين ولكن جريانها هل بملاك عدم البيان أو بملاك الاضطرار وعدم إمكان إدانة العاجز عقلاً من تحصيل الموافقة القطعية؟

الجواب: جريان البراءة بملاك الاضطرار وهو التخيير العقلي، فلاحظ.

المقام الثالث: إذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة عرضاً كما إذا علم بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر والآخر بترك أمر آخر واشتبه الأمر في الخارج، أو تعددت الواقعة طوياً كما إذا علم أنه حلف بإيجاد فعل في زمان وبتركه في زمان آخر واشتبه الزمانان، فهنا في كلا الفرضين يدور الأمر بين الوجوب والحرمة، فهل يجري التخيير بين الفعل والترك في كلٍّ من الفعلين أو الزمانين؟

إما في صورة تعدد الواقعة عرضاً: فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك في كلٍّ منهما لأنهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين ففي كل

منهما يستحيل الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، فيحكم بالتخير فيجوز الإتيان بكلا الأمرين كما يجوز تركهما^(١) معاً.

أقول: ويجوز فعل أحدهما وترك الآخر.

نعم بعد الفعلين أو بعد التركيب يُعلم إجمالاً أنه قد فعل محرماً، ولكن العلم الإجمالي بعد العمل لا أثر له^(٢).

ولكن لنا أن نقول: إن العلم الإجمالي بالإلزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الأمرين وإن لم يمكن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما، ولكن يوجد علمان نعلم:

١- بوجوب أحد الفعلين، وهو يقتضي الإتيان بهما معاً لتحصيل الموافقة القطعية.

٢ - نحن نعلم: بحرمة أحد الفعلين، وهو يقتضي تركهما معاً لتحصيل الموافقة القطعية.

وبما أن الجمع بين الفعلين والجمع بين التركيب معاً مستحيل إذن هذا العلم الإجمالي يسقط عن التنجيز بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية إلا أننا نتمكن من المخالفة القطعية بأن نوجد الفعلين أو نتركهما وهنا يتنجز التكليف بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية، إذن اللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر حذراً من المخالفة القطعية وتحصيلاً للاحتتمالية بالنسبة للعلم المتولد من العلم الأول.

١ - غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٣٢٣.

٢ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٣٢٣.

وكذا نقول بالنسبة لصورة تعدد الواقعة طوياً فقد يقال «كما ذهب إلى ذلك الميرزا النائيني» بالتخيير بين الفعل والترك في كل من الزمانين لأن الأمر يدور بين الوجوب والحرمة ففي كل واقعة مستقلة دار الأمر فيها بين الوجوب والحرمة ولا يمكن فيها الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية، فالمكلف مختار في الفعل في كل من الزمانين واختيار الترك في كل من الزمانين واختيار الفعل في أحد الزمانين والترك في الآخر. نعم لو اختار الوطء في الليلة الأولى والوطء في الليلة الثانية فبعد الوطء في الليلة الثانية يعلم علماً إجمالياً أنه قد فعل محرماً إلا أن العلم الإجمالي المتأخر لا أثر له حينئذ، وكذا الكلام في ترك الوطء في اللتين. ولكن يمكن أن يقال (بناءً على تنجيز العم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها) فحينئذ يقال.

يتولد لنا علمان إجماليان:

١ - عندنا علم بوجوب أحد الفعلين في زمان، يقتضي الإتيان بالفعلين لتحقيق الموافقة القطعية.

٢ - عندنا علم بحرمة أحد الفعلين في زمان آخر يقتضي ترك الفعلين لتحقيق الموافقة القطعية.

لكن الجمع بين الفعلين والجمع بين التركين معاً مستحيل اذن يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية، ولكننا نتمكن من المخالفة القطعية بأن نوجد الفعلين أو تركهما، وهنا يتنجز التكليف بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية، اذن اللازم اختيار أحد الفعلين

وترك الآخر حذرا من المخالفة القطعية وتحصيلاً للاحتمالية بالنسبة للعلم المتولد من العلم الأول^(١).

اذن لا تخيير بين فعل الأمرين أو تركهما.

دوران الأمر بين المحذورين في الافراد الطولية:

لو كان لمورد دوران الامر بين المحذورين افراد طولية، كالمرأة المردد وطؤها^(٢). في كل ليلة جمعة بين الوجوب والحرمة إذا كان الحلف المردّد تعلّقه بالفعل أو الترك كذلك، فهل يكون التخيير استمراريا أو بدوياً؟ بمعنى ملاحظة ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة فيحكم بالتخير فيه فيجوز للمكلف الإتيان به في ليلة جمعة وتركه في ليلة جمعة أخرى، أو يلاحظ المجموع واقعة واحدة فيتخير بين الفعل في الجميع والترك في الجميع ولا يجوز له التفكيك بين الليالي بإيجاد الفعل مرة وتركه أخرى؟ وجهان:

ذهب بعضهم إلى الأول (التخير الاستمراري) باعتبار أن كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقلّ وقد دار الأمر فيه بين المحذورين، فيحكم العقل بالتخير، لعدم امكان الموافقة القطعية ولا المخالفة لقطعية، ولا يترتب على ذلك سوى أنّ المكلف إذا اختار الفعل في فرد وترك في فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفته التكليف الواقعي في أحدهما، ولا بأس به، لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

١ - مصباح الأصول ٢: ٣٣٩ - ٣٤٠. وراجع غاية المأمول / ج ٢ - ٣٢٤.

٢ - كصوم كلّ يوم جمعة المردد بين الفعل والترك فهو مردد بين الوجوب والحرمة.

وذهب بعض آخر إلى أن التخيير بدوي، لأن العلم بالإلزام المرّد بين الوجوب والحرمة، وإن لم يوجب التنجيز للتكليف المعلوم بالأجمال، إلا أنه مع فرض تعدّد الافراد، يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم إجمالي (متعلق بكل فردين من الافراد) وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر، إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمةً، فإن كان أحدهما المعين واجباً والآخر حراماً يقيناً، وهذا العلم الإجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما إلا أنه يمكن مخالفته القطعية بإتيانهما معاً. فالعلم الإجمالي ينجّز معلومه بالمقدار الممكن، فتنجيزه من حيث الموافقة القطعية وإن كان ساقطاً إلا أنه ثابت من حيث المخالفة القطعية، فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة القطعية^(١). وهذا هو الصحيح.

ثم إن مسألة أصالة التخيير تنقسم إلى أربع مسائل، حيث إن الشك: أما أن يكون من جهة عدم الدليل على تعيين أحد المحذورين، أو إجماله، أو تعارضه، أو اشتباه الأمور الخارجية^(٢).

التطبيقات:

١- قال السيد الخوئي (تدوّن) إذا حلف على سفر معين أو على تركه، ولم يكن أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب ولم يمكن الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف

١ - مصباح الأصول ٢: ٣٤٣.

٢ - نهاية الأفكار ٣: ٢٩٢.

المعلوم بالإجمال. فالقاعدة هو التخيير بين الفعل والترك وكذا في المرأة المردد وطؤها في يوم معين بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردد تعلّقه بالفعل أو الترك.

ولذا صَحَّ لنا أن نقول: إن مورد دوران الأمر بين المحذورين من قبيل الشك في أصل التكليف لا المكلف به.

أقول: نعم لا أثر للعلم الإجمالي هنا بالإلزام، ونتخير بين الفعل والترك لاضطرارنا إلى أحدهما لا لجريان أدلة البراءة.

٢- وقال السيد الخوئي (رحمته الله) أيضاً: إذا أدار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب^(١)، بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها ولو مع عدم قصد القرية وانتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية بآتيان العمل بغير قصد القرية، فانه على تقدير كونها حائضاً فأتت بالمحرّم، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك كان العلم الإجمالي

١ - كما إذا كانت المرأة في أيام الاستظهار، أي ان المرأة ذات العادة العددية ان استمر دمها زائداً على عاداتها وكانت أقل من عشرة أيام واحتملت التجاوز عن العشرة يجب عليها أو يستحب لها - على الخلاف - الاستظهار بترك العبادة، فان انقطع الدم على العشرة أو ما دونها فالجميع حيض والا تحيضت بعدد أيام عاداتها وكان الباقي استحاضة، وكذا ذكروا في النفساء. ففي أيام الاستظهار وهو ما بعد عاداتها إلى العشرة لا تعلم أنها حائض أو مستحاضة فان كانت حائضاً فالصلاة حرام بناء على الحرمة الذاتية ولا فالصلاة واجبة.

منجّزا وان لم تجب الموافقة القطعية لتعذرها،... وحيث إن الموافقة القطعية، غير ممكنة، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبة وبين تركها رأساً^(١).

أقول: التخيير على رأي السيد الخوئي بجريان البراءة في كلا الطرفين وعلى ما ارتأيناه من باب الاضطرار ولا بدية فعل احد الطرفين.

٣ - وقال السيد الخوئي «لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر والآخر بترك أمر آخر واشتبه الأمران في الخارج، فيدور الأمر في كل منهما بين الوجوب والحرمة، فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك في كل منهما بدعوى أن كلّاً منهما من موارد دوران الأمرين المحذورين، مع استحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما فيحكم بالتخيير»

والمراد بالتخيير هنا هو إيجاد الفعلين معا أو تركهما معا، أو إيجاد أحدهما وترك الآخر، ولكن السيد الخوئي (تدبّر) يناقش هذا التخيير بهذه السعة ويثبت التخيير بإيجاد أحدهما وترك الآخر فقط فيقول «وحيث إن الجمع بين الفعلين والتركين معا مستحيل (أي يفعل الأمرين ويتركهما معا) يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتها القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فانها المقدار الممكن

على ما تقدم بيانه وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية»^(١).

٤ - وقال السيد الخوئي: «إذا علم بتعلق الحلف بإيجاد فعل في زمان وبتركه في زمان ثان، واشتبه الزمانان، ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة، فقد يقال فيه أيضاً بالتخير بين الفعل وتركه في كل من الزمانين» ومراده من التخير هنا هو اختيار المكلف الفعل في كل من الزمانين واختيار المكلف الترك في كل من الزمانين واختيار الفعل في أحدهما وتركه في الآخر.

ولكن السيد الخوئي (تدبر) يناقش هذا التخير بهذه السعة ويثبت التخير باختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الزمان الآخر بناء على تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها، لأن اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الزمان الآخر فيه فرار من المخالفة القطعية والعلم الإجمالي منجز بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية، وإن كانت الموافقة القطعية غير ممكنة^(٢).

٥ - قال المحقق العرافي في نهاية الأفكار: إذا كانت «الواقعة المبتلى بها واحدة كما في المرأة المردّد وطؤها في ساعة معينة بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردّد تعلّقه بالفعل أو الترك ... فلا شبهة في حكم العقل بالتخير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل وتركه نظراً إلى

١ - مصباح الأصول: ج ٢ : ٣٣٩.

٢ - مصباح الأصول: ج ٢ : ٣٣٩ - ٣٤٠.

اضطرار المكلف وعدم قدرته على مراعاة العلم الإجمالي بالاحتياط وعدم خلوه في الواقعة تكويناً من الفعل والترك»^(١).

٦- قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: «إذا اختلفت الأمة على قولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغي الاشكال في اجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة، بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي...»^(٢). فأت التخيير بين الحكمين ظاهراً وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام»^(٣).

٧ - وقال الشيخ الأنصاري أيضاً: «لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع... والأولى فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة»^(٤)، فمن قال بالتخيير قال به هنا أيضاً.

٨ - ذكر الشيخ الأنصاري «دوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنية كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء لواجب وما نعيته عنه، فاختار التخيير هنا... فيتخير المكلف بين الإتيان بما يحتمل كونه شرطاً وكونه

١ - نهاية الأفكار ٣: ٢٩٢.

٢ - فرائد الأصول: ٢: ١٧٨.

٣ - المصدر نفسه ٢: ١٨٣ وراجع عدة الأصول للشيخ الطوسي: ٢٥١.

٤ - فرائد الأصول ٢: ١٩٣.

مانعا وبين تركه»^(١). كما إذا تردد شيء بين كونه شرط للصلاة أو مانعا لها مثل ما لو تردد المكلف بين وجوب القصر عليه فالسلام على الركعين شرط لها والقيام للركعتين الآخرين أيضاً مانع لها وبين وجوب ألا تمام عليه فالسلام مانع وكذا القيام للركعتين الآخرين أيضاً شرط فنفي البعد عن الحكم بالتخير^(٢).

ولكن السيد الخوئي أشكل على هذا المثال فقال: لا يتم مثال القصر والتمام لما نحن فيه إذ الأمر بالصلاة إنما توجه نحو الطبيعة المشكوك تقيدها بالسلام على الركعتين أو بالسلام على أربع فالموافقة القطعية حينئذٍ فيها ممكنة بإتيان فردين من الطبيعة، بأحدهما يسلم على الركعتين وبالثاني يسلم على الأربع، فالعلم الإجمالي حينئذٍ منجز لا مكان الموافقة القطعية بفردين فلا ننتهي إلى التخير، إذ هو فرع عدم إمكان الموافقة القطعية^(٣).

وربما يتوهم أنه من جهة حرمة القطع للعمل وليس كذلك:

أما أولاً: فلا حرمة قطع العمل ليس لها دليل إلا الإجماع، والقدر المتيقن منه حرمة قطع العمل الذي لو أتى به لكان مجزئاً، وليس المقام منه لما ذكرنا من وجوب الموافقة القطعية.

وأما ثانياً: فلان احتمال القطع موجود لو سلم ولو ترك التسليم، فحرمة القطع على تقدير شمولها للمقام احتمالها موجود على كلا التقديرين.

١ - مصباح الأصول ٢: ٣٣٦.

٢ - انظر غاية المأمول ج ٢: ٣٢١ عن فرائد الأصول ٢: ١٧٨ - ١٩٠.

٣ - غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٣٢٢.

ولو فرض ضيق الوقت الا عن صلاة واحدة، فهنا يتخير في تطبيق ما يأتي به في الوقت على احد الفردين ويأتي بالفرد الآخر بعد خروج الوقت قضاء (وان كان التأمل يقتضي عدم وجوب القضاء لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، لأن إطرافه الصلاة قصراً أو تماماً في الوقت ومع الإتيان بأحدهما لا يحرز موضوع القضاء وهو الفوت، إذ من الممكن أن يكون الواجب هو خصوص ما أتى به»^(١).

٩- ذكر الشيخ الأنصاري (تدئ) مثالا لما نحن فيه وهو «فيما لو تردد الجهر في القراءة بين كونه شرطاً أو مانعاً»^(٢).

وقد ردّه السيد الخوئي: بإمكان الاحتياط بان يجهر بإحدى القراءتين ويخفت بالثانية وينوى الجزئية بما هو الجزء واقعا^(٣).

١٠- ذكر الشيخ الأنصاري مثالا لما نحن فيه وهو «ما لو كان مشغولاً بالنهوض للقيام وشك في انه سجد سجدين أم قد ترك إحداهما فحينئذ حيث أنه يمكن ان يكون شكه بعد تجاوز المحل فيكون عوده لها مبطلاً، ويمكن ان لا يكون هذا النهوض محققاً للتجاوز فيكون الرجوع واجباً» وقد اشكل عليه السيد الخوئي فقال: انه يمكنه ان يرفع يده عن هذه الصلاة ويعيد صلاة أخرى سالمة عن ذلك، واحتمال حرمة القطع قد تقدم الكلام فيه^(٤).

١ - غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٣٢٢.

٢ - فرائد الأصول ٢: ٤٠٠.

٣ - غاية المأمول ٢: ٣٢٢.

٤ - غاية المأمول ٢: ٣٢٣.

الاستثناءات:

«الاستثناءات التي نذكرها هنا هي استثناءات منقطة فهي خارجة عن موضوع المسألة - لأن المسألة عقلية، فلا تقبل التخصيص».

١ - لا تجري أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين إذا احتل الترجيح في أحدهما المعين، لان المقام « يندرج في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخيير... وذهب صاحب الكفاية إلى التعيين، بدعوى أن العقل يحكم بتعيين محتمل الأهمية كما هو الحال في جميع موارد التزاحم عند احتمال أهمية أحد المتزاحمين بخصوصه»^(١). وسيأتي في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي بناء على مبناه.

٢ - لا تجري أصالة التخيير أيضاً في دوران الأمر بين المحذورين إذا كان الاحتياط ممكناً بتكرار العمل، كما إذا دار أمر الشيء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً عنها «كما لو شك بعد النهوض للقيام في الإتيان بالسجدة الثانية فانه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الإتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها، وبناء على عدم تحققه به كان الإتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها، فانه إذا رفع يده عن هذه الصلاة وأتى بصلاة أخرى حصل له العلم التفصيلي بالامثال (وفي هذه الصورة) لا ريب في وجوب احراز الامثال ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين، لعدم احراز الامثال بذلك، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة واعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين

ثم اعادتها. وعلى كل تقدير لا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال. هذا بناء على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أن دليل الحرمة قاصر عن الشمول له...»^(١).

وكذا إذا كان المكلف يتمكن «من الامتثال العلمي بتكرار الجزء... كما إذا دار أمر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فإنه إذا كرّر القراءة بالجهر وبالاخفات أخرى مع قصد القرية فقد علم بالامتثال أجمالاً»^(٢).

٣ - لا تجري أصالة التخيير إذا كان في احد المحذورين حالة سابقة مستصحبه يجب الأخذ بها، لأن الأخذ بها عند الشك في دوران الأمر بين المحذورين يحلّ العلم الإجمالي في الدوران^(٣).

١ - مصباح الأصول ج ٢: ٣٣٦ و ٣٣٧.

٢ - مصباح الأصول ج ٢: ٣٣٧ وراجع فوائد الأصول ج ٣: ٤٥٥.

٣ - مصباح الأصول ج ٢: ٣٢٨.

٧٣- نص القاعدة: أصالة الاحتياط

الألفاظ الأخرى للقاعدة: أصالة الاشتغال

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني

وجوب الاحتياط عقلاً

منجزية العلم الإجمالي عقلاً

أصالة الاحتياط عقلاً

توضيح القاعدة:

(١) ويقصد بها موارد الشك في المكلف به عند العلم الإجمالي بأصل التكليف كما إذا علم بوجود الظهر أو الجمعة أوفي مقام الشك في الامتثال كما إذا أتى بواجبين ثم علم إجمالاً بخلل في أحد الواجبين، خلافاً للميرزا النائيني الذي قال ان البحث في المقام الأول فقط الذي لم نعلم وجه تخصيصه به، ففي الأول الشبهة حكمية والثاني هو من الشبهة الموضوعية لا الحكمية^(١). فهل يجري حديث الرفع وقاعدة قبح العقاب بلا بيان في اطراف العلم الإجمالي أولاً تجري عند الشك في أصل التكليف؟ وهل تجري قاعدة الفراغ إذا اعلم بخلل في احد الواجبين الذين جاء بهما أولاً تجري؟ فيقع الكلام في جريان الأدلة الشرعية وعدمها.

نعم: نحن نرجئ الكلام عن الشبهة الموضوعية فيما إذا أتى بواجبين ثم علم إجمالاً بخلل في احدهما إلى مجال الفقه لنرى هل تجري قاعدة

١ - بحوث في علم الأصول ٥: ١٦٩، غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٣٣٠ - ٣٣١.

الفراغ فيهما أوفي أحدهما أو لا تجري؟ ويختص كلامنا هنا في الشبهة الحكمية فلاحظ.

(٢) التكليف المعلوم بالإجمال تارة يكون الكلام في أصل منجزيته بمعنى أن يكون العلم الإجمالي مثبتاً للتكليف وكافياً في تنجزه، وقد تقدم الكلام فيه في قاعدة تنجيز العلم الإجمالي، وأخرى يكون الكلام في جريان الأصول العملية في أطرافه كلاً أو بعضاً والكلام هنا يختص به.

(٣) ثم أن التكليف المعلوم بالإجمال تارة يتردد بين المتباينين وأخرى تردد بين الأقل والأكثر، فالكلام يقع في مقامين.

المقام الأول: التكليف المعلوم بالإجمال المتردد بين المتباينين كالعلم الإجمالي بوجوب الصلاة المرددة بين الظهر والجمعة، والعلم الإجمالي بحرمة هذا المانع أو المانع الآخر.

المقام الثاني: التكليف المعلوم بالإجمال المردّد بين الأقل والأكثر كالعلم الإجمالي بوجوب الصلاة المرددة بين الصلاة المركبة من تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء.

مستندة القاعدة:

أما المقام الأول: (وهو التكليف المعلوم بالإجمال المتردد بين المتباينين) فيقع البحث فيه في جريان أصل البراءة في جميع الأطراف تارة وأخرى عن جريان أصل البراءة في بعض الأطراف.

أما جريان البراءة في جميع الأطراف: فالظاهر أنه لا قصور في شمول أدلة الأصول العملية لجميع الأطراف لولا المانع، لأن ثبوت التكليف في

كلّ واحد منها مشكوك فيجري فيه أصالة البراءة والإباحة والاستصحاب في ما كان له حاله سابقة، فالمهم هو البحث عن وجود المانع من جريان الأصول هنا فهل يوجد هذا المانع؟

نقول:

١ - ذكر المحققون وجود المانع الثبوتي عن جريان الأصول المرخصة في تمام الأطراف، إذ عبّروا عنه في كلماتهم بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وعدم امكان الترخيص في تمام الاطراف.

وتوضيح ذلك: ان الميرزا النائيني ذكر أن المانع عن جريان الأصول المرخصة في تمام اطراف العلم الإجمالي بالتكليف هو لزوم الترخيص في معصية التكليف الواصل، والترخيص في المعصية قبيح لا يصدر من الحكيم^(١).

وهذا الكلام يرجع إلى دعوى علية العلم الإجمالي للتنجيز بمعنى أن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية منجز ومطلق.

أما لو كان حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالأجمال معلقاً على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف بأن يكون العلم الأجمالي مقتضياً للتنجيز، فلا يكون جريان الأصول في جميع الأطراف ترخيصاً في المعصية بل يكون رافعاً لموضوعها^(٢).

هذا ولكن صاحب الكفاية: ذكر ان المانع الثبوتي هو ان الترخيص في جميع الأطراف ينافي الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال عقلاً لأن الأحكام

١ - راجع مصباح الأصول ٢: ٣٤٥ - ٣٤٦، انوار الهداية ٢: ١٨٥. دروس في علم الأصول ١: ٤٠٠.

٢ - دروس في علم الأصول ١ / ٤٠٠.

التكليفية متنافية ومتضادة فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً ويرخص في تركه في وقت واحد، فالترخيص في المخالفة القطعية اللازم من جريان الأصول في جميع الأطراف ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال أو الحرمة الواقعية المعلومّة بالإجمال^(١).

ولكن يرد على هذا: بأن التنافي إنما هو بين الأحكام الواقعية لا بين الحكم الظاهري والواقعي، فالوجوب الواقعي ينفيه الترخيص الواقعي في مورده لا الترخيص الظاهري، فلا محذور ثبوتاً في جعل البراءة في كل الأطراف مترتبة على الشك في ذلك الطرف.

٢ - ذكر البعض وجود المانع الإثباتي من الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي، أي أن الترخيص في تمام الأطراف يكون بنظر العرف والعقلاء كأنه تفويت لذلك الغرض الإلزامي ومناقض معه، وهذا الفهم العرفي يكون قرينة لبيّة متصلة بالخطاب تمنع عن انعقاد الإطلاق في أدلة الأصول لشمول أطراف العلم الإجمالي بأجمعها.

وبعبارة أخرى: أن أدلة الأصول العملية لا تشمل تمام أطراف العلم الإجمالي، فإن التعبير برفع ما لا يعملون أو ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ينساق منه عرفاً الترخيص في قبال الأغراض الإلزامية غير المعلومّة (المشكوكة) ولا تشمل الأغراض الإلزامية المعلومّة المشتبهة مع الأغراض الترخيصية (التكليف المعلوم إجمالاً).

وهذا المانع الإثباتي صحيح مانع من جريان الترخيص في كل أطراف العلم الإجمالي.

وأما جريان البراءة في بعض الأطراف قد يقال: إن المانع من جريانها هو عليّة العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية بحيث يحكم العقل حكماً ضرورياً بلزوم الموافقة القطعية وترك جميع الأطراف في الشبهة التحريمية وإتيانها في الشبهة الوجوبية.

وعلى هذا يكون الحكم الواقعي فعلياً ومنجزاً على أي حال والترخيص في بعض الأطراف ترخيص احتمالي في المعصية وهو لا يجوز. ولكن هذا المانع: مختص بمن يقول بعليّة العلم الإجمالي للتنجيز. أما من يقول: بأن حرمة المخالفة القطعية للتكليف معلّقة على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف فحينئذ يمكن جريان الأصول المرخصة في كل الأطراف فضلاً عن بعضها حيث تكون الأصول المرخصة رافعة لموضوع اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز.

ولكن الترخيص في كل الأطراف ممنوع منه إثباتاً لأن العرف يرى أن الترخيص في كل الأطراف تفويت للغرض الإلزامي ومناقض معه، فلا تكون الأصول العملية شاملة لهذا المورد.

فيبقى جريان الأصول في بعض الأطراف فقد يقال: أن جريانها في بعض الأطراف بمعنى:

حرمة المخالفة القطعية فقط بدون وجوب الموافقة القطعية، أي يكون العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة

القطعية، فإذا أجرينا الأصول في بعض الأطراف دون الجميع حصلت مخالفة احتمالية، والمخالفة الاحتمالية يمكن أن يرخصها الشارع عقلاً، بل هو واقع في موارد: منها إذا كان أحدُ الأنائين المشتبهين مسبقاً بالنجاسة في حالته السابقة وعلم بوقوع قطرة بول في أحدهما فهنا يقول الاستصحاب أن النجس هو السابق والآخر يكون مشكوك النجاسة فتجري فيه أصالة الطهارة بلا معارض. وهذا معناه الترخيص في تناول الإناء الثاني وإن كان محتمل النجاسة وجدانا.

ومنها: الشبهة البدوية بواسطة المؤمن. ومنها: ما إذا صلى ظهراً وعصراً وشك بعدهما في كونهما كانا بطهارة أم لا؟ فقاعدة الفراغ ترخص في المخالفة الاحتمالية، إذ يحتمل عدم الطهارة. إذن لا مانع من جريان الأصول في بعض أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة.

ولكن الكلام: هو هل أن دليل الأصول شامل لما نحن فيه؟

والجواب: إن البراءة العقلية ليست شاملة للمقام لأن البيان تم بوجود علم إجمالي بالنجاسة مثلاً، فالبيان بالنجاسة تام لكنه اشتبه مصداقه الخارجي مع إمكان تركهما معاً، فلو أرتكب أحدهما فصادف كونه النجس مثلاً كان مستحقاً للعقاب قطعاً.

وكذا لا تشمل أدلة البراءة الشرعية ما نحن فيه لأننا نعلم الحكم بالنجاسة ولكن لا نعلم مصداقه فإذا أجرى رفع ما لا يعلمون في أحد الأطراف كان مستحقاً للعقاب قطعاً وما ذاك إلا لأن جريان البراءة في أحد الأطراف لا بعينه لا يصح: لأنه ترجيح بلا مرجح، لأن نسبة دليل

الأصل إلى كل من الطرفين على نحو واحد وجريان الأصل في البعض المردد غير معقول إذ لا معنى للفرد المردد^(١).

تتمة: يوجد مانع شرعي من جريان الأصول في موارد العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين، وهو يدل على أن الشارع قد أوجب الاحتياط التام فيها، وهذا المانع هو الروايات المتعددة الواردة في موارد العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين.

منها: ما رواه الصدوق والشيخ الطوسي (تدثّر) عن صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن يسأله عن الرجل معه ثوبان: فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو؟ وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال (عليه السلام) يصلي فيهما جميعاً^(٢).

فأنه لو كان أصل الطهارة الذي هو بمنزلة أصالة البراءة جارياً في أحد الثوبين أو في كليهما لجاز الاكتفاء بالصلاة في أحدهما، فإيجابه للصلاة في كليهما شاهد على تنجّز التكليف بنجاسة الثوب الملاقي في الواقع للبول. وهناك أخبار آخر^(٣).

١ - راجع دروس في علم الأصول ٢: ٣٦٦.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٦٤ من النجاسات / ح ١.

٣ - راجع المصدر نفسه، باب ٨ الماء المطلق، ح ٢ و ١٤، وباب ٧ من النجاسات، وباب

٣٨ من النجاسات / ح ٢.

ومنها: ذكر السيد الشهيد هذا المثال فقال: ورد لزوم الاجتناب عن الأغنام التي نعلم يكون بعضها موطوء^(١).
ومنها: ما ورد من الأمر بإراقة المائتين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما^(٢).
ولا يجوز شربهما ويتمم إذا لم يوجد غيرهما.
فان هذه الروايات - بعد ظهور أنها ليست في مقام تخصيص في الحكم الواقعي - تدلّ على عدم جريان الأصل الترخيصي في أحد الطرفين ولو مشروطا بترك الآخر، وإلا لم يجز اراقتهما والتيمم، وجاز شرب أحدهما، أو جاز أكل احد الأغنام.
وبعد إلغاء خصوصية الموارد المعلومة بالإجمال يستفاد منها كبرى كلية تقول: بعدم جريان الأصول المرخصة في شيء من اطراف العلم

١ - هذا المثال ذكره السيد الهاشمي في بحوث في علم الأصول ٥ / ١٩٥. ولكن رواية التقسيم في خصوص هذا المقال تخرجه عن موردنا للنص الخاص.

أقول: يوجد نصّ خاص هنا يقول: إذا اشتبهت الشاة الموطوءة في عدد محصور قسم نصفين وأقرع بينهما، ثم يخرج ما فيه المحرّم فيقسم كذلك ويقرع وهكذا حتى تبقى واحدة فيعمل بها ما عمل بالمعلومة ابتداءً (يحرم لحها ولبنها ونسلها بعد الوطء ان كان المقصود منه اللحم واللبن فتذبح وتحرق بالنار) والرواية هي معتبرة محمد بن عيسى عن الرجل (عليه السلام) انه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاه؟ قال (عليه السلام) إن عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرهما.

وتوجد رواية ثانية يرويه صاحب تحف العقول عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام) الا ان

السند غير تام.

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٣٥٨.

الإجمالي عند تساويها بالنسبة إلى أدلة الترخيص، فتكون مخصصة لإطلاق أدلة الأصول العامة لو تمّ هذا الإطلاق.

نعم: لو فرض عدم جريان الأصل المرخص في أحد الاطراف، أو قام أصل إلزامي (استصحاب) حاكم على الترخيص أو قامت أمانة على طهارة أحد الأنائين بالخصوص أمكن إجراء الأصل الترخيصي في الطرف الآخر، وهذا خارج، عن منصرف تلك الاخبار.

وهكذا قد تبين ان العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية، وأنه كلما تعارضت الأصول الشرعية المؤمنة في اطرافه وتساقطت حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية وكان تنجز جميع الاطراف من آثار نفس العلم الإجمالي.

ولا فرق في التكليف المعلوم بالإجمال بين ان يكون نوع التكليف معلوما وبين أن يكون مجهولاً فالعلم بإلزام مردد بين حرمة هذا الفعل أو وجوب الفعل الآخر. كما انه لا فرق في القسم الأول بين الشبهة الوجوبية كالعلم بوجوب مردّد بين الظهر والجمعة وبين الشبهة التحريمية كالعلم بحرمة مردّد بين هذا المائع ومائع آخر.

أقول: تقدم في بحث منجزية، العلم الإجمالي تقوية رأى السيد الخميني (تدثر) القائل بان العلم الإجمالي علة للتنجيز في حرمة المخالفة القطعية لأن الترخيص في جميع اطراف العلم الإجمالي هو معصية والشارع لا يرخص فيها، أو لما قلناه من ان الترخيص في جميع الاطراف يكون عند العرف مفوّتاً للغرض الإلزامي، فيكون هذا قرينه مانعه من انعقاد الإطلاق في دليل

البراءة للعلم الإجمالي. اما بالنسبة للموافقة القطعية فقال الخميني: أن العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز فيتمكن ان يرخص الشارع في بعض اطراف العلم الإجمالي ودليله هناك هو ورود الترخيص في بعض اطراف العلم الإجمالي كالشبهة غير المحصورة مع احتمال وإمكان لابتلاء بكل طرف منها فهو دليل على إمكان الترخيص ثبوتاً.

فان تمّ هذا الكلام فهو دليل على ان العلم الإجمالي يقتضي الموافقة القطعية في جميع إطرافه، لا انه يكون علة لذلك فلاحظ.

ثم اننا نزيد في الأمثلة على جوا الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي مثال الشاة الموطوءة فلاحظ.

أقول: لا يسقط هذا القول عن الحجية الا أن نقول:

أولاً: ان العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة بما انها كثيرة الاطراف فتكون الموافقة القطعية باجتناّب جميع الاطراف أو ارتكاب جميع الاطراف موجباً للعسرو والخرج فلا يكون التكليف باعثاً وزاجراً للمكلف فخرج عن كونه علماً إجمالياً يوجب تنجّز التكليف، أو بتعبير البعض «ان تبلغ كثرة الاطراف حدّاً يوجب خروج بعضها عن مورد التكليف»^(١).

ثانياً: ان مثال الشاة الموطوءة حينما قال الشارع بالقرعة في تعيينها يكون كما إذا قامت بيّنة على ان الشاة الموطوءة هي هذه التي وقعت عليها القرعة فينحل العلم الإجمالي وتجري البراءة في بقية الاطراف. فعلى هذين المقاليتين سيكون الحق هو منجزية العلم الإجمالي في حرمة

المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، ولا يوجد مورد واحد للترخيص في بعض اطراف العلم الإجمالي الذي لا يوجب الموافقة القطعية، فلاحظ.

التطبيقات:

- ١- قال السيد الطباطبائي اليزدي (تدئ): إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور كإناء في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع^(١).
 - ٢- وقال المحقق الهمداني (تدئ): لو اشتبه الإناء النجس ذاتاً أو بالعرض بالطاهر وجب الامتناع منهما، ويدلّ عليه مضافاً إلى النصّ والإجماع قضاء العقل بحرمة المعصية ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم بالإجمال المردد بين الأنائين فيجب التحرّز عن كلّ من المحتملين تحرّزاً عن العقاب المحتمل^(٢).
 - ٣ - قال السيد الطباطبائي اليزدي (تدئ): إذا بال ولم يستبرأ ثم خرجت منه رطوبة مشبهة بين البول والمني يحكم عليها بأنها بول، فلا يجب عليه الغسل، بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء فإنه يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل عملاً بالعلم الإجمالي^(٣).
- أقول: في صورة ما إذا لم يستبرأ يكون العلم الاجمالي منخلاً باستصحاب البول.

١ - العروة الوثقى ١ / ١٠٨ و ١٠٩ / المسألة الأولى من الماء المشكوك.

٢ - مصباح النقية: ١: ٢٤٣ و ٢٤٤.

٣ - العروة الوثقى: ١: ٣٤١، المسألة الثامنة من الاستبراء.

٤ - قال السيد السيستاني: إذا كان المشتبه مرددا بين البول والمنّي بنى على كونه بولاً وفيما إذا لم يكن قد توضأ بعد خروج البول فيجب التطهير منه والوضوء، أما إذا كان قد توضأ بعد خروجه فيلزمه الجمع بين الغسل والوضوء على الاحوط^(١).

أقول: لأن خروج البول المشتبه بين البول والمنّي يوجب زوال الوضوء يقيناً وهذا علم تفصيلي بزوال الوضوء، أما هل يجب الوضوء للصلاة، أو الغسل؟ فالعلم الإجمالي بان الخارج أما بول أو مني يوجب الاحتياط بلزوم الوضوء والغسل معاً. فان كان الخارج بولاً فهو يوجب الوضوء للصلاة وأن كان الخارج منياً فهو يوجب الغسل ولا يجوز جريان الأصول المرخصة في رفع الوضوء والغسل لأنه يوجب مصادمة للعلم الإجمالي بعدم جواز الدخول إلى الصلاة.

٥- قال في فرائد الأصول (الشيخ الأنصاري): لو علمنا بوجود الخمر في أحد الأنئين، فيجب الاجتناب عن كلا الأنئين تحصيلاً لفراغ الذمة من التكليف بالاجتناب عن الخمر^(٢).

٦- قال الشيخ الأنصاري (تدبر) في المكاسب: لو باع المذكي مع الميتة وكان مشتبهاً، فالبيع باطل، لأنه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين^(٣).

١ - ج ١ ، منهاج الصالحين: ٣٣ .

٢ - فرائد الأصول ٢: ٢٠٠ .

٣ - المكاسب ١ : ٣٦ .

٧ - قال صاحب العروة الوثقى: إذا انحصر الماء في المشتبهين (في إناءين مشتبهين بأن أحدهما نجس، أو إنائين مشتبهين بأن أحدهما مغصوب) نعين التيمم^(١).

أما المقام الثاني: (التكليف المعلوم بالإجمال المرّد بين الأقل والأكثر)

ولهذا المقام حالتان:

الحالة الأولى: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين بمعنى أن ما يميّز به الأكثر على الأقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقل، كما إذا علم المكلف بأنه مدين لغيره بدرهم أو درهمين، وهذا لاشك في تنجّز وجوب الأقل فيه، للعلم التفصيلي به، وأن وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي فتجري فيه البراءة عقلاً وشرعاً^(٢).

وهذه الحالة خارجة عن محل بحثنا هنا.

الحالة الثانية: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وهو يعني أن هناك وجوباً واحداً له امثال واحد وعصيان واحد، وهو متعلق بما بالأقل أو الأكثر كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة عليه وترددت الصلاة بين عشرة أمور (أجزاء أو شرائط) أو تسعة.

والكلام بين المحققين هنا في منجزية الأكثر وعدمه بعد اتفاقهم على منجزية الأقل.

١ - العروة الوثقى ١: ٥١. مسألة ٧ من الماء المشكوك.

٢ - راجع فوائد الأصول: ٤ / ١٥٠، ودروس في علم الأصول ٢ / ٤٢٣، ٤٢٤.

وبعبارة أخرى: الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين هل يرجع إلى الانحلال بمنجزية الأقل والزائد يكون مشكوكاً بالشك البدوي فتجري فيه البراءة أو يكون راجعاً إلى الدوران بين المتباينين ولا انحلال في البين؟ ثم ان النكته الأساسية في الدوران بين الأقل والأكثر التي تهمنا هي بلحاظ ما يتسجل على عهدتنا وفي ذمتنا^(١)، فهل المسجل على عهدتنا هو الأجزاء العشرة في الصلاة أو الأجزاء التسعة؟ وهل المسجل على عهدتنا الشرائط الأقل أو الشرائط الأكثر؟ وهل المسجل على عهدتنا الأمر المعين أو الأمر المخير بين هذا وذاك؟

ففي دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء: كما إذا تردد أمر الصلاة بين تسعة أجزاء أو عشرة، فهنا أقوال ثلاثة:

الأول: القول بجريان البراءة عن الزائد مطلقاً، وهذا مختار الشيخ الأنصاري في الرسائل.

الثاني: القول بعدم جريان البراءة مطلقاً، وهو مختار صاحب الكفاية في حاشيته على الكفاية.

الثالث: القول بجريان البراءة الشرعية دون العقلية، وهو مختار صاحب الكفاية في كفايته.

١ - هذا التعبير قد يكون مختصاً بالأموال اما العهدة فهو تعبير للواجب غير المالي، فالتعبير بالعهدة اصح ظاهراً.

والأصح: هو القول الأول: لأن الأكثر من الأجزاء مشكوك، فيكون مضمولاً لأدلة البراءة عند الشك في التكليف، ولكن هل هناك مانع من جريان أصالة البراءة وعدم جريان التامين عن هذا الوجوب المشكوك؟

قد يقال:

(١) المانع هو وجود العلم الإجمالي المانع من جريان البراءة. وهذا العلم الإجمالي ليس هو العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الزائد، لينفى العلم الإجمالي بقولهم إن وجوب الزائد لا يحتمل كونه بديلاً عن الأقل فكيف يكون طرفاً مقابلاً للأقل في العلم الإجمالي. بل العلم الإجمالي هو العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو وجوب الأكثر المشتمل على الزائد. وهذا الأقل المشتمل على الزائد هو أمر مباين مع الأقل، لأن الوجوب ارتباطي، والارتباطية تساوق الوحدة والوحدة تساوق التباين (أي مباينة الأكثر للأقل)، فيكون العلم الإجمالي في الحقيقة هو علم إجمالي بين متباينين، وحينئذ لا يمكن اجراء الأصل لنفي وجوب الزائد لكونه جزءاً من أحد طرفي العلم الإجمالي.

فانه يقال: ان العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل على كل حال (سواء كان هو الواجب مستقلاً أو كان الوجوب عارضاً عليه مع زيادة) وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالإجمال فينحل به العلم الإجمالي، وتجري البراءة بالنسبة للزائد.

أو يقال كما قال السيد الخوئي (تدثّر): بأن العلم الإجمال منحلّ انحلالاً حكمياً، إذ الأصل يجري عن وجوب الأكثر (الزائد) ولا يعارضه الأصل عن وجوب الأقل: لأن الأصل عن وجوب الأقل إذا أريد به التأمين في حالة ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر فهو غير معقول إذ لا يُعقل ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر، وأن أريد به التأمين في حالة ترك الأقل وترك الأكثر بترك الأقل رأساً فهو غير ممكن أيضاً لأن هذه الحالة هي مخالفة قطعية ولا يمكن التأمين بالنسبة إليها، وبهذا يتضح ان البراءة عن وجوب الأقل ليس له دور معقول فلا يعارض الأصل والآخر.

أويقال: ان ما يهمننا هنا هو ما يدخل في العهدة وفي هذا العالم لا علم إجمالي، بل الموجود علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الزائد، وهذا هو الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي بين الأقل والأكثر، فيجري الأصل العقلي والشرعي، عن الزائد ولا مانع من ذلك. فلاحظ.

(٢) وقد يقال: ان المانع من جريان البراءة: ان الاقتصار على الأقل يوجب الشك في المحصل للواجب وهو مجرى الاشتغال.

أويقال: ان الغرض هو روح الحكم وحقيقته والغرض أمر وحداني لا يدري هل يتحقق بالأقل أم لا، وحينئذ فيجب الاحتياط من هذه الناحية. ولكن يقال: ان التكليف إنما يتجزأ بالوصول عقلاً فما لم يصل التكليف وكان عندنا شك بين الأقل والأكثر، فعهدتنا وذمتنا منشغلة بالأقل على كل تقدير وشك في شغل ذمتنا بالأكثر فتجري البراءة.

والغرض: أيضاً يتنجز بالوصول عقلاً أي إذا وصل الغرض مقروناً بتصدي المولى لتحصيله تشريعاً وذلك بأن يجعل المولى الحكم على وفقه ويبرز مطلوبيته، فما لم يثبت مثل هذا التصدي من الشارع بالنسبة للأكثر، فالأصل يؤمن عنه عند الشك، وحينئذ لا أثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالأكثر.

وبهذه الجولة المختصرة أتضح عدم وجود المانع من جريان البراءة عن الأكثر وإن دوران الأمر بين الأقل والأكثر ليس منجزاً لوجوب الأكثر بالنسبة لما يدخل في عهدتنا وفي ذمتنا. واتضح أيضاً عدم تمامية أدلة القول الثاني (الاحتياط). واتضح عدم تمامية أدلة القول الثالث بعدم جريان البراءة العقلية حيث أثبتنا انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً فتجري البراءة العقلية أيضاً.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط:

وأيضاً تجري البراءة عند الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط، لأن مرجع الشرطية إلى تقيد الواجب بقيد زائد فالشك في التقيد شك في الأمر بالتقيد المذكور زائداً على الأمر بذات المقيد، وهذا أيضاً شك في دوران الأمر بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة، وحينئذ نقول: بانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الزائد بلحاظ ما يدخل في العهدة فتجري البراءة عنه.

دوران الأمر بين التعيين والتخير: ومحل النزاع هو: فيما هو الداخل في عهدتنا وذمتنا من الأحكام الواقعية «أي يكون الشك في كيفية العمل» ولم يكن في البين أصل لفظي من إطلاق ونحوه ولا يوجد استصحاب

موضوعي يرتفع به الشك. والتخير هنا تارة يكون عقلياً وتارة يكون شرعياً:

اما دوران الأمر بين التعيين والتخير العقلي: كما إذا علم بوجوب الإكرام اما لطبيعي طالب العلم أو النوع خاص منه وهو طالب العلوم الدينية، وكما لو علم بوجوب أكرام زيد إما مطلقاً ولو مع غيره أو اكرامه بالخصوص. وهنا تجري البراءة عن الأخص، وذلك لأن هذا العلم الإجمالي منحلّ حكماً وذلك:

لأن البراءة تجري عن الأكثر (الأخص) ولا يعارضها الأصل عن وجوب الأقل، لأن البراءة عن وجوب الأقل (أكرام أي طالب علم) أو (أكرام زيد ولو مع غيره) مع الإتيان بالأكثر فهو غير معقول، لعدم معقولية ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر. وان أريد بالبراءة التأمين في حالة ترك الأقل وترك الأكثر بترك الأقل رأساً فهذا أيضاً غير ممكن لأنه مخالفة قطعية ولا يمكن التأمين بالنسبة إليها. وبهذا نعرف ان البراءة عن وجوب الأقل لا تجري، والذي يجري هو البراءة عن وجوب الأكثر وهذا معناه التخير.

واما دوران الأمر بين التعيين والتخير الشرعي: كما لو علم بصلاة الجمعة في عصر الغيبة وشك في كونها واجبا تعينياً أو تخييرياً بينها وبين صلاة الظهر. فعلى المبنى القائل بان التخير الشرعي يرجع إلى وجوبين مشروطين وشرط كل منهما ترك متعلق الآخر، فإذا علم بوجوب العتق ودار الأمر بين كونه واجبا تعينياً أو تخييرياً بينه وبين الإطعام، كالعتق يكون واجباً مشروطاً بترك الإطعام، وكذلك الإطعام يكون واجباً بشرط ترك العتق.

وحينئذ يكون العلم بوجوب العتق في حال ترك الإطعام، والشك في وجوب العتق حال فعل الإطعام، أي يكون الشك في وجوب العتق مطلقاً أو مشروطاً؟ فنحل إلى العلم بوجوب العتق في حال تحقق الشرط والشك فيه حال عدم تحققه فتجري البراءة عن العتق عند فعل الإطعام هذا معناه التخيير.

وبتعبير آخر ان البراءة عن التعيين لا يعارضها البراءة عن التخيير لأن البراءة عن التخيير اذا جرت مع فعل المعين فهو غير معقول وان جرت مع عدم اتيان المعين فهو مخالفة قطعية لا تجوز.

وعلى المبنى القائل: بان التخيير الشرعي يرجع إلى التخيير العقلي بان يكون الواجب عنوان أحدهما، فإذا قلنا ان المهم لنا هو ما يدخل في عهدة المكلّف، ونحن قد علمنا بوجوب احدهما وشككنا في الخصوصية التعينية، فتجري البراءة عن الخصوصية التعينية أيضاً.

وهذا مشكل لأن المعين هو واجب (بعنوان واقع خارجي) وأما الواجب في الواجب التخييري فالواجب عنوان احدهما، فلا يكون لنا علم بوجوب احدهما، لأن احدهما الأولى (الواقع الخارجي المعين) غير احدهما الثانية (العنوان الانتزاعي).

ولذا نقول (كما هو الصحيح) ان البراءة تجري في احدهما المعين، ولا تجري في طرف التخيير لأن جريانها مع اتيان احدهما المعين غير معقول، وجريانها عن ترك كلا طرفي التخيير مخالفة قطعية لا تجوز فيحصل الانحلال الحكمي لا الحقيقي.

نعم: ان صاحب الكفاية الذي اختار في بعض موارد الواجب التخييري رجوعه إلى وجود غرضين لزوميين فعليين للمولى لكنهما متزاحمان في مقام التحصيل بمعنى ان استيفاء احد الغرضين يعجز المكلّف من استيفاء الغرض الآخر، ولهذا يحكم المولى بوجوب كلّ من الفعلين مشروطاً بترك الآخر. فالصحيح هنا هو وجوب الاحتياط لأن الشك في وجوب العتق تعييناً أو تخيراً يرجع إلى الشك في ان الإطعام هل يعجز عن استيفاء غرض العتق ام لا، وهذا من الشك في القدرة الذي تجري فيه أصالة الاشتغال فيجب العتق فلاحظ^(١).

ومثاله الآخر هو ما إذا كان هناك غريقان يحتمل كون احدهما بعينه مرجعاً مثلاً أو نبياً ولم يتمكن الا من إنقاذ أحدهما فيدور الأمر بين وجوب إنقاذ المرجع أو النبي تعييناً أو تخيراً بينه وبين الآخر؟ وهنا يجب الاحتياط لأن التزاحم في مقام الامثال يوجب سقوط احد التكليفين عن الفعلية لعجز المكلّف عن امثالهما، فإذا كان أحد الفعلين معلوم الأهمية فيكون التكليف الفعلي متعلقاً به بحكم العقل.

وبهذا نفهم: أن كل دوران للأمر بين التعيين والتخير في مقام الامثال لأجل التزاحم وكان احدهما معلوم الأهمية فيجب فيه الاحتياط بالحكم بالتعيين.

أقول هذا الكلام يختلف عن كلامنا السابق الذي هو الشك في كيفية الجعل فان هذا الكلام يكون الشك من جهة المزاحمة الخارجية مع إطلاق الخطابين في مرحلة الجعل واحراز ملاك كلا الحكمين «لا الشك

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٥ / ٣٥٦ وص ٣٢٥.

في كيفية الجعل الذي يكون مع عدم الأصل اللفظي» أي ان المكلف علم أن الشارع قد جعل عليه وجوبين بنحو التعيين قطعاً مثل وجوب إنقاذ الغريق، ولكن لو وجد غريقان ولم يتمكن المكلف من إنقاذهما معا وتمكن من إنقاذ احدهما، فإن كان متساويين تخير وان كان احدهما عالماً أو احتمال كونه عالماً فهنا يجب الاحتياط لأنه لو أنقذ العالم فقد برئت ذمته يقينا اما لأنه تكليف مطلق أو مشروط بعدم الإتيان بالآخر، اما لو جاء بإنقاذ غير العالم أو غير محتمل العالمية فانه يحتمل ان يكون عاصياً للأهم أو لمحتمل الأهمية فلاحظ.

ثم ان هناك بحث لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية كما إذا شككنا أن تقليد الأعلّم للعامي العاجز عن الاحتياط واجب تعيني أو تخيري بين الأعلّم وغير الأعلّم، فهنا أيضاً لابد من الاحتياط بتقليد الأعلّم وذلك: لأن ما علم حجته وهو تقليد الأعلّم قاطع للعدر في مقام الامتثال ومبريء للذمة يقينا، اما الطرف الآخر وهو تقليد غير الأعلّم فهو محكوم بعدم الحجية عقلاً وشرعاً لما ذكر في أول بحث الحجية من أن الشك في الحجية في مقام الجعل مساوق للقطع بعدمها، وهذا هو معناه الحكم بالتعيين^(١).

أو نقول: ان فتوى الأعلّم حجة قطعاً، اما لأنها حجة بخصوصها أو لأنها أحد طرفي التخير، اذ لا يحتمل تعيين تقديم فتوى غير الأعلّم على فتوى

الأعلم أصلاً، أما فتوى غير الأعلم فلا يعلم حجتها بل هي مشكوكة والشك في الحجية يساوق القطع بعدمها.

تنبيهات:

(١) الأقل والأكثر في المحرمات: كما إذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه.

وحال هذا كحال دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجبات، لكن كان وجوب الأكثر هو الأشد مؤنة هناك، أما هنا فحرمة الأكثر تكون هي الأخف مؤنة لأنه يكفي في ترك الحرمة ترك أي جزء من الأكثر، فحرمة الأكثر تكون هي المتيقنه كوجوب الأقل في باب الواجب.

فهنا البراءة عن حرمة الأقل لا تعارض البراءة عن حرمة الأكثر لأن فعل المجموع يعلم بحرمة على كل حال فهو مخالفة قطعية لا يمكن الترخيص فيها.

(٢) الدوران بين الجزئية والمانعية:

إذا تردد الشيء بين كونه جزء من الواجب أو مانعاً عن الواجب فهنا يتشكل علم إجمالي بوجوب زائد متعلق إما بالتقييد بوجود ذلك الشيء أو التقييد بعدمه، وهذا العلم الإجمالي منجز، فتعارض أصالة البراءة عن الجزئية مع أصالة البراءة عن المانعية، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الايتان بذلك الشيء ومرة بدونه.

(٣) الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر:

كما إذا علم المكلف بأن مالا يؤكل لحمه مانع في الصلاة، وشك في أن هذا اللباس هل هو مما يؤكل لحمه أولاً؟ فتجري البراءة عن ما نعيته أو تقييد الصلاة بعدمه.

التطبيقات:

- ١ - قال السيد الشهيد: « لو علمنا ان ذمتنا مشغولة لشخص بدراهم لكن لا نعلم أنها عشرة أو ثمانية فيكفي دفع ثمانية دراهم، لأن التكليف بدفع الدرهمين الباقيين مشكوك فيه فتجري فيه البراءة. دون الاشتغال»^(١).
- ٢ - قال العلماء ومنهم السيد الخوئي (تدئ): «إذا علم بالفوات (فوات الصلاة) وشك بين الأقل والأكثر جاز له الاقتصار على الأقل وأن كان الأحوط استحباباً التكرار حتى يحصل العلم بالفراغ»^(٢).
- ٣ - إذا علمنا بوجوب الصلاة ولكن شكنا أنها عشرة أجزاء أو تسعة كما لو شكنا في وجوب الاستعاذة حيث ذهب إليه بعضهم^(٣). فهل تجري فيه البراءة أو قاعدة الاشتغال؟ فمن يرى أنه تجري البراءة في الأكثر الارتباطي يقول بعدم وجوبه^(٤). ومن يرى عدم جريانها واشتغال الذمة بالواجب ولا يحصل إلا بإتيان الأكثر يقول بوجوبه^(٥).

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٥ / ٣٥٦ وص ٣٢٥.

٢ - منهاج الصالحين / ج ١ / ٢٠٢ (مسألة ٧٢٨).

٣ - نسب إلى الشيخ أبي علي ولد الشيخ الطوسي، انظر الذكرى: ٣ / ٣٣١ ومال إليه العلامة المجلس، بحار الأنوار: ٨٢ / ٦ كتاب الصلاة باب ٢٣.

٤ - كالشيخ الأنصاري: انظر فرائد الأصول: ٢ / ٣١٧.

٥ - كصاحب الكفاية في حاشيته على الفرائد.

٤ - إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر من ناحية الشرط فقال السيد الشهيد الصدر كاشتراط الإيمان في عتق الرقبة فتجري البراءة عن وجوب الشرط، لأن مرجع الشرطية إلى تقييد الواجب بقيد زائد، وهو من الدوران بين الأمل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهدة، وهذا يعني انحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً إلى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي بلحاظ ما يدخل في العهدة، فتجري البراءة عنه^(١).

٥ - قال الشهيد الصدر: «إذا علم المكلف بأن ما لا يؤكل لحمه مانع في الصلاة وشك في أن هذا اللباس هل هو مما يؤكل لحمه أولاً؟ فتجري البراءة عن ما نعيته أو عن تقييد الصلاة بعدمه»^(٢).

٦ - قال السيد الخوئي (تدبر) «إذا علم أن أحد الشخصين أعلم من الآخر وعلم الاختلاف وجب الفحص عن الأعلم (لأجل أن يعمل بفتواه)... ومع عدم معرفة الأعلم يختار من كان احتمال العلم فيه أقوى منه في الآخر...»^(٣).

١ - بحوث في علم الأصول ٥ : ٣٥٢ و ٣٦٥.

٢ - بحوث في علم الأصول ٥ : ٣٥٢ و ٣٦٥.

٣ - منهاج الصالحين ج ١ : ٦، مسألة ٩ بتصرف.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

إبقاء ما كان الحكم ببقاء حكم

أو موضوع ذي حكم شك في بنائه

التوضيح: ان «كلمة الاستصحاب مأخوذة في أصل اشتقاقها من

«الصحة» من باب الاستفعال فتقول:

استصحت هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك، وتقول:

استصحت هذا الشيء، أي حملته معك، وإنما صح إطلاق هذه الكلمة

على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين باعتبار أن العامل بها يتخذ ما

يقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل»^(١).

حقيقة الاستصحاب:

وحقيقة هذه القاعدة على الإجمال: أن كل شيء أو حالة كان متيقنة

في زمان ومشكوك بقاء يحكم ببقائها بهذه القاعدة^(٢). كحكم شرعي

ظاهري جعل للمحافظة على أحكام الله الواقعية المشتبهة، فكأن المولى

يرى أن أكثر الحالات السابقة المتيقنة (في دائرة اليقين السابق والشك

اللاحق) باقية، أو يرى أن اليقين السابق هو اشارة على البقاء في نفسه. أو

كوظيفة عملية للشاك، لخروجه عن الحيرة بالعمل وفق الحالة السابقة

التي تصيب غالباً.

١ - أصول الفقه ٣ : ٢٧٦.

٢ - دروس في علم الأصول ١ : ٤١٤.

تعريف الاستصحاب: ونريد به ما يصلح أن يكون محوراً للبحث على اختلاف المباني في فهم الأدلة المستدل بها في هذا البحث وهو مرجعية الحالة السابقة أي «إبقاء ما كان».

وهذه القاعدة من القواعد الأصولية لأنها تقع في كبرى الاستنباط في الشبهات الحكمية، فمن عرّف علم الأصول بالقواعد التي تقع كبرى في طريق الاستنباط يقول انها قاعدة أصولية. ومن قال بان قواعد علم الأصول: هو العلم بالقواعد المشتركة في الأبواب الفقهية المتنوعة، يحكم بان الاستصحاب من القواعد الأصولية، لعدم تقيده بباب فقهي خاص. الفرق بين الاستصحاب وقواعد أخرى مشابهة له:

١ - الاستصحاب يختلف عن قاعدة أصالة الثبات في اللغة، التي تسمى بالاستصحاب القهقري، فأصالة الثبات في اللغة أصل عقلائي في اللغة ولكنه يختلف عن الاستصحاب، فان المتيقن في الاستصحاب سابق على المشكوك عكس أصالة الثبات في اللغة حيث يكون المشكوك هو المتقدم زمانا على المتيقن لاننا نعلم بالمدلول اللغوي في الحال ونشك فيه في زمان صدور النصّ فيبنى على الثبات^(١).

١ - قد يقال: إنّ أصالة الثبات في اللغة هو عبارة عن استصحاب الحالة السابقة باعتبار امارية ذلك عند العقلاء وثبوت اللوازم، فالمدلول اللغوي إذا كان واضحاً اليوم وشك في مدلوله في الزمن السابق، فاما ان يثبت وقوع النقل في اللغة أو يثبت نفس المدلول سابقا وبما أن الأصل العقلائي يقول بأصالة الثبات وغلبة بقاء اللغة على معناها ولومن جهة بطى تغيير المداليل اللفظية فيثبت ان المعنى الحالي هو المعنى السابق هذا ما ذكره السيد الصدر في كتابه بحوث في علم الأصول / ٦ : ١٥.

٢ - الاستصحاب يختلف عن قاعدة اليقين.

فالاستصحاب متقوم بالشك في البقاء بعد القطع بالحدوث.

اما قاعدة اليقين فيسرى الشك فيها إلى نفس ما تعلق به اليقين فيصير مشكوكاً.

٣ - الاستصحاب يختلف عن قاعدة المقتضي والمانع:

فالاستصحاب يكون متعلق اليقين والشك واحداً ذاتاً.

اما قاعدة المقتضي والمانع فمتعلق اليقين هو المقتضي للحكم ومتعلق الشك هو المانع عن تأثير المقتضي.

مستند القاعدة:

وقد استدل على حجية الاستصحاب بثلاثة أنواع من الأدلة هي:

١ - حجية الاستصحاب على أساس إفادة الظن.

٢ - حجية الاستصحاب على أساس السيرة العقلانية.

٣ - حجية الاستصحاب على أساس الاخبار المعتبرة.

الدليل الأول: وتقريبه: بأن الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء فيكون هذا الظن حجة اما من باب أن الظن الشخصي حجة، أو من باب إن هذا هو ظن نوعي فيكون حجة وان لم يورث ظنا لشخص في مورد لوجود مانع.

أقول: هذا ليس استصحاباً للحالة السابقة، بل هو استصحاب قهقرائي عكس الاستصحاب المتكلم فيه الآن أو تكون العبارة فيها نقص لجمله (الحالة السابقة).

ويرد على هذا الدليل عدم وجود دليل على حجّة كل ظنّ شخصي أو نوعي (حتى لو قبلنا^(١))، وجود ذاك الظن الشخصي أو النوعي) إلا إذا قبلنا دليل الانسداد الدال على حجّة كل ظنّ. وبما أن دليل الانسداد لم يتمّ فلا دليل على حجّة الاستصحاب على أساس افادته الظن.

الدليل الثاني: وتقريبه يحصل بعرض مقدمتين قطعيتين:

الأولى: أن العقلاء يجرون على طبق الحالة السابقة في موارد قد لا يكتفى فيها حتى بالظن، فكأن الأنس الذهني بالحالة السابقة قد أوجب سكون النفس وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، وقد ذكر بعضهم فقال: لولا الجري على طبق الحالة السابقة عند الشك فيها لاختلّ نظام المعاش.

الثانية: عدم الردع إذا أنّ هذه السيرة وإن كانت جارية عند العقلاء في أغراضهم التكوينية، وأفعالهم، ولا نجزم بوجودها في دائرة الأحكام الشرعية إلا أنها تشكل خطراً على أغراض المولى لأنها في معرض أن تسري إلى أحكام الشارع المقدّس، فلو لم يرّض الشارع بتلك السيرة التي هي في معرض سريانها إلى أحكامه لنهى وردع عنها في مجال الأحكام.

١ - أن الحالة السابقة لو خُلِبَتْ وطبعها فلا تورث الظن، لأن الظن ينشأ من حساب الاحتمالات التي هي مختلفة باختلاف الموارد ومختلفة باختلاف الأشخاص، ومختلفة باختلاف مقدار البقاء، فقد يحصل ظن ببقاء ما كان موجوداً سابقاً، وقد لا يحصل الظن في بعض الموارد الأخرى كما إذا كان الشك في البقاء قد تخلله مقدار كبير من الزمن.

فالنّتيجة من هاتين المقدّمتين حجّة الاستصحاب.

ورد على المقدمة الأولى: أن استقرار بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة المتيقّنة لم يكن تعبدًا ولا عقلائيًا بل هو اما احتياطاً ورجاء، أو اطمئناناً بوجود الحالة السابقة، أو غفلة من دون احتمال عدم وجود الحالة السابقة، وقد لا يعمل بالحالة السابقة عند وجود الشك في بقائها واستمرارها فالتاجر الذي يحوّل أمواله إلى وكيل له في بلاد بعيدة يكون مطمئناً عادة ببقائه على قيد الحياة، ولهذا فعند الشك في بقاءه لا يحوّل له المال، فلم تكن سيرة العقلاء على البناء على الحالة السابقة تعبدًا وعلى نسق واحد.

ويرد على المقدمة الثانية: ما قيل من وجود أدلة ناهية عن العمل بغير العلم، ووجود أدلة البراءة ووجود أدلة الاحتياط، ولهذا فقد اعترف المحقق الخراساني بإمكان رادعية هذه الأدلة عن السيرة^(١)، لأن هذه السيرة على العمل بالحالة السابقة لم يعلم جريانها وسريانها في مجال الأحكام الشرعية، وحينئذ يمكن أن تكون أدلة النهي عن العمل بغير العلم رادعاً عن هذه السيرة في مجال الأحكام الشرعية، ويمكن أن تكون أدلة البراءة أو الاحتياط عند الشك رادعاً عن هذه السيرة أيضاً.

الدليل الثالث: الأخبار المعتبرة

١- رواية (صحيحة) زرارة الواردة في باب الوضوء: (قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦: ٢١.

زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين والا فانه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك وإنما تنقضه يقين آخر^(١).
وتقريب الاستدلال: «أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكا بالاستصحاب».

وظهور التعليل في كونه بأمر عرفي مركوز يقتضي كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزة، لا قاعدة مختصة بباب الوضوء، فيتعين حمل اللام في اليقين والشك على الجنس لا العهد إلى اليقين والشك في باب الوضوء^(٢). مطلقاً أو عند الشك في النوم.

أقول: قد تقدم منا إنكار أن يكون دليل الاستصحاب هو السيرة العقلانية، أي أنكرنا كون الاستصحاب والعمل على الحالة السابقة المتيقنة

١ - وسائل الشيعة ج ١ أبواب نواقض الوضوء ح ١ أقول: أما السؤال الأول: فهو سؤال عن (شبهة مفهوميه حكمية) لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء، وأن النوم الناقض هل يشمل الخفقة والخفتين أم لا؟ فأجاب (عليه السلام) بأن النوم الناقض ما نامت فيه الاذن والعين والقلب، وما عداه فليس بناقض للوضوء.

وأما السؤال الثاني: فهو سؤال عن (شبهة موضوعية) أعني تحقق النوم وعدمه خارجاً مع العلم بأن النوم ناقض للوضوء. فأجاب (عليه السلام) بأنه لا يجب عليه الوضوء في صورة الشك إلى أن يتيقن بأنه قد نام وهذا يعني استصحاب بناء الطهارة مع الشك في تحقق الناقض.

٢ - دروس في علم الأصول ٢ : ٤٥٦.

المشكوكه البقاء هي صفري للسيرة العقلانية، ولكن هنا في هذه الرواية قد طبق الإمام السيرة العقلانية «من عدم نقض الأمر المستحكم وهو اليقين بالأمر الظني وهو الشك» على الاستصحاب تعبداً، فالمنفى استقرار السيرة على العمل بالاستصحاب باعتبار إنكار كون الاستصحاب صفري للكلية المذكورة، ولكن الإمام طبقها تعبداً على الاستصحاب فلاحظ.

ثم أقول: لو فرض ان اسم الجنس المحلّى باللام موضوع للاستغراق الجنسي فيتم ما تقدم من أن الأصل في اللام أن تكون للجنس ما لم تقم قرينة على الخلاف، ولكن لم يثبت ذلك، فيتردد معنى الالف واللام في اسم الجنس بين وضعها للتزيين (كما ذكر ذلك صاحب الكفاية) أو انها مشترك لفظي أو معنوي بين التعيين الجنسي والعهدي، وبهذا لا يمكن إثبات ان اللام هنا هي للجنس لوجود ما يصلح للقرينية وهو سياق العهد والإشارة إلى اليقين بالوضوء مطلقاً أو عند الشك في النوم.

ولأجل ردّ هذا الاشكال نقول: ان التعبير بعدم نقض اليقين بالشك ونحوه قد تعدد ورودّه في أبواب عديدة من الفقه وفي هذه الرواية أيضاً قال: ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» فمن هذه يُستكشف ويستظهر الإشارة إلى قاعدة كليّة مركوزة في الأذهان وهي أن جنس اليقين لا يرفع بالشك فيه لا خصوص اليقين بالوضوء، فيبنى على الحالة السابقة.

وقد يقال: ان التعبير بـ «ليس ينبغي» الوارد في روايات أخر حيث ذكر: ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك، فإنها كلمة لا تقال عادة في غير

موضع التائب أو العتب ولا موضع لهما هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغاً عنها عند الطرفين وهي من المسلمات لديهما^(١).

(٢) صحيحة زرارة الثانية الواردة في الصلاة:

أ- قال: زرارة قلت للإمام الباقر (عليه السلام): انه أصاب ثوبي دم من رعاف أو غيره أو شيء من مني فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً فصليت ثم إنني ذكرت وبعد لك؟ قال: (عليه السلام) تعيد الصلاة وتغسله.

ب- قال: قلت: فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد.

ج- قال: قلت: فان ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

د- قلت: فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم ادر أين هو فاغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

هـ- قال: قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟

قال لا، ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

و- قال: قلت: فان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة

وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً

١ - الأصول العامة للفقهاء المقارن/٤٦٣ الطبعة الثانية.

قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة، فانك لا تدري لعله شيء وقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين^(١).

وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب عن فقرة (ج) و (و) حيث افترض زرارة في فقرة (ج) انه ظن الأصابة ففحص فلم يجد ولكنه يبقى شاكاً في بقاء الطهارة التي كانت موجودة قبل الصلاة ويعلم بها فصلی فوجد النجاسة فقال الإمام: بعدم الإعادة وعلل ذلك بأنه كان على يقين من الطهارة فشكّ ولا ينبغي نقض اليقين بالشك، وهذه قاعدة الاستصحاب لأنه كان عالماً بالطهارة قبل الصلاة وقد شك فيها حين الصلاة، فعمل الإمام صحة الصلاة باستصحاب الطهارة لأن النجاسة لم تنتج عليه حين الصلاة (وان علم بها أنها موجودة حين الصلاة بعد الصلاة) فعدم تنجز النجاسة حين الصلاة يوجب صحة الصلاة.

وجاء في فقرة (و) رؤية الدم في الثوب أثناء الصلاة، وهنا فصل الإمام بين صورتين:

الأولى: شك في إصابة موضع من الثوب بالدم أولاً ثم رآه في الصلاة وهنا حكم ببطان الصلاة والإعادة.

الثانية: إذا لم يشك في إصابة موضع من الثوب ثم رأى الدم في الثوب أثناء الصلاة رطباً، فهنا يقطع الصلاة ويغسله ثم يبني على الصلاة لأنه لا تدري لعله وقع عليه أثناء الصلاة ولا ينبغي ان ينقض اليقين بالشك.

١ - علل الشرائع / ٣٦١ باب علة غسل المني إذا أصاب الثوب / ح ١.

وهذا الجواب من الإمام ظاهر: في أن المراد من الشك هو الشك المقرون بالعلم الإجمالي، أي الشك في نجاسة موضع من الثوب بعد فرض العلم بأصل النجاسة، وهذا يقتضي أن يغسل الثوب، فإن لم يغسل وصلى ورأى الدم فإن صلاته باطلة وحينئذ يكون المنفى بقوله (وان لم تشك) في الصورة الثانية هو نفي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وكان يحتمل أنه وقع عليه وسط الصلاة، فلا تبطل الصلاة، بل يغسله لما تبقى من الصلاة. وبعبارة أخرى: إن علمه بالنجاسة وتنجزها عليه حال الصلاة (كما في حالة العلم الإجمالي بالنجاسة) وإن كان لا يشخص المكان بالذات يوجب بطلان الصلاة:

إما عدم علمه بالنجاسة وعدم تنجزها عليه وهو في الصلاة (لاحتمال أنها وقعت عليه حال الصلاة) فهذا لا يوجب بطلان الصلاة بل يتطهر لما تبقى من الصلاة فإن اليقين بالطهارة قبل البدء بالصلاة لا ينقض بالشك في زوالها إثناء الصلاة.

(٣) صحيحة عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر: أني أغير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فانك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجس^(١). فقد علل الحكم فيها باليقين بالطهارة السابقة وعدم اليقين

١ - وسائل الشيعة ج ٢ باب ٧٤ من النجاسات / ح ١.

بالانتقاض لا بمجرد عدم العلم بالنجاسة لتحمل على قاعدة الطهارة. وسياقها ظاهر في التعليل فلا تختص بالطهارة الخبيثة.

٤) صحيحة زرارة الثالثة يرويها عن أحدهما (عليه السلام) قال: قلت له: مَنْ لم يدر في أربع هو أم في اثنتين وقد أحرز الاثنتين؟ قال يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه وإذا لم يدر في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء، عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يُدخل الشك في اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات^(١). فيستدل بها على الاستصحاب بأن يراد من اليقين: اليقين بعدم الإتيان بالرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوكة كونها ثالثة أو رابعة. فطبق الإمام قاعدة الاستصحاب هنا ولكن أراد التنبيه إلى لأبدية الفصل بين الركعات المتيقنة والمشكوكة، فذكر جملاً متعددة لهذه الغاية فقال (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك، ولا تُدخل الشك في اليقين (أي افصل بين الركعات المتيقنة وما تأتي به بعدها).

ويمكن استفادة فصل الركعتين عن الصلاة بقوله (عليه السلام) (يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب) فقد صرح بلزوم فاتحة الكتاب في الركعتين بينما الركعتان الموصولتان يتخير المصلي بين فاتحة الكتاب والتسبيحات.

١ - وسائل الشيعة ج ٥ باب ١٠ من الخلل / ٣٢١ ح ٣ وصدر الحديث في باب ١١ من الخلل ح ٣.

بالإضافة إلى تصريح الإمام وتأكيده على أن الركعتين بركوعين وأربع سجعات وتشهد وإنيهما من قيام، وهذا يدل على إنيهما ركعتان جديدتان يريد شرحهما وإلا فالركعتان المتصلتان معلوم لدى المكلف كيفية الإتيان بهما. وكذا قوله: قام فأضاف إليها ركعة أخرى فانه يريد بيان انها ركعة إضافية لا متصلة.

إذن سياق الرواية هو سياق القاعدة الكلية، أو نقول بورود هذه التعبيرات في موارد أخرى مما يستفاد منها قاعدة كلية.

(٥) رواية مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبتُ إليه وأنا في المدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أولاً؟ فكتب (عليه السلام) (اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية)^(١)، وسياقها سياق قاعدة عامة تدلّ على الاستصحاب، على أن التفريع ينسجم مع الاستصحاب. ففي الشك في أول رمضان لا يجب صومه لأنك كنت متيقناً بشعبان وتشك في بقاءه فتستصحبه فلا يجب الصوم إلا لرؤية هلال رمضان، وكذا في الشك في أول شوال، فأنت كنت متيقناً بربط رمضان وتشك في بقاءه فيجب صوم يوم الشك في أنه من شوال ولا يجوز الإفطار إلا برؤية هلال شوال.

أقول: توجد روايات تدلّ على أن المشكوك لا تدخله في شهر رمضان ولا تجعله من أيامه المتيقنة. وهذا صحيح إلا أن رواية القاساني يراد منها أن اليقين لا يدخله الشك، لا المتيقن لا يدخل فيه المشكوك.

١ - وسائل الشيعة ج ٧ باب ٣ من أحكام شهر رمضان.

ولكن عيب هذه الرواية هو ضعف السند بعلي بن محمد القاساني.
 ملاحظة: قد يقال: ان هذه الأدلة المتقدمة كلها واردة في الشبهة الموضوعية، فما هو الدليل على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية؟
 والجواب: ان عموم التعليل يدفع خصوصية المورد، فان قوله لا ينقض اليقين بالشك أبداً، أو فانه ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبدابل انقضه بيقين آخر يقول: لا فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية فلاحظ.
 أقول: لو كانت هناك سيرة عقلائية على الأخذ بالحالة السابقة المتيقنة عند الشك في بقائها كما ذكر ذلك الشيخ النائيني، فتكن هذه الروايات ممضية لتلك السيرة العقلائية ومؤيده لها ونافية لشمول المنع من القول بغير علم عن الاستصحاب فلاحظ.

أركان الاستصحاب:

ذكر الأصوليون ان للاستصحاب أربعة أركان هي:

١. اليقين بالتحقق والثبوت.
٢. الشك في البقاء.
٣. وحدة القضية المتيقنة والمشكوك.
٤. كون إبقاء الحالة السابقة ذا أثر عملي مصحح للتعبد بها.

وتوضيح هذه الأركان:

الركن الأول: وهو اليقين بالتحقق، فانه ركن للاستصحاب ومعنى ذلك: أن مجرد ثبوت الحالة السابقة في الواقع لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها، وإنما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة

متيقنة، وذلك لأن اليقين قد أخذ في موضوع الاستصحاب في السنة الروايات، وظاهر أخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعية لا الطريقية إلى صرف ثبوت الحالة السابقة في الواقع وإن لم تيقن به المكلف.

وهذا الكلام صحيح في بعض أدلة الاستصحاب التي جعلت اليقين بالحالة السابقة ركناً للاستصحاب ولكن هناك صحيحة عبد الله بن سنان جعلت موضوع الاستصحاب (الحالة السابقة) حيث قالت لأنك أعرتة (الثوب) وهو ظاهر، فالركن هو ركنية المتيقن (الطهارة) لا اليقين بها، وهذا يصلح أن يكون قرينة على أن اليقين بالحالة السابقة طريق لثبوت الحالة السابقة ولو كانت ثابتة بأمانة ولم تكن متيقنة. وعلى هذا سيكون الركن الأول للاستصحاب هو ثبوت الحالة السابقة ولو بالتعبد.

الركن الثاني: وهو الشك في البقاء والدليل على ركنيته هو أخذه في لسان الروايات. وقد يقال إن ركنيته ضرورية من دون أخذه في لسان الروايات، لأن الاستصحاب حكم ظاهري «وظيفة عملية» والحكم الظاهري متقوم بالشك فلا بد إذن من فرض الشك في البقاء.

الركن الثالث: وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوك، ويراد منه أن يكون الشك قد تعلّق ببقاء نفس ما تعلّق به اليقين، فانه مع تغاير القضيتين لا يكون الشك شكاً في البقاء، بل يكون الشك شكاً في حدوث قضية جديدة.

أقول: من هذا البيان يعلم أن هذا ليس ركناً جديداً إضافة إلى الشك في البقاء، بل هو مستنبط من الشك في البقاء وتعبير آخر عنه.

الركن الرابع: وهو وجود الأثر العملي المصحح لجريان الاستصحاب، ودليله. ان الاستصحاب حكم ظاهري فلا بد من انتهائه إلى أثر عملي وإلا كان لغواً، لأن مفاد الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشك وليس المراد من النقض هنا هو النقض الحقيقي، لأن النقض الحقيقي واقع عند حصول الشك لا محالة فالمراد من النهي عن نقض اليقين بالشك هو النقض العملي لليقين، ومعنى ذلك ان يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير.

وحينئذ لا فرق ان يكون المستصحب حكماً شرعياً أو عدم حكم شرعي أو موضوعاً لحكم شرعي أو دخيلاً في متعلق حكم شرعي، كالاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب مثلاً إثباتاً أو نفيّاً، وأما فيما عدا ذلك فلا يجري الاستصحاب للزوم اللغوية من التعبد به.

الأقوال في حجية الاستصحاب:

الأقوال في حجية الاستصحاب كثيرة جداً تفوق على العشرة وأهمها ما ذهب إليه المشهور من حجية الاستصحاب مطلقاً وذكر في مقابل المشهور أقوال كثيرة تقتصر على ذكر تفصيلات ثلاثة تقابل القول المشهور، والتفصيلات هي:

- ١ - التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية.
- ٢ - التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي وحكم العقل.
- ٣ - التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع.

إما التفصيل الأول: اختاره جملة من المحققين منهم السيد

الخوئي (تذکر) تبعاً للراقي ولجميع المحدثين^(١).

فقد انتهى رأيه إلى عدم جريان استصحاب الحكم الكلي الإلزامي لا الترخيصي، فيجري استصحاب الحكم الكلي الترخيصي في الشبهات الحكمية، كما إذا شك في حلية العصير التمري وحرمة، فاستصحاب الحلية الذي هو الحكم الفعلي يجري بلا معارض لأن استصحاب عدم جعل النجاسة له موافق لاستصحاب الطهارة الفعلية.

ومدرك هذا التفصيل ما ذكره المحقق النراقي من وقوع المعارضة دائماً في الشبهات الحكمية بين استصحاب بقاء الحكم في الآن الثاني مع استصحاب عدم جعل الحكم فيه بنحو العدم الأزلي.

وتوضح ذلك كما ذكره في مصباح الأصول: ان الشك في الحكم الشرعي تارة: يكون راجعاً إلى مقام الجعل وهي مرحلة الاعتبار والإنشاء التي لا تتوقف على وجود موضوع في الخارج، بل تتوقف على فرض الموضوع في الخارج، فيفترض مثلاً وجود المستطيع في الخارج فيقول: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢).

كما إذا شك في بقاء أصل جعل وجوب القصاص مثلاً وهذا هو المسمّى باستصحاب عدم النسخ، وهو خارج عن محل الكلام^(٣).

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٥٣٢.

٢ - سورة آل عمران: ٩٧.

٣ - بل نحن في غنى عنه لوجود إطلاق أدلة الأحكام، أو وجود ما دلّ على ان حلال محمد

وأخرى: يكون راجعاً إلى المَجْعُول وهي بلوغ الحكم مرحلة الفعلية بوجود المستطيع في الخارج، والشك فيه مرجعه إلى أحد أمرين لا ثالث لهما.

لأن الشك في بقاء المَجْعُول: إما أن يكون لأجل الشك في دائرة المَجْعُول سعة وضيقاً من قبل الشارع، كما إذا شككنا في أن المَجْعُول من قبل الشارع هل هو حرمة الوطء حين وجود الدم فقط أو إلى حين الاغتسال، والشك في سعة المَجْعُول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة: فإنا لا ندري أن الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية، وإما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المَجْعُول سعة وضيقاً من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال، ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية، وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مما لا أشكال فيه ولا كلام.

وأما الشبهات الحكمية: فإن كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان استصحاب الحكم الكلي في نفسه، لأن الشك بحسب الحقيقة في حكم فرد غير الفرد المتيقن، وإن لم يكن الزمان مفرداً للموضوع ولم يكن الحكم انحلالياً كنجاسة الماء القليل المتمم كراً، فإن الماء شيء واحد

حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك.

غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف، ونجاسته حكم واحد مستمر، ومن هذا القبيل الزوجية والملكية، فهنا لا يجري الاستصحاب، لابتلائه بالمعارض لأنه بالنظر إلى المجعول وإن كان يجري استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء ولكنه بالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة لكونه أيضاً متيقناً وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التميم، والقدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم، أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً ونجري الأصل في الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل، وكذا الملكية والزوجية^(١).

وقد اعترض عليه السيد الشهيد الصدر فقال ما ملخصه مع تصرف في العبارة: (بعد البناء على ما هو الصحيح من عدم التفكيك بين الجعل

١ - مصباح الأصول ٣ / ٣٧ - ٣٨ وكذا مثال الماء الكثير المتغير إذا زال تغيره فحكمه مشتبّه في انه الطهارة أو النجاسة، فإذا أردنا استصحاب نجاسته التي كانت قبل زوال التغير بقاعدة لا تنقض اليقين بالشك فثبت النجاسة، إلا أن الشك ناشيء من سعة موضوع النجس وضيقه لأن النجاسة للمتغير لم تكن مجعولة لا حال التغير ولا بعده قطعاً في صدر الإسلام، والمعلوم تبدل ذلك بعدم الوجود حال التغير، وحينئذٍ فالمعلوم جعل النجاسة لخصوص المتغير حال تغيره، وإنما بعد زوال التغير فغير معلوم فنستصحب، طهارته من أول الأمر، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان.

والمجموع (فقال: ان القضية المجمولة (الماء إذا تغيّر بالنجاسة تنجس) لها اعتباران ولحاظان:

الأول: لحاظ بالحمل الشائع، فتكون صورة في نفس الجاعل والمولى.
 الثاني: لحاظ بالحمل الأولي، فتكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ. وعليه فان المجموع (كنجاسة الماء المتغير) إذا لاحظناه بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني، قائم بنفس المولى، وهو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة وله خصائص الوجود الذهني.
 وإذا لاحظناه بالحمل الأولي فهو صفة وقذارة قائمة بالماء المتغير ولهذا تكون حادثه بحدوث التغير ولعلها باقية بعد زوال التغير أيضاً، وبهذا النظر صار للحكم حدوث وبقاء.

والمعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هي النظرة بالحمل الأولي لا النظر إليها بالحمل الشائع، والشاهد على ذلك لم يطرأ على بال أحد عدم تصور الحدوث والبقاء فيه، فحتى السيد الخوئي والراقي أجريا الاستصحاب فيه ولكن أو جدا له معارضاً على رأيهما، فالحدوث والبقاء العنواني ثابت بالحمل الأولي للمجموع الكلي من أول الأمر بلا حاجة إلى انتظار تحققه في الخارج.

وهنا نأتي إلى المعارضة التي أثارها المحقق النراقي والمحقق السيد الخوئي بين استصحاب المجموع واستصحاب عدم الجعل الزائد فنقول: اننا إذا قلنا إن تطبيق دليل الاستصحاب يكون بملاحظة الأحكام المجمولة بالحمل الأولي (لا الشائع) فالجاري هو استصحاب بقاء

المجموع (نجاسة الماء المتغير) حتى إذا زال التغير أو حتى إذا تمم كراً وشككنا في بقاء النجاسة، ولا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد (وهو نجاسة الماء المتغير بالنجاسة من دون زوال التغير ومن دون تميمه كراً).

ولو قلنا: يعتبر لزوم ملاحظة الحكم بالحمل الشائع الصناعي أيضاً لا تعارض إذ يجري عندئذ استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجموع لعدم الشك في بقاء ما هو الحكم بالحمل الشائع، فالنجاسة طرأت على الماء المتغير بالنجاسة، فعند زوال تغير الماء بالنجاسة أو عند تميمه كراً هل هو نجس فنستصحب عدم الجعل للنجاسة زائداً على ما تقدم فقط دون استصحاب بقاء المجموع. إذن لابد من تحكيم أحد النظريين دائماً ولا يمكن تحكيم كليهما (كما فعل النراقي والخوئي قدس سرهما) فانه تهافت^(١).

وأما التفصيل الثاني: بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي وحكم العقل.

وقد ابتكر هذا التفصيل الشيخ الأنصاري (تدو)، وخالفه أكثر المحققين من المتأخرين.

وخلاصة القول بعدم جريان الاستصحاب إذا كان الحكم عقلياً: ما قيل من أن الحكم الشرعي إذا كان تابعا لحكم العقل ومستكشفاً به فلا يُعقل الشك فيه، لعدم معقولية الشك في حكم العقل فان الحاكم أي كان لا

١ - بحوث في علم الأصول ٦: ١٣٦ - ١٣٨.

يشك في موضوع حكمه لأن موضوع حكمه بيده لا بيد غيره حتى يخفى عليه فلا تتم أركان الاستصحاب.

وهذا الوجه يختص بالحكم الشرعي المستكشف بقانون الملازمة بين حكم العقل العملي وما حكم به الشارع (المستقلات العقلية: وهي التي يحكم لها العقل مع قطع النظر من الشرع والشرعية كحسن الإحسان والعقاب مع البيان وقبح العدوان والعقاب بلا بيان فإنها مما يستقل بها العقل مع قطع النظر عن الدين).

أما حكم العقل النظري في باب تشخيص المصلحة اللزومية فيمكن الشك في بقاء تلك المصلحة المدركة من قبل العقل، كما في الحكم العقلي بلزوم إنشاء مستشفى لمرضى المخدرات فيمكن الشك هنا.

وحيث يقال إذا كانت هذه الأحكام العقلية هي من المشهورات العقلية (كما قاله جملة من الحكماء) المفعولة لحفظ النظام والمصالح العامة فلا معنى للشك فيها لأن الإنسان هو أحد العقلاء فلا يمكن أن يشك في حكمه.

ويرد عليه:

١ - حتى إذا^(١) فرضنا أن الأحكام العقلية العملية هي أحكام العقلاء ومجمعاتهم فيمكن أن يشك في هذا الحكم العقلاني لعدم وضوح جعل العقلاء لديه، فالمصلحة التي دعت العقلاء قبله إلى جعل الحكم قد لم

١ - إن حكم العقل ليس هو حكم العقلاء إذ أن حكم العقلاء إذا كان غير مردوع عنه فيكون حكماً شرعياً بالإمضاء من الشارع.

تكن واضحة وبديهية عند شخص ما، فيشك في بقاء ذلك الحكم العقلاني الذي حكم الشارع على وفقه.

٢ - إذا فرضنا ان الحكم عقلاني والشارع سيدهم (أو منهم) فهذا لا يوجب عدم الشك في الحكم الشرعي، لأننا نحتمل أن يكون جعل الشارع أوسع من جعل العقلاء ولو باعتبار ان الشارع أكمل عقلاً منهم لأنه يدرك المصالح الواقعية التي لا يدرك العقلاء الا جانباً منها.

وقد يقال: إن أحكام العقل العملي (الحسن والقبح) لا معنى للشك فيها بنحو الشبهة الحكمية الا إذا لم يحرز الموضوع وحدود الموضوع كما إذا شك ان قبح الكذب مثلاً ثابت للكذب مطلقاً أو الكذب المضرّ أو غير النافع؟ ومع الشك واحتمال دخالة قيد في الحكم العقلي لا معنى للاستصحاب لعدم إحراز وحدة الموضوع لأن القيود في أحكام العقل العملي تقييدية لا تعليلية.

ويرد عليه: اننا نقبل تقييدية القيود في أحكام العقل العملي ولكن الضابط في جريان الاستصحاب هو وحدة القضيتين بحسب الفهم العرفي لا دليل الحكم (سواء كان عقلياً أو لفظياً) فقد تكون الحيثية المأخوذة في الدليل تقييدية ولكن العرف يرى بقاء الموضوع رغم زوال تلك الحيثية «لأنه لا يرى ما ارتفع مقوّمًا للملاك، بل يراه حالة من حالات الموضوع الغير الدخيلة في ملاك الحكم» فيمكن الشك ويجري الاستصحاب.

واما التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع

وهذا التفصيل ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه عليه المحقق النائيني (تذکر) فذكر النائيني ما حاصلة: ان الشيء إذا كان بحيث لو بقي هو وعمود الزمان لم يرتفع، وإنما يرتفع، لحدوث حادث يؤثر عليه، كان الشك هنا في الرافع كالنجاسة التي لا ترتفع إلا بمزيل وكالإنسان الشاب الذي لا يموت عادة الا بعارض.

واما إذا كان الشك في نفس امتداد الشيء ومقدار استعداده للبقاء في عمود الزمان كان الشك شكاً في المقتضي كالخيار الذي قد يزول بالتأخير بناء على فوريته، وكالشك في موت إنسان كبير السن لاحتمال انتهاء قوته واستعداده.

واستدل على هذا التفصيل بأدلة متعددة منها ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري ناسباً له إلى المحقق الخوانساري (تذکر) وهو: استفادة الاختصاص من كلمة النقض الوارد في الحديث، فان النقض مسند واقعاً ولبّاً إلى المتيقن لا اليقین (وان كان قد أضيف بحسب اللفظ إلى اليقین)، وإسناد النقض إلى المتيقن لا يصح الا إذا فرض إحراز المقتضي بقاءً لأن النقض هو الحلّ مقابل الإبرام، وهو لا يصدق الا إذا كان هناك هيئة اتصالية يراد قطعها، فيقال نقضتُ الحبل بمعنى قطعتُه وهذا المعنى وان لم يكن صادقاً على المتيقن حقيقة، إذ ليست هناك هيئة اتصالية بينه وبين المشكوك حقيقة فالنقض مستعمل فيه مجازاً والمجاز بحاجة إلى مناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وهي هنا افتراض وجود المقتضي لبقاء المتيقن فيكون المشكوك استمراراً للمتيقن وكأنه متصل به ومبروم معه،

فيصح إسناد النقض بهذه المناسبة. وحيث إن هذه العلاقة لا تكون محفوظة في موارد الشك في المقتضي فلا يكون الدليل شاملاً لا كثر من موارد الشك في الرافع مع إحراز المقتضي.

ويرد عليه:

١ - لو فرضنا اختصاص الأحاديث المشتبهة على كلمة النقض بالشك في الرافع، فيكفي ما لم يرد فيه التعبير بالنقض من الروايات خصوصاً مثل رواية إسحاق بن عمار (إذا شككت فأبن على اليقين).

٢ - ان النقض ليس مطلق الحل، بل الحل بشده.

ويستعمل مجازاً في الرفع بشده وقوة.

وهذه القوة والشدة تارة تكون من ناحية شدة المرفوع واستحكامه كما في نقضت الحبل من مكانه وأخرى من ناحية إبراز فضاة رفع اليد عن اليقين بالشك (عن المتيقن بالمشكوك) وهذا الرفع الثاني يكون أبلغ.

أذن لا يصح ان النقض يكون للشيء الذي فيه استعداد للبقاء والشك في الرافع، بل يصح النهي عن نقض اليقين وإبراز فضاة رفع اليد عنه عند الشك فيه وان لم يكن في اليقين بالشيء استعداد للبقاء والاستمرار، فالنقض مطلق للصورتين، فان رفع اليد عنه (أو عن المتيقن) عند الشك أمر فضيع وغير منطقي.

أذن بعد بطلان التفصيلات الثلاثة تبين ان الأدلة الدالة على الاستصحاب لا تفرق في حجته بين الشبهات الحكمية الإلزامية الكلية والموضوعية، ولا تفرق بين الحكم الشرعي والحكم الشرعي المستند إلى

الحكم العقلي العملي كما لا تفرّق بين الشك في البقاء من ناحية الشك في المقتضي للبقاء أو الشك في الرافع بعد ان يكون المقتضي للبقاء محرّزاً.

فلاستصحاب حجة في جميع ذلك لإطلاق أدلته المتقدمة.

التطبيقات:

(١) ذكر الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: «إن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره كاستصحاب الكربة والرطوبة»^(١).

(٢) ذكر النائي في فوائد الأصول: فقال: «يُستصحب صحة العبادة عند الشك في طرؤ مفسد، كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه، وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم»^(٢).

(٣) وذكر الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول أيضاً: «استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في مَنْ تَوْضأ غافلاً بمائع مردّد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة المحلّ في كلّ واحد من واجدي المنى في الثوب المشترك»^(٣).

١ - فرائد الأصول ٣ : ٣٢.

٢ - فرائد الأصول ٢ : ٢٥٥.

٣ - المصدر نفسه: ٤٠٧.

(٤) ذكر الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول أيضاً فقال: «إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير، وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والإطلاق، ثم شك في بقاء تغير الماء الأول وكرية الماء الثاني أو إطلاقه... فلا اشكال في استصحاب الموضوع... فحقيقة استصحاب التغير والكرية والإطلاق في الماء ترتيب أحكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الأول والمطهرية في الآخرين»^(١).

الاستثناءات:

هناك استثناءان:

الأول: في الشك في عدد الركعات.

الثاني: الشك في عدد أشواط الطواف.

١ - إذا شك في إثناء الطواف في عدد أشواط الطواف يحكم ببطلان الطواف (ولا يجري استصحاب عدم الآتيان بالزائد)^(٢). للنص.

(٢) إذا شك في عدد الركعات في الصباحية والمغربية وأولتي الرباعية، فهو يشك في بقاء الركعة الثانية عليه، فالاستصحاب يقول بقاء الثانية عليه ولكن الروايات تقول بالبطلان.

(٣) إذا خرج منه البول ولم يستبرأ منه ثم تطهر وبعد ذلك خرج منه شيء يشك في أنه بول أو مذي انتقضت طهارته. «مع أنه متطهر وشاك في بقاء الطهارة» ولكن لا يجري فيه الاستصحاب^(١) للنص.

١ - فرائد الأصول ٣: ٢٩٢.

٢ - راجع مناسك الحج للشهيد آية الله العظمى ميرزا علي الغروي / ١٤٤.

(٤) إذا شك في عدد الركعات انها ثلاثة أو أربعة (والمراد من الشك ما يشمل الظن) فظن أنها أربعة، فالاستصحاب يقول: بأنها ثلاثة لأنها المتيقنة، وظن بالرابعة.

إلا أن العمل على الظن للدليل الدال على إتباع الظن عند الشك في عدد الركعات، فلا يجري الاستصحاب هنا، ويعمل على وفق الظن. والخلاصة: ان النص يؤخذ به ولا يؤخذ بالاستصحاب عند مخالفة النص للاستصحاب وذلك لتقدم رتبة النص على الاستصحاب الذي هو وظيفة عملية للشاك الذي لا نص له يُعلمه الحكم الشرعي.

تنبيهات:

(١) ما المراد من الشك؟:

والجواب: أن المراد من الشك الذي أخذ موضوعاً في باب الأصول العملية ومورداً في باب الامارات ليس خصوص ما تساوى طرفاه، بل يشمل الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق، فالمراد من الشك في قوله (عليه السلام) «لا تنقض اليقين بالشك، هو خلاف اليقين، لأنه من أحد معانيه كما هو المحكي عن الصحاح».

مضافاً إلى أن الشك إنما أخذ موضوعاً في الأصول العملية من جهة كونه موجباً للحيرة وعدم كونه محرزاً وموصلاً للواقع لا من جهة كونه صفة قائمة في النفس في مقابل الظن والعلم، فكل ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع ملحق بالشك حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما

أن كل ما يكون موثقاً للواقع ومحرزاً له ملحق بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، فالظن الذي لم يتم دليل على اعتباره حكمه حكم الشك لاشتراكهما في عدم إحراز الواقع وعدم إيصالهما إليه^(١).

(٢) الفرق بين الامارة والاستصحاب والأصل: أقول يوجد فرقان بين الامارة والأصول العملية:

الأول: قال صاحب الأصول العامة للفقهاء المقارن: «فالامارة تحكي عن الواقع، والشارع بلسان جعله يقول: إن مؤداها هو الواقع، والاستصحاب لا يقول بلسان جعله: أنه هو الواقع وإنما يأمرك باعتباره واقعاً، أما الأصل فلا يزيد على كونه مجعولاً كوظيفة عند اختفاء الواقع بجميع مراحلها فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداه...».

إذن فالامارة حاکمة على الاستصحاب، إذ مع قيام الامارة وانكشاف الواقع بها تعبد لا موضع للشك ليطلب إليك اعتباره متيقناً، لأن قيامها مزيل - في رأي الشارع - للشك وإن بقي وجداناً.

وكذا الاستصحاب حاكم على غيره من الأصول غير الاحرازية، إذ الأصول غير الاحرازية إنما جعلت عند اختفاء الواقع عن المكلف وعدم العلم به، وما دام المكلف مأموراً باعتبار الشك يقيناً، فهو عالم بالواقع في رأي الشارع تعبدلاً لاعتباره الشك علماً في هذا الحال، ومع فرض حصول الواقع التنزيلي لديه فلا اختفاء للواقع ليلجأ إلى الوظيفة فهو مزيل

لموضوعها الذي أخذ فيه عدم العلم بالواقع لحصول العلم به تبعداً كما هو الفرض^(١).

الثاني: الفرق بين الامارات والأصول العملية، من حيث ان الامارات تثبت لوازمها مهما تعددت بخلاف الأصول العملية فإنها لا تثبت لوازمها أبداً. وقد ذكر السيد الشهيد الصدر أن هذا فرق ثبوتي بين الامارات والأصول العملية بينما ذهب آخرون إلى ان هذا الفرق إثباتي بمعنى قصور جعل الحجية للأصول العملية بخلاف أدلة جعل الحجية للامارات. أما توضيح الفرق الثبوتي: فان الامارات (كخبر الثقة أو الظهور) يستفاد من دليل اعتبارهما ملاحظة - قوة الاحتمال ودرجة الكشف صرفاً من دون أي دخل لنوع المحتمل ولا لخصوصية الكاشف، فان الخبر والظهور لا يقتضيان نوع حكم واحد بل قد يقومان على الإلزام وقد يقومان على الترخيص وحينئذ يكون الدليل القائم على الحجية بهذا المنظور دليل على إثبات اللوازم للخبر المطابقي لوجود قوة الاحتمال في لوازم الخبر المطابقي أيضاً.

أما الأصول العلمية كأصالة الحل والاحتياط فالملحوظ ليس درجة الاحتمال صرفاً، بل الملحوظ هو نوعية الحكم المحتمل من الحلية في أصالة الحل، والإلزام في أصالة الاحتياط، فلو فرض وجود ملازمة بين حلية العصير العنبي ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فلا يثبت الثاني بإجراء أصالة الحل في العصير العنبي لاختلاف نوعية الحكم، فأصالة

١ - الأصول العامة للفقه المقارن / ٤٤٩ - ٤٥٠ ملخصاً.

الحل هي لترجيح الحكم الترخيصي على الإلزامي في مورد الاشتباه لأهمية في الحل والترخيص، وهذا ليس محفوظاً في اللازم (وجوب الدعاء عند رؤية الهلال).

وكذا قاعدة الفراغ فقد لوحظ فيها شيان (قوة الاحتمال ونوع المحتمل (الصحة) بالإضافة إلى أنه قد أخذ في موضوعها الفراغ عن العمل الذي يمكن أن يكون له مدخلة في الحكم بالصحة، وحيث لا يمكن التعدي إلى الحكم بصحة صلاة لم يفرغ بعد منها ولو فرضت الملازمة بين صحتها واقعاً وصحة الصلاة التي قد فرغ منها.

وأما الاستصحاب: فهو لم يلاحظ فيه نوعية المحتمل (نوع الحكم) بل ربما تكون قوة الاحتمال والكشف النوعي ملحوظاً في حجته إلا أنه يحتمل أخذ خصوصية ونكته نفسية في حجته وهي نكته (اليقين السابق) الذي فيه أنس وانساق مع الوضع السابق والميل النفسي نحوه، وهذا غير موجود في لوازم المستصحب بل موجود في المستصحب فقط.

إذن حجية مثبتات الأمانة على القاعدة وعدم حجية مثبتات الأصول العملية على القاعدة أيضاً^(١).

وأما الفرق الإثباتي: فقال صاحب الكفاية: إن دليل حجية الأمانة ظاهر في جعل الحجية للحكاية والكشف، وخبر الثقة كما يحكي عن المدلول المطابق يحكي عن المدلول الالتزامي فيكون أخباراً به أيضاً وفرداً آخر لدليل الحجية بخلاف الأصول العملية.

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ١٧٩ - ١٨٠.

وقال السيد الخوئي: ان دليل حجية الخبر حيث كان هو السيرة العقلانية وهي قائمة على العمل بالمدلول المطابق والالتزامي معا فكانت مثبتاته حجة بخلاف الأصول العملية^(١).

وقال: «فالظاهر أنه لا فرق بين الأصول والامارات في أنه يتبع دليل حجيتها فان دلّ على التعبد بمؤدياتها فقط فلا يتعدى كما في الأصول، وإن دلّ على التعبد بمؤدياتها بما لها من اللوازم فيثبت حيثئذ التعبد بالجميع، ولكن الأدلة التي جعلت الأصول لا تدلّ على أزيد من التعبد بمؤداها، ففي الاستصحاب لا تدلّ على أزيد من التعبد بخصوص المتيقن، وفي الامارات يختلف الحكم باختلاف لسان جعل الامارة، ففي خبر الواحد مثلاً دليل الجعل السيرة، وهي متحققة بالنسبة إلى المؤدى ولوازمه القريبة والبعيدة ولو بوسائط عديدة، وكذلك في الإقرار وغيره مما كان العرف يفهمون من الأخبار بالشيء الأخبار بلازمة، مثلاً لو أقرّ شخص بأنه هو سقى زيدا السمّ وأنكر كونه قاتلاً له لا يعتنى بإنكاره، لأن إقراره باللازم إقرار بالملزوم»^(٢).

٣ - الأصل المثبت للاستصحاب:

إن المستصحب يثبت تعبداً وعملياً بالاستصحاب. واما آثاره فهي على قسمين:

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ١٧٩ - ١٨٠.

٢ - غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ / ٦١٨.

القسم الأول: الآثار الشرعية: كما إذا شكنا في طهارة ماء كان طاهراً سابقاً وأجرينا استصحاب الطهارة، فترتب آثار الطهارة للماء من حليته شربه وحليته أكل طعام مفسول به أو مطبوخ به، وجواز التوضيء به للصلاة وهذا لا كلام فيه.

القسم الثاني: الآثار العقلية المرتبطة بالمستصحب تكويناً (لا بجعل الشارع) كما إذا شكنا في وجود حاجب على أعضاء الوضوء أو الغسل أو الثوب المفسول وعدمه، فإذا استصحبنا عدم الحاجب فلازمه العقلي (التكويني) غسل الموضع المشكوك^(١)، مع أن غسل الموضع المشكوك لم يكن متيقناً سابقاً فلا بد فيه من دليل آخر يثبت وصول الماء إلى البشرة غير الاستصحاب، وهذا يسمى بالأصل المثبت للاستصحاب الذي لا دليل على حجته لأن الاستصحاب يقول بعدم وجود الحاجب ولا يقول بوصول الماء إلى البشرة.

ومثاله الآخر ما إذا شكنا بحياة زيد فاستصحبنا بقاء حياته، فلا يترتب نبات اللحية لأنه اثر تكويني للمستصحب لا يثبت الاستصحاب وإن ثبت وجوب نفقة زوجته عليه.

١ - ان الموضوع للغسل أو الغسل «الطهارة» ليس هو صب الماء مع عدم المانع، فإن هذا لو كان فإن الصب للماء موجود بالوجدان وعدم المانع بالأصل فيثبت موضوع الحكم ويأتي الحكم عليه. ولكن موضوع الغسل أو الغسل (الطهارة) هو وصول الماء إلى الموضع كما في قوله (عليه السلام): ما جرى عليه الماء فقد طهر. وحينئذٍ فاستصحاب عدم الحائل لا يفيد الطهارة إلا بالأصل المثبت. «وسائل باب ٢٧ جنابة / ح ١».

وهذه المسألة مستحدثة لم تكن معنونه في كلمات القدماء، وقد ذهب جماعة إلى حجية الأصل المثبت فتمسكوا به في عدة من الفروع اما للالتزام بحجيته أو لأجل عدم الالتفات إلى عدم شمول الأدلة له.

والمشهور بين المحققين وهو الصحيح «كما سيأتي مفصلاً في قاعدة عدم حجية الأصل المثبت»: عدم حجية الأصل المثبت لأن دليل الاستصحاب هو تنزيل مشكوك البقاء منزلة المتيقن، والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزل لا غيرها، ووصول الماء إلى البشرة أثر لعدم الحاجب ولكنه أثر تكويني وليس بجعل من الشارع بما هو شارع، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب لعدم وجود الحاجب، لهذا صحّ أن نقول: إن الاستصحاب يترتب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب دون الآثار العقلية (التكوينية) والعادية.

ولو قيل باننا نرتب صحة الوضوء وهو أثر شرعي مترتب على اللازم العقلي (وصول الماء للبشرة) المترتب على المستصحب (عدم وجود الحاجب) فنحن نرتب الأثر الشرعي وهو صحة الوضوء من دون ترتيب اللازم العقلي فنقول: إن هذا ممكن ثبوتاً الا أنه لا دليل عليه إثباتاً لأن صحة الوضوء هي أثر شرعي غير مباشر لعدم وجود الحاجب، بينما دليل التعبد الاستصحابي ينظر إلى الأثر المباشر للمستصحب ولا ينظر إلى الأثر غير المباشر. فصحة الوضوء اثر غير مباشر للمستصحب (الفعل) ودليل الاستصحاب يقول بحجية الأثر المباشر الشرعي للمستصحب.

٤ - جريان الاستصحاب مع الشك التقديري:

ان ركنية الشك في موضوع الاستصحاب واضحة كما تقدم ولكن هل يختص البحث في كون الشك في البقاء فعلياً ملتفتاً إليه أو يكفي الشك التقديري وان لم يلتفت بالفعل لكونه غافلاً ولكنه لو التفت لشك؟ ذهب المشهور إلى ضرورة فعلية الشك واليقين في جريان الاستصحاب.

وقد ذكر المحقق الخراساني دليل ذلك وملخصه: إن ظهور أدلة الاستصحاب اشتراط الشك الفعلي لأنه قال: لا تنقض اليقين بالشك، وظاهر كل عنوان يؤخذ في لسان جعل على نحو القضية الحقيقية هو اخذ الوجود الفعلي موضوعاً للمجموع، ففي مورد الشك التقديري تقصر الأدلة عن اثبات الحجية وإن كانت الحجية معقولة.

ولكن يرد عليه:

١ - ان صحيحة زرارة الأولى قالت لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر، وهذا يعنى ان القاعدة تقول لا تنقض اليقين بغير اليقين اذن فعلية الشك ليست لها دخل في المقام، بل اليقين المتقدم لا ينقضه كل ما لا يكون يقينا بنقض الحالة السابقة وفي مقام الشك التقديري لا يقين بنقض الحالة السابقة.

(٢) ان صحيحة عبد الله بن سنان تقول في تعليل جريان الاستصحاب (لأنك أعرته (الثوب) إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه).

(٣) ان الارتكاز العرفي يقول: ان القاعدة يكون ملاكها وهن الشك وقوة اليقين ووهن الشك لا يختص بفرض فعلية الشك، بل الشك لو كان تقديرية فهو أكثر وهنا من كون الشك فعلياً وعلى هذا فينقذ إطلاق عرفي يشمل تمام موارد عدم اليقين بالانتقاض. نعم الانتقاض لليقين السابق يحتاج إلى يقين فعلي ولا يكفي التقديري.

وقد فرّع الشيخ الأنصاري وبعده صاحب الكفاية على الاختلاف المتقدم: ما لو كان المكلف محدثاً، فغفل ثم صلى وبعد الصلاة شك أنه تطهر وصلى وصلى أم لم يتطهر؟ فهنا يجري في حقه استصحاب الحدث بالنسبة إلى الأفعال الآتية قطعاً، ولكن بالنسبة للصلاة التي فرغ عنها فهل يجري استصحاب النجاسة؟ أو تجري قاعدة الفراغ؟

والجواب: ان لم نقل بحجية الاستصحاب في الشك التقديري فتجري قاعدة الفراغ ويحكم بصحة الصلاة ان لم نقل بقبح الغفلة في جريان قاعدة الفراغ.

وان قلنا بجريان الاستصحاب في الشك التقديري فالمكلف حين العمل محكوم بالحدث ظاهراً، ومعه لا تجري قاعدة الفراغ لأن موضوعها: (من لم يحكم عليه ظاهراً بالبطلان حين العمل).

ولكن ذكر:

١ - ان قاعدة الفراغ تشترط احتمال الاذكية حين العمل، فما لم يكن حين العمل محتملاً للاذكية وكان غافلاً فلا تجري قاعدة الفراغ، فقد

قالت الروايات: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك^(١). وقالت: هو حين يصلي اقرب إلى الواقع أو الحق^(٢).

٢ - إن لم تجرِ القاعدة فيجري استصحاب الحدث (بناء على جريان الاستصحاب في الشك التقديري) كما هو الصحيح.

(٥) هل تثبت الحالة السابقة بغير اليقين؟

قد تثبت الحالة السابقة على وجه اليقين والعلم الوجداني، ولكن إذا ثبتت الحالة السابقة بامارة أو أصل فهل يمكن جريان الاستصحاب لو شك في هذه الحالة الثابتة بغير اليقين؟ كالامارة والأصل؟
قد يقال بعدم جريان الاستصحاب لأن ركنه المتقدم هو اليقين بالحدوث.

ولكن نقول: تقدم عدم الدليل على اعتبار أن تكون الحالة السابقة ثابتة يقينا بل المأخوذ في ركن الاستصحاب ثبوت الحالة السابقة فان صحيحة ابن سنان تقول بكفاية ثبوت الشيء سابقاً في الحكم ببقائه عند الشك فيه لأنها قالت لأنك أعرتة إياه وهو طاهر، وهذا يصدق على ثبوت الحالة السابقة ولو بغير اليقين.

فحينئذ إذا اثبت الشيء بالامارة أو بالأصل وشك فيه فيمكن جريان الاستصحاب للحكم بالبقاء.

١ - الوسائل باب ٤٢ من أبواب الوضوء / ح ٧.

٢ - الوسائل باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة / ح ٣ مع اختلاف يسير.

وأمثلة ثبوت الحالة السابقة بالطهارة كثيرة، وأما ثبوت الحالة السابقة بالأصل فمثال ذلك: إذا ثبتت الطهارة في الثوب المغسول بالماء المشكوك إصابته بعين النجس فجرى استصحاب طهارة الماء وجرت أصالة الطهارة، فحكمنا بطهارة الثوب المغسول بالماء ثم شك في ملاقات الثوب مع الدم، فيمكن جريان استصحاب الطهارة الظاهرية الثابتة في الثوب بعد غسله بذلك الماء لأنه من الشك في أن الطهارة الحاصلة فيه بعد الغسل بالماء هل لا تزال مستمرة إلى الآن أم إنها انتقضت فيجري استصحابها.

ومثال آخر: كما إذا ثبت صحة الوضوء من ناحية طهارة الماء المتوضى به بأصالة الطهارة فيما إذا شك في تنجسه، ثم شكنا في ناقضية المذي للوضوء، فيمكن اجراء استصحاب الطهارة الظاهرية من الحدث الثابتة سابقا لأنه يشك في استمرارها وعدمه، فيجري الاستصحاب بهذا الاعتبار.

(٦) استصحاب الكلّي: وهو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر عملي.

وخلاصة ما نريد أن نذكره هنا هو أن الاستصحاب على قسمين:
 الأول: قد يكون الاستصحاب شخصيا كما إذا كان زيد مجنباً وشك في ارتفاع الجنابة وعدمها عندما غسّل في النهر، فهنا يستصحب الجنابة فيرتب آثارها مثل حرمة المكث في المساجد.

الثاني: قد يكون الاستصحاب كلياً، كما في زيد المجنب فانه يصدق عليه أمر كلي وهو الحدث، فإن الحدث أمر كلي يشمل الحدث الأكبر والأصغر، وهذا الحدث كان متيقناً بجنابته، وعند الشك في الاغتسال وعدمه يشك في بقاء الحدث فيستصحب بقاء الحدث ليرتب عليه أثره وهو حرمة مس كتابه القرآن الكريم. فهذا الاستصحاب هو استصحاب الكلي وان كان سبب الشك في الكلي هو الشك في الجنابة، فيجري كلا الاستصحابين أي يستصحب نفس الجنابة للأحكام الخاصة بها ويستصحب كلي الحدث لترتب الحكم الذي لا يخص الجنابة.

اشكالان على استصحاب الكلي:

الاشكال الأول: في باب استصحاب الأحكام، فقد ذكر صاحب الكفاية^(١). بان المجهول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب، فالمستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب (الرجحان) اقتضى ذلك جعل المماثل له بدليل الاستصحاب، وهو باطل، لأن الجامع بحدّه لا يُعقل جعله، إذ يستحيل وجود الجامع الا ضمن فرده ومع الخصوصية^(٢). فاما ان يكون الموجود هو الاستحباب الذي يرخص في تركه أو الوجوب الذي لا يرخص في تركه ولا جامع بينهما. ويرد عليه:

١ - كفاية الأصول: ٤٧٢.

٢ - أي يريد ان يقول: ان الكلي الطبيعي لا وجود له الا بوجود فرده، فلا مجال لجريان الاستصحاب في الكلي لأنه لا وجود له الا في ضمن فرده.

١- ما ذكره المحقق الأصفهاني من أن المماثلة بين الحكم الظاهري والواقعي لا يعني بها المماثلة في كل شيء، فالحكم الواقعي متعين بأحد النحويين، أما الاستحباب أو الوجوب لعدم الإهمال في الواقع أما الحكم الظاهري فلا، إذ المصلحة في جعله محافظاً على الأحكام الواقعية فلا مانع من جعل حكم ظاهري كلي (كالرجحان) فيكفي مجرد المماثلة في الإنشاء والطلب (الرجحان)، ويكفي المماثلة في النهي والزجر، فيكون جعل طلب الفعل في الجامع بين الوجوب والاستحباب، وجعل النهي والزجر عن الفعل الجامع بين الكراهة والحرمة مماثلاً للجامع المشكوك. اذن أركان الاستصحاب تامة لأن الطلب أو النهي متيقن به، ونشك في بقاءه فنستصحبه، فاليقين في الكلي موجود في مصداقه الذي هو الطلب.

٢- ان هذا الاشكال يرد فقط على مبنى من قال بأن المجمعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب، وهذا المبنى لم يثبت، بل الصحيح هو أن المجمعول في دليل الاستصحاب هو إبقاء اليقين (بالطلب) وجعل الطريقة والعلمية بمقدار الجامع (الطلب) أو أن المجمعول في دليل الاستصحاب هو المنجزية والمعدرية بقدر الجامع، فلا يرد الاشكال.

٣- ان المراد من استصحاب الكلي هو عدم لحاظ الخصوصية الفردية للجنابة أو للوجوب أو الحرمة وإن وجدت خارجاً، وهذا لا يفرق فيه بين القول بوجود الكلي الطبيعي والقول بعدم وجوده وإن الموجود افراده فاننا وإن قلنا بعدم وجود الكلي الطبيعي إلا أن الافراد موجودة قطعاً، والمفروض ان استصحاب الكلي هو عبارة عن عدم لحاظ الخصوصية

الفردية وان وجدت خارجاً. فلا اشكال في استصحاب الكلّي لتوفر أركانه.

الاشكال الثاني: في باب استصحاب الكلّي في باب الموضوعات كما في استصحاب زيد الذي هو إنسان كلي: فقالوا: ان الأحكام الشرعية تترتب على الكلّي بما هو مرآة وحاك عن الخارج لا بما هو مفهوم في الذهن، والمتحقق في الخارج إنّما هو الأفراد والمصاديق فلا بدّ وان يرجع الاستصحاب دائماً إلى استصحاب الأفراد والمصاديق الخارجية ولا معنى لاستصحاب الكلّي.

وجوابه: ان الاستصحاب باعتباره تعبداً وحكماً شرعياً يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداءً وبلا توسط عنوان من العناوين من دون فرق بين الكلّي والجزئي.

وهذا أمر مسلم، وحيث نقول، فالعنوان التفصيلي (الشخصي) يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج، والعنوان الإجمالي (الكلّي) يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج، فالأول هو استصحاب الفرد والثاني هو استصحاب الكلّي والواقع واحد في مرحلة الوجود العيني وهو الفرد مع خصوصيته وفي مرحلة الوجود الكلّي وهو الفرد بدون الخصوصية الفردية، وهذا الواقع الواحد مشار إليه بالعنوان التفصيلي والإجمالي (الكلّي) معاً، ولكن الذي يحدد جريان الاستصحاب في الفرد أو في الكلّي هو كيفية أخذ الأثر في لسان الدليل^(١).

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ٢٣٥ - ٢٣٩.

أقسام استصحاب الكلي:

لاستصحاب الكلي أقسام أهمها ثلاثة:

القسم الأول: ان يكون الكلي معلوما ضمن فرد معين ثم شككنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، فلا محالة نشك في بقاء الكلي وارتفاعه، فإذا كان الأثر للكلي فيجري الاستصحاب فيه، ومثاله المعروف ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الإنسان فيها، ثم شككنا في خروج زيد منها، فنشك في بقاء الإنسان فيها، فلا شك في جريان الاستصحاب في بقاءه إذا كان له الأثر لتامة أركان الاستصحاب فيه^(١).

ومثاله الشرعي ما لو احدث بالجنابة وشك في الغسل فيستصحب الجنابة ليرتب عليه أثرها من حرمة المكث في المسجد: ويستصحب كلي الحدث ليرتب عليه أثره وهو حرمة مس كتاب الله الذي لا يختص بالجنابة بل هو اثر لمطلق الحدث^(٢).

القسم الثاني: ان يكون الكلي معلوما في الدار في ضمن أحد فردين علم ببقاء أحدهما على تقدير وجوده وارتفاع الآخر كذلك. كما لو فرض وجود الإنسان في ضمن فرد وشك في كونه زيدا أو عمروا مع العلم بأنه لو كان زيدا لكان معلوم الخروج من الدار، ولو كان عمروا لكان معلوم البقاء.

١ - راجع مصباح الأصول ٣: ١٠٣.

٢ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٥٧٥.

والاستصحاب في هذا القسم يجري إذا كان الأثر مترتباً على الكلّي ويترتب جميع آثاره للعلم بوجود الكلّي والشك في ارتفاعه، فأركان الاستصحاب فيه متوفر. فيشملة لا تنقض اليقين بالشك.

والمثال الشرعي لذلك هو: ما «إذا علم بحدوث البول أو المنّي ولم يعلم الحالة السابقة»^(١) وجب الجمع بين الطهارتين، فانه إذا فعل إحداها وشك في رفع الحدث فالأصل بقاءه وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب»^(٢).

ومعنى ذلك أن كليّ الحدث المعلوم له أثر وهو بطلان الصلاة، فلو توضأ هذا الإنسان العالم بوجود كليّ الحدث لا يحرز الطهارة حتى وان ضمّ إليه استصحاب عدم الجنابة، لأن انتفاء الكلّي بانتفاء الحدث الجنبي بالاستصحاب مع ضمّ الوجدان وهو انتفاء الحدث من البول بالوضوء هو عقلي وليس شرعياً، فحينئذ يكون المتوضأ في هذه الحالة شاكاً في بقاء الحدث فيستصحب الحدث الذي أثره بطلان الصلاة. بينما ما يحرم على الجنب من دخول المسجد ينفي باستصحاب عدم الجنابة لأن الأثر مترتب على خصوص الجنابة، فينفي الأثر باستصحاب عدمها.

أما إذا كان الأثر مترتباً على الجنابة فلا يجري استصحاب حدث الجنابة، وكذا إذا كان الأثر مترتباً على البول فلا يجري استصحاب حدث البول وذلك: لعدم اليقين بالجنابة حتى تستصحب عند الشك في زوالها

١ - أما إذا علم الحالة السابقة فينحل العلم الإجمالي فلا يجب الجمع بين الطهارتين.

٢ - فرائد الأصول ٣: ١٩٢.

وعدم اليقين بحدث البول حتى يستصحب عند الشك في زواله، لأن اليقين الإجمالي قد تعلق بالجامع للحدث.

ولو قلنا بان ركن الاستصحاب هو الحدوث فأيضاً لا يجري استصحاب حدث الجنابة أو حدث البول لعدم العلم بالحدوث للفرد. كما انه لاشك في البقاء لأن واقع الفرد لحدث البول قد ارتفع بالوضوء يقينا وواقع الفرد لحدث الجنابة باق يقيناً.

وكمثال آخر: وهو ما إذا علم المكلف إجمالاً بملاقاة شيء مع البول أو الدم ثم غُسل مرة واحدة، فيشك لا محالة في ارتفاع النجاسة بالغسل مرة واحدة، إذ لو كانت النجاسة بوليّة فهي لا ترتفع الا بغسلتين والا فترتفع بغسلة واحدة، فيقال باستصحاب كليّ النجاسة بعد الغسلة الأولى في كل ما هو موضوع للنجاسة^(١).

١ - هناك بحث معمّق ملحق بهذا البحث وهو وجود استصحاب حاكم على استصحاب الكلّي من القسم الثاني وهو استصحاب عدم الفرد الذي يحتاج إلى غلستين، وذلك: لأن المفروض شرعاً ثبوت مطهريّة الغسلة الأولى لكلّ متنجس ملاقٍ مع النجس الا البول، وهذا يعني أنّ موضوع الحكم الشرعي بالمطهريّة مركب من جزئين: (١) ان يكون ملاقياً للنجس (٢) وأنا لا يكون النجس بولاً، وحينئذٍ يجري استصحاب عدم كون النجس الملاقى بولاً، وهذا استصحاب العدم الأزلي فيتقدم على استصحاب الكلّي من القسم الثاني. فان قلنا بالاستصحاب في العدم الأزلي فيكون حاكماً على استصحاب الكلّي من القسم الثاني فلاحظ.

ولكن يقال: (كما تقدم) ان الإنسان الذي غسل الثوب (الذي لاقى اما البول أو الدم) مرة واحدة وأجرى استصحاب عدم كون النجس الملاقى بولاً لا يحرز الطهارة شرعاً في الثوب،

وهذا القسم من الاستصحاب يسمى: باستصحاب الفرد المردد ومرادهم انه فرد ومردّد عندنا ولكنه في الواقع معلوم، فلا يشكل عليه بان الفرد المردد ليس له وجود في الواقع، والأشياء الواقعية معيّنه. فلاحظ.

القسم الثالث:^(١) إذا علم بوجود الكلّي ضمن فرد خاص وعلم بارتفاعه واحتمل وجود فرد آخر مقارناً لوجود الأول أو لارتفاعه. والظاهر أن الاستصحاب لا يجري فيه لفقده أهم ركن من أركان الاستصحاب وهو اليقين السابق، لأن الكلّي لا يمكن أن يوجد خارجاً الا ضمن الفرد فالكلّي غير موجود منه الا الحصة الخارجية الخاصة المتمثلة في الفرد الذي علم خروجه، اما الحصة الأخرى المحتملة الحدوث فلا علم بحدوثها.

(٧) عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية:

كما إذا شك في صدق مفهوم العادل على فاعل الصغيرة، أي هل مفهوم العادل هو من اجتنب الكبائر والصغائر أو من اجتنب الكبائر فقط. وزيد نعلم أنه يترك الكبائر ويفعل الصغيرة فهل يمكن استصحاب العدالة فيه؟

لأن انتفاء كليّ النجاسة في الثوب هنا عقلي «لا شرعي» وحينئذ يكون الغاسل للشوب مرة واحدة شاكاً في بقاء النجاسة فيستصحبها وهو معنى استصحاب كليّ النجاسة وان جرى استصحاب عدم كون الملاقى مع الثوب بولاً بعد غسل الثوب مرة واحدة.

١ - هذه الأقسام ذكرها الشيخ الأنصاري على هذا الترتيب فعرفت باستصحاب الكلّي من القسم الأول والثاني والثالث.

الجواب: لا يمكن جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية وذلك لأن الشك في الشبهات المفهومية ليس في الواقع بل الشك في ما هو مدلول اللفظ، ومدلول اللفظ بما هو ليس موضوعاً للحكم الشرعي ليجري الاستصحاب فيه، وأما الواقع فهو لاشك فيه لاننا نقطع أن زيداً لم يرتكب الكبيرة ونقطع إنه يرتكب الصغيرة فلا معنى للاستصحاب.

(٨) الشبهة العبائية ومعالجتها:

شبهة أثارها السيد إسماعيل الصدر كنقض على استصحاب الكلّي من القسم الثاني: وخلاصتها:

لو فرضنا عباءة قد علم إجمالاً بنجاسة أحد طرفيها، وغسلنا الطرف الأيمن منها مثلاً ثم لاقت يدنا مع الرطوبة المسرية الطرف الأيسر فيحكم بالطهارة لليد لأن اليد لاقت مع أحد طرفي العلم الإجمالي بعد خروج طرفه الآخر.

ولكن لو فرض ملاقة اليد ثانياً مع الطرف الأيمن المفسول كانت النتيجة الحكم بنجاسة اليد، وذلك لجريان كليّ النجاسة في أحد طرفي العباءة المعلومه قبل غسل الطرف الأيمن، ويترتب على ذلك نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين لأن نجاسة اليد أثر شرعي لبقاء النجاسة في العباءة. وهذا يعني أن ملاقة اليد مع الطاهر توجب النجاسة وهو مقطوع البطلان فقهاً وغريب عند العرف ولا يمكن الالتزام به فقهاً على القول بجريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

والسيد الخوئي: التزم بهذه النتيجة الغريبة حيث ادعى عدم وجود المانع في التفكيك بين المتلازمين في باب الأحكام الظاهرية فيحكم بطهارة الملاقى وهو طرف العباءة اليمنى دون ملاقيه وهي اليد التي لاقت طرف العباءة اليسرى ثم اليمنى، إذ العبرة في باب الاستصحاب بتحقق اليقين السابق بنجاسة الملاقى والشك اللاحق في زوالها فبملاقاة الجانب الأيسر من العباءة لم يحكم بنجاسة الملاقى لعدم حصوله اليقين بملاقاة ما كان نجساً له ولكن بملاقاة الطرف الأيمن المقطوع الطهارة يتحقق اليقين بملاقاة ما كان نجساً فيحكم بنجاسة الملاقى (بالفتح) وهو اليد مع الرطوبة المسرية لتحقق استصحاب كلى النجاسة التي لاقت اليد مع الرطوبة المسرية فقد تمت أركان الاستصحاب فأن الملاقاة محرزة بالوجدان ونجاسة الملاقى بالأصل^(١).

وأما علاج الشبهة: وقد عالج الميرزا النائيني هذه الشبهة في دورته الأولى فقال: ان استصحاب الكلّي يكون الأمر فيه مردداً بين فردين من ماهية وأما مثال العباءة فليس هو من استصحاب الكلّي بل هو من استصحاب الفرد المردد مثل زيد لو كان في الدار ثم علمنا بسقوط جانب منها فهو إن كان في الجانب المهدوم فقد مات والا فهو حيّ.

أقول: هذا الجواب غير مفيد لداء الشبهة، فإن كان استصحاب نجاسة العباءة هو من الاستصحاب الشخصي لا الكلّي إلا ان الاشكال لم يندفع بهذا فلاحظ.

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ / ٥٨٣.

ثم قد عالج الميرزا النائيني في دورته الثانية هذه الشبهة فقال: بعدم جريان استصحاب الكلّي لأنه مثبت وذلك: لأن الأثر المتصوّر في المقام إما حرمة «بطلان» الصلاة بالعباءة وهذا لا يتوقف على الاستصحاب بل يتوقف على وجود علم إجمالي بالنجاسة منجز.

وإما نجاسة الملاقي للعباءة وهذا موقوف على إحراز الملاقة وإحراز نجاسة الملاقي (بالفتح)، أما الملاقة فهي في المقام محرزة بالوجدان حسب الفرض، وأما نجاسة الملاقي فاستصحاب وجود كلي النجاسة في العباءة لا يثبت نجاسة اليد الا بالملازمة العقلية^(١).

أقول: توضيح أن استصحاب الكلّي مثبت يتضح بذكر ما ذكره الشهيد الصدر وحاصله: ان استصحاب جامع النجاسة في العباءة لا يجري وذلك: لأن استصحاب جامع النجاسة المضافة إلى العباءة بلا ملاحظة هذا الطرف أو ذاك، وان كانت أركانه تامة الا أنه لا يترتب عليه نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين الا بالملازمة العقلية، لأن نجاسة الجامع (لو فرض (محالا) وقوفها على الجامع وعدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك) فلا تسري إلى الملاقي لأن نجاسة الملاقي (اليد) موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف، لا الجامع بما هو جامع، واثبات نجاسة أحد الطرفين بخصوصه بنجاسة الجامع يكون بالملازمة العقلية^(٢).

(٩) استصحاب الزمان والأمر التدريجية:

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ٥٨٣.

٢ - راجع بحوث في علم الأصول ٦: ٢٥١ - ٢٥٤.

ذكروا بأن المستصحب مرة يكون وجوداً قاراً (لم يؤخذ فيه التدرج والحركة) كما في استصحاب بقاء الإنسان. ومرة يكون أمراً تدرجاً بذاته كالزمان والحركة أو باعتبار إضافته إلى الزمان والحركة وتقيده به كالجلوس في النهار.

وأشكل على هذا الاستصحاب للتشكيك في تمامية أركانه وعدم تمامية المتيقن والمشكوك فيها:

ففي الزمان والزمانيات (الأُمور المتحركة بطبيعتها) قد استشكل في استصحاب الزمان كاستصحاب بقاء النهار أو استصحاب ان هذا الزمان نهار أو من رمضان لأنه يحدث شيئاً فشيئاً فكلما حدث شيء انعدم وانقضى فلا يكون قابلاً للاستصحاب لأن المشكوك غير المتيقن، فلم تتحد القضية المتيقنة والمشكوكية.

ويرد عليه ان الزمان بنفسه أمر موجود والعرف يرى أن الزمان واحد له حدوث وبقاء وزوال، فالنهار «وكذا الليل» اسم لقطعة من الزمان يفهمه العرف انه أمر يتحقق أول آن من آناته ويبقى إلى ان ينصرم آخر أجزائه، وهذه الأناات يعتبرها العرف شيئاً واحداً، فليس كل آن هر جزئي مستقل للنهار، ولا كل آن جزء من مجموعة كلها تسمى بالنهار حتى لا يصدق النهار الا بعد تحققها.

وبعبارة أخرى قالوا: ان النهار وجود متحرك، مرن بطبيعته، فهو يوجد حقيقة بالجزء الأول ويبقى ممتداً متصلاً حتى ينتهي آخر الأجزاء.

اذن يجري الاستصحاب فيه إذا شك في بقاءه لانحفاظ الوحدة
المعتبرة في صدق نقض اليقين بالشك، لأن الميزان في جريان
الاستصحاب هو الفهم العرفي^(١).

والدليل على الوحدة في النار مثلاً تقطيع العرف للنهار وللزمان إلى
قطعات متعددة، فكل قطعة من الزمان أو النهار لها وجود وبقاء وانقضاء
كالأمر القارة.

وأما الزمانيات: (الحركات) كالجريان والدوران وغيرهما، فقد توهم
أيضاً عدم انحفاظ الوحدة لحالة التجدد والانعدام.

ولكن يرد على هذا: ان الوحدة المعتبرة هي الوحدة العرفية وهي
موجودة فلا مانع من جريان الاستصحاب لصدق نقض اليقين بالشك لو
رفعت اليد عن السير المتيقن لو شك في بقاءه فيأتي النهي عن نقض
اليقين بالشك وهو الاستصحاب.

وأما في الأمور المقيّدة بالزمان كالجلوس في النهار: فلو شك في بقاء
الجلوس في النهار الذي كان متيقناً سابقاً فيمكن جريان استصحابه
لانحفاظ الوحدة والاتصال العرفي المعتبر في الاستصحاب.

(١٠) الاستصحاب التعليقي: إذا وجد الجعل الشرعي وشك في سعة
المجمول به وضيقه لاحتمال أخذ قيد فيه، فهذا هو الشبهة الحكمية. وهذه
الشبهة الحكمية قد تكون تنجيزية: كما إذا تغيّر الماء الكر بالنجاسة

١ - وقد ذكر في الحكمة أيضاً ان النهار أمر واحد عقلاً، ويستحيل ان يكون مجموعة
تجددات وحدوث بعد الحدوث لأنه يلزم منه المحال.

فتنجس ثم زال تغيره من عند نفسه، فيُشك في بقاء النجاسة فتستصحب النجاسة.

وقد تكون الشبهة الحكمية تعليلية: كما إذا أحرز أن الحكم منوط في مقام جعله بخصوصيتين كحرمة (عصير العنب، إذا غلا) ونحتمل دخل الرطوبة في العنب في الحكم.

فإذا حصل الغليان بعد جفاف العنب كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلقة على تقدير الغليان.

فان الحكم يكون على نحو القضية الشرطية: وهي إذا غلا العصير العنبي فهو حرام (ونحتمل أن الرطوبة لها دخل في الحكم أي إذا غلت الرطوبة في العنب فهي حرام) فإذا جف العنب والجفاف لا يضر بوحدة الموضوع عرفاً ثم غلا نشك في بقاء الحرمة فنستصحب تلك القضية الشرطية.

والصحيح عدم جريان الاستصحاب التعليقي: وذلك لعدم اليقين بحدوث الحكم وعدم الشك في بقاء الحرمة لأن الحكم جاء على عصير العنب والغليان، وهذا لم يحصل في الخارج فلا يقين في الحرمة ولا شك في بقائها، نعم وجد غليان العصير الزبيبي وهو ما لم يدل دليل على حرمة.

وقد أشكل السيد الشهيد الصدر تبعاً للسيد الخوئي^(١). على المثال المدرسي للاستصحاب التعليقي وهو العصير الزبيبي، إذ قال ان الشارع

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ - ٦٠١.

حرّم العَصِير العَنَبِي المَغْلِي لا العَنَب المَغْلِي، وعَصِير العَنَب هو ماء اتَّخَذَ من العَنَب، بينما العَصِير الزَّبِيبِي هو ماء أُضِيفَ إِلَى الزَّبِيب، وهذا غير العَصِير المَتَّخَذ من العَنَب عَقْلاً وَعَرَفاً إِذْ لا مَجَال للاستصْحَاب حَتَّى وان قِيلَ بِجَرَيَان الاستصْحَاب التَّعْلِيقِي.

أَقُول: ان الزَّبِيب قد يَسْتَخْرَج منه الماء فيكون عَصِيراً زَبِيباً ثُمَّ يَغْلَى، فان الزَّبِيب إِذَا وَضِعَ فِي القَدْرِ وَسَلَطَ عَلَيْهِ الحَرَارَةُ يَخْرُجُ مِنْهُ مَادَّةٌ هِيَ عَصِيرُ الزَّبِيبِ كَمَا إِذَا وَضِعَ العَنَبُ فِي القَدْرِ وَسَطَتْ عَلَيْهِ الحَرَارَةُ، فَيَخْرُجُ مِنْهُ الماءُ وَلَيْسَ وَاضِحاً ان مراد الفقهاء من هذا المِثَال غير هذا الذي قُلْنَاهُ فِلَا حَظ.

أَقُول: ان استصْحَاب حَرَمَةِ العَصِيرِ العَنَبِيِّ إِذْ غَلَا لا يَجْرِي لِعَدَمِ اليَقِينِ بِالْحَرَمَةِ وَعَدَمِ الشُّكِّ فِي بَقَائِهَا. الّا أَنَّهُ يَوْجَدُ هُنَا استصْحَابَ آخَرٍ وَهُوَ استصْحَابُ المِلَازِمَةِ بَيْنَ العَصِيرِ العَنَبِيِّ وَغُلْيَانِهِ وَبَيْنَ الحَرَمَةِ فان هذه المِلَازِمَةُ مَوْجُودَةٌ وَمُتَيَقَّنَةٌ وَهِيَ مَشْكُوكَةُ البَقَاءِ عِنْدَ غُلْيَانِ الزَّبِيبِ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَغْيِيرِ حَالَةِ العَنَبِيَةِ فَنَسْتَصْحِبُهَا.

وَلَكِنْ هَذَا هُوَ استصْحَابُ تَنْجِيزِيٍّ لِلْمِلَازِمَةِ الْمُتَيَقَّنَةِ وَالْمَشْكُوكَةِ بَعْدَ ذَلِكَ وَلَيْسَ استصْحَاباً تَعْلِيقِيّاً فِلَا حَظ.

هَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يُنْقَلْ بَانَ حَكْمُ الحَرَمَةِ جَاءَ عَلَى حَالَةٍ خَاصَّةٍ مِنَ العَنَبِ وَهُوَ الرُّطْبُ فَلَا يَشْمَلُ الحَالَةَ الثَّانِيَةَ (جَفَافُ العَنَبِ) الْمَعْبَرُ عَنْهَا بِالزَّبِيبِ عِنْدَ العَرَفِ، وَلَمْ يُنْقَلْ بَانَ العَرَفِ فَرَّقَ بَيْنَ العَنَبِ الرُّطْبِ وَالْعَنَبِ الْجَفَافِ

والميزان في الاستصحاب حفظ العنوان العرفي لا الحقيقة الأصلية
للغيب التي تكون مقسماً بين الرطب والجاف فلاحظ.

(١١) استصحاب عدم النسخ:

إن الشك إذا كان في الشبهة الحكمية ولكن من ناحية بقاء الجعل
والتشريع أو انتفائه، فيسمى بالشك في النسخ. وينقسم إلى قسمين:

الأول: استصحاب عدم النسخ.

الثاني: استصحاب عدم نسخ حكم الشريعة السابقة.

أما القسم الأول فنقول: أن النسخ بمعناه الحقيقي بالنسبة إلى مبادئ
الحكم من الإرادة والكراهة مستحيل، فيستحيل أن يريد الله شيئاً لمصلحته
ثم يتبين أن الموجود المفسدة فلا يريده، كما يستحيل أن يحب الله شيئاً
لعلمه بملاك الحب.. ثم يتبين له وجود ملاك البغض فيه فإن هذا من
البداء المستحيل على الله تعالى العالم بكل شيء ولا نقص في علمه.
ولكن النسخ معقول بالنسبة للحكم في عالم الجعل، بأن يعتبر الوجوب
أو الحرمة، ويكون لهذا الاعتبار بقاء ما لم يثبت أحد أمور ثلاثة.
أ - قرار الغاء الحكم السابق، لانتهاؤ أمد جعله.

ب - أن يكون الحكم مقيداً بالزمان الأول ويظهر هذا بعد ذلك.

ح - أن يكون الحكم مقيداً بعدم جعل الحكم المضاد، ويظهر الحكم
المضاد بعد ذلك.

إذا تبين هذا فاستصحاب عدم النسخ يتصور أيضاً بأحد طرق ثلاث

أ - إذا احتُمل إلغاء المولى للحكم السابق بمعنى انتهاء أحد جعل الحكم، فيستصحب عدم إلفائه وعدم انتهاء أمد جعله.

ب - إذا احتُمل إلغاء المولى للحكم السابق بمعنى انتهاء أمد المَجْعُول، فيستصحب عدم انتهاء أمد المَجْعُول وأنه غير مقيّد بالزمان الأول.

٢ - إذا علم أن الحكم مغيى بعدم جعل الحكم المضاد، ولكن يُشك في جعل الحكم المضاد فيستصحب عدم جعل الحكم المضاد فيثبت موضوع الحكم.

وأما القسم الثاني: فإن استصحاب عدم نسخ حكم الشريعة السابقة إنما يجري إذا قلنا أن الله سبحانه وتعالى له أحكام ثابتة علينا لمولويته (سواء كانت ثابتة بشريعة موسى أو عيسى أو غيرهما) فإذا ثبت حكم الله بشريعة ما ثم شك في بقاءه علينا فيستصحب حكم الله هذا إذا ثبت أن أحكام الله جعلت على نهج القضايا الحقيقية وهي كذلك، وليست على نهج القضايا الشخصية، فإن المنشآت الشرعية كلها - عادة - من قبيل القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوع في ترتب المحمول عليه، كالبالغ العاقل المستطيع الذي أخذ عنواناً لمن يجب عليه الحج فالموضوع ليس آحاد المكلفين، فلو شك المكلف في بقاء حكم الله الموجود سابقاً على نهج القضية الحقيقية ونسخه يجري استصحاب بقاءه سواء أدرك شريعة موسى أو عيسى أولاً.

اذن لا فرق في جريان استصحاب عدم النسخ عند الشك فيه بين أحكام هذه الشريعة وأحكام الشرائع السابقة^(١).

استصحاب الكتابي شريعته:

نقول: ان جريان الاستصحاب للكتابي في شريعته يتوقف على ان يكون الكتابي متيقناً بأمر في شريعته أو متيقناً بعدمه في شريعته، ثم يشك في بقاء ذلك الأمر المتيقن أو الأمر المنعدم، وان يكون هناك أثر مترتب في ظرف الشك ليكون الاستصحاب ذا أثر عملي له، بالإضافة إلى ثبوت حجية الاستصحاب لديه.

فان أنخرم أي واحد من هذه الأمور الأربعة لم يتمكن من جريان الاستصحاب، فمثلاً لو لم يتم عنده دليل على حجية الاستصحاب فلا يتمكن من الاستفادة من قاعدة الاستصحاب.

ثم من نافلة القول أن نبين عدم جريان الاستصحاب في أصول الدين التي يعتبر فيها اليقين والاطمئنان بينما الاستصحاب فهو في أحسن حالاته لا يفيد الا الظن.

وعلى هذا فإن الكتابي لا يمكنه التمسك بالاستصحاب لإثبات شريعته السابقة وذلك:

لأن الكتابي ان أراد التمسك بالاستصحاب:

١ - إقناع المسلم على أنه على حجة في دينه باستصحاب نبوة موسى أو عيسى فانه وإن كان عنده يقين بنبوتهما إلا انه ان لم يشك فلا يجري

١ - راجع فوائد الأصول ٤ : ٤٧٨ - ٤٧٩.

الاستصحاب وان شك في نبوتهما يجب عليه الفحص (لعدم جواز جريان الاستصحاب إلا بعد الفحص عن نبوة أخرى بعدها، فان لم يحصل على يقين على نبوة بعدها فيتمكن أن يجري الاستصحاب لنبوة عيسى أو موسى (عليه السلام)).

وإذا فحص: يحصل له العلم بنبوة نبينا محمد (ﷺ) لثبوت المعجزة الخالدة وهي القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه أو خلفه. ثم قد يقال: ان الكتابي قد لا يحصل لديه علم بنبوة النبي محمد (ﷺ) لتوفر إشكالات عنده على كتاب الله لم يتمكن من اقتناعه بالمعجزة الخالدة (ولو محالاً) فهو أيضاً لا يجديه الاستصحاب، لأن النبوة يعتبر فيها اليقين بنحو الموضوعية واستصحابه لنبوة نبيه بعد الشك فيها لا يفيد اليقين بل يفيد الظن بها وهو لا يغني عن الحق شيئاً^(١).

وان أراد إلزام المسلم بنبوة عيسى (ﷺ) فأن المسلم لا اليقين له بنبوة موسى أو عيسى الا من طريق أخبار القرآن والسنة بذلك، فمع قطع النظر عن القرآن والسنة لا القين بنبوة موسى أو عيسى (ﷺ).

وإن أراد الكتابي إلزام المسلم بشريعة موسى أو عيسى (ﷺ) فان لم يكن للكتابي شك فهو لا يتمكن من جريان الاستصحاب لعدم توفر أركانه لديه، وان أراد إلزام المسلم باستصحاب شريعة موسى أو عيسى مع فرض اليقين بوجود هاتين الشريعتين سابقاً، فالمسلم لم يكن عنده

١ - فما ذكره صاحب الكفاية (٤٨٢) من جريان استصحاب النبوة لا يخفى ما فيه، فلاحظ.

شك في بقائها، بل هو متيقن بنسخها بشريعة سيد المرسلين، ولو فرض انه يشك في نسخهما فهو ليس بمسلم.

نعم المسلم إذا ثبت عنده ان أحكام الله تعالى علينا لمولويته وأن أحكام الله تثبت على نحو القضية الحقيقية فما ثبت تغيره من أحكام شريعة موسى أو عيسى يعمل على وفقه، وما شك في تغيره يتمكن ان يستحصبه «وهذا ما تقدم منا سابقاً».

وكذا إذا أراد الكتابي استصحاب أحكام شريعته التي يشك في نسخها، فانه كان على يقين من أحكام الله تعالى لمولويته، وهي على نحو القضايا الحقيقية فما ثبت أنه قد تغير يعمل على وفقه وما لم يعلم انه قد تغير بشريعة الإسلام يتمكن ان يستصحاب ذلك الحكم الذي كان متيقنا منه وشك في بقائه حيث إن أركان الاستصحاب تامة عنده كالمسلم الذي ثبت عنده حكم الله في شريعة موسى وعيسى وشك في تغيره بنبوة محمد (ﷺ) فيستحصبه.

الاستصحاب يجري في كل ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع: ذكر الأصوليون ان المستصحاب لابد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ليكون أمر جعله وضعه بيد الشارع فيرجع التعبد به إلى جعل ذلك الحكم والأثر الشرعي.

وعلى هذا استشكلوا في استصحاب الطهور أو الاستقبال للقبلة إذ قالوا انها ليست موضوعاً للحكم الشرعي ولا حكماً شرعياً، بل هو فعل خارجي يصدر من المكلف يتحقق به الامثال.

وللإجابة على رفع هذا الاشكال يقال:

- (١) ان ما يتحقق به الامتثال خارجا إذا شك في بقاءه فيستصحب لأنه موضوع للحكم الوضعي (الصحة) الذي وضعه ورفع به الشارع أيضاً.
- (٢) وقد يقال أيضاً: ان متعلقات الأحكام (ما يتحقق به الامتثال) هي موضوع لحكم شرعي الأ وهو سقوط فاعلية الأمر وعدم الإعادة والقضاء. وقد ذكر الشهيد الصدر: ان الاستصحاب مجرد تعبد ظاهري، والتعبد والاعتبار سهل المؤونة يمكن تعلقه بالأمور التكوينية والشرعية معاً، الا انه يلزم من تعلقه بالأمور التكوينية الصرفة اللغوية، وحينئذ لا بد من أثر عملي يترتب على التعبد المذكور، وحينئذ نقول:
- (٣) أن المنجزية والمعدرية كما تتصور بلحاظ الحكم والموضوع كذلك تتعلّق بلحاظ المتعلق (ما يتحقق به الامتثال) وحينئذ يكون الاستصحاب متحفّظاً به على اغراض المولى في الحكم والموضوع والمتعلّق (الامتثال).
- (٤) ثم انه لا دليل عندنا يدلّ على ان المستصحب لا بدّ ان يكون حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي.

٧٥ - نص القاعدة: تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

الأصل السببي إذا جرى الغى موضوع الأصل المسببي على أي حال

التوضيح: أقول:

ان الأصل السببي والأصل المسببي له حالات ثلاثة في واحدة منها لا يوجد تنافي بينهما بل يكون بينما كمال التلائم. وفي اثنين من الأصل السببي والمسببي يحصل التنافي والتعارض فنقدم الأصل السببي على الأصل المسببي، وبيان ذلك:

(١) الأصل السببي والأصل المسببي المتلائمان: «إن الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ترتب ذلك الحكم الشرعي تبعاً على الاستصحاب المذكور، ومثاله أن يشك في بقاء طهارة الماء فنستصحب بقاء طهارته. وهذه الطهارة موضوع للحكم بجواز شربه، فيترتب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور ويسمى بالنسبة إلى جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعي لأنه ينقح موضوع هذا الأثر الشرعي.

وأما إذا لا حظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضاً متيقن الحدوث ومشكوك البقاء، لأن الماء حينما كان طاهراً يقينا كان جائز الشرب يقيناً أيضاً، وحينما أصبح مشكوك الطهارة فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً. ولكن استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهارة الماء، لأن الطهارة ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب، بل العكس هو

الصحيح، وتنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ناظر إلى الآثار الشرعية كما تقدم.

فمن هنا يُعرف أن استصحاب الموضوع يُحرز به الحكم تعبدًا وعمليًا، وأما استصحاب الحكم فلا يُحرز به الموضوع كذلك، وكل استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعي منهما اسم الأصل السببي، لأنه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعي للحكم، ويطلق على الآخر منهما اسم الأصل المسببي لأنه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المسبب شرعا للموضوع.

وفي الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السببي والمسببي لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة لأن طهارة الماء وجواز الشرب متلائمان^(١).

(٢) الأصل السببي والمسببي المتعارضان: ويمكن أن توجد حالتين للتعارض هنا:

الحالة الأولى: «مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوبا نجساً فأن من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به، وهذا معناه أن استصحاب طهارة الماء يحرز تعبدًا وعمليًا أن الثوب قد طهر لأنه أثر شرعي للمستصحب، ولكن إذا لا حظنا الثوب نفسه نجد أننا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقا، ونشك الآن في أنه طهر أولا؟ لاننا لا نعلم ما إذا كان قد غُسل بماء طاهر حقاً، وبذلك

١ - دروس في علم الأصول ١ / ٤٤٦ - ٤٤٨.

تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب، ونلاحظ بناء على هذا أن الأصل السببي الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب ويجري في حكم الماء نفسه يتعبّدنا بطهارة الثوب، وأن الأصل المسببي الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمسبب ويجري في حكم الثوب نفسه يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما.

وتوجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي وهي أنه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قدّم الأصل الأول على الثاني. وهذه القاعدة تنطبق على المقام، لأن الأصل السببي يُحرز لنا تعبداً طهارة الثوب، لأنها أثر شرعي لطهارة الماء، ولكن الأصل المسببي لا يحرز لنا نجاسة الماء ولا ينفي طهارته لأن ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعياً لحكمه وعلى هذا الأساس يقدم الأصل السببي على الأصل المسببي^(١).

مستند القاعدة:

(١) ذكر الإمام الخميني والسيد الخوئي دليل هذا التقدّم فذكرا واللفظ للأول: «ان الأصل السببي إنّما ينقّح الموضوع وهو طهارة الماء فحسب ثم ينطبق عليه الدليل الاجتهادي القائل بأنّ الماء الطاهر يُطهر الثوب المغسول به أو القائل بان الثوب المتنجس إذا غُسل بالماء الطاهر يطهر، وهذا الدليل الاجتهادي يحكم بطهارة الثوب ويكون حاكماً أو وارداً على

١ - دروس في علم الأصول ١ : ٤٤٦ - ٤٤٨.

استصحاب نجاسة الثوب فلا يجري استصحاب نجاسة الثوب مع وجود هذا الدليل الاجتهادي الحاكم^(١).

(٢) ولنا أن نقول: بأن الاستصحاب في السبب وهو طهارة الماء يرفع الشك في بقاء نجاسة الثوب النجس الذي غُسل به فلاشك فلا يجري استصحاب المسبب لعدم الشك.

(٣) وقد ذكر السيد الخوئي دليل آخر حاصلة: ان أصالة (استصحاب) الطهارة في الماء (في المثال المتقدم) بقرينة لغوية جعل ذات الطهارة في الماء من دون آثارها، تكون ناظرة إلى آثار الطهارة، ومن جملة آثار الطهارة طهارة الثوب المغسول بذلك الماء فيكون دليل استصحاب الطهارة حاكماً (بملاك النظر) على استصحاب النجاسة في الثوب دون العكس.

(٤) ذكر الشهيد الصدر: إن العرف بسذاجته ومسامحته العرفية يرى أن طهارة الماء المغسول به الثوب ناقضا ثبوتا لنجاسة الثوب دون العكس، فكذا يرى أن الدال على طهارة الماء إثباتاً مقدّم على إثبات النجاسة في الثوب باستصحاب النجاسة.

الحالة الثانية: ذكر المحقق النائيني أن الاستصحاب الذي هو أصل تنزيلي مقدم على أصالة الطهارة والحل الذي هو أصل غير تنزيلي ولكن إنما يقدم إذا جرى الاستصحاب وتحقق موضوعه، ولكن بما أن القاعدة (قاعدة الطهارة أو الحل) ترفع موضوع الاستصحاب وهو الشك

١ - راجع الرسائل ١ : ٢٤٦ وراجع مصباح الأصول ٢ : ٢٥٦.

في البقاء فلا يتقدم الاستصحاب عليها، بل تتقدم قاعدة الطهارة والحل على الاستصحاب. ونكتة هذا كما بينها الشهيد الصدر فقال: إذا كان أحد الدليلين حاكماً على الآخر (أي رافعا لموضوعه تعبداً) وكان الدليل الآخر رافعا لموضوع الأول وجدانا (أي واردا عليه) تقدم الثاني على الأول لا محالة^(١).

أقول: يمكن ان نوجد لهذا مثلاً هو:

قينة الخمر المسكرة الذي يسمى الخمر باصطلاح أهل الفن بالكحول الأثيلي، فإذا أُلقيت عليه قطرة من الاسبيرتو الذي هو كحول مثيلي (سام) فيكون الخمر معطلاً من ناحية الاسكار ويفقد الشارب له البصر إن لم يفقد الحياة، فهنا إذا أُلقيت قطرة من الكحول المثيلي على الخمر (الكحول الأثيلي) ثم شك في بقاء النجاسة التي كانت موجودة سابقاً فالاستصحاب يقول بوجود النجاسة تعبداً، أي ان الاستصحاب يرفع موضوع قاعدة الطهارة تعبداً. ولكن عندما زال عنوان الاسكار وصار الخمر معطلاً عن الاسكار يشك في طهارته ونجاسته بعد زوال عنوان الخمر والاسكار وقاعدة الطهارة تحكم بطهارته، أي ان قاعدة الطهارة قد أزلت الشك وجدانا لأنه عنوان وموضوع جديد، وحينئذٍ تتقدم قاعدة الطهارة على استصحاب النجاسة.

ويمكن أن نوجد مثلاً آخر لذلك وهو الكلب الذي قتل وألقي في ارض مالحة فصار ملحاً فعند الشك في بقاء نجاسته يحكم باستصحاب

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ / ٢٣١ - ٢٣٢.

النجاسة أي يرتفع موضوع قاعدة الطهارة وهو الشك تعبدًا، ولكن من ناحية تبدل موضوعه إلى الملح تقول قاعدة الطهارة أو قاعدة حليّة الأكل بجواز مسّه وجواز أكله فإن قاعدة الطهارة ترفع موضوع الاستصحاب وهو الشك في النجاسة والأكل وجداناً.

وهذه الحالة: دليلها هو الدليل الثاني من الأدلة الأربعة (عدم جريان النجاسة لزوال الشك وجداناً) فلا يوجد استصحابان في الحقيقة حتى يكون أحدهما بمعونة الدليل الاجتهادي مقدماً، أو يكون حاكماً على الآخر أو يكون أحد الاستصحابين مقدماً عرفاً على الآخر.

التطبيقات:

(١) قال الشهيد الصدر: لو شك في مجيء زيد من جهة الشك في حياته، لا يستصحب عدم مجيئه المسبب، بل يستصحب العرف (الذي يعيش ارتكازية الاستصحاب) حياته ويميل إلى افتراض مجيئه، وهذا الفهم الارتكازي بعد تحكيمه على دليل الاستصحاب يقتضي إطلاقه (في مورد السبب والمسبب) على السبب وانصرافه عن المسبب عرفاً^(١).

(٢) إذا شككنا في حياة زيد فنستصحب بقاء حياته وإذا شككنا في نبات لحيته نستصحب عدم نباتها ولكن «يكون استصحاب بقاء الحياة حاكماً على استصحاب عدم نبات اللحية لكونها من الأصل السببي والمسببي والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي»^(٢).

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ٣٥٦.

٢ - المصدر نفسه ٦ : ١٨٨.

٧٦- نص القاعدة: عدم جريان الأصل المثبت

الألفاظ الأخرى للقاعدة :

عدم حجية مثبتات الأصول

عدم حجية الأصل المثبت

نفي الأصول المثبتة

توضيح القاعدة: تقدّم في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب التعرض أجمالاً للأصل المثبت، وهنا سوف نتكلّم عنه بصورة مفصّلة فنقول:

إذا كان عندنا موضوع له أثر شرعي، فلا بدّ في ترتيب أثره عليه من إحراز الموضوع بالقطع أو بأمانة معتبرة أو بأصل عملي.
فإن احرزناه بالقطع فلا اشكال ولا كلام في لزوم ترتيب آثار نفس ذلك الموضوع وآثار لوازمه، مثلاً حياة زيد ملزوم وتغذيّه وتلبسه ونبات لحيته لوازم عقلية وعادية، ولا اشكال في أن القطع بشيء يستلزم القطع بتحقيق جميع لوازمه، فإذا كانت تلك اللوازم لها آثار شرعية فلا اشكال في لزوم ترتيب تلك الآثار الشرعية عند القطع بأصل الشيء، لأن اللوازم أيضاً تكون محرزة بالوجدان كنفس الشيء.

وأما لو لم يحصل القطع وكانت حياة زيد مثلاً مشكوكة، فمن الواضح أن لوازمها أيضاً سوف تكون مشكوكة، فإذا فرضنا قيام أمانة معتبرة على حياته: كإخبار البيئة مثلاً، فلا اشكال في لزوم ترتيب آثار نفس الحياة، من حرمة التصرف في ماله وحرمة تزويج زوجته وتوريثه ونحو ذلك، لأن

ذلك مقتضى دليل اعتبار البينة. واما الآثار الشرعية المترتبة على لوازم الحياة. كما إذا كان ناذراً للتصدق بدينار إذا نبتت لحيته، فالمشهور أيضاً وجوب ترتيب تلك الآثار بمجرد قيام البينة على حياة زيد وهذا معنى ما يقال «إن مثبتات الامارات حجة» ومرادهم أن الامارة إن ثبتت لوازم ما أدت إليه أيضاً. فيجب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم أيضاً.

اما الأصول العملية: الجارية في الموضوع عند عدم الامارة، كاستصحاب حياة زيد فالمشهور أنه لا يثبت به إلا آثار نفسها دون آثار لوازمها، فلو أريد ترتيب تلك الآثار فلا بد من إجراء استصحاب آخر بالنسبة إلى نفس اللازم لو كانت لها حالة سابقة وجودية. فاستصحاب حياة زيد ينفع لإثبات حرمة التصرف في ماله. واما وجوب التصديق ب درهم أو دينار في نبات لحيته فأثباته يحتاج إلى إجراء الاستصحاب في نبات اللحية لو كانت لها حالة سابقة.

وهذا معنى ما اشتهر «إن الأصل المثبت غير حجة» ومرادهم أن الأصل الذي يراد به إثبات لوازم الأصل العقلية ليرتب عليها آثارها لا تكون حجة^(١).

مثلاً: إذا استصحبنا طهارة الماء المشكوك نجاسته، فيرتب عليه طهارة الطعام المفسول بهذا الماء، ويرتب على طهارة الطعام حلية أكل الطعام فان هذه آثار شرعية مباشرة وغير مباشرة مترتبة على طهارة الماء. ولكن إذا شككنا في وجود حاجب على اليد واستصحبنا عدمه بعد صب الماء

١ - راجع دروس في علم الأصول الحلقة الثانية ٤٣٣. والأصول العامة للفقهاء المقارن / ٤٦٤.

على اليد فاللازم العقلي (التكويني) وصول الماء إلى البشرة عند الغسل ويترتب عليه صحة الوضوء، فهذا يقال لا يترتب صحة الوضوء لأن الواسطة بين صحة الوضوء والاستصحاب لعدم الحاجب عقلية (تكوينية) وهي وصول الماء إلى البشرة.

وهنا نريد ان نعرف لماذا تترتب آثار الامارة وآثار لوازمها العقلية معا؟ ولماذا تترتب الآثار الشرعية على الموضوع المستصحب ولا تترتب الآثار العقلية (التكوينية) على الموضوع المستصحب ليرتب عليها الآثار الشرعية لها؟ فإن التعبّد الاستصحابي ان كان له اطلاق لكل آثار المستصحب فلا بدّ من ترتيبها جميعا في الموردين والا فلا بدّ من عدم ترتيبها في الموردين؟

مستند القاعدة:

(١) ذكر صاحب الكفاية في بيان دليل حجّة الامارة (كالخبر والبيّنة) أنها تحكي وتخبر عن نفس مؤديّاتها كذلك تحكي وتخبر عن لوازمها، فان الخبر بطلوع الشمس مثلاً كما أنه يُخبر ويحكي عن طلوعها كذلك يُخبر ويحكي عن وجود النهار.

وعليه فأدلة حجّة الخبر كما تدلّ على لزوم تصديقه بالإضافة إلى مؤداه، كذلك تدلّ على لزوم تصديقه بالإضافة إلى لوازم مؤداه، لأن الإخبار عن الشيء إخبار عن لوازمه، فتشمله أدلة حجّة الخبر.

وهذا بخلاف الأصول العملية فإن أدلة حجيتها إنّما تدلّ على لزوم التعبّد بنفس مؤديّاتها ومن دون أن تكون ناظرة إلى لزوم التعبّد بلوازم

المؤديات، ضرورة أن أدلة حجية الاستصحاب مثلاً إنما تدلّ على لزوم التعبد بنفس المتيقن السابق بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار، وأما لزوم التعبد به حتى بلحاظ الآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية أو العادية فلا دلالة لها عليه أصلاً^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي (تدوّن): بأن دليل حجية الخبر حيث كان هو السيرة العقلانية وهي قائمة على العمل بالمدلول المطابق والالتزامي معاً، من هنا كانت مثبتات الامارة حجة وهذا بخلاف الأصول العملية.

وكذا الإقرار وغيره مما كان العرف يفهم ان الأخبار بالشيء أخبار بلازمة، كما لو اقرّ شخص بأنه هو الذي سقى زيدا بالسم وأنكر كونه قاتلاً له، فإنه لا يعتنى بإنكاره لأن إقراره بالملزم إقرار باللازم.

أقول: هذا الفرق بين الامارات والأصول هو فرق إثباتي ينظر إلى الدليل وما يستفاد منه.

١ - راجع كفاية الأصول ٤٧٢ وقد ذكر السيد الخوئي حجة هذا الكلام «ان الأخبار بشيء هو أخبار عن لوازمه» في اللوازم البينة في المعنى الأخص وهي التي لا تنفك عن ملزوماتها أصلاً بحيث يكون تصور اللازم تصوراً للملزم نظير الأربعة وزوجيتها والشمس الخارجية مع الضوء، اما اللوازم البينة بالمعنى الأعم فلا إذ ليس الأخبار بها أخباراً بلوازمها، والالزم تكفير من يخبر بشيء لازمه البعيد تكذيب نبي أو إمام مثلاً، ولا يلتزم بذلك أحد، فان الاخبار لازمه القصد والذي لا يقصد اللازم لا يخبر عنه قطعاً. راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ : ٦١٧.

(٢) ذكر المحقق النائيني: ان المجموع في الامارات (كما هو المشهور) هو الطريقة والعلمية، لأن كاشفيه الامارات عن مؤدياتها كاشفيه ناقصة لوجود احتمال الخلاف في مواردها وجدانا، وقد تمّ الشارع بمقتضى أدلة حجيتها جهة كاشفتها حيث حكم في مواردها بإلغاء احتمال الخلاف وتنزيل مؤداها منزلة الواقع، فصارت الامارة ببركة أدلة حجيتها عذيلة العلم الوجداني في الكشف عن الواقع، غاية الأمر: إن كاشفية العلم الوجداني ذاتي له وكاشفية الامارات تعبدي مجعول من قبل الشارع، وهذا بخلاف الأصول العملية، فان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل والجري العملي على طبقه من دون لحاظ جهة الكاشفية فيها عن الواقع، لأنها شرّعت لمجرد تعيين وظيفة المتحير والشاك في مقام العمل.

وهذه نكتة أخرى في حجية مثبتات الامارات دون الأصول، إذ المفروض أن الشارع جعل الامارات كالعلم الوجداني في كونها محرزة للمؤديات، فكما ان العلم الوجداني ثبوت شيء واقعا يستتج العلم بثبوت لوازمه العقلية والعادية، كذلك ما هو بمنزلة من الامارات، فيكون جعل العلمية للامارة مثبتاً لجميع ذلك. وعليه فاحراز حياة زيد بقيام الامارة عليها في مفروض المثال ليستتبع إحراز تكلمه ونبات لحينه، فيصح ترتيب آثار التكلم ونبات اللحية، كما يصح ترتيب آثار نفس الحياة.

واما الأصول العملية فلمّا لم يكن المجعول فيها الا مجرد تطبيق العمل على المؤدى والجري على طبقه من دون لحاظ الإحراز والكاشفية فلا

مقتضي فيها الا لإثبات نفس المؤدى بلحاظ آثاره الشرعية والجري على طبقها، واما الآثار المترتبة عليها بواسطة لوازمها العقلية والعادية فلا تثبت بالأصل، لأن إيجاب جري عملي على وفق أمر لا يلزم منه إيجاب الجري على لوازم ذلك الشيء، لأن الجري العملي فعل خارجي فقد يحكم المولى بعمل دون عمل، وإيجاب الجري تعبد شرعي محض يقتضي أن تتقيد بحدود ما عبّدنا به الشارع مما يرجع جعله إليه^(١).

أقول: وهذا الفرق بين الامارات والأصول هو اثباتي أيضاً ينظر إلى الدليل وما يستفاد منه.

(٣) ذكر الشهيد الصدر: ان تمام ملاك الحجية في الامارات هو قوة الاحتمال (درجة الكاشفية محضاً) وقوة الاحتمال ودرجة الكاشفية نسبها إلى كل من المدلول المطابقي والالتزامي على حدّ واحد فحينئذ تكون الامارة حجة في اثبات اللوازم بنفس العلة والملاك للحجية في المدلول المطابقي.

واما الأصول العملية فليس الملاك في جعلها هو درجة الكاشفية وقوة الاحتمال صرفاً، بل الملاك فيها اما نوعية الحكم المنكشف أو نوعية الكاشف وخصوصيته.

فمثلاً: خبر الثقة والظهور من الامارات فأن ملاك حجيتها هو ملاحظة قوة الاحتمال ودرجة الكشف صرفاً من دون دخالة لنوع المحتمل إذ يقوم خبر الثقة والظهور تارة على الإلزام وتارة على الترخيص فلم

١ - راجع فوائد الأصول ٤ / ٤٨٧ - ٤٨٩.

يؤخذ فيهما أدائهما إلى نوع حكم خاص. بينما أصالة الحل - والاحتياط فالملحوظ في جعلهما نوعية حكم خاص «الحلية في أصالة الحل والإلزام في الاحتياط» وحيثُ إذا كان لا صالة الصحة لازم غير الحلية كالوجوب (كما لو فرضنا الملازمة بين حلية العصير العنبي ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال) فلا يثبت الثاني بإجراء أصالة الحل، لاختلاف نوعية الحكم، لأن أصالة الحل لوحظ فيها إرادة الترخيص، بينما هذا الترخيص ليس موجوداً في اللازم (وجوب الدعاء).

وهكذا قاعدة الفراغ: فقد لوحظ فيها شيان (قوة الاحتمال ونوع المحتمل وهو الصحة) وقد أخذ في موضوعها الفراغ الذي يمكن ان يكون له مدخلة في الحكم بالصحة. فلو انتفت بعض هذه الخصائص في اللازم لا يمكن الحكم بالصحة وان فرض وحدة النوع وهو الصحة، ولهذا فلو فرض وجود ملازمة بين صحة الصلاة عند الشك في اتيان شيء من أجزائها وهو في الصلاة مع الشك في اتيان شيء من أجزائها بعد الصلاة، فلا تتعدى القاعدة إلى الشك في اتيان شيء من أجزائها وهو في الصلاة، لأن القاعدة أخذ في موضوعها الفراغ، فلا تشمل اللوازم لها.

أما الاستصحاب: فهو قد أخذ فيه قوة الاحتمال ولكن لا لوحده بل مع اليقين السابق بالشيء والشك اللاحق ببقائه، وهذه الحالة توجب الأنس والميل النفس نحو الوضع السابق، ولهذا لا يكون حجة الا مع هذين الأمرين فلا تسري حجيته إلى اللازم الذي ليس فيه هذين الأمرين معا^(١).

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ١٧٩ - ١٨٠.

وبهذا يثبت ان الامارة ما دام النظر إلى قوة الاحتمال فلا يفرق بين مدلولها ولوازم المدلول لأن قوة الاحتمال موجود فيهما معا وهو النكتة في الحجية. بينما الأصول العملية، فلم يكن ملاك الحجية هو قوة الاحتمال فقط بل اما ان يكون الملحوظ نوع الحكم، أو قوة الاحتمال مع شيء آخر، وهذا لا يوجب سريان الحجية إلى اللوازم ان لم يوجد فيها نكتة الحجية. فلاحظ.

أقول: وهذا الفرق بين الامارات والأصول ثبوتي «لا إثباتي» لأنه ينظر إلى مرحلة الجعل والملاك لا ينظر إلى مرحلة الدليل والإثبات فلاحظ.

(٤) ذكر كاشف الغطاء: ان عدم حجية الأصل المثبت ليس للمانع الإثباتي أو الثبوتي «كما تقدم» بل لوجود مانع من ترتيب الآثار الشرعية للوازم العقلية للمستصحب وهو تعارض الأصلين بالنسبة إلى اللازم وذلك: إذا جرى الاستصحاب في الملزوم وقلنا بثبوت لازمه العقلي وثبوت آثاره فان استصحاب عدم اللازم يعارض ثبوت الملزوم واللازم وثبوت آثاره، مثلا استصحاب حياة زيد على تقدير انها تثبت لازمها وهو قتل الضارب بسيفه المضروب، فاستصحاب عدم قتله يعارضه، فيتعارض الاستصحاب في اللازم والملزوم، فوجود التعارض حينئذ يكشف عن عدم شمول التعبد لإثبات اللازم^(١).

أي ان استصحاب الحياة إذا جرى وجرى لازمه العقلي وهو ثبوت القتل بسيف الضارب فان استصحاب عدم القتل يعارضه، فلو قيل «كما

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ / ٦١٩ عن كشف الغطاء ١ / ٢٠١.

قال الشيخ الأنصاري «ان الشك في القتل وعدمه مسبب عن الشك في حياة زيد وعدمها، فإذا جرى الاستصحاب في الحياة فلا شك في القتل وعدمه، فالجواب: هو ان الأصل إذا جرى في السبب فلا يجري في المسبب إنما يكون إذا كان جريانه في السبب موجباً لرفع موضوع الشك في المسبب ولكن المقام ليس كذلك لأن استصحاب الحياة لا يرفع الشك في القتل وعدمه فيتعارض استصحاب الحياة مع ترتب لازمها العقلي مع استصحاب عدم القتل، وهذا هو المانع من جريان اللوازم العقلية للمستصحب^(١).

التطبيقات:

(١) قال في الأصول العامة للفقهاء المقارن: لو علمنا بوجود الكرّ في البيت ولم نشخص موضعه، وشكنا في ارتفاعه، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكرّ، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمية من الماء نحتمل أنها هي الكرّ ولم نجد غيرها، فمقتضى الملازمة العادية أن الكرّ المستصحب هو هذا الماء، الا أن تطبيق الكرّ المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع، وإنما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية - بحكم عدم عثورنا على غيره - فتطبيق أحكام الكرّ على هذا الماء إنما هو بالأصل المثبت أي بتوسيط تطبيق الكرّ عليه الذي اقتضته الواسطة غير

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ / ٦١٩ عن كشف الغطاء ١ / ٢٠١.

الشرعية، ومن المعلوم هنا أن هذا الماء الذي يراد اثبات الكرية له غير معلوم الكرية سابقاً وإنما المعلوم هو وجود الكرّ في البيت لا أكثر^(١).

(٢) من ضرب شخصاً خلف ستر فقدّه نصفين، ثم شك بأن هذا الشخص هل كان حياً عندما ضربه أم لا ؟

أي إن الموت استند إلى الضرب أو إلى غيره فاستصحاب حياته إلى حين الضرب لا يكشف عن أن الموت كان مستنداً إلى ضربته، فلا يرتب عليه آثار القتل الشرعية في هذا الحال، لوضوح أن الاستناد وعدمه ليس من آثار حكم الشارع ببقائه حياً وإنما هو من آثار حياته الواقعية، وهي غير محرزة هنا^(٢).

وقال السيد الخوئي: ممثلاً للأصل المثبت فقال: «مثل الرجل الملفوف باللحاف المريض، فلو قطعه زيد نصفين بسيفه فهل يمكن باستصحاب حياته الحكم بأن زيداً هو القاتل له مع احتمال أنه ميت حتف انفه وأن زيداً إنما قطعه قطع ميتاً، فإن قلنا بحجية الأصل المثبت فيحكم على زيد بأنه قاتل عمدي فيقتص منه، وإن لم نقل بحجية الأصل المثبت فلا يحكم بأنه هو القاتل فلا يقتص منه»^(٣).

١ - الأصول العامة للفقهاء المقارن : ٤٥٠.

٢ - المصدر نفسه : ٤٥٢.

٣ - غاية المأمول في علم الأصول : ج ٢ : ٦١٢.

(٣) لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شك في بقاءه فيه، فلا يحكم بطهارة الثوب بثبوت انفساله باستصحاب بقاء الماء^(١).

(٤) لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فلا يحكم بقتل الصيد أو الشخص باستصحاب عدم الحائل^(٢).

(٥) قال السيد الخوئي (تذئ): احتمل «الشيخ الأنصاري (تذئ) في مسألة الشك في إدراك الإمام راعياً من أن الموضوع إدراك الإمام راعياً بمعنى مقارنة ركوع المأموم مع ركوع الإمام «فالمأخوذ بالدليل عنوان بسيط» فالمقارنة هي الموضوع للحكم بالصحة، وهي لا تثبت بكون ركوع المأموم محرراً بالوجدان وركوع الإمام بالتعبد الاستصحابي إلا بنحو الترتب على اللازم العقلي وهو الأصل المثبت»^(٣).

(٦) ذكر السيد الخوئي (تذئ) فيما لو ادعى ورثة المجني عليه موت أبيهم بالسراية وادعى الجاني أن المورث شرب سمّاً فمات، فقد ذكر المحقق في الشرائع الجزم بعد الضمان «أي عدم القصاص أو الديّة» لأن أصالة عدم شرب السمّ مثبت لموته بالسراية بناء على الأصل المثبت.

١ - فوائد الأصول ٤ : ٤٩٦ - ٤٩٧.

٢ - فوائد الأصول ٣ : ٢٤٣.

٣ - غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٥٩٣ - ٥٩٤، وراجع كتاب الصلاة، للشيخ الأنصاري ٢ / ٤٢٩ - ٤٣٠.

أقول: هذا المثال صحيح إذا كان موضوع الضمان أمراً بسيطاً وهو القتل فاستصحاب عدم شرب السم لا يثبت القتل إلا بالأصل المثبت^(١). بخلاف ما إذا كان القتل مركباً من الجناية وعدم شرب السم فإن هذا ثابت بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل فيثبت القتل الذي هو موضوع الضمان.

الاستثناءات:

(١) استثنى الشيخ الأنصاري من عدم حجّة الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطة خفية بحيث يعدّ الأثر أثراً لذي الواسطة في نظر العرف - وإن كان في الواقع أثر للواسطة - كما في استصحاب عدم الحاجب، فإن صحة الغسل ورفع الحدث وإن كان في الحقيقة أثراً لوصل الماء إلى البشرة، إلا أنّه بعد صبّ الماء على البدن يعدّ أثراً لعدم الحاجب عرفاً^(٢). ومن أمثلة ذلك: موارد استصحاب بقاء الشهر - كشهر رمضان - إلى يوم الشك لترتيب أثر اليوم الأول من الشهر الآخر على اليوم الذي يليه، مع أن هذا من الأصل المثبت، فإن اللازم العقلي لكون اليوم المشكوك من شهر رمضان مثلاً أن يكون اليوم الذي يليه عيداً، فيقال: إنّ هذا من خفاء الواسطة^(٣).

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٦٢٥ - ٦٢٦.

٢ - راجع مصباح الأصول ٣ : ١٥٧ و ١٥٨.

٣ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ١٩٤.

ومن أمثلة ذلك: إذا لاقى شيء نجسا وكان الملاقى أو الملاقى رطباً قبل الملاقاة، فشككنا في أن الرطوبة كانت باقية حين الملاقاة أم لا فتمسكوا باستصحاب الرطوبة وحكموا بنجاسة الملاقى، مع أن السراية لازم عقلي لبقاء الرطوبة فيقال: بخفاء الواسطة مثلاً^(١).

(٢) وزاد صاحب الكفاية (على الاستثناء الأول) مورداً آخر لاعتبار الأصل المثبت، وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي الواسطة في التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمة في التعبد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعا.

ومثل له في هامش الرسائل بالعلّة والمعلول (تارة) وبالمتضايقين (أخرى) بدعوى أن التفكيك بين العلة والمعلول في التعبد مما لا يمكن عرفاً. وكذلك التفكيك بين المتضايقين، فإذا دلّ دليل على التعبد بأبوة زيد لعمره مثلاً فدلّ على التعبد ببنوة عمرو لزيد، فكما يترتب أثر أبوة زيد لعمره كوجوب الإنفاق لعمره مثلاً كذا يترتب أثر بنوة عمرو لزيد كوجوب إطاعة زيد مثلاً لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للابن كذا يجب على الابن إطاعة الأب.

والأول: أثر للأبوة.

والثاني: أثر للبنوة مثلاً:

أونقول: إن أثر البنوة أثر للأبوة أيضاً، لوضوح الملازمة بينهما، فكما يصحّ انتساب وجوب الاطاعة إلى البنوة كذا يصحّ انتسابه إلى الأبوة

أيضاً. وكذا الكلام في الاخوة، فإذا دلّ دليل على التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً، فبدلّ على التعبد بكون هند أختاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما في التعبد عرفاً، أو نقول: يصحّ انتساب الأثر إلى كل منهما لشدة الملازمة بينهما فكما يصحّ انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصحّ انتسابها إلى كون هند أختاً لزيد، وهكذا سائر المتضايقات^(١).

أقول: التضاييف بين العنوانين يجعل الانفكاك مستحيلاً فلا يمكن أن يكون أحدهما متيقناً والآخر مشكوكاً بل إذا تيقّن بأحدهما تيقّن بالآخر وكذا الأمر في الشك. وكذا بالنسبة للعلة والمعلول.

(٣) ذكر السيد الخوئي (تدثّر) أن الأصل المثبت حجة في مورد يتعبدنا الشارع بالأصل مع أنّنا لا نجد لذلك المورد أثراً شرعياً إلا على لازمه العقلي، لئلا يكون التعبد به لغواً^(٢).

قد يقال: إن اللوازم العقلية، أما إن تكون خفية أو واضحة.

فإذا كانت خفية وقلنا إن العرف يعدّ حكم اللازم هو حكم الملزوم لا حكماً للواسطة لخفائها «وإن كان دقيق النظر يرى أن الحكم هو حكم لللازم (للساطة) لا للمستصحب».

وإن كانت اللوازم العقلية واضحة كالملازمة بين عنواني العلة والمعلوم وعنواني المتضايفين (كالأبوة والبنوة) وقلنا بعدم جواز التفكيك بينهما للاستحالة فاستصحاب العلة يوجب ترتيب أثرها وترتيب أثر المعلول

١ - مصباح الأصول ٣ / ١٥٨.

٢ - غاية المأمول في علم الأصول: ج ٢ / ٦٢١ - ٦٢٢.

لعدم وجود شك في المعلول واستصحاب الأبوة يوجب ترتيب أثرها وأثر البنوة أيضاً لعدم وجود شك في البنوة، فحينئذٍ يمكننا القول بحجية الأصل المثبت في جميع الموارد ولا حاجة إلى إيجاد قاعدة بعنوان عدم حجية الأصل المثبت لأن اللازم العقلي إما خفي أو واضح فلاحظ.

ويرد عليه: ان اللازم العقلي للمستصحب يراد منه الملازمة العقلية الذاتية بين اللازم والملزوم كدلالة ضوء الصباح على طلوع قرص الشمس. وقد يراد منه اللازم الذي هو قسم من العرضي كما تقدم في المنطق وهو: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كوصف الفرد للثلاثة والزوج للأربعة والحارة للنار. وهذا اللازم ينقسم إلى بين وغير بين.

والبين ينقسم إلى قسمين: البين بالمعنى الأخص: وهو يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم بلا حاجة إلى توسيط شيء آخر، كتصور الفردية للثلاثة. والبين بالمعنى الأعم: وهو ما يلزم من تصور الملزوم وتصور اللازم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة مثل الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانية، فتصور الاثنان لا يلزم منه انه نصف الأربعة أو اربع الثمانية إلا إذا تصورنا الأربعة والثمانية أيضاً والنسبة بين الاثنان والأربعة والنسبة بين الاثنان والثمانية، فحينئذٍ نجزم في الحالة الأولى بالنصف وفي الحالة الثانية بالربع، ومن هذا أيضاً لزوم وجوب المقدمة لوجوب ذيلها فاننا إذا تصورنا وجوب الصلاة وتصورنا الوضوء وتصورنا النسبة بين الوضوء والصلاة (وهي توقف الصلاة الواجبة على الوضوء) حكمنا بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء.

أما اللازم غير البين: وهو ما كان التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصور الطرفين والنسبة بينهما بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه مثل الحكم بأن المثلث زواياه تساوي قائمتين فلا يكفي تصور زوايا المثلث وتصور القائمتين وتصور النسبة لأجل الحكم بالتساوي بل لابد من برهان على ذلك. وعلى هذا سيكون اللازم البين ما كان لزومه بديهياً وغير البين ما كان لزومه نظرياً.

وعلى هذا سوف يكون عندنا لازم غير واضح وغير خفي وهو اللازم البين بالمعنى الأعم وغير البين مما لم تكن الملازمة فيه ذهنية ويحتاج إلى دليل. بالإضافة إلى أن المراد من اللازم هو أعم من اللازم العقلي بل يشمل اللازم العادي والعرفي فإذا ثبت الاستثناءان المتقدمان يبقى تحت القاعدة اللوازم العقلية غير الواضحة وغير الخفية واللوازم العادية.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

دفع الضرر المظنون واجب

توضيح القاعدة: ^(١).

إن هذه القاعدة يراد منها إيجاد الدليل على حجّة الظن بالحكم الشرعي، فيقال: في موارد مختلفة:

١ - إن الظن بالتكليف (وجوباً أو حرمة) مستلزم للظن بالعقاب الأخرى في صورة المخالفة، ودفع الضرر المظنون واجب، فيجب عدم المخالفة للظن وهو معنى حجّة الظن.

٢ - إن الظن بالتكليف (وجوباً) مستلزم لتفويت المصلحة في صورة المخالفة (بناء على مسلك العدلية من تبعية الاحكام الوجوبية للمصالح في متعلقاتها) وتفويت المصلحة من التكليف ضرر دنيوي يجب دفعه بحكم العقل، فيجب عدم المخالفة والعمل بالظن بالتكليف الوجوبي.

٣ - إن الظن بالتكليف (التحريمي الناشئ من مفسد نوعية راجعة إلى اختلال النظام كحرمة قتل النفس وأكل مال الغير) مستلزم لإيجاد المفسدة في صورة المخالفة (بناء على مسلك العدلية من تبعية الاحكام التحريمية للمفاسد في متعلقاتها) وإيجاد المفسدة ضرر دنيوي على المكلف يجب دفعه بحكم العقل، فيجب عدم المخالفة وترك ما ظن بتحريمية وهو معنى حجّة الظن بالحرمة.

١ - تراجع مصباح الأصول ٢ / ٢١٥ - ٢١٨، وفوائد الأصول ٣ / ٢١٧ - ٢٢٥.

٤ - ان الظن بالتكليف التحريمي الناشيء من المفسدة الشخصية «بمعنى أن الحرمة ناشئة عن ضرر متوجّه إلى شخص المرتكب للحرمة كحرمة أكل السم القليل غير القاتل وحرمة شرب الخمر ونحوهما مما يكون في ارتكابه ضرر على الفاعل ونقص في بدنه أو في ما له أو في عقله أو عرضه» ظن دنيوي بالضرر على المكلف عند فعله، والظن بالضرر واجب الدفع عقلا فيجب عدم المخالفة وهو معنى حجّة الظن بالتكليف التحريمي الناشيء من المفسدة الشخصية.

مستند القاعدة: وقد استدل على هذه القاعدة فقالوا: إن الظن بالتكليف مستلزم للظن بالضرر في صورة المخالفة له.

ودفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل فينتج: ان الظن بالتكليف واجب (اتباعه) بحكم العقل وهو معنى حجّة الظن بالحكم الشرعي. ومناقشة هذا الدليل تستدعي ان تناقش الموارد الأربعة التي طبّق عليها هذا الدليل فنقول:

اما المورد الأول: فالكبرى فيه غير صحيحة (بناء على المشهور) القائل بقبح العقاب بلا بيان، فان الظن (غير المعتبر) بالوجوب، أو الظن غير المعتبر بالحرمة لا يكون دفعه واجبا، لوجود المؤمن (قبح العقاب بلا بيان). نعم بناءً على مسلك حقّ الطاعة فالكبرى فيه صحيحة لأن العقل مستقلّ بدفع الضرر المظنون، بل المحتمل، فدفع الضرر الأخرى المظنون أو المحتمل واجب بحكم العقل، ولذلك يجب الاحتياط في الشبهة البدويّة قبل الفحص، ويجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ولكن الصغرى غير صحيحة، لأن استحقاق العقاب الأخرى من لوازم تنجيز التكليف (لا من لوازم وجود التكليف الواقعي) فمع عدم تنجيز التكليف بالعلم أو بالحجة المعتبرة فلا عقاب على مخالفة التكليف الواقعي لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فعدم البيان محقق عند الظن غير المعتبر بالحكم الشرعي أو عند احتمال الحكم الشرعي. فالعقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا احتمال للعقاب فضلاً عن ظنه.

أما المورد الثاني: فنقول بعدم صحة الصغرى وعدم صحة الكبرى وذلك: لأن الظن بالوجوب ومخالفته لا تستوجب الظن بالضرر الدنيوي، بل مخالفة الظن بالوجوب مستلزم لفوات المصلحة ولا يصدق على فوات المصلحة أنها ضرر، لأن الضرر هو عبارة عن النقص المالي أو البدني أو العقلي والروحي، وما لم يوجد النقص ووجد فوات المصلحة فلا يعبر عنه بالضرر حقيقة.

وإذا منعت الصغرى فتمنع الكبرى القائلة: دفع الضرر المظنون لازم بحكم العقل، لأنها سالبة بانتفاء الموضوع في هذا المورد الثاني.

وأما المورد الثالث: وهي الموارد التحريمية الناشئة من مفسد نوعية راجعة إلى اختلال النظام فليس في ارتكاب تلك المحرمات ضرر دنيوي على الفاعل، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة لا يستلزم الظن بالضرر، نعم توجد مفسدة نوعية ترجع إلى اختلال النظام.

وهنا أيضاً نقول: إذا لم يكن مخالفة الظن بهذه التكاليف المحرمة ضرراً، فلا تصدق الكبرى لأنها سالبة بانتفاء الموضوع.

وأما المورد الرابع: وهي التكاليف التحريمية الناشئة من المفسدة الشخصية للمرتكب مما يكون فيه ضرر على الفاعل ونقص في بدنه أو ماله أو عرضه أو عقله، فهنا تمنع الكبرى فقط، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة يستلزم الظن بالضرر ولكن الكبرى ممنوعة، لعدم وجود دليل يدل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون الذي لم يتنجز فيه التكليف، بل يمكن أن يقال: لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن لاسيما إذا كان فيه غرض عقلائي، فكيف بالضرر المظنون أو المحتمل؟^(١).

والنتيجة: بعد منع الصغرى والكبرى في المورد الأول على قول المشهور ومنع الصغرى فيه على مسلك حق الطاعة. ومنع الصغرى والكبرى في المورد الثاني والثالث ومنع الكبرى في المورد الرابع تبين أن الاستدلال على هذه القاعدة بهذا الدليل غير صحيح.

واستدل على هذه القاعدة فقالوا:

أن الأخذ بخلاف الظن (بالحكم الشرعي) ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا، فيتعين الأخذ بالظن بالحكم الشرعي (وجوبا أو حرمة).

١ - نعم دلّ الدليل على حرمة الإضرار بالنفس في موارد خاصة مثل قتل الإنسان نفسه أو قطع بعض أعضائه، كما دلّ الدليل على حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في موارد خاصة كالصوم والوضوء والغسل. ولا بدّ من الاقتصار على مورد النصّ لعدم استفادة قاعدة كلية من النصّ.

وهذا الدليل يصح إذا تنجّز التكليف ولا يمكن الاحتياط^(١).

أما إذا لم يتنجّز التكليف وظننا بالحكم الشرعي، فيمكن الاستناد إلى قاعدة البراءة وليس فيها ترجيح للمرجوح على الراجح، بل الأخذ بدليل البراءة للتسهيل على العباد في صورة الظن بالتكليف، حيث نظر الشارع إلى الترخيص وجوّزه فلا يكون اخذاً بالمرجوح على الراجح. وكذلك لو تنجّز التكليف وتمكّن المكلف من الاحتياط، فيجب عليه العمل بالاحتياط لقاعدة الاشتغال، وهذا ليس فيه ترجيح للمرجوح على الراجح.

وبما أن كلامنا في صورة عدم تنجّز التكليف (وهو الظن غير المعتبر بالتكليف) أو (احتمال التكليف) وكلاهما لا يوجبان التنجيز، فلا دليل على عدم الأخذ بخلاف الظن بالحكم الشرعي غير المعتبر لعدم كونه ترجيحاً للمرجوح على الراجح.

التطبيقات:

١ - قال في مصباح الأصول: كتطبيق لعدم صحة القاعدة ما مضمونه: لو كان احتمال التكليف مستلزماً لاحتمال العقاب على المخالفة لزم الاحتياط في الشبهات البدوية لو بعد الفحص، لأن دفع الضرر المحتمل

١ - كما إذا ترددت القبلة بين جهتين تُظن القبلة في أحدهما المعينة ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت تعيّن الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح.

أيضاً واجب عقلاً كالضرر المظنون، مع كونه واضح البطلان لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان^(١).

٢ - وقال أيضاً: ان «دعوى لزوم جلب المصلحة المظنونة ولزوم دفع المفسدة النوعية المظنونة ساقطة لا شاهد عليها، والألزم الاحتياط في الشبهة الموضوعية مع احتمال الوجوب أو احتمال هذا النوع من الحرمة، ولم يلتزم به أحد»^(٢).

٣ - وقال أيضاً: «اما التكاليف التحريمية الناشئة عن المفسدة الشخصية... كحرمة أكل السمّ وحرمة شرب الخمر... لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد مما لم يكن التكليف منجزاً والألزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية أيضاً مع الظن بالضرر، ولم يلتزم به أحد، بل يمكن أن يقال أنه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن لاسيما إذا كان فيه غرض عقلائي»^(٣).

الاستثناء:

ان حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل صحيح في موارد غير المورد الذي كان محل الكلام، فيكون الاستثناء منقطعاً وبذكره تتضح موارد العمل بالظن وموارد عدم العمل بالظن فتكتمل صورة موارد القاعدة في عدم وجوب العمل بالظن بالتكليف لعدم لزوم دفع الضرر

١ - راجع مصباح الأصول ٢ / ٢١٦ - ٢١٧.

٢ - راجع مصباح الأصول ٢ / ٢١٦ - ٢١٧.

٣ - راجع مصباح الأصول ٢ / ٢١٦ - ٢١٧.

للعقاب المحتمل أو المظنون وتتضح موارد وجوب العمل بالظن ولو كانت غير مورد بحثنا فلاحظ.

١ - في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، حيث يكون التكليف منجزاً، فكل طرف منه يجب عقلاً الاجتناب عنه لأنه يحتمل فيه العقاب الأخرى مع تنجز التكليف^(١). فظن الضرر موجود بمخالفة كل طرف من اطراف العلم الإجمالي، والعقل يحكم بلزوم دفع الضرر الأخرى المحتمل.

٢ - في الشبهات البدوية قبل الفحص، فإذا اعتمد العبد على الشك وأجرى البراءة قبل الفحص ففات مراد المولى يكون قد ترك ما يجب عليه من وظيفته في الفحص والسؤال فيكون معاقباً، لأن العقل يحكم بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل الموجود بظن الحكم فيجب عليه الاحتياط عقلاً قبل الفحص^(٢).

٣ - إذا علمنا أن الشارع قد اهتم بملاك حكمه ثبوتاً فوجب الاحتياط في موارد الشك كما ثبت ذلك في باب الدماء والأعراض والأموال، فحينئذ لا يشمل المورد رفع ما لا يعلمون ولا قبح العقاب بلا بيان لأنه بين الاحتياط بإبراز اهتمامه بملاك الحكم، فعلى هذا يحكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل في مخالفة الاحتياط^(٣).

١ - فوائد الأصول ٣ / ٢١٦.

٢ - فوائد الأصول ٣ / ٢١٦.

٣ - راجع فوائد الأصول ٣ / ٢١٧.

- ٤ - إذا تنجز التكليف ولم يمكن الاحتياط. كما إذا ترددت القبلة بين جهتين تُظن القبلة في إحداها المعينة ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلاً، تعيّن الأخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح^(١).
- ٥ - معرفة الله والنبي واجبة لأنه يتوقف عليها دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة^(٢). وهذا يعني وجوب النظر في العقائد لأن عدم النظر فيها يحتمل فيه الضرر الأخروي، والعقل يحكم بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل فضلاً عن المظنون.
- ٦ - تحب التوبة من المعاصي، لأن عدم التوبة ضرر محتمل أخروي (لاحتمال شفاعته النبي أو الوصي) ودفع الضرر المحتمل الأخروي واجب بحكم العقل^(٣).

١ - راجع مصباح الأصول ٢ / ٢١٨.

٢ - فرائد الأصول ٥٢٢.

٣ - راجع كشف المراد ٥٦٦.

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

التوضيح: وهي القاعدة التي يُبنى فيها - عند احراز المقتضي والشك في وجود المنع - على انتفاء المنع وثبوت المقتضى - بالفتح - وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك، ولكنهما فيها متعلقان بأمرين متغايرين ذاتاً وهما المقتضي والمنع، خلافاً لوضعهما في الاستصحاب حيث إن متعلقهما واحد ذاتاً فيه... وحيثية الكشف في قاعدة المقتضي والمنع تقوم على أساس (غلبة أن المقتضيات نافذة ومؤثرة في معلولاتها) ^(١).

بينما الاستصحاب الذي هو أصل عملي ليس فيه كشف بل فيه محركة وجري عملي على طبق الحالة السابقة.

قال السيد الخوئي في مصباح الأصول: إن «المراد من المقتضي والمنع في القاعدة لا يخلو من أحد وجوه ثلاث:

الأول: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي وجود الأثر التكويني في عالم التكوين، كإقتضاء النار للإحراق. ومن المنع ما يمنع عن تأثير المقتضى كما نعيّة الرطوبة الغالبة عن تأثير النار في الثوب المجاور لها. ونظيره في الفقه: ما إذا شك في وجود المنع لوصول الماء للبشرة في الغسل، فإن اجراء الماء على البدن مقتضي للوصول إلى البشرة، فإذا شك في وجود المنع وتمت قاعدة المقتضي والمنع من حيث الحجية، له أن يبني على عدم المنع.

فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضى والمانع» إلى أنه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) عند العلم بوجود المقتضى (بالكسر) مع الشك في وجود المانع.

الثاني: أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى الأثر الشرعي بحسب جعل الشارع ومن المانع ما يمنع عن ترتيب الأثر الشرعي بجعل من الشارع، فيكون كل من المقتضى والمانع شرعياً، كما يقال: إن الاستفادة من أدلة النجاسات أن الشارع جعل ملاقة الماء للنجاسة مقتضية لنجاسته، وكريّة الماء مانعة عنها أو ما يقال من أن الشارع جعل مقتضى الصحة للصلاة هو البدء فيها مع الطهارة وجعل المانع من صحة الصلاة هو الضحك مثلاً.

فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضى والمانع» إلى أنه يجب البناء على تحقق الأثر الشرعي كنجاسة الماء عند العلم بوجود ما جعله الشارع مقتضياً له (كالملاقة في المثال الأول) إلى أن يثبت المانع وهو كريّة الماء.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى تشريع الحكم من الملاكات التي تبني عليها الأحكام، كما يقال: إن العلم مقتضى لوجوب الإكرام. ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضى في الجعل، كما نعيّة الفسق عن تشريع وجوب الإكرام. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة

المقتضي والمانع» إلى أنه يجب البناء على تحقق الحكم الشرعي عند العلم بوجود الملاك والشك في وجود المانع»^(١).

مستند القاعدة:

قال السيد الخوئي (تذکر) في مصباح الأصول:

«لم يعلم أن من يدعي حجية «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أي من هذه الوجوه الثلاثة (المتقدمة) ترجع وعواه ويمكن أن يقول بحجية القاعدة في الجميع.

وقد يتمسك في موارد «قاعدة المقتضي والمانع»

(١) بأصالة عدم المانع فبعد إحراز صب الماء بالوجدان، وعدم المانع بالأصل، يُحكم بوجود الطهارة.

وفيه: إن الأثر الشرعي ليس مترتباً على عدم الحاجب، بل على الغسل. ولا يمكن إثبات الغسل بأصالة عدم الحاجب الأعلى القول بالأصل المثبت (وقد تقدم عدم حجتيته وان ذهب الشيخ الأنصاري إلى استثنائه لأن الواسطة خفيه حيث يرى ان الأثر لللازم العقلي هو أثر للمستصحب) أي ان صحة الغسل ورفع الحدث وان كان في الحقيقة هو أثر لوصول الماء إلى البشرة الا انه بعد صب الماء على البدن يعدّ أثراً لعدم الحاجب عُرفاً.

١ - مصباح الأصول ٣ / ٢٤١. وراجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ / ٥١٥.

٢ - وقد يتمسك لإثبات هذه القاعدة بسيرة العقلاء بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضي مع الشك في وجود المانع.

وفيه: إنه لم يثبت لنا استقرار هذه السيرة، بل ثبت خلافها، فإنه لو رمى حجراً إلى أحد، وشك في وجود المانع عن وصوله إليه مع العلم بأنه لو وصل إليه لقتله، فهل يحكم العقلاء بتحقيق القتل وجواز القصاص؟^(١).

قال المحقق النائيني (تدبر): «لعل منشأ القول بحجية «قاعدة المقتضي والمانع» هو ما يشاهد من بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة عند إحراز المقتضي، وقد استدلّ بعض من قال باعتبار القاعدة بذلك، ولكنه ضعيف، لأن بناء العقلاء على ذلك إنما هو بعد إحراز تأثير المقتضي ووجود المقتضي (بالفتح) في الخارج، وهذا أجنبى عن «قاعدة المقتضي والمانع» فإن مورد القاعدة هو مجرد العلم بوجود المقتضي مع عدم العلم بتأثيره من وجود المعلول»^(٢).

والخلاصة: إنه لا دليل على اعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» مطلقاً، سواء أريد من «المقتضي» المقتضي التكويني أو الشرعي أو الملاكي، خصوصاً لو أريد منه الأخير، فإنه لا طريق إلى إحراز المقتضي الملاكي»^(٣).

١ - مصباح الأصول ٣ : ٢٤١.

٢ - فوائد الأصول ٤ : ٣٣٣.

٣ - فوائد الأصول ٤ : ٣١٥.

٣ - وقد يقال: ان دليل القاعدة هو لا تنقض اليقين بالشك.

والجواب: ان أدلة الاستصحاب لا تشمل قاعدة اليقين.

«وذلك لأن المستفاد من أدلة الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشك، ولا يصدق النقض المذكور الا فيما إذا كان الشك متعلقاً بعين ما تعلّق به اليقين. غاية الأمر أن اليقين قد يُعلّق به حدوثا والشك قد تعلّق به بقاء. وبهذا يظهر أنّ أخبار الاستصحاب لا تشمل موارد قاعدة المقتضي والمانع إذ اليقين فيها متعلّق بوجود المقتضي والشك فيها متعلّق بوجود المانع. فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً وشككنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء، فلنا يقين بوجود المقتضي - وهو انصباب الماء - وشكّ في وجود المانع، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك لعدم تعلّق اليقين بالطهارة، بل بوجود المقتضي. وليست الطهارة من آثار وجوده فقط، بل تتوقف على عدم المانع أيضاً، والمفروض أنه لا يقين بوجود المقتضي وعدم المانع لتكون الطهارة متيقنة.

وبالجملة بعد كونه اليقين متعلقاً بشيء والشك متعلقاً بشيء آخر. لا يكون عدم ترتيب الأثر على الشك من نقض اليقين بالشك، فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب وهو ظاهر...»^(١).

ويظهر من كلام الشهيد الصدر في التفرقة بين قاعدة المقتضي والمانع والاستصحاب جريان القاعدة حيث قال: «إذا لا حظنا القاعدة مع

استصحاب عدم المانع أو استصحاب بقاء الممنوع عند الشك في انقطاعه بالمانع بعد سبق وجوده بوجود مقتضيه من دون مانع فهما متوافقان وإن كانا بنكتتين^(١)، وأما إذا لا حظنا استصحاب عدم الممنوع المسبوق بالعدم وقسناه بقاعدة المقتضي والمانع فيما إذا وجد مقتضيه ولكن احتمال اقتران المانع معه فسوف يكونان متعارضين ولكنه تقدم القاعدة على الاستصحاب لكونها في طرف العلة وحسابها مقدّم على حساب المعلول وحاكم عليه^(٢).

أقول: وإذا طبقنا هذا الكلام على من صبّ الماء على مواضع الخبث لتحصيل الطهارة الخبيثة وشكّ في وجود المانع من وصول الماء إليها حتى يتحقّق الغسل، فهنا استصحاب عدم المانع (أي عدم وجود الحاجب) لا يثبت الغسل إلا بالأصل المثبت وهو غير حجة. واستصحاب بقاء الممنوع (الطهارة من الخبث) عند الشك في انقطاع الطهارة من الخبث بالمانع بعد سبق وجود الطهارة من الخبث بوجود مقتضيه من دون مانع، غير صحيح لأن الطهارة من الخبث لم تكن متيقنة بإيجاد المقتضي وهو صبّ الماء من دون علم بتحقيق الغسل، فلا يصح استصحاب الممنوع وهو الطهارة فلا يصح الاستصحاب هنا فكيف يقال بأنه يوافق القاعدة. وأما استصحاب عدم الممنوع المسبوق بالعدم (عدم

١ - نكتة القاعدة: غلبة عدم اقتران المقتضيات مع موانعها. ونكتة الاستصحاب غلبة البقاء على تقدير الثبوت.

٢ - راجع بحوث في علم الأصول ٦ : ١٦.

الطهارة من الخبث) فإنها كانت متيقنة قبل صبّ الماء مع الشك في وجود المانع فعند صبّه نشك في تحقق الطهارة الخبيثة فنستصحب عدمها وحينئذٍ إذا قسنا هذا إلى قاعدة المقتضي والمانع القائلة إذا وجد المقتضي واحتملنا وجود المانع معه، فإنها تقتضي الطهارة من الخبث فحينئذٍ تكون هذه القاعدة معارضة لقاعدة الاستصحاب كما نُسب ذلك إلى الشهيد الصدر، ولكن قال الشهيد الصدر: بأن القاعدة تقدّم على الاستصحاب لأن القاعدة كان الشك فيها في طرف العلة بينما القاعدة يكون الشك فيها في طرف المعلول وحساب العلة مقدّم على حساب المعلول أي أن الشك في استصحاب عدم الطهارة من الخبث معلول ومسبّب للشك في وجود المانع، فإذا كانت القاعدة تقتضي وجود المقتضي عند وجود المقتضي والشك في وجود المانع فتقدّم على الاستصحاب حيث تقول بعدم وجود المانع، وحينئذٍ لا يشك في تحقق الطهارة من الخبث حتى يستصحب عدمها المتيقن سابقاً، إلا أن هذا كله موقوف على جريان القاعدة وحيث إنه لا دليل عليها فلم يبق إلا استصحاب عدم الطهارة الخبيثة التي كانت متيقنة سابقاً وشك فيها، من ناحية صبّ الماء والشك في الحاجب المانع من تحقق الغسل، فلاحظ.

الشك الساري

توضيح القاعدة: ذكر الأصوليون وجه الشبه بين قاعدة اليقين والاستصحاب، والفرق بينهما، وتوضيح ذلك:

١ - «تشارك قاعدة اليقين مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشك، غير أن الشك في موارد القاعدة يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنية، وأما في موارد الاستصحاب فالشك يتعلق ببقاء المتيقن لا بنفس المرحلة الزمنية التي تعلق بها اليقين»^(١).

«والضابط (في القاعدة) هو اختلاف زمان الشك واليقين مع وحدة متعلقهما، بأن يتعلق الشك بوجود ما تعلق به اليقين في الزمان الذي تعلق به اليقين، كما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة وشك في يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة على وجه يسري الشك من يوم السبت إلى يوم الجمعة»^(٢).

والخلاصة: أن متعلق الشك واليقين في القاعدة هو حدوث الشيء، وفي الاستصحاب متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء.

٢ - هناك فرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب في ملاكهما، فالملاك في قاعدة اليقين: غلبة مطابقة اليقين السابق للواقع وعدم الاعتناء بالتشكيكات الطارئة عليه فيكون أمانة بمعنى أن يؤدي قاعدة اليقين هو

١ - دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ٤١٦.

٢ - فوائد الأصول ٤ : ٣٦٥.

الواقع، بينما ملاك الاستصحاب هو من أجل أن لا يبقى المكلّف متحيّراً فقليل له: أنت متيقّن تعبّداً فلا تعني بالشك فتكون قاعدة اليقين حاكمة على الاستصحاب، لأن الواقع إذا انكشف بقاعدة اليقين تعبّداً فلا موضع للشك في رأي الشارع وان بقي وجداناً.

وحتى لو قلنا: إن الاستصحاب اشارة فهو بنكته أخرى غير نكته قاعدة اليقين وهي نكته الملازمة الغالبة من نفس الحدوث والبقاء.

مستند القاعدة:

استدل لهذه القاعدة بأمور:

- ١ - صحيحة زرارة «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(١).
 - ٢ - «عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله»^(٢).
- المناقشة: فلا شك في أن الدليل الأول لا ينهض دليلاً لغير الاستصحاب، إذ لا معنى لصدق النهي عن نقض اليقين مع عدم فعليّته، وفي قاعدة اليقين صار اليقين غير فعلي (أي مشكوك) فلا معنى للنهي عن نقضه.
- وقد وقع خلط بين القاعدتين على السنة بعض الاعلام لخفاء الفارق بينهما، ومن هنا عبّر كثير من المتأخرين عن قاعدة اليقين «بالشك الساري» ومن الواضح عدم حجّية الشك.

١ - فرائد الأصول ٣ : ٣٠٣ و ٣١٢.

٢ - فرائد الأصول ٣ : ٣٠٣ و ٣١٢.

اما الدليل الثاني: «فانه على تقدير الدلالة لا يدل على استمرار المشكوك لأن الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز المحل»^(١).
 فمثلاً لو شكلنا في الطهارة ونحن في الصلاة، فقد تجاوزنا محل الطهارة، فلا نعتني بالشك، الا أن هذا لا يعني استمرار الطهارة لأن الشك في الاستمرار ليس شكاً بعد تجاوز المحل.

التطبيقات على فرض صحة القاعدة:

- ١ - صرح الفاضل السبزواري في الذخيرة فقال: «إن فرغ من الوضوء متيقناً للإكمال ثم عرض له الشك، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء لصحيحة زرارة، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(٢).
- ٢ - صرح الفاضل السبزواري في الذخيرة أيضاً فقال: «إذا علم أنه اعتقد في زمان بطهارة ثوبه أو نجاسته لم غاب المستند وغفل زماناً، فشك في طهارته ونجاسته فيبني على معتقده هنا»^(٣).

١ - فرائد الأصول ٣ : ٣١١.

٢ - فرائد الأصول ٣ : ٣٠٣.

٣ - المصدر نفسه ٣ : ٣١٣.

المراد من هذه القاعدة هو أن الشارع المقدس قد سهل الأمر على المكلفين بالنسبة إلى السنن والمستحبات في مقام إثباتها، وقيام الحجة الشرعية عليها، بمقتضى عدة روايات يعبر عنها في السنة الفقهاء «بأخبار من بلغ» بناء على «كون مفادها إسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات، وأنه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء أو حرمة من لزوم عدالة الرواة ووثافتهم»^(١). ودلالاتها على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف^(٢)، «فتكون هذه الأخبار حينئذٍ مخصصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة والعدالة وتدلّ على أنها إنما تعتبر في خصوص الخبر القائم على الحكم الإلزامي وإن الخبر القائم على الحكم الاستحبابي لا يعتبر فيه ذلك»^(٣).

١ - مصباح الأصول ٢ : ٣١٩.

٢ - كفاية الأصول ٤٠١.

٣ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٧٥.

مستند هذه القاعدة:

أخبار مستفيضة:

منها: ما رواه هشام بن سالم عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «مَنْ بلغه عن النبي (ﷺ) شيءٌ من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله لم يقله»^(١).

ومنها: ما رواه هشام أيضاً عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه»^(٢).

ومنها: ما رواه محمد بن مروان قال: سمعت الإمام الباقر (عليه السلام) يقول: «مَنْ بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه»^(٣).

وهناك روايات أخر بالمضمون نفسه ولا اشكال فيها من ناحية السند بعد استفاضتها وكون بعضها من الصحاح وعمل المشهور بها، والفتوى على طبقها^(٤).

فقه الروايات ومحتملاتها :

قد يكون المحتمل من الروايات خمسة هي:

١ - وسائل الشيعة ١ / باب ١٨ من مقدمة العبادات حديث ٣.

٢ - وسائل الشيعة ١ / باب ١٨ من مقدمة العبادات حديث ٦.

٣ - وسائل الشيعة ١ / باب ١٨ من مقدمة العبادات / ح ٧.

٤ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٧٦.

١ - المراد منها: أن الشارع وَعَدَ بإعطاء الثواب لمن عمل العمل رجاء الثواب الذي سمعه من النبي (ﷺ) مثلاً لمصلحة في نفس الوعد على العمل لأجل الثواب أو لأجل إكرام النبي (ﷺ) وبعد حصول الوعد نقطع بأن الله يفي به، من دون وجود أمر أو ترغيب في العمل.

٢ - المراد منها: حكم العقل الإرشادي لحسن الاحتياط للمطلوبية الاحتمالية، فالله يرغب بهذا الاحتياط بما هو عاقل لا بما هو مولى.

٣ - المراد منها: الاستحباب الشرعي على موضوع هو بلوغ الثواب.

٤ - المراد منها: جعل الحجية للخبر الضعيف في المستحبات لذا عبّر عنها بالتسامح في أدلة السنن.

٥ - المراد منها: الحثّ على عدم إهمال المستحبات، فإذا ثبت خيرية استحباب عمل في المرحلة السابقة وفرغ منه، فما أن محركته ضعيفة ولا ضير في تركه، فمن أجل الحث على عدم إهماله وطلبه وعد الله بنفس الثواب وأكمل محركته، فهو ترغيب مولوي لا يستبطن إلا الوعد المولوي على الثواب^(١).

وهذا الاحتمال الأخير وإن كان وارداً في نفسه ويشهد له ما ورد في لسان بعض الروايات (من بلغه على شيء من الخير) الذي هو ظاهر في المفروغية عن كون العمل خيراً وراجحاً وبلغ عليه الثواب سابقاً، إلا أن ليس كل الروايات بهذا اللسان، وحمل المطلق منها على هذا لا موجب له، وحينئذٍ يستبعد الاحتمال الخامس لأن الروايات لسانها أعم منه.

١ - راجع بحوث في علم الأصول ج ٥ / ١٢١ - ١٢٢.

اما الاحتمال الرابع: فهو خلاف الظاهر من الروايات التي بصدد ترتيب الثواب على العمل البالغ عليه الثواب.

على أنه احتمال مجمع على بطلانه حيث إن الخبر الحجة اما هو الخبر الموثوق بصدوره أو خبر الثقة، فإذا كان الخبر غير ثقة ولا موثوق بصدوره وقد أبلغنا ثوابا، فأهل العلم قاطبة على عدم حجته، وعدم الحجة كيف يجعله الله حجة، ! وهل يمكن أن يقول الشارع أن الكذب صدق !! اذن لا يمكن أن يقول ان الخبر الذي ليس بحجة ولم يقله رسول الله (ﷺ) فهو حجة، فلاحظ.

واما الاحتمال الثالث فهو المشهور بين الأصحاب^(١). وقد يقال في تقريب ذلك أمور:

منها: مجموع مقدمتين:

الأولى: إذا رُتِبَ الثواب على عمل ما كان هذا دليلا على مطلوبيته واستحبابه، لأن الثواب ملازم للأمر أي إن الثواب منشؤه الأتيان بالمأمور به المولوي.

الثانية: ان الروايات مطلقة لما إذا جاء بالعمل رجاء مصادفة ما جاء به للواقع أولا، وهذا يدل على أن الثواب ليس من أجل الانقياد والاحتياط، وحينئذ يتم ان الثواب من أجل الاستحباب ليس الا.

ولكن يرد عليه: انه لا ملازمة بين ثبوت الأمر واقعاً وبين الثواب، فان الثواب قد يكون من باب التفضل من الله لأنه جواد كريم.

١ - فوائد الأصول ٣ : ٤١٢، ورسائل فقهية / ١٣٧.

ومنها: ان ظاهر قوله (ﷺ) «فعله» انه جملة خبرية، مستعملة في مقام الإنشاء كما في قوله «يعيد» أو «يسجد سجدتي السهو»، والجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء تكون ظاهرة انها بداعي الأمر. أقول: وهذا أمر صحيح إذا كانت الجملة الخبرية في موقع الجزاء أو كانت جملة حملية، اما ما نحن فيه فأن الجملة الخبرية هي شرطية مثل مَنْ أَجْنَبَ فَلْيَغْتَسِلْ، فان هذا لا يفهم منه الأمر بالأجانب، وحينئذ نقول إن ما نحن فيه «من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الثواب» فان عمله شرط وكان له ذلك الثواب جزاء للجملة فلا يفهم من الشرط وجوبه لتحقيق الثواب.

واما الاحتمال الثاني: فيرده هو إطلاق الأخبار لإعطاء الثواب في فرض عدم الانقياد، وعدم تحرك المكلف عن احتمال الأمر البالغ، بل إذا تحرك المكلف من نفس هذا الخطاب فيحصل على الثواب، وهذا يقتضي وجود أمر مولوي (استحبابي) أو طريقي بداعي تحريك المكلفين كما في احتمال حجية الخبر الضعيف في السنن، وعلى كل تقدير فاحتمال الأمر الإرشادي إلى الحكم العقل بحسن الاحتياط والانقياد منفي.

فلم يبق الا الاحتمال الأول: وهو قريب، لأن الله سبحانه وتعالى عندما يعد بالثواب يكون وعده هذا محركا للاستحباب المشكوك، وعلى هذا الاحتمال لا يمكن أن ينسب العمل الذي بُلِّغَ عليه الثواب إلى الشريعة كما لا يمكن القول بحجية الخبر الضعيف، وهذا من أسباب رحمة الله لعباده ومغفرته لهم فالحمد لله رب العالمين.

ملاحظة: ذكر السيد الخوئي في تقريراته: أنه لا ثمرة فقهية بين القول الثالث (القول بالاستحباب النفسي لعنوان ما بلغ عليه الثواب) والقول الرابع (القول بجعل الحجية للخبر الضعيف) إذ يثبت في النتيجة استحباب ذلك العمل.

حد دلالة الروايات:

١ - الظاهر من الروايات أن حدّ هذه الروايات هو السنن (المستحبات)، ولكن ذهب بعض إلى شمولها للواجبات، قال في نهاية الأفكار: الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم... بما لو كان مفاد الخبر الضعيف ومؤداه هو الاستحباب، بل يعمّ ما يكون مفاده الوجوب أيضاً، فانه من جهة اشتماله على أصل الرجحان يصدق عليه بلوغ الثواب. فتشمله الروايات... غاية الأمر أنه يبعّض في مضمونه فيؤخذ به من جهة دلالة على أصل الرجحان ويترك دلالة على المنع من النقيض^(١).

أقول: هذا بناء على مسلك المشهور.

اما بناء على ما ذهبنا إليه فالتعدي أوضح لأن كل ما بلغ عليه الثواب قد وعد الله بإعطاء الثواب عليه إذا جيء به لأجل الثواب، ووعد الله حقّ إذن لا فرق بين الخبر المشكوك الحجية بين دلالة على الاستحباب المشكوك أو الوجوب المشكوك، فلا يثبت الاستحباب ولا الوجوب

ولكن لو جاء المكلف بالعمل رجاء الثواب أُعطي الثواب كما وعد الله وهو من باب رحمة الله بعبادة.

٢ - كما نسب إلى مشهور الفقهاء القول بشمولها للمكروهات: قال في النهاية: ذهب المشهور من الفقهاء إلى إلحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح وذلك: لأن مورد الأخبار وإن اختصَّ بالفعل إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ لا لخصوصية في ما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل^(١). فهي تشمل ثواب الترك، فالمراد من المكروه هنا هو ثواب الترك لا الاصطلاحي^(٢).

وقد يشكل في شمول الأخبار للكراهة من باب انصراف لسانها إلى الفعل بقرينة قوله (فعمله) وحينئذ لا تكون الأخبار شاملة إلى الترك والأمر العدمي.

وهذا الاشكال يستوجب عدم شمول الأخبار لصورة استحباب ترك الفعل بخبر ضعيف.

وللجواب على هذا الاشكال: ان العرف يلغي خصوصية الفعل والترك ويفهم من الأخبار بلوغ الثواب على شيء سواء كان فعلاً أو تركاً وجودياً أو عدمياً.

١ - نهاية الدراية ٢ : ٢٢٥.

٢ - المكروه الاصطلاحي: هو ان يكون في الفعل مبغوضية خفيفة، فتركه ترك للمبغوضية فلا ثواب عليه.

وعلى هذا فلو دلّ خبر ضعيف على استحباب فعل شيء ودلّ خبر ضعيف آخر على استحباب ترك الفعل فقد يقال باستحباب كل من الفعل والترك غاية الأمر يقع التزاحم بينهما، ولا مانع من ذلك لأن كثيراً ما يكون في كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان.

ولكن نقول: ان أخبار من بلغ لا تشمل صورة ما إذا دلّ خبر ضعيف على الاستحباب ودلّ آخر على الكراهة، لأن الوعد بالثواب على الفعل والترك غير معقول^(١) لأن المتضادين والمتناقضين لا يمكن ان يكون حكمهما واحداً.

٣ - ولا بأس بالإشارة هنا إلى ان التسامح في أدلة السنن يشمل التسامح في تعيين مصداق المستحب، فلو وردت رواية غير معتبرة على تشخيص مصداق المستحب، كما لو وردت رواية بدفن أحد الأنبياء أو الأولياء في مكان معيّن فيستحب إتيان ذلك المقام والحضور عنده... إذ لا فرق بين أن يعتمد على خبر الشخص في الحكم أو الموضوع^(٢).

٤ - كما ان التسامح قد يكون في أصل الثواب وقد يكون في مقداره، فقد ترد رواية في مقدار معيّن من الأمر في عيادة المريض - وهي مستحبة - وقد ترد رواية على ثبوت ثواب على نافلة معينة، فان أدلة

١ - أقول : بعد الكسر والإنكسار فأما ان يكون الفعل فعله محبوباً أو تركه فلا يكون كل واحد من الترك والفعل فيه رجحان.

٢ - رسائل فقهية / للشيخ الأنصاري ١٧٢.

التسامح تشمل كلا الموردين وذلك لإطلاق البلوغ وصدقه في الموردين^(١).

هل يجوز إفتاء المجتهد بوجود المستحب على عمل قد قامت روايات ضعيفة تدلّ على استحقاقه للثواب؟

لقد فرّع المحقق العراقي جواز إفتاء المجتهد (باستحباب العمل) الذي بلغ عليه الثواب، للعامي الذي لم يصل إليه ذلك الخبر، على القول بأن مفاد هذه الأخبار جعل الحجية للخبر الضعيف، لأن الحجية وإن كانت في حق من بلغه الخبر الضعيف وهو المجتهد خاصة إلا أن مفاد الخبر البالغ هو استحباب العمل على كل المكلفين فيمكنه الإفتاء به^(٢).

ونحن إذ قلنا أن مفاد هذه الأخبار هو الوعد من قبل الباري بالثواب لمن عمل عملاً وردت به روايات ضعيفة تدلّ على تحقق الثواب بعمله، فهنا يتمكن المجتهد أن يفتي بوجود ثواب على العمل الذي وردت به رواية ضعيفة تدلّ على تحقق الثواب بالعمل (ولا يجوز الإفتاء بالاستحباب)^(٣).

وهذه الفتوى تحقق صغرى البلوغ للمقلّد أيضاً فيثبت الوعد من الباري بالثواب للعامي إذا عمل العمل.

التطبيقات:

١ - راجع العناوين ١ : ٤٢٨ - وسائل فقهيه / ١٥٠.

٢ - نهاية الأفكار ٣ : ٢٨٦.

٣ - ولو عبّر عن الوعد بالثواب على العمل بالاستحباب.

ذكر المشهور ان قاعدة من بلغ تدلّ على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بدليل ضعيف لذا فان التطبيقات ستكون من هذا القبيل.

١ - قال في جواهر الكلام: «لا يجب الإشهاد عند أخذ اللقيط (كل صبي ضائع لا كافل له) وذهب بعضهم إلى استحبابه، لأنه أقرب إلى حفظه وحرّيته... ولا بأس به بعد التسامح به»^(١).

٢ - وقال أيضاً: «يكره للمسلم أجرة رمّ الكنائس والبيع وإصلاحها من بناء ونجارة وغير ذلك... ولعل الوجه في الكراهة التسامح فيها»^(٢).

٣ - وقال أيضاً: يستحب ان يكون عند الميّت مصباح إن مات ليلاً، وبه وردت رواية^(٣).

وهي وإن كانت ضعيفة سنداً ولكن المشهور من الفقهاء أفتوا بذلك أبتناء على التسامح في أدلة السنن»^(٤).

٤ - وقال أيضاً: «يجوز تعجيل غسل الجمعة يوم الخميس لمن خاف إعواز الماء «فيكون غسل الجمعة يوم الخميس لمن خاف إعواز الماء

١ - ٣٨ / ١٨٠ ، ٣٠٧.

٢ - ٢١ / ٣٢٢.

٣ - وسائل الشيعة : ٢ باب ٤٤ من الاحتضار / ح ١.

٤ - جواهر الكلام ٤ : ٢٠.

يوم الجمعة مستحباً»^(١)، وبه وردت بعض الروايات وما فيها من الضعف في السند مندفع بالتسامح في أدلة السنن»^(٢).

٥ - وقال أيضاً: باستحباب العمامة للمصلّي وذلك استناداً إلى رواية... عمل بها الأصحاب استناداً إلى لتسامح في أدلة السنن»^(٣).

٦ - وقال أيضاً: باستحباب أن يقول المؤذن للصلاة في عيدي الفطر والأضحى عوض الاذان المعهود: الصلاة ثلاثاً، وبه وردت رواية ألحق الفقهاء بهما سائر الفرائض غير اليومية، بل سائر ما يراد فيه الاجتماع من الصلوات ولو نافلة فتدخل صلاة الأستسقاء. ويتم التعميم على أساس التسامح في أدلة السنن»^(٤).

٧ - وقال الشهيد الثاني في كتاب الدراية: «جوّز أكثر الفقهاء العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواظ وفضايا الأعمال لا في صفات الله وأحكام الحلال والحرام»^(٥).

الاستثناءات:

١ - قال السيد الخوئي في مصباح الأصول: ان أدلة التسامح «لا تشمل عملاً قامت الحجة على حرمة من عموم أو إطلاق فإذا دلّ خبر ضعيف

١ - وسائل الشيعة ٢ : باب ٩ من الاغسال المندوبه / ح ١ - ٢.

٢ - جواهر الكلام ٥ : ١٥.

٣ - جواهر الكلام ٨ : ٢٥٢.

٤ - جواهر الكلام ٩ : ٢٤.

٥ - الدراية، للشهيد الثاني: ٢٩.

على ترتب الثواب على عمل قامت حجة معتبرة على حرمة، لا يمكن رفع اليد به عنها والسرّ فيه واضح، فإن أخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط، فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر، وبعبارة أخرى: فإن أخبار المقام لا تشمل عملاً مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدية، فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب، فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب؟^(١).

٢ - قال الشهيد الثاني في الدراية: لا تجري قاعدة التسامح في الروايات الراجعة إلى العقائد وصفات الله تعالى^(٢).

٣ - قال صاحب الجواهر (تدوّن): ذكر مشهور المحققين ان قاعدة التسامح في أدلة السنن لا تشمل موارد العلم الوجداني بكذب الخبر الدالّ على الاستحباب (أو إعطاء الثواب) وقد ذكر في وجه ذلك أن أخبار من بلغ قد أخذ في موضوعها احتمال صحة البلوغ ومطابقته للواقع، ومع العلم الوجداني أو التعبدية بالكذب لا يبقى احتمال معتد به عرفي لصحة البلوغ.

وقد ذكر السيد الشهيد: أن الظاهر من أخبار من بلغ هو تفرّع العمل على الثواب البالغ، وهذا لا يحصل مع القطع بالكذب^(٣).

١ - مصباح الأصول ٢ : ٣٢١.

٢ - الدراية : ٢٩.

٣ - بحوث في علم الأصول ٥ : ١٣٦.

التعارض وقواعده:

التعارض: هو التنافي الحقيقي بين الدليلين.

ولهذا فقد عرّفه الشيخ الأنصاري: بالتنافي بين مدلولي الدليلين على وجه التناقض^(١). أو التضاد^(٢)، ونسبه الى المشهور. وعرّفه المحقق الخراساني: بالتنافي بين الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد. وقد برّر الخراساني عدوله عن تعريف المشهور: بمحاولة إخراج موارد الجمع العرفي^(٣)، عن نطاق التعريف لأن التنافي بين المدلولين ثابت في موارد الجمع العرفي أيضاً فيشملة تعريف المشهور بينما لا يشمله تعريف المحقق الخراساني، لعدم التنافي بحسب الدلالة مع وجود الجمع العرفي.

أقول:

(١) كلا التعريفين صحيح إذا كنّا نريد بيان التنافي الحقيقي بين الدليلين عرفاً، لوجود التلازم بين تنافي المدلولين وتنافي الدليلين فكلما ثبت التنافي بين المدلولين فهو ثابت بين الدليلين وكذا العكس. ثم إن تعريف المشهور: أيضاً لا يشمل موارد الجمع العرفي وذلك.

١ - كما إذا دلّ الدليل على وجوب السورة في الصلاة ودلّ دليل آخر على عدم الوجوب.

٢ - كما إذا دلّ الدليل على وجوب السورة في الصلاة ودلّ دليل آخر على استحباب السورة.

٣ - موارد الجمع العرفي كال تخصص والورود والحكومة والتخصيص.

لأن التخصيص: هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان كما لو دلّ دليل على حرمة الخمر فهو لا ينافي ما دلّ على حلية الماء.

والورود: وهو رفع احد الدليلين لموضوع الآخر تكويناً بالتعبد الشرعي، كما لو قامت اشارة في موارد الأصول العقلية فيرتفع موضوع الأصل العقلي وجدانا بالتعبد الشرعي (الامارة)، أي إن موضوع الأصل العقلي هو عدم البيان فالتعبد بالامارة يكون بيانا فيرتفع موضوع الأصل العقلي.

والحكومة: سواء كان الدليل الثاني شارحاً للأول كما في قوله (عليه السلام): لا ربا بين الوالد وولده، الشارح لدليل حرمة الربا، فينفي الحكم بلسان نفي الموضوع. أو كان الدليل الثاني رافعاً بمدلوله لموضوع الحكم في الدليل الأول، كما في حكومة الامارات على الأصول الشرعية، فالامارة ترفع موضوع الأصل تعبدًا، فالأصل الشرعي موضوعة الشك فيقول إذا شككت فالعمل على كذا، وهذا لا يتكفل ثبوت الموضوع (الشك) وحينئذ تأتي الامارة فترفع الشك تعبدًا.

والتخصيص: فان العام إنما يؤخذ به إذا لم توجد قرينة على خلافه، فان جاء الخاص فهو قرينه على عدم العام فلا يؤخذ بالعام عند التخصيص. وبهذا يتضح عدم شمول تعريف المشهور لموارد الجمع العرفي، فلاحظ.

أقول: ان التعريفين المتقدمين مع قولنا بصحتهما لأن كل واحد منهما يلازم الآخر الا انهما ناقضان وذلك: لأن التعارض قد يكون ذاتيا كما

تقدم ذلك، وقد يكون التعارض بالعرض كما إذا دلّ الدليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة، ودلّ الدليل الآخر على صلاة الظهر يوم الجمعة فهنا لا تنافي بينهما بحسب الذات ولكن التنافي بينهما عرضي للعلم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد فصار التنافي عرضيًا. اذن يجب ان نزيد في التعريف ان التعارض بين الدليلين أو بين المدلولين على وجه التناقض أو التضاد سواء كان التناقض والتضاد ذاتيا أو عرضيا، فلاحظ.

س ١: لماذا عبّرنا بعنوان التعارض وقواعده ولم نعبر بعنوان التعادل والترجيح كما فعل السيد الخوئي؟
والجواب :

١ - لورود لفظ التعارض في الروايات مع عدم ورود التعادل والترجيح ظاهراً، واتباع النصّ أولى بلا اشكال.

٢ - لأن التعادل يحقق موضوع التعارض إذا اختلفا في النفي والاثبات إذ مع عدم التعادل كالأمانة والأصل لا تعارض والتعبير بعد تحقق الموضوع أولى من التعبير بما يحقق الموضوع.

٣ - ان التعادل موضوع والترجيح حكم له مثل ما إذا قيل التعادل والتساقط، أو التعادل والتخير، فلا يناسب ان يكون الموضوع هو التعادل الترجيح مع أن من أحكام هذا البحث القول بالتساقط أو التخير.

كما لم نعبر بعنوان تعارض الأدلة الشرعية وذلك: لأن البحث أعم من التعارض بين الأدلة (الامارات) إذ قد يكون التعارض بين الأصول

العملية، كما ان البحث أعم من تعارض الأدلة الشرعية، إذ قد يكون التعارض بين الأدلة العقلية.

كما لم نعبر بعنوان تعارض الأدلة والامارات كما عبر صاحب الكفاية لما تقدم أي ان التعارض قد يكون في الأصول العملية.

٢ - لابد لنا من تقسيم التعارض إلى قسمين، لأن تنافي المدلولين على وجه التناقض أو التضاد أوتنا في الدليلين (بحسب الدلالة ومقام الإثبات) على وجه التناقض والتضاد، قد يكون غير مستقر وقد يكون مستقراً، أي إذا اثبت التنافي بين الدليلين (أو المدلولين) في مرحلة شمول دليل الحجية لهما^(١)، كان التعارض مستقراً، وإذا ثبت التنافي بين الدليلين (أو المدلولين) من دون شمول دليل الحجية لهما كان التعارض غير مستقر كما في موارد الجمع العرفي، ففي موارد الجمع العرفي التعارض موجود ولكن لا يصل إلى مرحلة حجية كلا الدليلين.

٣ - إذا كان التعارض بين الدليلين مستحكماً ومستقراً فهل مقتضى دليل الحجية التساقط أو التخيير أو الترجيح؟

وهل هناك علاج من قبل الشارع لحل مشكلة التعارض المستقر؟

٤ - ان الفقه الجعفري، بل التراث الشيعي بأكمله يبتني على عصمة الأئمة وأن قولهم والنصوص الصادرة عنهم مصدر تشريعي يرجع إليه في معرفة حكم الشريعة، وظاهرة التعارض بين الأدلة الصادرة عنهم سلام الله

١ - فيكون اقتضاء دليل الحجية الشمول لكليهما، وهو غير ممكن.

عليهم قد تكون دليلاً على الزعم القائل بأن الأئمة ليسوا إلا مجتهدين كسائر الفقهاء والمجتهدين وحينئذ تفقد هذه الأحاديث قيمتها التشريعية. أي إن هناك من يتوهم: أن التعارض لا يُعقل وجوده بين الأدلة، حيث إن الدليل لا يكون دليلاً على الحكم الشرعي إلا إذا كان معلوم الصدور عن الشارع ومعلوم الدلالة على المراد الواقعي، فحينئذ إذا قلنا بوجود التعارض بينهما فمعنى ذلك هو تشريع المتنافيين من الشارع وهو مستحيل لمنافاة ذلك للعلم والحكمة ولعصمة الأئمة (عليهم السلام).

والجواب: على ذلك بأن الأدلة قد تكون معلومة الصدور ومعلومة الدلالة، ولا تعارض بينهما كما في كثير من مسائل الفقه إلا أن التعارض الذي يحصل ليس معناه تشريع المتنافيين من قبل المعصوم (عليه السلام) بل التعارض يحصل بين هذه الأدلة لعوامل كثيرة منها ضياع القرينة إلى تكتنف بأحد النصين مما يوجب تصادم الأدلة فلا تُمس القيمة التشريعية للأحاديث الصادرة من الأئمة (عليهم السلام) وهذا ما يوجب منا بيان تفسير ظاهرة التعارض.

تفسير ظاهرة التعارض بين الأحاديث المروية عن الأئمة سلام الله عليهم:

هناك عوامل كثيرة سببت التعارض بين النصوص المنسوبة إلى الأئمة (عليهم السلام) فمن أهمها:

١ - التعارض غير الحقيقي (الوهمي): وهذا وإن اُصطلح عليه بالتعارض إلا أنه في الحقيقة ليس من التعارض في شيء كما في تقييد

المطلق وتخصيص العام والحكومة والنسخ بمعنى التخصيص بلحاظ عمود الزمان بحيث يكون النسخ كاشفاً عن انتهاء أمد الحكم المنسوخ وان كان بحسب ظاهر دليله مطلقاً من ناحية الزمان.

وهذا التعارض الوهمي قد يحصل من التدرج في بيان الاحكام مراعاة لحالة المشرعة التي لم تكن تسمح لهم باستيعاب التفاصيل كلها دفعة واحدة في تلك الظروف التي يستعصي معها التعليم والتعلم، وتطبيقاً للتدرج الطبيعي في مجال التربية والتثقيف الديني التي طبّقها النبي (ﷺ) في بدء الدعوة إلى الدين الحنيف، فكان الأئمة سلام الله عليهم يعتمدون تبليغ التفاصيل التي أودعها عندهم النبي (ﷺ) على قرائن وبيانات متأخرة بعضها عن بعض، فشاع التعارض والتنافي بين النصوص الصادرة عنهم بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة، أو شبه ذلك^(١).

٢ - التعارض الحقيقي: وقد يكون سبب هذا التعارض الحقيقي:

١ - وردت صحيحة زرارة الدالة على وجوب الشاة عند نتف إبط واحد، وورد خبر عبد الله بن جبلة الدال على إطعام ثلاثة مساكين في نتف إبط واحد، فكل منهما نص في الوجوب وظاهر في التعيين (فالتعارض بالتضاد)، ولكن لا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين والالتزام بوجوبهما تخييراً (إذا علمنا بعدم وجوبهما) بين الشاة والإطعام لثلاثة مساكين. باب ١٠ بقية كفارات الإحرام / ح ٦ وباب ١١ بقية كفارات الإحرام / ح ٢. وهذا جمع عرفي بين الرواتين المتعارضتين كما ذكر ذلك السيد الخوئي في كفارة نتف إبط واحد.

أ - ضياع القرائن: إذ قد تضيع كثير من القرائن التي يكتنف بها النصّ أو السياق الذي ورد النصّ فيه، أما للغفلة في مقام نقل الرواية أو للتقطيع، أو كانت القرينة ارتكازية عامّة نشأت من البيئة وظروف النصّ فهي ليست محسوسة حين النقل للرواية، بل هي مركوزة وموجودة في ذهن الإنسان فلا يرى الراوي حاجة إلى ذكرها باللفظ، وحينئذٍ إذا لم يوجد ذلك الارتكاز في حالة أخرى تغيّر معنى النصّ لا محالة، وحينئذٍ إذا كان هذا الظهور حجة ووجد نصّ غيره يتكفل بيان ضدّ الحكم الشرعي في نفس الموضوع حصل التعارض المستقر عند سماعهما.

ومثال القرينة التي تكتنف بالنصّ أو السياق ويغفل عنها الراوي في مقام نقل الرواية هو: ما رواه جابر أن النبي (ﷺ) نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية واذن في لحوم الخيل^(١).

ولذا ذهب بعض أهل السنة إلى التحريم في أكل لحم الحمار. وقد ورد في روايات أهل البيت جواز أكل لحوم الحُمُر فقد يقال بحصول التعارض بين الروايات ولكن الإمام الباقر (عليه السلام) بيّن لنا عدم التعارض في هذين النصين وذلك: فقد بيّن وجود قرينة قد غفل عنها الراوي وثبّه عليها الإمام الباقر في ما رواه عنه في صحيح محمد بن مسلم وزرارة حيث سألا الإمام الباقر عن أكل لحوم الحُمُر الأهلية فقال: نهى رسول الله (ﷺ) عن أكلها يوم خيبر وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت

لأنها كانت حمولة الناس وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن^(١)، لذا ذهب الشيعة الإمامية إلى عدم تحريم لحم الحُمُر الأهلية.

وبهذا نفهم ان نهي النبي (ﷺ) عن أكلها يوم خيبر كان حكماً حكومياً، وهو لا ينافي الحكم الشرعي في جواز أكل لحم الحمار.

ومثال آخر: فقد ورد جواز البكاء على الميت كما عمله النبي (ﷺ) عندما بكى على ولده إبراهيم وأشار إلى حسن البكاء على حمزة لأنه لابواكي له ولكن ذكر في صحيح مسلم بسنده عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن عُمرة بنت عبد الرحمن أنها أخبرته أنها سمعت عائشة وذُكر لها أن عبد الله بن عمر يقول: «إن الميت ليعذب ببكاء الحيّ فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنّه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، إنّما مرّ رسول الله على «قبر» يهودية يُبكي عليها، فقال: إنهم ليكون عليها وإنها لتُعذب في قبرها»^(٢).

أي يوجد تقارن بين البكاء على الميت وتعذيبه لأنه يهودي وليس البكاء من الأهل سبب لتعذيب الميت، فوهم الراوي وذكر ان سبب البكاء من الغير على الميت يوجب تعذيب الميت في قبره.

وفي سنن أبي داود بسنده عن ابن عمر قال: «قال رسول الله: إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه». فذكر ذلك لعائشة: فقالت: وهل - يعني ابن

١ - وسائل الشيعة / باب ٤ من الأطعمة والاشربة المحرمة / ح ١ وغيرها.

٢ - صحيح مسلم ٦ : ٢٠٨، كتاب الجنائز باب ٩ : ح ٢٧ وصحيح البخاري، ج ١ : ٥٥٠

كتاب الجنائز (حديث ١٢٠٣ وغيرهما).

عمر - إنما مرّ النبي على قبر فقال: (إن صاحب هذا (القبر) ليعذب وأهله ييكون عليه) ثم قرأت آية «ولا تزر وزر أخرى». قال عن أبي معاوية: على قبر يهودي»^(١).

والمثال على وجود ارتكاز في حالة من الحالات دون غيرها ما ورد من الروايات المصرحة بوجود الخمس في المعدن، حيث يكون ظاهرها ملكية المعدن كما تملك الأرض، فمن تلك الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال سألته عن معادن الذهب والفضة والصفير والحديد والرصاص؟ فقال عليها الخمس جميعاً^(٢).

ولكن هناك روايات تقول: بأن المعادن من الأنفال والأنفال ملك لله وللرسول، وبعد الرسول للإمام فلا تملك ملكاً شخصياً ولا يجوز التصرف فيها إلا بإذن الإمام (عليه السلام) مثل ما ورد عن داود بن فرقد عن الإمام الصادق (عليه السلام) (في حديث) قال: قلت: وما الأنفال؟ قال بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام والمعادن...»^(٣).

فالناظر إلى هذه الروايات يرى التعارض مستحكماً بينهما.

أقول: ان الارتكاز القديم كان موجوداً في تملك الفرد للمادة التي يستخرجها الإنسان من المعدن عن طريق حفره واكتشافه، وهذا الحفر

١ - سنن أبي داود ٣ / ١٩٤ كتاب الجنائز، حديث ٣١٢٩ وسنن النسائي ٤ : ١٧ كتاب

الجنائز باب النياحة على الميت. وَهَلْ : يفتح الواو وفتح الهاء وكسرهما: أي غلط ونسي.

٢ - وسائل الشيعة: باب ٣ من الخمس / ح ١ و ح ٢ وغيرهما.

٣ - وسائل الشيعة : باب ١ من الأنفال / ح ٣٢ و ٢٨.

والاكتشاف يوجد للحافر الحق في منع أي فرد من استغلال حفرتة ومزاحمته ولكن لا يمنع أي إنسان من الوصول إلى العرق (النيل) من طريق آخر فيبقى العرق (النيل) ملكاً للإمام (عليه السلام) كما قالت الروايات الأخرى.

على أن الحيازة لما يستخرج من المعدن التي توجب التملك في ذلك الزمان القديم هي لسدّ حاجة الإنسان من المعدن في ظلّ تلك الظروف القليلة الإمكانيات في استخراج المعدن، أما إذا صارت الإمكانيات للإنسان كبيرة جداً كما في عهد الطاقة، الكهربائية والالكترونية فقد لا يكون الإنسان مالكا لهذه المادة الكبيرة المستخرجة من المعدن بحيث تصل إلى ملكية عروق المعدن بكامله في بعض الحالات.

ومثال آخر: هو ما ذهب إليه بعض أهل السنّة من أن أكل لحم الإبل ينقض الوضوء، فقد روى أهل السنّة أن البراء بن عازب قال: سئل رسول الله (ﷺ) عن لحوم الإبل فقال «توضئوا منها» وسئل عن لحوم الغنم فقال: لا يتوضأ منها^(١).

ولكن ورد عن أئمة الهدى سلام الله عليهم: أن الوضوء لا يتنقض من أكل لحم البعير كما في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن شرب ألبان الإبل والبقر والغنم وأبوالها ولحومها؟ فقال: لا توضأ منه (أولا تتوضأ منه) كما في رواية سليمان بن خالد^(٢).

١ - المغني (لابن قدامة) ج ١ / ١٧٩.

٢ - وسائل الشيعة / باب ١٥ من نواقص الوضوء / ح ١ و ح ٢.

وهناك روايات حصرت نقض الوضوء بما يخرج من الأسفلين والنوم، منها صحيحة زرارة قال: قلت للإمام الباقر والإمام الصادق (عليه السلام): ما ينقض الوضوء؟ فقال: ما يخرج من طرفيك الأسفلين: من الذكر والدبر، من الغائط والبول، أو مني أو ريح، والنوم حتى يذهب العقل^(١). فالناظر في هاتين الروایتين إذا التفت إلى رواية أهل السنة، يرى التعارض بينهما.

أقول: توجد قرينة على أن المراد بالوضوء هنا هو غسل اليدين، لأن الوضوء إذا أضيف إلى الطعام اقتضى غسل اليد كما كان النبي (ﷺ) يأمر بالوضوء قبل الطعام وبعده، ولعل النبي (ﷺ) خصّ غسل اليدين (الوضوء) بعد تناول لحم الإبل لما فيه من الحرارة أو الزهومة أو لشيء آخر غير موجود في غيره فيكون مستحباً مؤكداً لارتكاز جواز عدم غسل اليد من أكل اللحم، وهذه القرينة كشفت عنها بعض الروايات مثل رواية عمّار الساباطي قال: سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجل توضأ ثم أكل لحماً أو سمناً هل له أن يصلي من غير أن يغسل يده؟ قال: نعم وإن كان لبنا لم يصل حتى يغسل يده ويتمضمض وكان رسول الله (ﷺ) يصلّي وقد أكل اللحم من غير أن يغسل يده وإن كان لبنا لم يصل حتى يغسل يده ويتمضمض^(٢).

١ - وسائل الشيعة / باب ٢ من نواقض الوضوء / ح ٢ وغيرها.

٢ - وسائل الشيعة / باب ١٥ من نواقض الوضوء / ح ٤.

وقد نقل أهل السنة: احتمال حمل الوضوء على غسل اليد والمضمضة، وقالوا: وخصّت الإبل بذلك لزيادة سهوكة لحمها، وقد نهى أن يبيت وفي يده أو فمه دسم خوفاً من عقرب ونحوها^(١).

أقول: وقد سمعت من أبي الشهيد رحمه الله أنه قال: إن النبي (ﷺ) كان مع جماعة من أصحابه في عزيمة بعد صلاة الظهر على تناول اللحم البعير، وقد حضروا المأدبة بعد صلاة الظهر وأكلوا من لحم البعير وقد صوّت بعض الحاضرين من غير أن يُعرف وقد حضرت صلاة العصر، فخشي النبي (ﷺ) إن أقام صلاة العصر ينفرد أحد الحاضرين بالوضوء للصلاة فينحلّ العلم الإجمالي ويعرف من هو المصوّت فلأجل إبهام الأمر قال النبي (ﷺ) من أكل لحم البعير فليتوضأ، فقاموا إلى الوضوء بأجمعهم وتوضأوا وصلوا صلاة العصر فلاحظ.

أقول: توجد قرائن على صحة ما ذكره الوالد المعظم الشهيد من فقه أهل السنة وهو قولهم كما عن المجموع^(٢).

«وأما ما روي عن علي وابن عباس رضي الله عنهم: «الوضوء مما خرج وليس مما دخل» فمرادهما ترك الوضوء مما مسّت النار ووجوبه لما خرج من الإنسان. وأيضاً الشاهد موجود في فقه الشيعة فقد ذكر صاحب تذكرة الفقهاء فقال: السابع: أكل لحم الجزور لا يوجب الوضوء، ذهب

١ - المجموع / ج ٢ / ص ٥٩.

٢ - المجموع / ج ٢ / ص ٥٦.

إليه علماؤنا أجمع، وهو قول أكثر العلماء للأصل لأن النبي (ﷺ) قال: الوضوء مما يخرج لا مما يدخل^(١).

ولا يخفى الإشارة إلى أن الوضوء كان للتصويت لا لأكل لحم البعير وهذا تعبير إجمالي وأدبي للحادثة ولما ذكره الوالد رحمه الله.

ومن الأمثلة على تجريد الحديث عن سياقه: ما ذكره السيد الشهيد (تذکر): في الحديث الوارد في المسألة الفقهية المعروفة (ولاية الأب على التصرف في مال الصغير) حيث كان يستدل أصحابه على ولايته بما كان يروى عن النبي (ﷺ) (أنت ومالك لأبيك) فجاء في رواية الحسين بن أبي العلاء أنه قال: قلت لأبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)) ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته بغير سرف إذا اضطر إليه. فقلت له: قول رسول الله (ﷺ) للرجل الذي أتاه فقدّم أباه فقال له: أنت ومالك لأبيك! فقال (عليه السلام): إنما جاء بأبيه إلى النبي (ﷺ) فقال يا رسول الله هذا أبي ظلمني ميراثي من أمي، فأخبره الأب: أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه. فقال النبي (ﷺ): أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل، أو كان رسول الله (ﷺ) يحبس الأب للابن؟^(٢).

فقد حاول الإمام (عليه السلام): أن ينبّه في هذه الرواية على أن الحديث المنقول عن النبي (ﷺ) قد جُرد عن سياقه وما كان يحتفّ به من القرائن التي يتغيّر على أساسها المدلول، فإن قوله (ﷺ) أنت ومالك لأبيك لو

١ - راجع تذكرة الفقهاء للعلامة الحلّي ج ١ / ص ١٥ و ص ١٤.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٧٨ مما يكتسب به / ح ٨.

كان صادراً مجرداً عن ذلك السياق أمكن أن يكون دليلاً على حكم شرعي هو ولاية الأب على أموال أبنه، بل نفسه أيضاً، ولكن حينما ينظر إليه في ذلك السياق لا يعدو أن يكون مجرد تعبير أدبي أخلاقي^(١). ولا حاجة إلى التنبيه: إلى أن هذا التعارض هو تعارض حقيقي لولا الشواهد الخارجية عثرنا عليها فحلّت هذا التعارض.

(ب) تصرف الرواة والنقل بالمعنى:

وهذه الظاهرة قد توجب إرباكاً في الروايات وقد توجد تعارضاً، فالحق أن النقل بالألفاظ الصادرة من الإمام (عليه السلام) قليلة جداً وكمثل على ذلك ما روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) عن آبائه حينما دخل نيشابور حيث كان الرواة باستقباله وقد سألوه عن حديث عن آبائه عن النبي (صلى الله عليه وآله) فقال لهم سمعت أبي عن جدي عن آبائه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: كلمة لا إله إلا الله حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي، ثم أخرج رأسه من الهودج وقال ولكن بشرطها وشروطها وأنا من شروطها. فأت هذا الحديث نقل بألفاظه أليناً لأن الرواة كانوا قد هيئوا الدواة والقلم والقرطاس وكتبوا الحديث منه مباشرة، وأيضاً يمكن القول بأن حديث الغدير أيضاً كذلك في الفاظه المعروفة «من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره وأخذل من أخذه وأدر الحق معه حيث دار»

وكذلك حديث الثقلين: إني مخلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي أهل بيتي...»

وأما ما لم ينقل بلفظه بل نقل بالمعنى فهو كثير جداً قد يسبب لنا في
بعض الأحيان الإرباك أو التغير والتبديل في مدلول الحديث فقد يصل
هذا إلى التعارض نتيجة غفلة الراوي أو جهله في مقام التصرف والنقل
بالمعنى، بحيث لولا هذا التصرف لكان من الممكن الجمع بين النصوص
بأحد أنحاء الجمع العرفي.

إذن الراوي: إذا كان أعلم بدقائق اللغة وأعرف بظروف صدور النص
وبيئته، كان احتمال التغير فيما ينقله إلينا بالمعنى أضعف درجة وأقل
خطورة من راوٍ ليس له هذا العلم بدقائق اللغة وظروف صدور النص
وبيئته كما يقال ذلك في روايات عمار الساباطي التي كانت ثقافته اللغوية
ضعيفة فحصل الإرباك والاضطراب والتهافت في كثير من رواياته.

أقول: لعل من النقل بالمعنى ما روي من أنه «لا بأس ببيع العذرة» مريداً
روث الحيوان المأكول اللحم الذي لا يطلق عليه العذرة حقيقة، فعبّر عن
الروث بالعذرة، وعلى هذا فهو يعارض الرواية القائلة بأن ثمن العذرة
سحت الذي يراد به عذرة الحيوان غير مأكول اللحم حيث تكون نجسة
بالمرة.

ولعل منه: خبر الواحد المرسل الذي روي بان النبي (ﷺ) قال إني
مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وسنتي، ظناً من الراوي بان السنة منحصرة
بما يقوله أهل البيت عن النبي وهم عترته النبي ناسيا أو غافلا أو جاهلا

بان السّنة عند كثير من الرواة هو ما نقل عن الصحابة وأن لم يكن عن طريق أهل البيت فيحصل التعارض بين عترتي وستي.

(ج) التّقية : التّقية قسمان:

الأولى: الاتّقاء من الجهاز الحاكم كبني أمية وبني العباس، مثال ذلك ما رواه رفاعة عن رجل عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: دخلتُ على أبي العباس بالحيرة (أبو العباس من أمراء بني أمية) فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصّيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الإمام إن صمتَ صمنا وإن أفطرتَ افطرنّا. فقال: يا غلام عليّ بالمائدة فأكلتُ معه وأنا أعلمُ والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوما وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي، ولا يُعبد الله^(١).

الثانية: الاتّقاء من الرأي العام الذي كان حاكما على المسلمين بحيث أوجد هذا الرأي العام مرتكزات وموروثات دينية أوجدتها أوضاع حكمت المسلمين في تلك الفترات.

والأئمة سلام الله عليهم كانوا حريصين على أن يُعترف لهم بالمكانة الدينية والعلمية من جميع المسلمين لأجل أن يؤدوا دورهم من التشريع الصحيح للأمة الذي كان عندهم من النبي (صلى الله عليه وآله).

وكان هذا يستوجب منهم بعض التنازلات والتحفظات من أجل أداء ذلك الدور الصحيح الذي كان فيه أيضاً الحفاظ على حياتهم وحياة أصحابهم.

١ - وسائل الشيعة / باب ٥٧ مما يمسك عنه الصائم / ح ٥ وغيرها.

ولهذا كان الأئمة في بعض الأحيان يذكرون فتاوى غيرهم مع أنهم لا يرون صحتها، ويعلمون أصحابهم المخلصين ذلك إذا دعت الضرورة إلى ذلك، من أجل عدم تحدّي ذلك الجوّ العام وبيان خطأ تلك الفتاوى في بيان رأيهم أيضاً.

ولهذا فقد جعل الأئمة مخالفة العامة (الرأي العام السائد في ذلك الوقت) إذا تعارضت الروايات عنهم في مسألة ما كمقياس لترجيح إحدى الروايتين على الأخرى.

وقد بيّن الأئمة سلام الله عليهم ذلك لأصحابهم الموثوقين حتى لا يرتابوا في الأئمة عندما تصلهم عن أحد الأئمة روايات مختلفة عمّا ألفوه ممن سبقه من الأئمة، أو أن لا يشكّوا عندما يقول الإمام شيئاً ثم يقول شيئاً آخر في وقت آخر. وفي هذا الذي قلناه شواهد من أقوال الأئمة (عليه السلام): منها ما ورد عن أبي بصير قال: «سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن القنوت فقال: فيما يجهر فيه بالقراءة. فقال: فقلت له: إني سألت أباك (الإمام الباقر (عليه السلام)) عن ذلك فقال: في الخمس كلّها؟ فقال: رحم الله أبي إن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحقّ ثم أتوني شكاكاً فأفتيتهم بالتقيّة»^(١).

ومنها ما رواه أبو عبيدة عن الإمام الباقر (عليه السلام): قال: قال لي: يا زياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقيّة؟ قال: قلت له: أنت أعلم جعلتُ فداك قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم وأجراً.

قال وفي رواية أخرى: إن أخذ به أجر وإن تركه والله أثم^(١). بل كان الأئمة سلام الله عليهم يأمرّون أصحابهم بالتمسك بالتقية ما أمكن لئلا يسقطوا في نظر العامة الذين درجوا على مرتكزات أوجدها الوضع الحاكم آنذاك، فإن سقوط هؤلاء في نظر الرأي العام لا يجعلهم يؤدّون الرسالة الصحيحة كما يجب، فمن ذلك ما رواه معاذ بن مسلم النحوي عن الإمام الصادق (عليه السلام): قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، أني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء منكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال (عليه السلام): اصنع كذا فاني كذا أصنع^(٢)».

د) ملاحظة الإمام لظروف السائل:

قد يكون السائل له ظروف خاصة يتغيّر على أساسها الحكم الشرعي، فإن الحكم الشرعي يتغيّر باختلاف حالات السائل من كونه عالماً أو جاهلاً أو ناسياً أو معذوراً أو قاصراً أو مقصراً، وحينئذ قد يكون الإمام قد أجاب سائله على حالة من الحالات، ولكن السائل نقل ذلك الحكم كقضية مطلقة من دون أن يذكر دخالة حالته التي كان عليها الحكم،

١ - وسائل الشيعة: باب ٩ من صفات القاضي / ح ٢.

٢ - وسائل الشيعة: باب ١١ من صفات القاضي / ح ٣٦.

وبهذا يحصل التعارض بين هذا الحكم وما صدر من الإمام في مورد آخر كانت حالة السائل تختلف عن حالة السائل الأول.

ومثال على ذلك: ما رواه صفوان عن أبي أيوب قال: حدثني سلمة بن محرزانه كان يتمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت والصفاء والمروة، ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء فوقع على أهله فذكره لأصحابه، فقالوا: فلان قد نقل مثل، ذلك فسأل أبا عبد الله (عليه السلام) فأمره أن ينحر بدنة. قال سلمة: فذهبتُ إلى أبي عبد الله (عليه السلام) فسألتُه، فقال: ليس عليك شيء. فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي. قال: فقالوا اتقأك وأعطاك من عين كَدَرَةٍ. فرجعت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) فقلت: إني لقيت أصحابي فقالوا: اتقأك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمر أن يذبح بدنة. فقال (عليه السلام) صدقوا، وما اتقيتك، ولكن فلان فعله متعمداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لا تعلم فهل كان بلغك ذلك؟ قال: قلت لا والله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء^(١).

هـ) الدس والتزوير:

وحالة الدس والتزوير: كانت موجودة في زمان النبي (ﷺ) حتى التجأ واضطر إلى أن يقول من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. وهذه الحالة وجدت أيضاً بصورة واسعة ممن يعادي أهل البيت، مثلاً: إن محمد بن عيسى بن عبيد يروي لنا عن يونس بن عبد الرحمن: إن بعض

١ - وسائل الشيعة / باب ١٠ من كفارات الاستمتاع / ح ٥.

أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا يقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقولوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد (ﷺ) فإذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله (ﷺ).

قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر (عليه السلام) ووجدت أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد علي أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله (عليه السلام) وقال لي: إن أبا الخطاب كذب علي أبي عبد الله (عليه السلام) لعن الله أبا الخطاب وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسون في هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أبي عبد الله (عليه السلام) فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة...^(١).

نعم هذه الظاهرة من الدس والتزوير قد أعقبتها حالة من التحفظ الشديد من قبل أصحاب الأئمة والسلف من علمائنا في نقل الحديث وتطهير الموسوعات الروائية عنها، وهذا عمل له الفضل الكبير في

تحصين الموسوعات الفقهية من الدسّ والتزوير الا انه لا يدلّ على حصول الجزم واليقين بعدم وجود شيء من الدسّ والتزوير على الأئمة فيما بأيدينا من أحاديث، خصوصا إذا علمنا ان هؤلاء الوضاعين محترفين يأخذون كتب الموثوقين عن أصحاب الأئمة ويدسّون الحديث فيها، وقد صرح بعض الخوارج بأننا إذا أردنا شيئا صيرنا له سنداً^(١)، وحينئذٍ نتمكن أن نقول: ان بعض ما نجده من الروايات المتعارضة كان نتيجة هذا الدسّ والتزوير في أحاديث الأئمة سلام الله عليهم.

أقول: بعد هذه الجولة في كيفية حصول التعارض المستقر وعدم المستقر يرتفع الاشكال الذي ربما يتوجه إلى الأئمة سلام الله عليهم في كونهم مجتهدين، وعدم كونهم مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، ونعود إلى بحث تعارض الأدلة فتتکلم عن التعارض غير المستقر ثم عن التعارض المستقر.

١ - وعن يونس بن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم انه سمع الإمام الصادق (عليه السلام) يقول : كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المسترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسنّدها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يثبتوها (يثبتوها) في الشيعة فكلما كان في كتبي أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم (رجال الكشي / ٢٢٥).

٨١- قاعدة : التعارض غير المستقر

التوضيح: التعارض غير المستقر: وهو التعارض الذي لا يسري إلى دليل الحجية، بحيث لا يوجد تنافٍ في اقتضاءات دليل الحجية. وعدم سريّة التعارض إلى دليل الحجية يكون على صورتين الأولى: وهو ما كان التنافي والتعارض بين المجهولين الفعلين وهو غير ناشيء من تنافي الجعلين كما في التزاحم، فإن الجعلين لا تنافي بينهما، وإنما لا يمكن اجتماع المجهولين الفعلين، اذن لا تنافٍ بين الدليلين في مرحلة الدلالة وعالم الجعل، وهذا ما يطلق عليه التزاحم الذي يخرج حقيقة عن التعارض^(١).

الثانية: ان يكون التنافي والتعارض بين المجهولين بسبب التنافي بين الجعلين، ولكن كانت دلالة احد الدليلين مستحقة للتقديم على دلالة الدليل الآخر. وهو ما يسمى بالجمع العرفي. وهذا ما سنبينه فيما يأتي عند التعرض إلى حالات التعارض غير المستقر فنقول:

١- القسم الأول: من التعارض غير المستقر (الورود): وهو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع مفاد الدليل الآخر ونافياً له حقيقة بواسطة التباعد أو التخصيص مثل أن يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالتباعد بوجود البيان بواسطة رواية معتبرة. وقد يكون رفع الموضوع بالتخصيص كما لو قال المولى رفع ما لا يعلمون (البراءة الشرعية) ثم وجد العلم بالحرمة بواسطة دليل قطعي.

١ - والعقل هنا هو الذي يشخص ترجيح احد الحكمين على الآخر أو التخيير.

أقول: هذا القسم من التعارض غير المستقر لا يحتاج إلى استدلال:
إذ لا تنافي بين الدلالة فيؤخذ بكليهما ولا محالة يرتفع موضوع المورد
في مورد الوارد.

التطبيقات: (أمثلة للورود)

١ - قد يقال: لو ملك عشرين ناقة لمدة ستة أشهر فهذا هو النصاب
الرابع في الإبل، فيجب دفع أربع شياه عليه لو فرض بقاء هذا النصاب
إلى آخر السنة. وحينئذٍ لو صارت إبله على رأس ستة أشهر أخرى خمسا
وعشرين، فهذا هو النصاب الخامس الذي يثبت فيه خمس شياه، فهنا يقع
التعارض بين دليلي جعل الزكاة في هذين النصابين. فإذا ضمنا إلى
ذلك أن وجوب الزكاة الثانية مشروط بعدم تقدم ما يقتضي وجوب الزكاة
الأولى (وهذا ما ذهبوا إليه) كان وجوب الزكاة الأولى بنفسه رافعاً
لموضوع وجوب الزكاة الثانية. (هذا المثال محل كلام بين الفقهاء).

٢ - إذا وجد دليل قطعي على حكم شرعي، فهو يرفع موضوع رفع ما
لا يعلمون وإذا وجد دليل معتبر على حكم شرعي فهو يرفع موضوع قبح
العقاب بلا بيان العقلي.

وتوضيح ذلك:

أ- قال صاحب الجواهر: «وان كان تقديمها (قاعدة لا تعاد) عليهما
(قاعدتي انتفاء المركب بانتفاء جزئه أو شرطه) متجهاً لورودها عليهما
واخصيتهما منهما»^(١).

ب- وقال أيضاً: «ولعله (التيّم بالخزف) الأقوى لما عرفت.. ولمفهوم التعليل... بأنه لم يخرج من الأرض بخلاف الجصّ والنورة... ولا استصحاب عدم خروجه عن المسمى بل واحكامه قبل الأحراق، ولا يعارضه استصحاب الشغل المتوقف يقين البراءة منه على التيمم بغيره، لوروده عليه القاضي بتقدمه وتحكيمه»^(١).

وقد أشار إلى هذا المعنى وصرح به في جزء آخر وهو الجزء الثامن في جواز السجود على الآجر دون الجصّ والنورة إذ قال: «وقلنا هناك إن أصل الشغل لا يعارض أصالة بقاء حكم الأرض، بل هو مقطوع به لوروده عليه»^(٢).

ج - وقال الشيخ الأنصاري: إن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصل البراءة العقلية والاحتياط والتخير العقليين، فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفي التخير، وكلّ ذلك مرتفع بالدليل الظني المعتبر^(٣).

٣ - ان الواجبات المشروطة بالقدرة عقلا وشرعا كالحج ترتفع بمجرد تنجز ما ينافي الحج.

١ - جواهر الكلام / ج ٥ / ١٣٠.

٢ - ج ٨ / ٤١٥.

٣ - فرائد الأصول ٤ / ١٢.

٤ - ان الوضوء إذا كان متوقفا على عدم تنجّز وجوب صرف الماء في وجه آخر، فإذا تنجّز صرف الماء في الحيوان المحترم سقط وجوب الوضوء وانتقل إلى التيمم.

٥ - وجوب الزكاة مشروط بعد تنجّز حرمة التصرف عليه في النصاب اثناء الحول، فلو تنجّز عليه ذلك ارتفع موضوع الزكاة لأن الزكاة مقيدة بالتمكن من التصرف، ومع حرمة التصرف وتنجّزها لا تمكن من التصرف فلا زكاة عليه.

٦ - لو نذر ان يكون في كل عام عند الإمام الحسين يوم عرفة، وقد وجب عليه الحج للاستطاعة المالية والبدنية، فهنا يقال بتقديم وجوب الحج وذلك: لأن وجوب الوفاء بالنذر مقيد بأن لا يجب على المكلف ما يزاحم النذر ولو كان وجوباً ثابتاً لو لا النذر، ولا اشكال أن الحج واجب لولا النذر، فيكون موضوع وجوب الوفاء بالنذر منتف. اما وجوب الحج: فهو مقيد بعدم حكم مخالف، له وهنا لا حكم مخالف للحج لأن النذر مقيد بعدم مزاحم للنذر ولو كان وجوباً ثابتاً، فالحج وجوب ثابت وموضوع وجوب الحج تام.

٢ - القسم الثاني من التعارض غير المستقر الحكومة: هي عبارة عن نظر أحد الدليلين إلى الآخر لتحديد المراد النهائي من الدليل الأول ادعاء وتنزيلا لا حقيقة، فيكون الدليل الحاكم قرينة على الدليل المحكوم، وحينئذ يكون ظهور ما يعدّه المتكلم لتفسير كلامه السابق هو المحدد

النهائي لمجموع كلامه، وهذا هو السرّ في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، وبهذا يكون من التعارض غير المستقر.

واختلاف الحكومة عن الورود يكون باحتياج الدليل الحاكم.

(١)، إلى كونه ناظراً إلى الدليل المحكوم وكون الدليل الحاكم متأخراً عن المحكوم بخلاف الورود فانه لا يحتاج إلى الناظرية.

(٢) كما ان الحكومة تختص بالأدلة اللفظية ولا معنى لها في الأدلة العقلية واللبية لأن الحكومة تكون بخصوصية النظر في الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم، والنظر من شؤون الدلالة اللفظية وخصائصها، أو نقول إن التفسير أسلوب من أساليب التعبير والتنزيل الذي لا واقع له الا عالم التعبير والاستعمال.

وجوه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم:

١ - ما تقدم من وجود ظهور بأن المتكلم كلّ ما يعده لتفسير كلامه الأول يكون هو المحدد النهائي لمدلول مجموع كلامه.

وهذا ظهور عقلائي في باب المحاورات وهذا هو المخرج للدليلين من التعارض وقد ذكر السيد الشهيد في بحثه^(١).

٢ - ذكر المشهور لتقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ما

خلاصته:

ان الدليل المحكوم يدلّ على قضية شرطية مفادها ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط: فحينما يقول الله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢)، يكون مفاده:

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٧ : ١٦٦.

إن كان ربا فهو حرام (والشرطية لا تتكفل اثبات الشرط ولا نفيه) بل تنظر إلى الملازمة بين ثبوت الجزاء واثبات الشرط) وحينئذ الدليل الحاكم الذي يقول: لا ربا بين الوالد وولده ناظر إلى الشرط في الدليل المحكوم نفياً، فنقول: إن محط الدليل الثاني لا يعارض الإثبات في الدليل الأول.

٣ - وكذا ذكر المشهور وجهها آخر لتقديم الدليل الحاكم على المحكوم وخلاصته:

ان الدليل الحاكم يقول: ان الربا بين الوالد والولد ليس بربا وليس بحرام. اما الدليل المحكوم فهو يتعرض لحرمة الربا فقط. فيتقدم الحاكم على المحكوم. أقسام الحكومة: ان خصوصية، تقدم الدليل الحاكم على المحكوم تكون بأحد أقسام ثلاثة:

الأول: بلسان التفسير أي يكون الدليل الثاني مفسراً للدليل الأول بلفظ (أو) أو (أعني).

الثاني: بلسان التنزيل: كما في قوله (الطواف بالبيت صلاة) فانه ناظر إلى الدليل المحكوم، ونزل الطواف منزلة الصلاة، فوسّع من موضوع الصلاة ليشمل الطواف في الطهارة مثلاً كما يأتي في التطبيقات.

الثالث: هناك مناسبات للحكم والموضوع تكون محيطة بالدليل الحاكم تجعله ناظراً إلى الدليل المحكوم مثل ما يقال في أدلة نفي الضرر والخرج من ظهورها في نفي إطلاق الأحكام الأولية، فتكون أدلة نفي

الضرر والخرج بهذه المناسبة ناظرة إلى تلك الاطلاقات وبحكم الاستثناء منها.

التطبيقات:

١ - روي عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «من أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل»^(١).

وروي عنه (ﷺ) انه قال: «ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، نأخذ منهم ألف ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم»^(٢).

فان الرواية الأولى تدلّ على حرمة الربا مطلقا، ولكن الرواية الثانية ناظرة إلى مدلول الأولى بلسان التصرف في موضوع الحرمة ونفي انطباقه على الربا بين المسلم وأهل الحرب نفيا ادعائيا تنزيليا فالرواية الثانية ناظرة وقرينة على تحديد مدلول الرواية الأولى. وكذا ما ورد ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وما ورد عن المعصوم (لا ربا بين الوالد وولده)^(٣).

٢ - روي عن رسول الله (ﷺ) انه قال: «إن الله لا يقبل صلاة من غير طهور»^(٤).

وروي عنه (ﷺ) انه قال: «الطواف بالبيت صلاة»^(٥).

١ - وسائل الشيعة : باب ١ من الربا / ح ١٥.

٢ - وسائل الشيعة: باب ٧ من الربا / ح ٢.

٣ - راجع دروس في علم الأصول ١ : ٤٥٦ مع تصرف.

٤ - السنن الكبرى ١ : ٤٢ باب فرض الطهور للصلاة.

٥ - السنن الكبرى ٥ : ٨٧ باب الطواف على طهارة.

فان الرواية الثانية تنزل الطواف منزلة الصلاة، فكما ان الطهارة شرط في الصلاة فهي شرط أيضاً في الطواف لأن الطواف صلاة تنزيلاً وادعاءً، فالرواية الثانية توسّع في الحكم بلسان توسعة الموضوع^(١).

٣ - حكومة دليل لا ضرر ولا ضرار (ولا حرج) على أدلة الأحكام الأولية. فلولا الدليل المحكوم كان الدليل الحاكم لغواً. فأدلة نفي الضرر والخرج ناظرة إلى تلك الإطلاقات الأولية للأحكام، فتكون استثناء منها.

٤ - قال صاحب الجواهر: في مبحث من صلى صلاة تامة بعد نية الإقامة ثم عدل يبقى على تمامه، فانه قد ذكر انه من نوى الإقامة وأتى بصلاة نافلة ثم بداله فعدل عن الإقامة قبل أن يصلي فريضة تامة: انه رجع إلى التقصير. وهذا فيه نصّ فقال: «فيتعين القول به (ان من صلى صلاة تامة بعد نية الإقامة فانه يبقى على التمام واما من نوى الإقامة وأتى بصلاة النافلة ثم عدل فانه يرجع إلى التقصير) لإطلاق الصحيح المزبور «وهو صحيح أبي ولاد الحنّاط بمضمون البحث المتقدم» «الحاكم على إطلاق ما دلّ على كفاية نية الإقامة لو كان»^(٢).

٥ - وقال في بحث جواز التيمم بأرض الجص والنورة بان بعضاً صرح بجواز ذلك فقال: «فجوزوه «أي جوزوا التيمم» بهما «أي بأرض الجص والنورة» للخبرين «الخبران هما خبر السكوني والراوندي اللذان هما في التيمم بنفس الجص والنورة» وعدم الخروج «أي عدم الخروج عن اسم

١ - راجع الرسائل ١ : ٢٤، ودروس في علم الأصول ١ : ٤٥٧.

٢ - جواهر : ج ١٤ / ٣٢٢.

الأرض « والاستصحاب الحاكم على أصالة الشغل المفيد ليقين البراءة حينئذ شرعاً^(١).

٦ - قال صاحب الجواهر: فيمن نسي تكبيرة الإحرام حتى كبر للركوع قال: «وان كان التداخل هنا (تداخل تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع) قوياً الحاكم على أصالة عدم تداخل الأسباب وغيرها مما يقرر هنا»^(٢).

٧ - قال صاحب الجواهر: في مسألة صلاة جعفر أربع ركعات في آخر الليل ويحتسبها من صلاة الليل قال: «اما على المختار فلا وجه لمنع الاحتساب المزبور بل هو (المنع من الاحتساب) في الحقيقة اجتهاد في مقابلة النص الحاكم على أصالة عدم هذا الاحتساب لأنه من التداخل»^(٣).

٨ - وقال صاحب الجواهر: في مسألة ما إذا زالت الشمس لم يجز السفر لتعين الجمعة قال: «نعم الظاهر عدم الرخصة في الترك» ترك الجمعة» لهذا السفر استصحاباً للوجوب الحاكم على إطلاق الرخصة للمسافر»^(٤).

٣ - من التعارض غير المستقر التقييد:

١ - الجواهر: ج ٥ / ١٣٣.

٢ - الجواهر: ج ٩ / ٢٠٥.

٣ - الجواهر: ج ١٢ / ٢٠٧.

٤ - الجواهر: ج ١١ / ٢٨٤. وراجع الجواهر كأثلة للحكومة: ج ١ / ٢٤٧، ج ٧ / ٧٠، ج ٩

/ ٣٩١، ج ١٣ / ٢٤٦.

التقييد: هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة باعتبار وجود دال على التقييد.

فإن كان الدال على القيد متصلاً كما في قوله تعالى ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ ^١ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ^٢ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ^٣ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ^٤ ^(١). فهنا لا يوجد تعارض حقيقي بين الدالين لأن الإطلاق إنما يعارض التقييد بعد تمامية مقدمات الحكمة، ومع وجود دال متصل على التقييد ارتفعت بعض مقدمات الحكمة فلا ينعقد الإطلاق، فيرتفع الدليل المطلق بسبب المقيّد، وهذا هو ملاك عدم استحكام التعارض وعدم سرايته إلى دليل الحجية.

أما إذا كان القيد منفصلاً: فإن الدلالة الاطلاقية تتوقف على عدم القيد المتصل، وحينئذ إذا كان القيد منفصلاً فهو لا يرفع الدلالة الاطلاقية وإنما يوجب سقوطها عن الحجية، وذلك لاننا نشاهد بالوجدان تمامية الإطلاق وانعقاده وصحة التمسك به بمجرد انتهاء المتكلم من المطلق، وعدم نصب قرينة على تقييده. وحينئذ إذا جاء القيد منفصلاً فهو يعارض الإطلاق، ولكن نقول: ان هذا التعارض غير مستقر وذلك لأن القيد قرينة على المراد الجدّي من الإطلاق بان نقول: ان البيان في القيد الذي يكون مخالفاً للإطلاق يعدّ تفسيراً للإطلاق ولو كان القيد منفصلاً، فلا يكون المطلق حجة في الإطلاق بعد مجي القيد فلا تعارض بين المطلق والمقيّد

المنفصل^(١)، الذي يكون في أحكام الله الذي نعلم أنه يتدرج في بيان الأحكام.

٤ - من موارد التعارض غير المستقر التخصيص:

التخصيص: عبارة عن رفع اليد عن العموم الثابت بالوضع وأدوات العموم باعتبار وجود دالّ على التخصيص.

أقول: وعدنا في بحث العموم ان نتعرض لسبب تقدم ظهور الخاص على العام؟ أي لماذا لا يكون الخاص ناسخاً للعام أو لماذا لا يكون العام ناسخاً للخاص؟ فنقول:

اما مناط النسخ هو تأخر النسخ عن المنسوخ في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، ومقام الثبوت مجهول فيه المتقدم والمتأخر لذا لا يمكن أن نحكم بالنسخ الا ان نعلم المتقدم ثبوتاً والمتأخر ثبوتاً كما في آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ التي جاء بعدها بعد أن أحجم أكثر الصحابة من سؤال النبي (ﷺ) ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ...﴾.

اما مقام الإثبات والأدلة: فان الصحيح عندنا ان قول علي بن أبي طالب (عليه السلام) كقول الصادق والباقر وكقول الهادي والعسكري (عليهم السلام) في انه

١ - ذهب بعض من الأصوليين إلى ان تقديم المقيد على المطلق من باب تقديم النصّ والا ظهر على الظاهر، ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقق العراقي والسيد البروجردي وهذا غير صحيح لأن في بعض الحالات يكون المطلق أقوى دلالة من المقيد ومع هذا يتقدم المقيد على المطلق عند العرف. (راجع القواعد الأصولية / بحث قواعد التعارض)

أخبار عن الحكم الثابت زمن النبي (ﷺ)، وهذا أجنبي عن النسخ والتخصيص معاً، ومع هذا نقول بالتخصيص ولو تأخر في مقام الإثبات لأنه أخبار عن متقدم في مقام الثبوت، فالمخصصات جميعاً زمان حدوثها واحد وإنما يتأخر ويتقدم بحسب وصولها والا فبيانها لأمناء الوحي واحد لا تقدم فيه لبعض على بعض فالخاص يتقدم على العام ولو تقدم الخاص وتأخر العام فضلاً عن تأخر الخاص عن العام^(١).

والدال على التخصيص إن كان متصلاً بالعام فلا أشكال في تقديم المخصص المتصل على العام ولا تعارض بينهما والتخريج الأصولي لذلك هو أن نقول:

إن التخصيص المتصل مرة يكون مدخولاً لأداة العموم كالتخصيص بالوصف وشبهه كما إذا قال المولى: أكرم كل عالم عادل، فهنا لا يوجد أي تعارض حتى على مستوى المدلول التصوري فضلاً عن المدلول التصديقي وما ذاك إلا لأن أدوات العموم موضوعة للدلالة على عموم أفراد مجموع ما يقع مدخولاً لها، لا خصوص ما يتعقبها ويتصل بها من العناوين، إذن التقييد بالوصف تمّ في مرحلة سابقة على العموم وطراً للعموم على العنوان المقيد من أول الأمر، فلا تعارض أصلاً.

ومرة يكون التخصيص المتصل بواسطة الاستثناء مثل (أكرم كل الشعراء إلا الفساق)، وهنا توجد دلالة على العموم ودلالة على الاستثناء، ولكن توجد دلالة ثالثة سياقية، متحصلة من المجموع وهي التي تستقر

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٧٦٧.

عند سماع السامع لهذه الجملة بأكملها ولو من آلة التسجيل، وهذا معناه ان الحالة السياقية التي أوجدت الدلالة الثالثة هي الدلالة النهائية المستقرة وهي موضوع حجّة الظهور فلا تعارض أصلاً.

وقد يكون التخصيص بجملة مستقلة متصلة كما إذا قال (لا يجب إكرام أيّ عالم. وأكرم الفقيه). والنسبة بين هاتين الجملتين هي العموم والخصوص المطلق فالموضوع وهو العالم لا يجب أكرامه، ثم قال يجب إكرام حصّة منه فيكون التعارض بينهما في المرحلة التصورية.

ولرفع التعارض في الصورة الثالثة للتخصيص نقول: إن الخاص المتعقّب للعام المتصل العام يكون قرينة عرفاً ومفسّراً للمدلول التصديقي من العام، فكأن المتكلم اعدّ لتفسير كلامه العام مما يعول عليه في فهم المراد، وبهذا سيتولد مدلول تصديقي آخر من المجموع هو الظاهر من الكلام وهو الحجة، ولهذا فان هذا التعارض بين العام والخاص وان وجد إلا أنه لم يستقرّ ولم يسر إلى التعارض بين حجتين (حجة العام وحجة الخاص).

وهذه القرينة المفسرة للعام على خلاف عمومته تخرج الخاص عن العام وتجعل الباقي داخلاً تحت العموم فهي تفسر المراد من العام بجانبه السلبي والايجابي (أي ما يخرج وما يبقى تحت العام) فلاحظ.

اما التخصيص بالمنفصل: فقد ذكر المحقق النائيني: انه كلما كان التخصيص متصلاً وهادماً للظهور كان في فرض انفصال القرينة انهدام الحجّة لظهور العام، فلم يفرّق بين المخصص المتصل والمنفصل حيث

إن كليهما قرينة على المراد من العام غاية الأمر في المتصل ينهدم ظهور العام في العموم وفي المخصص المنفصل ينعقد ظهر للعام ولكن عند مجيء المخصص المنفصل تنهدم حجته فلا تعارض بينهما مستقراً^(١).

كما يمكننا أن نقول: إن المشرع للأحكام الشرعية بما أنه يتدرج في التشريع فهو مشرّع على نحو خاص يختلف عن النظام العام في المحاورات، فهو يذكر العام في وقت ويذكر الخاص في وقت آخر. فحينئذ يكون الخاص المنفصل متصلاً في كلام هذا المشرع حيث إنه يكشف عن المدلول التصديقي لكلامه وإن لم يكن الخاص متصلاً بلحاظ المدلول التصوري وهذا الوجه ذهب إليه المحقق النائيني والسيد الخوئي والشهيد الصدر^(٢).

١ - هناك من يقول من الأصوليين بتقديم الخاص على العام لكونه مصداقاً لتقديم النص على الظاهر أو الاظهر على الظاهر، فالخاص بما أنه نص أو اظهر يتقدم على العام ويتصرف في العام. ولكن هذا باطل إذ في قولنا (لا يجب إكرام أي عالم، وأكرم النحوي) يكون العام هو الأقوى والاظهر من الخاص مع أن الأصوليين يقدمون الخاص حتى في هذا الفرض.

٢ - وهناك جمع من الأصوليين ذهبوا إلى أن تقديم الخاص على العام لكون الخاص أقوى واظهر دلالة من العام، فلو تبين أن العام اظهر فلا يتقدم الخاص عليه بل يكون العام حجة في عموميه ويحمل الخاص على الاستحباب. وذهب إلى هذا جماعة منهم الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية والمحقق العراقي والمحقق الحائري والسيد البروجردى (راجع القواعد الأصولية قواعد التعارض).

والى هنا اتضح عدم وجود تعارض مستقر بين العام والخاص المنفصل أيضاً.

التطبيقات: للمطلق والمقيّد:

١ - ورد في الروايات الحكم على موضوع مطلق وهو: إذا أفطر الإنسان عمداً في شهر رمضان فقال المولى «أعتق رقبة» وورد أيضاً دليل مقيّد تعلّق الحكم فيه على الموضوع المقيّد مثل «لا تعتق رقبة كافرة» فهذان الدليلان يتعارضان في مورد الرقبة الكافرة، فالأول يدلّ على جواز عتقها لأن موضوعه مطلق والثاني يدلّ على عدم جواز عتقها لأنه ورد عدم جواز عتق خصوص هذا المورد، ولكن المقيّد يكون قرينة على التصرف في المطلق وتقييده بغير الكافرة، فيكون المراد من الدليل المطلق عتق رقبة غير كافرة فيرتفع التعارض عرفاً.

٢ - روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا صلّيت عند الشجرة فلا تلبّ حتى تأتي البيداء»^(١).

وروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا أحرمت من مسجد الشجرة، فإن كنت ماشياً ليّت من مكانك من المسجد»^(٢).

فان الرواية الأولى: الناهية عن التلبية في مسجد الشجرة، مطلقة (سواء كان المحرم ماشياً أو راكباً) والرواية الثانية الأمرة بالتلبية من مسجد

١ - وسائل الشيعة: باب ٣٤ من الإحرام / ح ٤.

٢ - وسائل الشيعة: باب ٤٠ من الإحرام / ح ٣.

الشجرة مقيدة بكون المحرم ماشياً، فتكون قرينة على حمل الأولى على غير الماشي وهو الراكب، فلا تعارض بينهما عرفاً.

٣ - روي عن الإمام الرضا (عليه السلام) أنه قال: «لا بأس بلبس الخاتم للمحرم»^(١).

وروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: لا يلبسه للزينة^(٢).

فان الرواية الأولى مطلقة سواء كان لبس الخاتم للزينة أو للسنة، والرواية الثانية الناهية عن لبسه مقيدة بما كان للزينة، فتكون قرينة على التصرف في الأولى وتقيدها بما كان للسنة ونحوها فينتفي التعارض بينهما عرفاً.

٤ - قال السيد الخوئي: واستدل القائل بجواز تأخير الإحرام اختياراً إلى الحجفة (من ذي الحليفة إلى الجحفة) ببعض المطلقات القابلة للتقييد بصورتي المرض والعجز كصحيفة علي بن جعفر: «وأهل المدينة من ذي الحليفة والحجفة»^(٣). وهي نص في التخيير وجواز الإحرام من الموضعين، ولكنها لا تزيد على الإطلاق فيقيّد بما دلّ على اختصاص الجواز للمريض والمعذور، ونحوها صحيفة معاوية بن عمار^(٤).^(٥)

١ - وسائل الشيعة : باب ٤٦ من تروك الإحرام / ح ١.

٢ - وسائل الشيعة: باب ٤٦ من تروك الإحرام / ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة باب ١ من المواقيت / ح ٥ وباب ٦ من المواقيت / ح ١.

٤ - وسائل الشيعة باب ١ من المواقيت / ح ٥ وباب ٦ من المواقيت / ح ١.

٥ - المعتمد في شرح المناسك / ج ٢٨ / ٢٢٠.

التطبيقات للعام والخاص:

١ - ما ورد في نكاح الكتابية في جواهر الكلام: قال الله تعالى في محكم كتابة الكريم ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾^(١).
وقال أيضاً: ﴿... وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...﴾^(٢).

فالآية الأولى: تدلّ بعمومها على حرمة نكاح الكافرة (كتابية كانت أو غير كتابية).

والآية الثانية: تدلّ على حلية نكاح الكافرة الكتابية، فتعارضان في نكاح الكافرة الكتابية، لأن الأولى تنهى عنه والثانية تجوز، ولكن بما أن التعارض بالعموم والخصوص فالعرف لا يرى تعارضاً بينهما لأن الآية الثانية تكون قرينة على التصرف في الآية الأولى وحملها على الكافرة غير الكتابية^(٣).

٢ - ما ورد في الإخبار بالتلبية للنساء. ماذكر في الجواهر: روي أن رسول الله (ﷺ) لما أحرم أياه جبرئيل (عليه السلام) فقال له: مرّ أصحابك بالعجّ والشجّ، والعجّ رفع الصوت بالتلبية، والشجّ نحر البدن^(٤).

١ - سورة الممتحنة : ١٠.

٢ - سورة المائدة : ٥.

٣ - راجع الجواهر ٣٠ : ٣٥.

٤ - وسائل الشيعة باب ٣٧ من الإحرام / ح ١.

وروي أن رسول الله (ﷺ) قال لعلي (عليه السلام): يا علي ليس على النساء جمعة... ولا تجهر بالتلبية»^(١).

فان الرواية الأولى تدلّ بعمومها على رجحان الإجهار بالتلبية للنساء أيضاً، ولكن الرواية الثانية تدلّ على عدم رجحانه للنساء بالخصوص، فتكون قرينة على التصرف في الرواية الأولى وتخصيصها بغير النساء^(٢).

(٥) من موارد التعارض غير المستقر: حمل الظاهر على النصّ أو تقديم النصّ على الظاهر أو تحكيم النصّ على الظاهر.

وهذا المورد يشترك في نكته مورد آخر وهو (تقديم الأظهر على الظاهر) أو تحكيم الأظهر على الظاهر أو ما يعبر عنه بحمل الظاهر على الأظهر، ويمكن التعبير عن الجميع بتعبير واحد وهو الأخذ بالأقوى والأصرح وحمل غير الأقوى وغير الأصرح على الأقوى والأصرح. فنقول: إذا وردت دالتان متنافيتان تمتاز أحدهما على الأخرى بالاقوائية والصراحة، فمرة تكون الدالتان متصلتين كما إذا قال (أكرم العلماء ولا بأس بترك إكرامهم)، فهنا ينطبع في الذهن معنى الجملتين معاً ولكن لا يمكن التصديق بإرادتهما معاً فيكون تزاحم بلحاظ الظهور التصديقي.

ولكن نقول: ان أحد الكلامين أقوى من الآخر وأكد من الآخر في مدلوله التصوري، فالمتكلم عندما يأتي بكلامين يكون أحدهما أقوى

١ - وسائل الشيعة باب ٣٨ من الإحرام / ح ٣.

٢ - راجع جواهر الكلام ١٨ : ٢٧٢، والمدارك ٧ : ٢٩٣ - ٢٩٤.

وأكّد تصوّراً فيكون مقصوده هو الأكّد والأقوى دون الآخر، وحينئذ سوف ينعقد ظهور تصديقي (مراد جديّ) على طبق الأقوى والأكّد، فإنّ الظهور التصوريّ وإن كان موجوداً للأقوى وللآخر إلا أن الظهور الجديّ التصديقي لا يكون إلا واحداً وهو على وفق الظهور الأقوى والأكّد، وهذا الظهور هو الحجة، فيكون الأقوى جواز ترك إكرام العلماء فيحمل الأمر بإكرامهم على الاستحباب.

كما لنا أن نقول: أن الأقوى والأكّد يكون قرينة ومفسراً للدلالة التصديقية لغير الأقوى ولغير الأكّد، فلا يحصل من المجموع إلا إرادة تصديقية، واحدة للأقوى وللأكّد فلا معارضة.

ملاحظة: إن القرينة على أن المتكلم يريد من مجموع كلامه الأقوى الأكّد إنّما يصار إليها إذا لم يكن هناك قرينة على التخصيص أو التقييد أو الحكومة والا فلا تصل النوبة إلى إرادة الأقوى والأصريح، وما ذاك إلا لكون الجمع العرفي بواسطة التخصيص والتقييد أو الحكومة هو الأكثر شيوعاً وعمومية.

وأما إذا وردت دالتان متنافيتان منفصلتين، وكانت أحدهما أقوى وأكّد من الأخرى.

فهنا: ذهب الأصوليون إلى تقديم الأقوى والأكّد على الدلالة الثانية في الحجّة، لأن الظهور الحجة سوف يكون على وفق الأقوى والأكّد إذا صدرت الدالتان المتنافيتان من واحد، أما لكونه قرينة على المراد أو لتعهد المتكلم بأنه متى ما جاء بكلامين أحدهما أقوى وأكّد فهو يريد

دون الآخر ولا فرق بين الكلامين المتنافيين المتصلين أو المنفصلين
الا في إسقاط حجية غير الأقوى في صورة الانفصال اما في الاتصال
فيسقط ظهور غير الأقوى أيضاً.

التطبيقات:

١ - قال الشهيد الصدر ورد في الفقه في مسألة طهارة أهل الكتاب
ونجاستهم، فان فيها طائفتين من الروايات دلت إحداهما بالصراحة على
طهارة الكتابي، ودلت الأخرى بالظهور على نجاسته، فيمكن علاج هذا
التعارض في مرحلة المدلول بحمل الأخبار الظاهرة في النجاسة على
التنزه^(١).

ومعنى هذا هو الأخذ بالأقوى والأصرح من طهارة أهل الكتاب.
٢ - روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «لا يصلي الرجل وفي
قبلته نار»^(٢).

وروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «لا بأس أن يصلي الرجل
والنار والسراج والصورة بين يديه، إن الذي يصلي له أقرب إليه من الذي
بين يديه»^(٣).

فالرواية الأولى ظاهرها حرمة الصلاة متوجهاً إلى النار لأن النهي
ظاهره الحرمة، والرواية الثانية نص في الجواز، فحينئذ تكون الثانية قرينة

١ - بحوث في علم الأصول ٧ : ٢٠٠.

٢ - وسائل الشيعة باب ٣ من مكان المصلي / ح ٢ و ح ٤.

٣ - وسائل الشيعة باب ٣ من مكان المصلي / ح ٢ و ح ٤.

على حمل الأولى على الكراهة، لذا قال العلامة الحلّي إن الرواية الأولى محمولة على الكراهة^(١).

٣ - روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «من تمام الحج والعمرة أن تُحرَم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا تجاوزها الا وأنت محرم...»^(٢).

وروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إذا صلّيت عند الشجرة فلا تلبّ حتى تأتي البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش»^(٣).

فان الرواية الأولى ظاهرة في وجوب الإحرام في الميقات، والاحرام ظاهر في النية والتلبية ولبس الثوبين، فتدلّ على عدم جواز تأخير التلبية عن الميقات. ولكن الرواية الثانية تدلّ على جواز تأخير التلبية عن الميقات إلى البيداء، ودلالاتها في جواز خير التلبية أظهر من دلالة الأولى في المراد من الإحرام وان كانت قابلة للتأويل بان المراد هو تأخير الاجهار بالتلبية لا نفس التلبية، ولكنه تكلف بعيد، فتكون قرينة على التصرف في الرواية الأولى وحملها على النية ولبس الثوبين فقط. وأشار إلى هذا صاحب الرياض^(٤).

١ - مختلف الشيعة ٢ : ١١٠.

٢ - وسائل الشيعة / باب ١ من المواقيت / ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة / باب ٣٤ من الإحرام / ح ٤.

٤ - راجع رياض المسائل ٦ : ٢٣٨ و ٢٣٩.

أقول: هذا المثال قد لا يكون مثلاً على أن الإحرام في الرواية الأولى هو لبس الثوبين مع النية، بل تدلّ على أن الميقات هو ذو الحليفة لا المسجد فيلبس في المسجد وينوي ويلبى بعد المسجد إذا علت راحلته البيداء وهو مازال في الميقات.

٤ - روى الحلبي قال: «سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوبٌ غيره (آخر)؟ قال: يصلي فيه»^(١).
وروى سماعة قال: «سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض وليس عليه إلا ثوب واحد وأجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم ويصلي عرياناً»^(٢).

فقد ذكر السيد الخوئي: بأن الرواية الأولى صريحة في جواز الصلاة في الثوب المتنجس وظاهرة في تعيّنّها، والرواية الثانية صريحة في جواز الصلاة عارياً وظاهرة في تعيّنّها، فرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة هي التخيير بين الصلاة في الثوب المتنجس وبين الصلاة عارياً^(٣).

٥ - قال السيد الخوئي: وردت صحيحة عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث قال: «لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل

١ - وسائل الشيعة / باب ٤٥ من النجاسات / ح ١.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٤٦ من النجاسات / ح ١.

٣ - التنقيح ٢ : ٣٩٠ و ٣٩١ ودرر الفوائد / ٦٤٢.

لحمه»^(١). وموثقة عمّار عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث: «سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال (عليه السلام) كلّ ما أكل لحمه فتوضأ من سوره وأشرب»^(٢).

حيث قد علّق جواز استعمال السؤر فيهما على كون الحيوان مأكول اللحم... (و) الروايتان واردتان في مقام التحديد، ولا مناص من الالتزام بالمفهوم في مورد التحديد، ومقتضاه ثبوت البأس في سؤر الحيوانات الطاهرة التي لا يؤكل لحُمها وعدم جواز استعماله في شيء.

الا أن هناك روايات كثيرة قد دلّت على عدم البأس لسؤر ما لا يؤكل لحمه ومعها لابدّ من حمل الروايتين على الكراهة، ومن تلك الاخبار صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن فضل الهرة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً الا سألتُه عنه. فقال: لا بأس به...^(٣). وهي صريحة الدلالة على طهارة سؤر السباع وان لم يؤكل لحُمها^(٤).

٦ - ذكر الإمام الخميني في رسائله والنائني في فوائد الأصول والمظفر في أصول فقهِه: بأنه إذا ورد دليلان متعارضان وكان أحدهما وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافات دون الآخر، فيكون

١ - وسائل الشيعة / باب ٥ من الأسفار / ح ١.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٤ من الأسفار / ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة / باب ١ من الأسفار / ح ٤.

٤ - التنقيح / ج ١ من الطهارة / ٤٣٨ و ٤٣٩.

ذلك موجبا لقوة ظهوره، فيقدم على الآخر كالنص والظاهر أو الأظهر والظاهر^(١).

٦ - من موارد التعارض غير المستقر: ترجيح ظهور العموم على الإطلاق.

وقد عبّر عن هذه القاعدة بتعبيرات أخرى مثل تقديم العام على المطلق أو تقدم العام على المطلق، أو تقديم التقييد على التخصيص، أو ترجيح التقييد على التخصيص.

التوضيح: فإذا ورد دليلان متعارضان أحدهما عام والآخر مطلق، فيقدم العام على المطلق بمعنى أن العام يقيّد المطلق، فيُحمل على غير مورد العام، فيبقى العام على عمومته بخلاف المطلق، لأن ظهور العام في العموم وضعي تنجيزي فدلالة العموم بالوضع والأداة دلالة فعلية منجزة وظهور المطلق في الإطلاق ظهور تعليلي على تمامية مقدمات الحكمة التي من جملتها عدم ورود ما يصلح للتقييد، والعام صالح لأن يكون بياناً للتقييد فيرفع موضوع الدلالة التعليقية فلا ظهور في المطلق من حيث الإطلاق، فلا تعارض في البين^(٢).

١ - الرسائل ٢ : ٢٢. يراجع، فوائد الأصول ٤ : ٧٢٩. وأصول الفقه ٢ : ٢٣٤ و ٢٣٥.

٢ - راجع فوائد الأصول ٤ : ٩٨. وفرائد الأصول ٤ : ٧٣٠ و ٧٣١. والرسائل ٢ / ٢٣ والمصباح ٣ / ٣٧٧.

مثال ذلك: ورد قوله (ﷺ) خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه^(١). وهو مطلق للماء الكثير والقليل. فإذا ورد ان كل ماء يتنجس بالنجاسة فهو يدل على نجاسة كل ماء قليلاً كان أو كثيراً، فيتعارضان في الماء القليل، فالمطلق يقول بطهارته والعام يقول بنجاسته، فتقدم العموم على الإطلاق ويكون المطلق حجة في غير مورد العام.

وقد استشكل مجمع من المحققين منهم صاحب الكفاية في صحة هذه القاعدة، فقالوا: بان عدم ما يصلح للتقييد الذي اعتبر في تحقق الإطلاق هو عدم البيان المتصل وفي مقام التخاطب لا إلى الأبد، فبتمام الكلام الذي وقع به التخاطب ينعقد الظهور الاطلاقي للمطلق، فيتعارض مع العام^(٢).

والتحقيق أن ما عليه المحقق الخراساني هو الصحيح لأن الإطلاق متوقف على عدم البيان للتقييد في مقام التخاطب لا إلى الأبد، ولذا يمكننا ان نتمسك بالإطلاق لو شككنا في وجود مخصص للمطلق، بينما لو قلنا بأن الإطلاق متوقف على عدم البيان إلى الأبد فلا يمكن التمسك بالإطلاق لو شككنا في وجود التقييد لأن الإطلاق ظهور لا يتمسك به الا بعد إحرازه والشك في وجود التخصيص المنفصل إذا كان يتوقف عليه

١ - الوسائل : باب ١ من أبواب الماء المطلق / ح ٩.

٢ - راجع الكفاية: ٤٥٠ نهاية الأفكار ٤ : ٢٩٤ و ٣٩٥، ودرر الفوائد / ٦٨٠ و ٦٨١.

الإطلاق يكون شكاً في الإطلاق فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك في وجود التقييد.

نعم توجد نكتة تجعلنا نقدم العموم على الإطلاق (كما ذكر ذلك السيد الشهيد الصدر) فقال: ان كل متكلم له ظهوران حاليان كاشفان عن الإرادة الجدّية.

أحدهما: الظهور السلبي (أي ما سكت عنه في مرحلة الإثبات غير ثابت في مرحلة الثبوت والجدّ) وهذا هو أساس الظهور الاطلاقي في المطلق. الثاني: الظهور الايجابي (أي ما ذكره في مرحلة الإثبات ثابت في مرحلة الثبوت أيضاً) وهذا هو أساس الظهور التقييدي في المقيّدات. والظهور الأول أضعف من الثاني بشهادة، تقديم المقيّد على المطلق. وحينئذ نقول: يصح لنا القول بتقديم العام على المطلق عند التعارض، لأن دلالة العام ظهور ايجابي أقوى عند العرف من الظهور السلبي وأظهر فيتقدم العام على المطلق بالاظهرية النوعية الا ان يكون المطلق محفوفاً بقرائن إضافية تجعله أقوى من العام^(١).

التطبيقات:

ورد في طهارة ماء الاستنجاء سواء تغيّر أم لا ما رواه محمد بن النعمان الأحول قال: قلت للإمام الصادق (عليه السلام): أخرج من الخلاء

فاستنجي بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به ؟ فقال: لا بأس به»^(١).

وهذه الرواية تدلّ على طهارة ماء الاستنجاء سواء تغيّر أحد أوصافه ام لم يتغيّر فهي مطلقة.

وروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضاً من الماء وأشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضاً منه ولا تشرب»^(٢).

وهذه الرواية تدلّ على نجاسة الماء المتغيّر، وبعمومها تشمل ماءً استعمل في الاستنجاء وغيره.

قال السيد الخوئي (تدوّن): إن النسبة بين أخبار ماء الاستنجاء وما دلّ على نجاسة الماء المتغيّر عموم وخصوص من وجه، لأن الطائفة الأولى تقتضي طهارة ماء الاستنجاء مطلقاً تغيّر بالنجس ام لم يتغيّر به، كما أن الطائفة الثانية دلّت على نجاسة الماء المتغيّر سواء استعمل في الاستنجاء أم لم يستعمل، فتتعارضان بالإطلاق في مادة الاجتماع، والترجيح مع الطائفة الثانية، لأن فيها ما هو عام وهو صحيحة حريز «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضاً من الماء وأشرب» وبما ان دلالة بالوضع فيتقدّم

١ - وسائل الشيعة باب ١٣ من الماء المضاف / ح ١.

٢ - وسائل الشيعة باب ٣ من المطلق / ح ١.

على إطلاق الطائفة الأولى لا محالة، وبذلك يحكم بنجاسة ماء الاستنجاء عند تغييره بأوصاف النجس^(١).

ملاحظة: السيد السيستاني لا يرى طهارة ماء الاستنجاء بالشروط الأربعة المذكورة عند مشهور الفقهاء بل يرى انه نجس ولكن لا ينجس ما يلاقيه، ومعنى ذلك حرمة شربه مثلاً.

٧ - من موارد التعارض غير المستقر: شاهد الجمع

وتوضيح ذلك: إذا ورد دليلان عامان متعارضان وورد دليل ثالث دالّ على التفصيل، فيخصّص كلا الدليلين العامين فيحمل كلا منهما على غير مورد الآخر. فيكون الدليل الثالث المفصل شاهد جمع (قرينة على المراد من العامين) فينتفي التعارض بينهما. وهكذا إذا ورد دليلان مطلقان متعارضان وورد دليل ثالث مفصل فيقيّد كلا الدليلين المطلقين بنفس قرينة الدليل المفصل الذي تكون قرينة على المراد من الدليلين المطلقين^(٢).

التطبيقات:

-
- ١ - التنقيح ١ : ٣٨٢ ملاحظة : إنّما يحكم بطهارة ماء الاستنجاء دون الوضوء به بشروط أربعة. (١) إذا لم يتغير بالنجاسة. (٢) ولم تتجاوز النجاسة الوضع عن المحل المعتاد. (٣) ولم تصحبه أجزاء النجاسة متميزة. (٤) ولم تصحبه نجاسة من الداخل أو الخارج.
 - ٢ - راجع مستند العروة الوثقى ١ : ١٢٥ - ١٢٦. والفوائد الحائريه: ٢٣٥.

١ - روى مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه - في الرجل يجعل على نفسه أياماً معدودة مسماة في كل شهر ثم يسافر فتَمَر 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 شاهدة جمع بين 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 بندار مولى إدريس: يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فإن أنا لم أصمه ما يلزمي من الكفارة؟ فكتب إليه وقرأته: لا تتركه إلا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك...»^(٤).

١ - وسائل الشيعة باب ١٠ ممن يصح منه الصوم / ح ١٠.

٢ - وسائل الشيعة باب ١٠ ممن يصح منه الصوم / ح ٧.

٣ - مستند العروة الوثقى ١ : ٤٣٩.

٤ - وسائل الشيعة باب ٧ من بقية الصوم الواجب / ح ٤.

٢ - روى ابن بكير عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «سأله عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم أراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى ما مضى من النهار؟ قال يصوم إن شاء وهو بالخيار إلى نصف النهار»^(١).

وروى أبو بصير قال: سألت الإمام الصادق (عليه السلام) «عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة؟ قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر، وإن مكث حتى العصر ثم بداله أن يصوم وإن لم يكن نوى ذلك فله أن يصوم ذلك اليوم إن شاء»^(٢).

فان الرواية الأولى تدلّ على تحديد وقت نيّة الصوم المندوب بنصف النهار. والرواية الثانية تدلّ على امتداد وقتها إلى العصر، فتقع المعارضة بينهما، ولكن هناك رواية ثالثة تفصل بين نيّة الصوم قبل الزوال فيحسب له صوم يوم كامل، وبين نيّة الصوم بعد الزوال فيحسب له من الوقت الذي نوى^(٣).

وهذه الرواية الثالثة هي رواية هشام بن سالم عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «قلت له: الرجل يصبح ولا ينوي الصوم، فإذا تعالى النهار حدث له رأي في الصوم، فقال: إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له يومه، وإن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى»^(٤).

١ - وسائل الشيعة باب ٢٠ مما يمسك عنه الصائم / ح ٣.

٢ - وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب وجوب الصوم / ح ١.

٣ - راجع مستند العروة الوثقى ١ : ٥٧.

٤ - وسائل الشيعة باب ٢ من وجوب الصوم / ح ٨.

٨ - من موارد التعارض غير المستقر: تقديم أحد الدليلين على الآخر إذا استلزم إلغاء ما اعتبر من العنوان في الآخر^(١).

التوضيح: إذا ورد دليلان عامان من وجه متعارضان في مادة الاجتماع بحيث يلزم من تقديم أحد الدليلين على الآخر لغوية العنوان المأخوذ فيه، ولا يلزم من تقديم الدليل الآخر الا تخصيص الدليل الأول. فهنا قيل بتقديم الدليل الثاني^(٢).

ومستند هذه القاعدة: هو صون كلام الحكيم عن اللغو، فلئلا تلزم اللغوية يقدم الدليل الثاني على الأول فيخصصه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه^(٣).

التطبيقات:

- ١ - ما ورد في نجاسة الابوال وطهارتها.
- روى ابن سنان في الحسن عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه»^(٤).
- وروى أبو بصير في الصحيح عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال: «كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه»^(٥).

١ - التنقيح ١ : ١٢٤ و ١٢٥.

٢ - التنقيح ١ : ١٢٥ و ١٢٦، ٤٥١ و ٤٥٢.

٣ - التنقيح ١ : ١٢٥ و ١٢٦، ٤٥١ و ٤٥٢.

٤ - وسائل الشيعة باب ٨ من النجاسات / ح ٣.

٥ - وسائل الشيعة باب ١٠ من النجاسات / ح ١.

فان الرواية الأولى تدلّ بعمومها على نجاسة بول كلّ ما لا يؤكل لحمه (سواء كان طيراً أم غيره).

والرواية الثانية تدلّ بعمومها على طهارة بول كل طير (سواء كان مما يؤكل لحمه أم لا).

فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي الطيور المحرّم أكلها.

فلو قدّمت الرواية الثانية على الأولى يلزم منه تخصيص نجاسة بول كل ما لا يؤكل لحمه بغير الطيور، وهذا لا محذور فيه. ولكن لو قدّمت الرواية الأولى على الثانية، يلزم إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية إذ يلزم تقييد الطير «الذي لا بأس ببوله وخرئه» بما يؤكل لحمه. فالطهارة مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه سواء كان طيراً أم غيره، وهذا يلزم منه لغوية عنوان الطير في الرواية الثانية إذ لا خصوصية له، فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية تقدّم الرواية الثانية على الأولى فتكون النتيجة طهارة بول كلّ الطيور سواء كانت مما يؤكل لحمه أم لا ونجاسة بول وخرء كل ما لا يؤكل لحمه الا الطيور^(١).

٢ - لو نظرنا إلى صدر الرواية الصحيحة القائلة «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»^(٢).

ونظرنا إلى أدلة انفعال الماء القليل، فيحصل بينهما عموم من وجه وذلك، لأن انفعال القليل بالنجاسة يقتضي نجاسة القليل بالملاقاة جارياً

١ - راجع التنقيح ٢ : ١٢٥ و ١٢٥، المثال نقل بغير ألفاظ التنقيح. فلاحظ.

٢ - وسائل الشيعة باب ١٤ من الماء المطلق ح ٧.

كان أم غير جار. ورواية ماء البثر تقتضي عدم نجاسة ماء البثر مما له مادة قليلاً أو كثيراً فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي (ماء البثر القليل) وعلى هذا الفرض قال السيد الخوئي (تذکر): والترجيح هنا أيضاً مع الصحيحة لما بينا في محله من أن تقديم أحد العامين من وجه على الآخر إذا استلزم إلغاء ما اعتبر من العنوان في الآخر كان ذلك مرجحاً للآخر ويجعله كالنص فيقدم على معارضه^(١).

والمقام من هذا القبيل لأننا إذا قد منا الصحيحة على أدلة انفعال الماء القليل فلا يلزم منه الا تضيق دائرة الانفعال، وتقيدها بغير البثر ونحوه مما له مادة، وهو مما لا محذور فيه، لأن التخصيص والتقييد أمران دارجان، وأما إذا عكسنا الأمر وقدّمنا أدلة انفعال القليل على الصحيحة فهو يستلزم الحكم بنجاسة القليل حتى لو كان ماء بثر، فينحصر طهارة البثر بما إذا كان كراً، وهو معنى إلغاء عنوان ماء البثر عن الموضوعية.

فان الكراً هو الموجب للاعتصام كان في البثر ام في غيره، فاعتصام البثر مستند إلى كونه كراً، لا إلى أنه ماء بثر، فيصبح أخذ عنوان ماء البثر في الصحيحة لغواً ومما لا أثر له. وحيث أن حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكن، فيكون هذا موجبا لصيرورة الصحيحة كالنص وبه يتقدم على معارضاتها^(٢).

١ - التنقيح ٢ : ١٢٥ و ٤٥٢.

٢ - التنقيح في شرح العروة الوثقى / ج ١ من الطهارة / ص ١٢٤ و ١٢٥.

٩ - من موارد التعارض غير المستقر: تقدم إطلاق الخاص على إطلاق العام^(١).

كما إذا ورد دليلان أحدهما عام والآخر خاص ووقع التعارض بين إطلاقيهما، يقدم إطلاق الخاص على إطلاق العام وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه^(٢).

أقول: وما ذاك إلا لأن إطلاق الخاص أظهر من إطلاق العام وأقوى.

التطبيقات:

ما ورد في جواز قتل الحيوانات الأهلية في حال الإحرام وما ورد من حرمة قتل الصيد. فعن حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (المحرم يذبح الإبل والبقر والغنم)^(٣).

وعن عمر بن يزيد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «واجتنب في إحرامك صيد البر كله...»^(٤).

فإن الرواية الأولى تدلّ على جواز ذبح الإبل والبقر والغنم سواء توحشت أم لا. والرواية الثانية تدلّ على عدم جواز ذبح الصيد سواء كان صيداً بالأصالة أم بالعرض بان كان أهلياً فتوحش، فتعارض الروايتان في الإبل أو البقر أو الغنم التي توحشت، فالرواية الأولى تدلّ بإطلاقها على

١ - المعتمد ٣ : ٣٨٢.

٢ - المعتمد ٣ : ٣٨٢.

٣ - وسائل الشيعة باب ٨٢ من تروك الإحرام / ح ٣.

٤ - وسائل الشيعة باب (١) من تروك الإحرام / ح ٥.

جواز قتلها، والرواية الثانية تدلّ بإطلاقها على حرمة قتلها، وبما ان الرواية الأولى خاصة بالنسبة إلى الرواية الثانية فيقدّم إطلاقها على إطلاق الرواية الثانية^(١).

(١٠) من موارد التعارض غير المستقرّ: تقديم تخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن على تخصيص ما يلزم منه ذلك^(٢).

توضيح ذلك: إذا ورد دليلان عامّان من وجه وكان احد الدليلين العام بمرتبة لو خصص بما عدا مورد الاجتماع يلزم منه التخصيص المستهجن لقلة الباقي بعده، فيأبى مثل هذا العام عن التخصيص فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني فيجمع بينهما بحمل العام الثاني على غير مورد الاجتماع^(٣).

مثلاً: ورد دليل قاعدة الفراغ والتجاوز عاماً «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غير فليمض عليه» كما هو لسان صحيحة إسماعيل بن جابر عن الإمام الباقر (عليه السلام)^(٤).

فإذا اشك المصلّي في صحة صلاته التي صلاها وانتهى منها أو إذا شك في صحة ما أتى به منها بعد جزمه بإتيانه (كما إذا شك في صحة ركوعه بعد أن سجد) فيحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ والتجاوز.

١ - المعتمد ٣ : ٣٨٢.

٢ - فوائد الأصول ٤ : ٧٢٨، وأصول الفقه ٣ : ٢٣٤.

٣ - فوائد الأصول ٤ : ٧٢٨، وأصول الفقه ٣ : ٢٣٤.

٤ - وسائل الشيعة / باب ١٣ من الركوع / ح ٤ وغيرها.

كما انه إذا شك في أصل أتيان الركوع بعد أن سجد أو شك في أصل الأذان والإقامة بعد أن كبر فيحكم بتحقيق الركوع والأذان والإقامة لقاعدة الفراغ والتجاوز عن محل الأعمال، فالقاعدة تقول بصحة كل ما شك في صحته ووجود (ما شك في وجوده بعد ان تجاوز محله) صحيحاً.

وورد لقاعدة الاستصحاب دليل عام وهو لا تنقض اليقين بالشك عند الشك في زوال اليقين.

وبين هاتين القاعدتين عموم وخصوصاً من وجه وذلك لأن أكثر موارد قاعدة الفراغ والتجاوز هي موارد لقاعدة الاستصحاب، فان الشك في الشيء بعد الدخول في غيره وان كانت تشمل صورتين:
الاولى: صورة الشك في صحة الشيء الذي جاء به بعد أن دخل في غيره.

الثانية: صورة الشك في وجود الشيء الذي جاوزه إلى غيره.
والقاعدة تشملهما معاً فنقول لقد جئت بالشيء صحيحاً، وقد جئت بالشيء الذي تشك في إتيانك به بعد أن جاوزت محله لأنك وأنت في محله أذكر منه بعد أن جاوزت محله.

ولكن قاعدة الاستصحاب تشمل هذه الموارد فتقول بعد إتيانك الشيء الذي جئت به وشككت في صحته، لأنك قبل أن تأتي به لم تكن قد جئت به صحيحاً فالآن وبعد أن جئت به هل جئت به صحيحاً فالاستصحاب يقول لم تأت به صحيحاً وكذلك يقول في صورة الشك

في أصل إتيان الفعل، فانه قبل الصلاة لم تأت به وعند التكبيرة لم تأت،
فألان بعد أن تجاوزت محله تشك في إتيانك به فالاستصحاب يقول
بأنك لم تأت به ^(١).

ولكن القاعدة الاستصحابية فيها موارد كثيرة لم تجر فيها قاعدة
التجاوز والفراغ كما إذا شككت في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته أو
شككت في بطلان العقد بعد العلم بصحته وشككت في بقاء عدالة زيد
بعد ان علمت بها وهكذا، ففي كل هذه الموارد يجري الاستصحاب فقط
ولا تجري قاعدة الفراغ والتجاوز.

وأيضاً يوجد مورد واحد لجريان قاعدة الفراغ والتجاوز ولا تجري
قاعدة الاستصحاب وهو: ما إذا كان المكلف له حالتان قبل الصلاة (حالة
الطهارة وحالة الحدث) وشك في المتقدم والمتأخر منهما بعد الفراغ من
العمل (الصلاة) فهنا تجري قاعدة الفراغ والتجاوز ولا مجال لجريان
قاعدة الاستصحاب للتعارض (أي تعارض استصحاب الطهارة
باستصحاب الحدث). وحينئذ يقال إذا قيدنا قاعدة الاستصحاب بما عدا
موارد الاجتماع وكان لقاعدة الفراغ والتجاوز موارد الاجتماع فهو واما إذا
قيدنا قاعدة الفراغ والتجاوز بما عدا موارد الاجتماع أو أسقطنا موارد
الاجتماع للتعارض صارت قاعدة الفراغ والتجاوز مستهجنة لعدم ورود

١ - فالاستصحاب مع القاعدة متخالفان في هذه الموارد. نعم قد يتفقان في مورد واحد وهو:
فيما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة بطروء مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها،
فالاستصحاب يقول بعدم طروء المانع والقاعدة تقول بصحة الصلاة للفراغ.

مورد لها الا واحداً فنقيد الاستصحاب بما عدا موارد الاجتماع حتماً.
وتكون موارد الاجتماع من موارد قاعدة الفراغ والتجاوز لئلا يأتي الاستهجان.

المستند: ان ملاك تخصيص العام بالخاص ليس هو النسبة بين العام والخاص، بل إن لم نخصص العام بالخاص يلزم منه لغوية الخاص الصادر من المولى (المشرع) فكل ما إذا لم يحصل منه التخصيص يلزم منه اللغوية يوجب تخصيص العام بالخاص وحينئذ نقول: إذا كانت النسبة بين الدليلين العام والخاص أو كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ولكن كان أحد الدليلين إذا خصص بغير مورد الاجتماع تكون موارده الباقية تحته نادرة، واما إذا اخصص الدليل الثاني بغير موارد الاجتماع فتبقى موارده كثيرة كما تكون موارد الدليل الأول كثيرة أيضاً ولا أستهجان في الأمر في كلا الدليلين، فان هذا يقتضي أن نخصص الدليل الثاني لأنه لو لم نخصص الدليل الثاني بغير موارد الاجتماع وتساقطت موارد الاجتماع فهذا يقتضي أن يكون الدليل الأول نادر المورد وهذا يعني أنه قد صدر لغواً، فلاجل عدم لغويته يحكم بتخصيص الدليل الثاني بغير مورد الاجتماع ليكون الدليل الأول غير مستهجن فلا يكون قد صدر لغواً.

اذن علة التقيد بالخاص موجودة حتى إذا كان بين الدليلين عموم من وجه ولكن كان عدم تقييد الدليل الثاني بغير مورد الاجتماع موجباً

للفويته، اما إذا قيّد الدليل الثاني بغير مورد الاجتماع فلا يكون الدليل الأول لغوا ولا الثاني ولهذا يجب تقييد الدليل الثاني في موردنا هذا. هذا وقد استشكل السيد الخميني في هذا الدليل فقال: ان لزوم استهجان التخصيص في دليل لا يوجب تخصيص دليل آخر به ما لم يكن الجمع عرفيا، بل يتعارضان في مورد الاجتماع وقلة المورد في احدهما لا محذور فيه إذ لا تخصيص في أحد هما بل يسقطان في مورد الاجتماع^(١). أقول: المحذور هو لغوية أحد الدليلين.

التطبيقات:

(١) قال في المصباح: إن تقديم قاعدة الفراغ والتجاوز على الاستصحاب إنّما هو من باب التخصيص، وذلك: لان أغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورد الجريان الاستصحاب كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود فانه مع الغضّ عن قاعدة التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع، فلا بدّ من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة والا يلزم حمل القاعدة على النادر ولا يمكن الالتزام به^(٢).

(٢) قال المحقق النائيني (كما في أجود التقريرات): إن قاعدة اليد لا اشكال في تقدّمها على الاستصحاب (بناء على ان قاعدة اليد في رتبة الاستصحاب) فان النسبة بين دليل القاعدة ودليل الاستصحاب وإن كانت

١ - الرسائل / للإمام الخميني ٢ : ٢٠ - ٢١.

٢ - مصباح الأصول / للخوائي ٣ : ٢٦٥.

هي العموم والخصوص من وجه، الا أنه يلزم من تقديم دليل الاستصحاب على القاعدة عدم بقاء مورد لدليل القاعدة الا نادرا بخلاف العكس، وهذا من جملة المرجحات في باب المعارضة^(١).

وقال في مصباح الأصول (بناء على ان قاعدة اليد في رتبة الاستصحاب) «لابد من تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب لورود أدلتها في موارد الاستصحاب فان الغالب العلم بكون ما في أيدي الناس مسبقاً بكونه ملكاً للغير الا في المباحات الأصلية... فلا بد من تخصيص الاستصحاب بها، والا يلزم حمل أدلة القاعدة على الموارد النادرة»^(٢).

(١١) من موارد التعارض غير المستقر: انقلاب النسبة

التوضيح: ان انقلاب النسبة في الفقه له حالتان:

الأولى: انقلاب النسبة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق.

وكذا انقلاب النسبة من العموم والخصوص من وجه إلى العموم

والخصوص المطلق.

أو انقلاب النسبة من العموم والخصوص من وجه إلى التباين.

ففي هذه الحالة قالوا: ان هذا من قواعد الجمع العرفي.

الثانية: انقلاب النسبة من التباين إلى العموم والخصوص من وجه^(٣).

١ - أجود التقريرات ٢ : ٤٥٦.

٢ - مصباح الأصول ٣ : ٣٣٩.

٣ - فإذا ورد دليلان متعارضان كانت النسبة بينهما هي التباين، وورد المخصص على كل واحد منهما مع عدم التنافي بين المخصصين في أنفسها فتقلب النسبة من التباين إلى

العموم من وجه ويتعارضان في مادة الاجتماع. مثال ذلك ما ورد في انفعال الماء ما رواه حريز بن عبد الله عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب (١).

وما رواه عمار بن موسى عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: سئل عن ماء شرب منه بازأو صقر أو عقاب؟ فقال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دمًا، فإن رأيت في منقاره دمًا فلا تتوضأ ولا تشرب (٢).

فان الروايتين متعارضتان بالتباين: إذ الأولى: تدلّ على عدم انفعال الماء مطلقاً بمجرد الملاقاة مع النجس من دون تغيير فيه، والثانية: تدلّ على انفعال الماء مطلقاً بمجرد الملاقاة مع النجس من دون حصول تغير فيه ولكن ورد على كلٍّ منهما مخصص والمخصصان هما: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباهها تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا إلا أن يكون الماء كثيراً قد ركر من ماء (٣). فهذا الرواية تخصص الرواية الأولى فيكون المراد منها: عدم انفعال الماء بمجرد الملاقاة من دون تغيير فيه إذا كان الماء كراً سواء كان ذا مادة أم لا. وما رواه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير (٤).

وهذه الرواية تخصص الثانية فيكون المراد منها انفعال الماء بمجرد الملاقاة من دون تغيير فيه إذا لم يكن له مادة، سواء كان كراماً أم لا.

فبعد التخصيص تنقلب النسبة بين الروايتين الأولى والثانية من التباين إلى العموم والخصوص من وجه، إذ الأولى تدلّ على عدم انفعال الماء الكراً بمجرد الملاقاة سواء كان ذا مادة أم لا، والثانية تدلّ على انفعال الماء بمجرد الملاقاة إذا لم تكن له مادة سواء كان كراً أم لا، فمادة افتراق الأولى هي عدم انفعال الماء الكراً بمجرد الملاقاة إذا كان له مادة، ومادة افتراق الثانية هي انفعال الماء القليل إذا لم يكن له مادة، ومادة اجتماعهما هي الماء

الكرّ إذا لم يكن له مادة، فالأولى : تدلّ على عدم انفعاله بمجرد الملاقاة والثانية: تدلّ على انفعاله بمجرد الملاقاة فيقع التعارض في مادة الاجتماع (٥).

١ - وسائل الشيعة / باب ٣ من أبواب الماء المطلق ح ١.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٤ من الأسار / ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة / باب ٨ من الماء المطلق / ح ١٣.

٤ - وسائل / باب ٣ من الماء المطلق / ح ١٢.

٥ - راجع نهاية الأفكار / القسم الثاني من الجزء الرابع / ١٦٤، فوائد الأصول / ٤ / ٧٤٦، مصباح الأصول ٣ / ٤٠١، رسائل ٢ / ٣٦.

ومن امثلة انقلاب النسبة إلى التعارض المستقر:

ما إذا ورد عام وخاصّان : فإن النسبة بين العام وكل واحد من الخاصين هي العموم والخصوص المطلق، ولكن تنقلب النسبة بين العام وكل واحد من الخاصين بعد ملاحظة تخصيص العام بالخاص الآخر إلى العموم والخصوص من وجه وذلك فيما إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم والخصوص من وجه (١).

ومثال ذلك: ما رواه ابن أبي يعفور قال : سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن البول يصيب الثوب؟ قال (عليه السلام) أغسله مرتين (٢).

فإن هذه الرواية تدلّ على نجاسة البول سواء كان بول طير ام لا وسواء كان بول مالا يؤكل لحمه أو بول ما يؤكل لحمه. ولكن ورد عليها مخصصان:

أحدهما : بول الطيور فقد روى أبو بصير عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه (٣).

فتحمل الرواية الأولى على بول غير الطيور إذا النسبة بين الرواية الأولى وهذه الرواية هي العموم والخصوص المطلق والخاص مقدّم على العام عرفاً.

وكذا انقلاب النسبة من العموم والخصوص المطلق إلى التباين أو العموم والخصوص من وجه.

ففي هذه الحالة يقع التعارض.

ونحن هنا في موارد التعارض غير المستقرّ نتعرض للصورة الأولى.
فنقول: يقصد بانقلاب النسبة ما إذا ورد مخصص منفصل لاحد المتعارضين بنحو لو لوحظ المتعارضان بعد إعماله انقلبت النسبة بينهما من التعارض المستقرّ إلى التعارض غير المستقر^(١). فإذا ورد دليلان بينهما نسبة التباين أو العموم والخصوص من وجه، ولكن بملاحظة ورود دليل

ثانيهما: ورد مخصص آخر لبول ما يؤكل لحمه وهو ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجل يمسه بعض أبوال بهائم أينسله أم لا؟ قال: كل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله (٤).

فان هذه الرواية تخصص الرواية الأولى ببول غير مأكول اللحم فتكون النسبة، بينها وبين الرواية الثانية عموم وخصوص من وجه إذ الأولى: تدلّ على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه سواء كان طيراً أم غيره من البهائم، والرواية الثانية: تدلّ على طهارة بول الطير سواء كان مما يؤكل لحمه أم لا فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي الطير الذي لا يؤكل لحمه.

(١) راجع رسائل الإمام الخميني / ج ٢ / ٣٥. والتنقيح / ١ / ٤٥١.

(٢) وسائل / باب ١ من النجاسات / ح ٢.

(٣) وسائل / باب ١٠ من النجاسات / ح ١.

(٤) وسائل / باب ٩ من النجاسات / ح ٩.

١ - راجع فوائد الأصول ٤ / ٧٤٦ ونهاية الأفكار ٤ القسم الثاني / ١٦٤، وراجع مصباح

الأصول ٣ / ٤٠١.

ثالث تنقلب هذه النسبة إلى غيرها كإنقلاب نسبة التباين إلى العموم والخصوص المطلق، أو انقلاب العموم والخصوص من وجه إلى العموم والخصوص المطلق أو انقلاب العموم والخصوص من وجه إلى التباين في الموضوع. فقليل هناك إن هذا من أقسام قاعدة الجمع العرفي. وهذا البحث في الحقيقة راجع إلى تشخيص النسبة بين الدليلين المتعارضين:

فهل تلحظ بالقياس إلى مدلولهما مع قطع النظر عما يرد على كل منهما من القرائن المنفصلة أو تلحظ النسبة بين الدليلين بعد إعمال تلك القرائن المنفصلة؟

والمشهور بين الأصوليين: عدم انقلاب النسبة بين الدليلين المتعارضين، وقد ذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق الأصفهاني والخراساني والعراقي والشهيد الصدر.

ولكن المحقق النائيني: جعل نظرية انقلاب النسبة نتيجة طبيعية لنظرية التخصيص التي يكفي تصورهما في تصديقها^(١).

وتبعه السيد الخوئي وذهب إلى ذلك النراقي والحائري والخميني^(٢). فقد ذكر السيد الخوئي وجه انقلاب النسبة فقال: إن التعارض بين الأدلة إنما هو بين المرادات الجدّية لا بين الظهورات مع قيام القرينة على أرادة خلاف الظاهر أرادة جدّية، وحينئذٍ فبعد هذا يكون انقلاب النسبة

١ - راجع بحوث في علم الأصول ٧ : ٢٨٨.

٢ - عوائد الايام / ١١٩، الدرر / ٦٨٣ الرسائل ٢ : ٣٥ - ٣٦.

كما ذكره الميرزا النائيني (تذکر) تصويره مساوق للتصديق به لا يحتاج إلى مؤنة بيان وإقامة برهان^(١).

المستند:

قالوا: إن المعارض لا يكون معارضاً إلا بمقدار ما يكون حجة فيه (لعدم معارضة الحجة مع اللاحقة)، فإذا ضممنا إلى هذا: الجمع العرفي بين العام والخاص، فهذا يقتضي أن تقدم كل حجة أخص على الحجة الأعم، فمثلاً إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين وورد دليل ثالث خاص بالنسبة لأحدهما فيخصصه، فإذا خصصه أصبح هذا العام المخصص أخص من العام الثاني فيخصصه أيضاً، كما إذا ورد «ان النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئاً إلا أن يكون أحدث بناء فيرثن ذلك البناء»^(٢). فهي عامة على عدم ارث الزوجة من العقار مطلقاً (سواء كان لها ولد أم لا)، وورد أيضاً ترث الزوجة من كل شيء تركه الزوج ويرثها^(٣). فهي عامة إذ تدلّ على ارث الزوجة من كل شيء حتى العقار (سواء كان لها ولد أم لا) فتكون النسبة بين الروايتين التباين.

ولكن وردت رواية ثالثة خصصت الرواية الثانية وهي ما رواه ابن اذينه: «في النساء إذا كان لهن ولد أعطين من الرباع»^(٤). فهذه الرواية

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ / ٧٦٥ عن أجود التقريرات ٤ / ٣٠١.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٦ من ميراث الأزواج / ح ١٦.

٣ - وسائل الشيعة / باب ٧ من ميراث الأزواج / ح ١.

٤ - وسائل الشيعة / باب ٧ من ميراث الأزواج / ح ٢.

تخصص الثانية بما إذا كان لها ولد، وحينئذ نلاحظ النسبة بين هذه الرواية الثانية المخصصة بالثالثة وبين الرواية الأولى فنراها أخص من الأولى مطلقاً لأنها تقول: الزوجة إذا كان لها ولد ترث من كل شيء، فهي أخص من الأولى القائلة لا ترث النساء من العقار شيئاً (سواء كان لها ولد أم لا) فنخصص الأولى بالزوجة التي ليس لها ولد.

وكذا إذا كان هناك دليلان متعارضان والنسبة بينهما عموم من وجه وورد دليل ثالث خاص مفاده إخراج مورد افتراق أحد العامين، فتقلب النسبة من العموم والخصوص من وجه إلى العموم المطلق^(١).

ومثاله: ما ورد في انفعال ماء الكرّ بالتغير، فقد روى معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: إذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء^(٢).

وروى أبو خالد القمّاط أنه سمع الإمام الصادق (عليه السلام) يقول «في الماء يمرّ به الرجل وهو تقع فيه الميتة والجيفة، فقال الإمام الصادق (عليه السلام): إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وإن لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ»^(٣).

فان النسبة بين الروایتين: العموم والخصوص من وجه، إذ الأولى: تدلّ على اعتصام ماء الكرّ (سواء تغير بالنجاسة أم لا) والثانية: تدلّ على أن

١ - راجع فوائد الأصول ٤ / ٧٤٥ ونهاية الأفكار ٤ / ٤٠٩، مصباح الأصول ٣ / ٣٩٩.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٩ من الماء المطلق / ح ٢.

٣ - وسائل الشيعة / باب ٣ من الماء المطلق / ح ٤.

ملاك انفعال الماء الراكد هو التغير بالنجاسة (سواء كان كراً أم لا) فيقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع وهي ماء الكر المتغير بالنجاسة. ولكن ورد دليل ثالث خاص يخرج مورد الافتراق من الرواية الثانية عنها، فتحمل الرواية الثانية على الماء الراكد الكر فتكون أخص من الرواية الأولى، فتقلب النسبة بين الروایتين إلى العموم والخصوص المطلق.

والدليل الثالث: هو رواية سماعة عن الإمام الصادق قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى»^(١).

فان هذه الرواية تدلّ على انفعال الماء القليل بمجرد الملاقاة من دون تغيير، فتكون قرينة على حمل الرواية الثانية على الماء الكر الراكد^(٢). وحينئذ ستكون الرواية الثانية أخص مطلقاً من الأولى فتقيدها. وكذا إذا ورد دليلان متعارضان والنسبة بينهما عموم من وجه وورد مخصص على مادة الاجتماع نقل النسبة إلى التباين في الموضوع بحيث يحلّ التعارض كما فيما ورد في طهارة ماء الاستنجاء.

فقد روى محمد بن النعمان الأحوال قال: قلت للإمام الصادق (عليه السلام): أخرج من الخلاء فاستنجي بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به؟ فقال: لا بأس به^(١).

١ - وسائل الشيعة / باب ٨ من الماء المطلق / ح ٩.

٢ - راجع بحوث في شرح العروة الوثقى ١ / ٢٠٨ - ٢٠٩.

وروي عن رسول الله (ﷺ) انه قال: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو لونه أو رائحته^(٢).

فان النسبة بين الروايتين العموم والخصوص من وجه إذ الرواية الثانية: تدلّ على تنجس الماء المتغير مطلقاً سواء كان ماء استنجاء أم لا، والرواية الأولى: تدلّ على عدم تنجس ماء الاستنجاء مطلقاً سواء تغير أم لا فيقع التعارض بينهما في ماء الاستنجاء المتغير، فالثانية: تدلّ على تنجسه والأولى: تدلّ على عدم تنجسه، ولكن ورد دليل ثالث خاص مفاده إخراج مورد الاجتماع وحمل الرواية الأولى على صورة عدم التغير، وهو ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) في بيان علة عدم تنجس ماء الاستنجاء انه قال: «أو تدري لم صار لا بأس به قال: قلت: لا والله فقال: إن الماء أكثر من القدر»^(٣).

فان هذا التعليل يدلّ على اختصاص طهارة لماء الاستنجاء بما إذا كان الماء أكثر من القدر ولم يتغير طعمه أو ريحه أو لونه، وعليه تنقلب النسبة بين الرواية الثانية والأولى إلى التباين في الموضوع إذ مفاد الثانية: تنجس الماء المتغير ومفاد الأولى: عدم تنجس ماء الاستنجاء غير المتغير فيرتفع التعارض.

١ - وسائل: باب ١٣ من الماء المضاف، ح ١.

٢ - وسائل: باب ١ من الماء المطلق، ح ٩.

٣ - وسائل: باب ١٣ من الماء المضاف، ح ٢.

المناقشة:

١ - اننا نسلم بان المعارض لا يكون معارضا الا بمقدار ما يكون حجة فيه. ولكن مسألة التخصيص المتقدمة التي هي عبارة عن الجمع العرفي بين الخاص والعام لا تثبت انقلاب النسبة ولا تثبت تقديم كل حجة أخص على الحجة الأعم. وذلك: لأن ملاحظة النسبة بين المتعارضين عرفاً إنما تكون بالظهور بين الأدلة الكاشفة نوعاً عن المراد بشهادة حجة العام الأول والعام الثاني. غاية الأمر المخصص الذي جاء على العام الثاني: يقول: بعدم مرادية المدلول الثاني من العام الثاني واقعا، وهذا لا ينافي بقاء العام الثاني على عمومته وظهوره وكشفه النوعي لولا هذا الدليل الخاص، وحينئذ ستكون النسبة بين العام الأول والثاني هي التعارض لان الظهور لا يسقط بكسر حجة العام نتيجة تقديم دليل آخر عليه، كما ان هذا الظهور لا يقوى ولا يضعف باتيان المخصص عليه ولا يكون عدم تخصيصه للعام الآخر مستهجناً ولا نقبل القضية القائلة إن الخاص اينما وجد يتقدم على العام فانه ان صح فهو في الخاص الحقيقي لا الاعتباري. فالافراد الباقية بعد التخصيص (الزوجة التي ليس لها ولد) يكون العام بالنسبة لها هو هو فالعام الثاني يقول ترث من كل ما تركه الزوج والعام الأول يقول لا ترث من العقار، فلا تنقلب النسبة بورود المخصص على أحد المتعارضين^(١).

١ - راجع نهاية الأفكار ٤ / ٤١٢، بحوث في علم الأصول ٧ / ٢٨٩.

وبتوضيح أكثر: ان قاعدة التخصيص التي تقدمت تقول: بإلغاء الفواصل الزمنية اعتباراً (لا حقيقة) بين العام والخاص (أي بين ذي القرينة والقرينة) وهذا بنفسه لا يقتضي الإيمان بانقلاب النسبة الا بأن يقال بشيء زائد على نظرية التخصيص، كأن يقال: إلغاء الفاصل الزمني (اعتباراً) بين الخاص والعام يلغي الفاصل الزمني اعتباراً بينه وبين العام الآخر، وهذا الإلغاء للفاصل الزمني الثاني (بعد الإلغاء الزمني للخاص مع العام) لم يدلّ عليه دليل، وهو خلاف التخصيص الاعتيادي ولا ملازمة بين الإلغاء الزمني الاعتباري الأول بين الخاص المنفصل والعام وبين (إلغاء الفاصل الزمني الاعتباري للكلام الحاصل من التخصيص الأول والعام الثاني)، فما دلّ على الإلغاء الزمني الاعتباري الأول وهو قاعدة التخصيص (الجمع العرفي بين الخاص والعام) لا تدلّ على الإلغاء الزمني الاعتباري الثاني، فلا دليل على قاعدة انقلاب النسبة، فلاحظ.

٢ - ان ورود الخاص المنفصل بعد العام عند العرف ومحاورات العقلاء يعتبر ناسخاً للعام، اما عند الشارع المقدّس فهو تخصيص للعام لما تقدم في بحث العام والخاص من ان الناسخ يتوقف على تأخر الدليل الناسخ عن الدليل المنسوخ في مرحلة الثبوت، وهذا لا علم لنا به.

اما في الأدلة العامة والخاصة وهي مرحلة الإثبات فالصحيح ان زمن حدوثها واحد وإنما يتأخر ويتقدم الدليل بحسب الوصول والافيانها لأمناء الوحي واحد لا تقدم فيه لبعض على بعض، وحيث يأتي قانون

التخصيص الذي يقول بأن المراد الجدي من هذه الاستعمالات هو هذا (التخصيص). فلاحظ.

وحيث إذا أردنا أن نستدل على أن المتعارضين إذا ورد دليل ثالث على أحدهما فتنقلب النسبة بعد تخصيصه مع العام الآخر، فلا بد من دليل شرعي كالسيرة التشريعية مثلاً على هذا العمل مما يكشف عن وجودها عند أصحاب الأئمة، الكاشف عن إقرار الأئمة لها، ولما لم يكن لانقلاب النسبة في سيرة المتشريعة أثر فلا اعتبار بها، فلاحظ.

٣ - ان الحالة الثانية لانقلاب النسبة حينما كان الدليلان بينهما عموم وخصوص مطلق ففي هذه الحالة يحق لكل أحد أن يعمل قاعدة التخصيص لان عدم أعمالها يوجب أن يكون الخاص مطلقاً لغواً، فلا بد من أعمال قاعدة الجمع العرفي بينهما ثم إذا وجد دليل منفصل بحيث يجعل النسبة بين العام والخاص المطلق هو التباين فان العقلاء لا يرفعون اليد عن قاعدة الجمع العرفي المتقدمة نتيجة دليل ثالث يقتضي انقلاب النسبة الأولى، وهذا دليل على أن انقلاب النسبة لا دليل عليه بل الدليل ضده. فلاحظ.

٤ - إذا أورد عندنا ثمن العذرة سحت (أو من السحت) وورد لا بأس بثمن العذرة، وكان هناك قدر متيقن ان المراد من الدليل الأول هو عذرة غير مأكول اللحم، فهل يقيّد الدليل الأول الذي خصّ بغير مأكول اللحم الدليل الثاني: بعذرة مأكول اللحم؟ لا يعمل ذلك، وهذا ليس الا دليلاً على عدم انقلاب النسبة.

ثم ان لنا اشكالا على المثال الأول لانقلاب النسبة وهو ان الدليل الثالث يقيد الدليل الثاني بالمنظون ويقيد الدليل الأول بمفهومه الناشيء من قاعدة احترازية القيود فيخرج عن كونه مثالا لما نحن فيه فلاحظ.

النتيجة: ان القول الصحيح هو عدم صحة قاعدة انقلاب النسبة فان الصورة الأولى لانقلاب النسبة والثانية يبقى فيها التعارض كما هو بين العامين وان حصل تخصيص لأحدهما، فان هذا التخصيص لأحد العامين يسقط جزءاً من مدلول العام لسبب خارجي، وهذا السبب الخارجي، لا يغير شيئاً من درجة ظهور العام بالنسبة إلى باقي الافراد ولا يعطي للعام ظهوراً أشد بالنسبة إلى باقي الافراد لكي يصلح للقرينية على العام الآخر.

نعم علمنا من الخارج (بواسطة دليل الخاص لأحد العامين) بان دليل العام الذي سقط جزء من مدلوله عن الحجية لسبب خارجي كان محصله الجدّي والإرادة، الجدّة منه في الافراد الباقية اما درجة دلالة لفظ الدليل على تلك الافراد وقوة ظهوره في أرائها فلا تختلف بعد التخصيص عنها قبله، لذا فهو بعد تخصيصه لا يخصص العام الآخر، لان ظهوره لم ينثلم بعد التخصيص وإن اثلمت حجته والتعارض عرفاً يكون بالظهور الكاشف عن المراد وظهوره الكاشف عن المراد لم ينثلم بعد التخصيص ولهذا فأن قوله (عليه السلام) «ثمن العذرة سحت أو من السحت» لا يخصص قوله (عليه السلام) «لا باس بثمن العذرة» بغير ما هو المتيقن من الرواية الأولى (وهو عذرة غير مأكول اللحم) لان هذا المتيقن الذي جاء من الخارج لا

يجعل دلالة الدليل الأول (في عذرة ما لا يؤكل لحمه) نصاً أو أقوى من الدليل الثاني حتى يقيد الدليل الثاني بغير عذرة مأكول اللحم، فلاحظ. مثال لانقلاب النسبة إلى الجمع العرفي.

قال السيد الخوئي في المعتمد في شرح المناسك^(١).

«ان الروايات الواردة في المقام (إذا حدث الجماع في الحج قبل المزدلفة وفسد الحج فيجب التفريق بين الزوجين إلى ان يرجعا إلى محل الخطيئة) على طوائف ثلاث:

منها: ما جعل الغاية قضاء المناسك والرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع كصححة زرارة وغيرها^(٢).

وهذه الطائفة مطلقة تشمل المكان الذي هو قبل أرض منى وبعده، يعني إن الحاج لما يتوجه من مكة إلى عرفات يذهب إليها من طريق منى لاستحبابه شرعاً، فقد يقع منه الجماع قبل الوصول إلى منى، وقد يقع منه بعد منى، أو يقع منه الجماع بعد الميقات إذا كان الحج إفراداً أحرم له من الميقات.

وأما الطائفة الثانية: فمقتضى إطلاق صحيحتي معاوية بن عمار^(٣)، جعل بلوغ الهدي محلّه غاية الافتراق، سواء كان الجماع واقعاً قبل الوصول إلى منى أو بعده.

١ - ج ٢٨ / ٣٧١.

٢ - وسائل الشيعة باب ٣ كفارات الاستمتاع / ح ٩ و ح ١٥.

٣ - وسائل الشيعة باب ٣ كفارات الاستمتاع / ح ٥ و ح ١٢.

أقول: هنا لابد أن يقول أو يقع منه الجماع بعد الميقات إذا كان الحج افراداً أحرم له من الميقات حتى يحصل التعارض من جميع الجهات. فلاحظ.

فالتائفتان متعارضتان بالإطلاق، «أي بالتباين» لأن كلاً منها يدل على نهاية الافتراق بما ذكر فيه سواء تحقق الآخر أم لا.

وهنا طائفة ثالثة: تدل على أن الجماع إذا كان واقعاً قبل الوصول إلى منى، فغاية الافتراق يوم النفر وهو اليوم الثاني عشر كما في صحيحة الحلبي «ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعاً إلى المكان الذي أصاباً فيه ما أصاباً»^(١). فإن الظاهر من هذا الكلام أن مكان الجماع كان قبل الوصول إلى منى، فهذه الصحيحة تخصص ما دل بالإطلاق على أن الغاية بلوغ الهدي محلّه، فيكون مورد الافتراق إلى بلوغ الهدي محلّه في غير صورة وقوع الجماع قبل الوصول إلى منى وأذن فأن الجماع إذا وقع قبل الوصول إلى منى فلا بد من الافتراق بينهما إلى يوم النفر والرجوع إلى مكان الحادث، وإن كان واقعاً بعد الوصول إلى منى فغاية الافتراق بلوغ الهدي محلّه أي يوم النحر. فتكون نسبة الطائفة الثانية، بعد تخصيصها بالطائفة الثالثة بالنسبة إلى الطائفة الأولى عموماً وخصوصاً مطلقاً وترجع نسبة التعارض إلى نسبة العام والخاص بناء على انقلاب النسبة وأن أحد المطلقين المتعارضين إذا خصص بمخصص يلاحظ بعد التخصيص مع المطلق الآخر فتقلب النسبة من التباين إلى العام والخاص، فيكون

١ - وسائل الشيعة باب ٣ كفارات الاستمتاع / ح ١٤.

الحاصل من ذلك أن الجماع إذا وقع قبل الوصول إلى منى كما إذا جامع في مكة أو في طريقه ما بين مكة ومنى فغاية الافتراق يوم النفر والرجوع إلى نفس المحل الذي وقع فيه الجماع، فأن الحاج إنما يرجع يوم النفر إلى مكة والمكان الذي وقع فيه الجماع قبل منى، وأما إذا كان الجماع واقعا بعد تجاوزه من منى إلى عرفات فغاية الافتراق بلوغ الهدي محلّه أي وقت النحر بمنى.

ثم قال السيد الخوئي: ثم ان الجماع قد يقع قبل الوصول إلى مكة وبعد الإحرام كما إذا فرضنا ان الحج كان إفراداً فطبعاً يرجع الحاج إلى مكان الحادث بعد تمامية جميع المناسك حتى طواف الحج وسعيه. فلاحظ، فان هذا هو معنى ان الحديث الأول أعم من الثاني والثالث بعد تخصيص الثاني بالثالث.

أما بناء على عدم انقلاب النسبة: فبعد تخصيص الثاني بالحديث الثالث، يبقى الأول والثاني متعارضان في مَنْ جامع بعد الإحرام وقبل الوصول إلى مكة كما في حجّ الافراد فالأول يقول يفترقان إلى ان تنتهي جميع المناسك ويرجعا إلى محل الخطيئة وهذا نصّ وظاهره التعيين والثاني يقول يفترقان إلى ان يأتي يوم النحر وهذا نصّ وظاهره التعيين فنرفع اليد عن ظاهر كل واحد بنصّ الآخر، وبما ان الحكم واحد فيكون الحكم تخييراً بين ان يكون الافتراق بعد جميع المناسك او يوم النحر.

والى هنا تمّ ما أردنا بياته من افراد التعارض غير المستقرّ. بقي علينا التعرض إلى التعارض المستقرّ لنرى ماذا تقتضي القاعدة الأولية وماذا

تقتضي القاعدة الثانوية التي هي العلاج الوارد للتعارض في الروايات، ولكن قبل ذلك لا بدّ من استعراض قاعدة تقول بأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح فإن هذه القاعدة لو تمت فلا تصل النوبة إلى التعارض المستقرّ فلا بد من طرحها وطرح دليلها ومناقشته وبيان فسادها على نحو العموم حتى ننتقل إلى بيان التعارض المستقرّ.

٨٢ - قاعدة الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح

ولها الفاظ أخرى:

منها الجمع بين الدليلين أولى من الطرح

العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله.

وجوب الجمع بين الدليلين ولزوم تقديم الترجيح الدلالي مهما أمكن على الترجيح

السندي والتخير.

وتوضيح القاعدة:

والظاهر أن المراد من هذه القاعدة هو الجمع بين الدليلين المتعارضين بأي وجه اتفق سواء كان جمعا عرفيا أو جمعا استحسانياً وتبرعياً^(١).

وقد ادعى الوحيد البهبهاني (تدثر)^(٢) أن هذه القاعدة لم تكن طريقة قدمائنا إلى زمان الشيخ الطوسي (تدثر) وقد قال بها الشيخ الطوسي^(٣). وتبعه المتأخرون فكانت طريقة الشيخ متبعة إلى ما يقارب زماننا.

فهذه القاعدة مشهورة من زمان الشيخ الطوسي (تدثر) إلى زمان الوحيد البهبهاني (تدثر)، بل ادعى ابن أبي جمهور الاحسائي كونها مجمعة عليها بين العلماء^(٤).

١ - الفوائد الحاثرية: ٢٣٣.

٢ - الفوائد الحاثرية: ٢٣٣.

٣ - عدّه الأصول ١ : ٣٧٨، والاستبصار ١ : ٤.

٤ - عوالي اللئالي ٤ : ١٣٦.

ولكن المحققين من العلماء الأصوليين^(١). لم يقبلوا هذه القاعدة بظاهرها وقيدوها بما إذا كان الجمع عرفياً فسمّوها بقاعدة الجمع العرفي، وفسّروا الإمكان في القاعدة بالإمكان العرفي، فتولدت من هذه القاعدة قاعدة أخرى وهي قاعدة الجمع العرفي التي تقدم الكلام عن صورها الكثيرة تحت عنوان التعارض غير المستقر.

مستند القاعدة:

استدل على قاعدة الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح على إطلاقها: بأن الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجح^(٢).

قال الإمام الخميني (تدبر) في توضيح هذا الدليل: لولا^(٣)، وجوب الجمع بينهما مهما أمكن للزم إمّا طرحهما أو طرح أحدهما وهما باطلان فنقيض المقدم حقّ وهو وجوب الجمع مهما أمكن. والملازمة واضحة وبطلان التالي بكلا شقيه مذكور في دليّة، فإن طرحهما خلاف الأصل وترجيح أحدهما بلا مرجح خلاف العقل^(٤). وقد اعترض على هذا الاستدلال بأمور:

١ - البهبهائي والأنصاري والخراساني والأصفهاني والنائيني والعراقي والحائري في الدرر والخميني والخوئي.

٢ - فرائد الأصول ٤ : ٢٠.

٣ - المراد لو لم نعمل بالجمع بين الأدلة المتعارضة مهما أمكن للزم...

٤ - الرسائل للخميني ٢ : ١٧.

١ - إنا نسلّم بأن الأصل هو العمل بالدليلين ولكن المفروض في المقام عدم إمكانه، إذ الدليل ليس إلا ما هو ظاهر، والمفروض عدم إمكان العمل بظاهر كلّ واحد من الدليلين، إذ هما متعارضان وما يمكن العمل به هو المؤوّل والموجّه، وليس هذا دليل^(١).

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

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

فتحصّل: أن هذه القاعدة ممنوعة على إطلاقها وما هو مقبول منها هي قاعدة الجمع العرفي الذي تقدم الكلام عنها في التعارض غير المستقرّ وصوره المتعددة.

التطبيقات:

أقول: لهذه القاعدة تطبيقات لثلاثة طوائف:

الطائفة الأولى: تقدمت في بيان الجمع العرفي في التعارض غير المستقرّ.

١ - فرائد الأصول ٤ : ٢٠، الفوائد الحائرية : ٢٣٥.

٢ - فرائد الأصول ٤ : ٢٠، نهاية الأفكار ٤ : ٣٨٥.

٣ - فرائد الأصول ٤ : ٢٠، نهاية الأفكار ٤ : ٣٨٥.

الطائفة الثانية: تطبيقات الجمع التبرعي الاستحساني ولها أمثلة

كثيرة نذكر بعضها منها.

الطائفة الثالثة: تطبيقات مقبولة لم تدخل في الجمع العرفي المتقدم

وليست تبرعية.

تطبيقات الجمع التبرعي الاستحساني.

١ - ورد في الجمع بين الروايات الواردة في قبول شهادة ثلاثة رجال

وامرأتين في الرجم وعدمه.

روي عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) إنه قال: «تجوز شهادة النساء في

الرجم إذا كانوا ثلاثة رجال وامرأتان»^(١).

وروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) إنه قال: «إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان

لم تجز في الرجم»^(٢).

قال الشيخ (تذکر) في وجه الجميع بينهما: هذا الخبر الثاني محمول على

أنه إذا لم يعدل الرجال والنساء أو لم يشهدوا بما يقتضيه شرط الشهادة

في ايجاب الرجم، فأما مع تكامل شروطه فإنه يوجب الرجم حسب ما

قدمناه^(٣).

وهذا الجمع كما ترى جمع تبرعي من دون دليل، إذ حمل الخبر الأول

على صورة تكامل الشروط، والخبر الثاني على صورة عدم تكامل

١ - الاستبصار ٣ : ٢٤ كتاب الشهادات / ح ٧٤. التهذيب / ٦ : ٢٦٥، حديث ٧٠٦.

٢ - الاستبصار ٣ : ٢٤ كتاب الشهادات / ح ٧٦. التهذيب / ٦ : ٢٦٥، حديث ٧٠٧.

٣ - المصادر السابقة.

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

٢ - ما ورد في الجمع بين الروايات الواردة في عقد الرجل على امرأة ثم العقد على أختها:

روى عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه سئل عن رجل تزوج امرأة بالعراق ثم خرج إلى الشام فتزوج امرأة أخرى، فإذا هي أخت امرأته التي بالعراق؟ قال: يفرق بينه وبين التي تزوجها بالشام...»^(١).

وروى عن الإمام الباقر (عليه السلام) أيضاً إنه سئل عن رجل نكح امرأة ثم أتى أرضاً فنكح أختها وهو لا يعلم؟ قال: (عليه السلام) يمسك أيتها شاء ويخلي سبيل الأخرى»^(٢).

قال الشيخ في وجه الجمع بينهما: ليس هذا الخبر منافياً لما قدّمناه لأن قوله (عليه السلام) يمسك أيتها شاء» محمول على أنه إذا أراد إمساك الأولى فليمسكها بالعقد الثابت المستقر، وإن أراد إمساك الثانية، فليطلق الأولى ثم يمسك الثانية بعقد مستأنف، فلاتنا في بين الخبرين»^(٣).

وهذا الجمع أيضاً كما ترى جمع تبرعي واستحساني بلا دليل، إذ هو خلاف ظاهر الرواية الثانية، والمتبادر منها عند العرف هو التخيير بين إمساك أيتها شاء من دون عقد جديد، فتعارض الرواية الأولى.

١ - الاستبصار ٣ : ١٦٩ / ح ٦١٧. التهذيب / ٧ : ٢٨٥، حديث ١٢٠٤.

٢ - الاستبصار ٣ : ١٦٩ / ح ٦١٨. التهذيب / ٧ : ٢٨٥، حديث ١٢٠٥.

٣ - التهذيب ٧ : ٢٨٦، الاستبصار ٣ : ١٦٩.

تطبيق مقبول: وهو جمع بين الدليلين، وهو أولى من طرح الدليلين

غير ما سبق في التعارض غير المستقر

وهو ما ذكره الشيخ الأنصاري في «الخيارات» فيما لو تعارض المقومون لأرش العيب فقال: لكن الأقوى «من الكل: وهي خمسة احتمالات ذكرها:

١ - نأخذ بالأقل للارش.

٢ - نأخذ بالأكثر للارش.

٣ - القرعة.

٤ - الصلح.

٥ - تخيير الحاكم» ما عليه المعظم من وجوب الجمع بينهما بقدر الإمكان، لأن كلاً منهما حجة شرعية يلزم العمل به، فإذا تعذر العمل به في تمام مضمونه وجب العمل به في بعضه، فإذا قوّم أحدهما (المعيب) بعشرة فقد قوّم كلاً من نصفه بخمسة وإذا قوّم الآخر (المعيب) بثمانية، فقد قوّم كلاً من نصفه بأربعة، فيعمل بكل منهما في نصف المبيع»^(١).

فان قيل: إن المقومين متعارضان في النصف أيضاً فأجاب بقوله «وقولاهما وإن كانا متعارضين في النصف أيضاً كالكل، فيلزم بما ذكر طرح كلا القولين في النصفين، إلا أن طرح قول كل منهما في النصف مع العمل به في النصف الآخر أولى في مقام امتثال أدلة العمل بكل بيّنة من

١ - المكاسب، الخيارات: ج ٩، تعليقة الياسي : ٥٨.

طرح كليهما أو أحدهما رأساً، وهذا معنى قولهم: إن الجمع بين الدليلين والعمل بكل منهما ولو من وجه أولى من طرح أحدهما رأساً^(١).

ثم قال: «ولذا جعل في تمهيد القواعد (لشاهد الثاني) من فروع هذه القاعدة الحكم بالتنصيف فيما لو تعارضت البيتان في دار في يد رجلين يدعيها كل منهما، بل ما نحن فيه أولى بمراعاة هذه القاعدة من الدليلين المتعارضين في أحكام الله تعالى، لأن الأخذ بأحدهما كلية وترك الآخر كذلك في التكليف الشرعية الإلهية لا ينقص عن التبعض من حيث مراعاة حق الله سبحانه، لرجوع الكل إلى امتثال أمر الله سبحانه بخلاف مقام التكليف بإحقاق حقوق الناس، فإن في التبعض جمعاً بين حقوق الناس ومراعاة للجميع ولو في الجملة»^(٢).

أقول: لعل هذا الجمع الأخير تدلّ عليه قاعدة العدل والإنصاف فلاحظ. ونكتة عدم دخول هذا الجمع الأخير في الجمع العرفي هو: أن الجمع العرفي إنما يكون فيما إذا كان المتكلم بكلا الكلامين واحداً أو بحكم الواحد (كالأئمة سلام الله عليهم) حيث أنهم يمثلون جهة واحدة وهي سنة الرسول (ﷺ). فكلماتهم هي كلمات الرسول (ﷺ) وكذا إذا كان الكلام صادراً من أفراد حزب واحد حيث إنهم يمثلون نظرية الحزب، أما ما نحن فيه من تقدير المعيب من قبل المقومين بتقديرين مختلفين، فيكون الكلام المختلف والمتعارض صادراً من اثنين كل يمثل رأيه فلا يأتي

١ - المكاسب، الخيارات : ج ٩، تعليقة وشرح الياسي: ٥٨ - ٦١.

٢ - المكاسب / الخيارات / ج ٩ / تعليقة وشرح الياسي / ٥٨ - ٦١.

الجمع العرفي بينهما لذا اضطر الشيخ الأنصاري إلى الاستدلال على رأيه بقاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فلاحظ. والصحيح الاستدلال بقاعدة العدل والإنصاف لان قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح لم يدلّ عليها دليل صحيح.

٨٣ - التعارض المستقر: وهو التنافي بين الدليلين بحيث يسري إلى دليل الحجية فيقع التنافي في دليل الحجية العام لشموله لكلا الدليلين.

التوضيح: والبحث هنا يقع في مسألتين:

الأولى: ماذا يقتضي دليل الحجية العام في التعارض المستقر؟ هل يقتضي التساقط أو التخيير أو الترجيح؟

الثانية: هل عولج هذا التعارض المستقر في دليل خاص من قبل الشارع المقدس، وإذا كان قد عولج فما هو العلاج؟

اما المسألة الأولى : فيقسم البحث فيها إلى قسمين:

الأول: تعارض مستقر غير مستوعب لتمام المدلول (أي يكون التعارض بنحو العموم من وجه)

الثاني: تعارض مستقر مستوعب لتمام المدلول (أي التعارض بنحو التباين).

اما الأول: (التعارض المستقر على نحو العموم والخصوص من وجه) كما إذ دلّ دليل على وجوب اكرام العالم ودلّ دليل على حرمة اكرام الفاسق، ووجد عالم فاسق فالتعارض في هذا المورد مستقر. أمّا العالم غير الفاسق، والفاسق غير العالم فيبقى الدليلان المتعارضان على الحجية سنداً لإثبات كلّ منهما في مورد افتراقه عن الآخر، لان الأمر هنا يدور بين ان يكون دليل حجية الخبر دائراً بين الأقل والأكثر، أي يدور الأمر بين الأخذ بدليل حجية الخبر في موارد الافتراق أو ترك الأخذ بدليل حجية الخبر رأساً، وهذا يعني عدم ترتيب أثره في مورد التعارض على

أي حال، ولكن الآثار المترتبة على حجية الدلالة في مورد الافتراق لا موجب لرفع اليد عن إطلاق دليل حجية الشهادة بلحاظه. وهذا ما ستعرض له فيما بعد بشيء من التفصيل فانتظر.

واما الثاني: (التعارض المستقر على نحو التباين)، ولأجل بيان مركز التعارض في التعارض هنا:

نقول: إن الدليلين المتعارضين على ثلاثة أقسام:

- ١ - يفترض قطعية سندهما بحيث يعلم بصدورهما من الشارع.
- ٢ - يفترض ظنية سندهما بحيث يكون صدورهما ثابتاً بدليل الحجية.
- ٣ - يفترض قطعية سند أحدهما وظنية سند الآخر.

ففي القسم الأول: يكون مركز التعارض هو دليل حجية الظهور (اما السند فهو قطعي في كل منهما)

وفي القسم الثاني: يكون مركز التعارض هو دليل حجية السند (إذا كانت الدلالة قطعية فيهما) اما إذا لم تكن الدالتان قطعتين (فحيث إن حجية سند الرواية ودالتها قد ثبت بجعل واحد للمجموع بنحو الارتباط أي ان دليل الحجية قال اتبع النتيجة الحاصلة من مجموع السند والدلالة) فهنا يسري التعارض إلى دليل حجية الظهور أيضاً.

وفي القسم الثالث: كما إذا تعارض خبر الثقة مع ظهور قرآني.

وهنا ان فرضنا ان الدليل الظني السند قطعي الدلالة، فمركز التعارض (دليل حجية السند الظني ودليل حجية الظهور في الدليل القطعي).

وان فرض ان الدليل الظني السند ظني الدلالة أيضاً كان التعارض في

دليل حجية الظهور في كلٍّ منهما ويسري إلى دليل حجية السند الظني أيضاً.

ما هو حكم التعارض المستقر؟

فسواء كان دليل حجية الدليلين السيرة أو الدليل اللفظي، فإن مقتضى القاعدة، هنا هو التساقط كما ذهب إليه المشهور^(١).

ودليلهم كما ذكره السيد الخوئي (تدوّن) هو: إن إعمال دليل الحجة في المتعارضين يتصور بأحد أنحاء أربعة، وكلها باطلة، فلا يبقى الا التساقط.

النحو الأول: نفترض شمول دليل الحجة للدليلين المتعارضين. وهذا غير معقول لأنه يؤدي إلى التعبد بالمتعارضين.

النحو الثاني: نفترض شمول دليل الحجة لواحد من الدليلين بعينه. وهذا غير معقول لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح.

النحو الثالث: نفترض شمول دليل الحجة لكلٍّ منهما على تقدير عدم الأخذ بالآخر، لان ثبوت الحجة المقيّدة في كل من الطرفين لا محذور فيه، وإنّما المحذور في الحجتين المطلقتين، اذن لا موجب لرفع اليد عن أصل دليل الحجة بالنسبة إلى كل منهما في الجملة، وإنّما يرفع اليد عن إطلاق الحجة في الدليلين.

وهذه الحالة باطلة أيضاً، لأنها تستلزم اتصاف كلٍّ منهما بالحجة عند

١ - خلافاً لمن ذهب إلى التخيير (كالمحقق الايرواني) واما الشيخ الأنصاري فقد اختار التوقف في فرائد الأصول، وسيأتي ان التوقف يرجع إلى التساقط حيث قال : ان معنى التوقف هو ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه يراجع فرائد الأصول ٤ : ٥١.

عدم الأخذ بهما معاً فيعود محذور التعبد بالمتعارضين.
 النحو الرابع: نفترض حجة كل منهما مقيدة بالأخذ به (لا بترك الآخر)، وهذا باطل أيضاً لأنه يستلزم أن لا يكون شيء منهما حجة في فرض عدم الأخذ بهما فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع، فيتمسك بالبراءة لو لم يكن في البين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل مثبت للتكليف.

وهذا ما لا يلزم به القائل بالتخير الذي هو مقتضى القاعدة الأولية، (نعم التخير الثابت بالدليل (دليل التخير) يدل على لزوم الأخذ بأحدهما بالالتزام العرفي وعلى تقدير تركهما يؤخذ على مخالفة الواقع).
 اذن يثبت التساقط بالقاعدة الأولية، للمتعارضين هنا.

ولنا ان نقول: إن حجة كلا الدليلين المتعارضين على خلاف الارتكاز العقلاني في باب الحجية، فان كان دليل الحجية هو السيرة العقلانية فانها لا تقتضي هذا النحو من الحجية، وان كان دليل الحجية بعض الآيات والروايات القطعية، فكبرى حجة الاخبار راجع إلى المرتكزات العقلانية (لعدم تصريح لكبرى حجة الخبر) وحينئذ يرجع في مقدار حجة الاخبار إلى الارتكاز العقلاني وهو لا يشمل حجة الخبرين المتعارضين، فلاحظ.
 ملاحظة: بناء على التساقط الذي: ذهب إليه المشهور، فهل يمكن نفي الحكم الثالث المخالف مع مفاد كلا الدليلين المتعارضين؟

كما إذا أقام دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وقام آخر على استحبابه، فكلاهما ينفيان الكراهة والجواز بالمعنى الأخص. وكذا

إذا قام دليل على وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة وقام دليل آخر على حرمتها، فكلاهما متفقان على عدم الإباحة بالمعنى الأخص. وكذا إذا كانت دار في يد زيد وقامت بينة على أنها لعمره وقامت بينة ثانية على أنها لبكر، فهما متفقان على عدم كون الدار لزيد، وهذا هو نفي الثالث، فإذا تساقطت الأدلة بالتعارض فهل ينفي الثالث بالدليلين أم لا ؟ ومحل كلامنا ما إذا لم يعلم بكون أحد المتعارضين مطابقاً للواقع والافتراض هذا العلم كاف في نفي الثالث اذن كلامنا في فرض احتمال مخالفة كلاهما للواقع، فلاحظ.

ذهب المشهور إلى إمكان ذلك والوجه فيه كما ذكره صاحب الكفاية، بان التعارض بين الدليلين غاية ما يستلزم العلم بكذب أحدهما، فالتساقط عن الحجية هو أحدهما المعلوم كذبه أجماً، أما الآخر فلا وجه لرفع اليد عن حجتيه، وهذه الحجية وأن كانت غير مفيدة بالنسبة للمدلول المطابق فيهما لعدم إمكان تعيين الحجة إلا أنها مفيدة بلحاظ المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث^(١).

وهذا باطل لان حجة أحد الدليلين ان أريد به الجامع بين الدليلين فهو غير معقول ثبوتاً لان الجامع بين الدليلين ليس دليلاً، وان أريد بحجية أحدهما «الفرد المردد» فهو أيضاً غير معقول ثبوتاً، لأن الفرد المردد ليس فرداً ثالثاً بين الفردين. على ان دليل حجة خبر الواحد لا إطلاق له لمثل هذه العناوين بحسب الإثبات عرفاً.

١ - كفاية الأصول / ج ٢ / ٣٨٥ (طبعة مشكين).

وهناك وجه آخر ذكره النائي لنفي الثالث هنا وهو: ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقة ذاتا الا أنها غير تابعة لها في الحجية، لان كلا منهما فرد مستقل لدليل الحجية العام، فإذا انعقدت الدلالة المطابقة ذاتا انعقدت الدلالة الالتزامية ذاتا وسقوط الدلالة المطابقة لوجود مانع وهو وجود المعارض لا يستوجب سقوط الدلالة الأخرى وخروجها عن دليل الحجية.

وهذا غير صحيح أيضاً: لان الصحيح هو تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة، في الحجية أيضاً.

وذلك: لما ذكره السيد الشهيد الصدر^(١). حيث قال: إن نكتة الحجية في الإخبار والحكاية: هو أصالة عدم الكذب وعدم الاشتباه، وفي الإنشاء: هو أصالة الظهور وإرادة المعنى من اللفظ، وإذا أسقطت الدلالة المطابقة بظهور كذبها في باب الأخبار أو عدم إرادتها في باب الإنشاء، فافتراض عدم ثبوت مدلول التزامي لها لا يستدعي افتراض كذب زائد في الأخبار والإنشاء. فتسقط الدلالة الالتزامية أيضاً.

وبتعبير السيد الخوئي (تدبر): ان كل دليل يخبر عن حصة خاصة من اللازم، وهي الحصة التابعة له، فإذا سقط الدليل سقط لازمه اذن لا يمكن اثبات نفي الثالث من الدليلين المتعارضين، فلاحظ.

أقول: ويمكن توجيه عدم اثبات نفي الثالث من الدليلين المتعارضين بالإضافة إلى ما تقدم بقولنا: إذا كانت الأدلة متعارضة ولا يشملها دليل

حجّة خبر الواحد، فيكون الدليلان المتعارضان غير حجة، وإذا لم تثبت الحجّة للدليلين المتعارضين فكيف ينفي الحكم الثالث، فلاحظ.

حكم التعارض المستقرّ من ناحية الدليل الخاص (الأخبار الخاصة):

لقد واجه أصحاب الأئمة مشكلة التعارض والاختلاف في الروايات، فسألوا الأئمة (عليهم السلام) في معرفة الموقف الشرعي والعلاج لها. فوردت روايات كثيرة في هذا الشأن. وتقسم هذه الاخبار إلى أربعة أقسام:

كما ذكر الآخذ الخراساني ذلك

الأول: أخبار التوقف.

الثاني: أخبار الاحتياط.

الثالث: أخبار الطرح.

الرابع: أخبار الترجيح.

أما الأول: فقد يراد بها أخبار «قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(١). بدعوى ان مورد تعارض الخبرين من موارد الشبهة أيضاً.

ويرد عليه: ان أخبار التخيير لو تمت أو أخبار الترجيح لو تمت تكون حاكمة ورافعة للشبهة على تقدير حصول الشبهة.

وقد يراد بها أخبار: «فأرجئه حتى، تلقى إمامك»^(٢).

ويرد عليه ان السؤال كان في بيان حكم شخصين اختصما في دين أو

١ - الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي / ح ٣٥ و ح ١.

٢ - الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي / ح ١.

ميراث، فالتخير هنا لا معنى له، لأنه يوجب أن يختار كلّ منهما ما يلائمه ولا تنقطع الخصوصية قطعاً، لذا أمر الإمام (عليه السلام) بالتأخير حتى يلقي الإمام (عليه السلام).

أقول: ان عبارة ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وجملة فأرجئه حتى تلقى إمامك، ورد افي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة عندما فقدت التراجيح (١) بموافقة الكتاب (٢) ومخالفة العامة (٣) بل «الشهرة (٤) والصفات إذا كانت مرجحات لرواية على رواية». وهنا لا بأس بالقول بالتوقف بعد تحكيم التعارض وعدم المرجح فلاحظ.

وقد يراد بها خبر سماعة بن مهران (الموثق) عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه^(١).

ويرد عليه: انها ظاهرة في حضور الإمام (عليه السلام) لا في زمن غيبته، فان في زمن الغيبة يوجد إجماع على عدم التوقف. ثم انه سيأتي منّا: الاستدلال بها على التخير ومناقشتها أيضاً.

اما الثاني: وهي اخبار الاحتياط، فالظاهر انه يراد منها رواية غوالي اللآلي التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي قال فيها - بعد ذكر جملة

١ - وسائل الشيعة باب ٩ من صفات القاضي / ح ٥.

من المرحجات - «خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر»^(١).
ويرد عليه: (١) الروايات الأخرى خالية عن الأمر بالاحتياط في هذا المورد.

(٢) ان هذه الرواية مرسلة عن زرارة من كتب العلامة فلم يذكر صاحب غوالي اللآلي رجال سندها، ولم نجدها في كتب العلامة.
(٣) ان كتاب غوالي اللآلي مطعون فيه وبمؤلفه كما هو مشهور.
(٤) انها أخص من المدعى، إذ في بعض المتعارضين لا يمكن الاحتياط.

واما الثالث: «أخبار الطرح» فوردت أخبار تستنكر أن يصدر ما يخالف الكتاب من المعصومين منها:

١ - صحيحة أيوب بن الحر قال: سمعت الإمام الصادق (عليه السلام) يقول: «كل حديث مردود إلى الكتاب والسنة وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٢).

٢ - صحيحة أيوب بن راشد عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٣).

توضيح:

١ - غوالي اللآلي ج ٤ / ١٣٣ / ح ٢٢٩، وروي في المستدرک کتاب القضاء / باب ٩ من صفات القاضي / ح ٢، نقلا عنه. وكذا في الحقائق ١ : ١٣ عن المستدرک.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٩ من صفات القاضي / ح ١٤.

٣ - وسائل الشيعة / باب ٩ من صفات القاضي / ح ١٢.

١ - ان المراد من عدم موافقة الحديث للكتاب هو: أن يكون الكتاب قد تعرض لشيء ولم يوافق الحديث، وهو المعنى العرفي لعدم موافقة الحديث للكتاب (لا المعنى الدقي الذي يصدق على السالبة بانتفاء الموضوع).

٢ - كما ان المتفاهم العرفي من هذه الروايات هو عدم صدور ما يكون مستوجبا لطرح القرآن وتكذيبه (لا المخالفة معه بالتخصيص أو التقييد ولا المخالفة بنحو العموم والخصوص من وجه^(١)). بحيث لا يستلزم طرح الكتاب لان المخالفة على مستوى التقييد والتخصيص أو بنحو العموم والخصوص من وجه قد صدرت منهم كثيراً. وحينئذ يكون تكذيب القرآن وطرحه هو الذي يناسب الاستنكار لان يصدر منهم، فيختص الطرح والتكذيب بالمعارض المستقر على نحو التباين.

٣ - المنسب من هذه الروايات ان مخالفة القرآن الذي هو قطعي السند ودليل شرعي واضح عند المشرعة، لم يصدر منهم عليهم السلام، وعلى هذا فالرواية المخالفة لقطعي السنة النبوية أيضاً لم تصدر منهم أيضاً لنفس نكتة كون القرآن كاشف وطريق لمعرفة أحكام الله تعالى، فان السنة القطعية أيضاً كذلك.

٤ - والخلاصة: فان هذه الروايات تشير إلى أن القرآن الكريم له روح

١ - إذا كانت مخالفة الرواية للقرآن بنحو العموم من وجه فسقط خصوص مورد التعارض، لأن الحديث يقول (ما لم يوافق الكتاب من الأحكام المتعرض لها لم نقله والذي لم يوافق الكتاب هو الإطلاق الذي في الحديث لا أصل الحديث).

عامة، وحينئذٍ كل دليل ظني إذا لم يكن منسجماً مع هذه الروح العامة للقرآن وتشريعاته لم يكن حجة سواء كان لها معارض من الروايات أم لم يكن لأنها في الحقيقة معارضة للقرآن الكريم فتطرح.

مثلاً قد يقال: ^(١) ان روايات عدم ارث الزوجة من العقار تعارض القرآن القائل ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾ فهي مطروحة وباطلة. مثلاً.

وكذا لو جاءت روايات تقول بتفضيل العرب على غيرهم، فان هذه الروايات تخالف الروح العامة للقرآن القائل بان التفضيل يجب أن يكون بالعلم الديني والتقوى والجهاد في سبيل الله ^(٢). فتطرح لمخالفتها للقرآن. كما لو وردت رواية في ذم طائفة من الناس وبيان خستهم في الخلق وأنهم قسم من الجن فيقال انها تخالف الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾.

وحينئذٍ ستكون هذه الروايات المطروحة هي عبارة عن كل رواية

١ - ولكن هناك من يقول ان روايات منع الزوجة من العقار تخصص ارث الزوجة من كل شيء فلا منافاة لروح القرآن وهو الصحيح.

٢ - الجهاد في سبيل الله إنما يكون مفضلاً لمن عمله على غيره من باب دخوله في التقوى والعمل بالشرع كما ينبغي ويقتضي ويلزم.

خالفت روح الشريعة المتمثلة بخطّ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فهي ليست حجة.

واما الروايات التي لا تلغي الأصل القرآني ولا تخالفة (كما في موارد التعارض غير المستقر) فهي حجة.

واما التعارض بنحو العموم من وجه، فيحكم بسقوطها في مورد المعارضة فقط لان مورد المعارضة هو المخالف للقرآن ولروحه فيكون الإطلاق في الحديث هو المعارض للقرآن لا أصل الحديث.

اذن النتيجة: ان روايات الطرح ليست في موردنا في التعارض المستقر مع حجة كلا المتعارضين.

أخبار العلاج: وهي على أقسام:

الأول: أخبار التخيير^(١). عند تعارض الأحاديث وهو المشهور وقد استدل عليه بروايات متعددة:

١ - ان أخبار التخيير لو تمت في حالات التعارض المستقر اما مطلقاً أو في فرض عدم وجدان المرجحات فهل المراد به التخيير في المسألة الأصولية أو المسألة الفقهية؟

والجواب : أن التخيير لو ثبت هنا فهو حكم شرعي ظاهري وليس حكماً واقعياً ولكنه إذا كان حكماً تكليفاً فرعياً أي يرخص للمكلفين عملاً ان يكون تطبيق سلوكهم وفق أحد الدليلين المتعارضين فيكون مسألة فقهية. وان كان التخيير يعني حجة احد المتعارضين الذي يختاره المكلف فهو تخيير في المسألة الأصولية، فبعد أن يختار الحجة ويلتزم بها يصبح تكليفه العملي على وفق الحجة، فلاحظ.

أقول : ان كلامنا متوقف على ان يثبت ان التخيير هنا هو في الحجية، فان تبين انه ليس كذلك خرج عن محل كلامنا.

(١) منها رواية موثقة سماعة عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال: سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه احدهما يأمره بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ فقال يرجئه حتى يلقي من يُخبره، فهو في سعة حتى يلقاه^(١).

«فقوله فهو في سعة حتى يلقاه» أي يلقي الذي يخبره بالحكم الواقعي، فهو يدل على جواز الأخذ بأي الحديثين وهو معنى التخير في الحجية. ويرد عليها:

١ - وقد أورد عليها السيد الخوئي فقال: انها في حالة الدوران بين المحذورين بقرينة ما افترض فيها من أن أحد المخبرين يأمر والآخر ينهى، والتخير في مثل هذا على مقتضى القاعدة^(٢). بينما كلامنا في التعارض الذي هو اعم من الدوران بين المحذورين.

٢ - ذكر الشهيد الصدر: ان احتمال التخير في الحجية موجود في الرواية ويوجد احتمال آخر وهو ان يكون في سعة تأكيد للجملة الأولى فلا يجب شدّ الرحال إلى الإمام (عليه السلام) لمعرفة الحكم الشرعي الواقعي فهو في سعة، وحينئذ لم يتعرض الحديث لوظيفته العملية لفظاً، ولكنه مفهوم (بالإطلاق المقامي) وهي ان وظيفته بعد ورود الخبرين كوظيفته قبل ورودهما. كما يحتمل ان يراد من السعة: السعة في مقام تفريغ ذمته بعد تعارض الدليلين، بمعنى عدم نشوء تنجيز عليه من ناحية الخبرين؟

١ - وسائل الشيعة باب ٩ من صفات القاضي ح ٥.

٢ - مصباح الأصول : ٤٠٠.

ثم قال: أن لم ندع تعين أحد هذين الاحتمالين في قبال الاحتمال الأول لتفسير جملة (فهو في سعة حتى يلقاه) فلا أقل من مساواتهما لذلك الاحتمال الذي هو مناط الاستدلال فيكون الدليل مبتلى بالإجمال^(١).

أقول: تقدم أن هذه الرواية من أدلة التوقف لأنها ظاهرة في حضور الإمام (عليه السلام) لا في زمن غيبته.

٢ - ومنها رواية علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (الإمام الهادي): اختلف أصحابنا في رواياتهم عن الإمام الصادق (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل. وروى بعضهم لا تصلّهما الا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت؟ لأقتدي بك في ذلك؟ فوقع (عليه السلام): موسّع عليك بأية عملت^(٢).

وواضح ان جملة موسّع عليك بأية عملت تدلّ على التخيير في الحجّة، والعمل بكل من الحديثين المتعارضين.

وقد نوقش الحديث: ١ - بان الظاهر منه أرادة التخيير الواقعي (لا الظاهري بين الحجّتين) لظهور سؤال الراوي وجواب الإمام في ذلك: اما ظهور سؤال الراوي لأنه قال: فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك، فهو يسأل عن الحكم الواقعي للمسألة.

١ - بحوث في علم الأصول ٧ : ٣٤٠ - ٣٤١.

٢ - وسائل الشيعة / باب ١٥ من القبله / ح ٨.

وأما ظهور جواب الإمام (عليه السلام) فإن المناسب مع حال الإمام (عليه السلام) العارف بالأحكام الواقعية والمتصدي لبيانها هو الجواب بالحكم الواقعي فيما إذا كان السؤال عن واقعة معينة.

الثاني: الأخبار الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة: وهي كثيرة إلا أن أهمها وأصحها^(١). ما رواه قطب الدين «سعيد بن هبة الله الراوندي» في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا: فقد روى مسنداً عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنه قال: (قال الإمام الصادق (عليه السلام): إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢).

وهذه الرواية ذكرت مرجحين طوليين:

- ١ - موافقة الكتاب: فإذا ورد ما يوافق الكتاب وما يخالفه اقتصر في الترجيح على ما يوافق الكتاب، ومرادنا من موافقة الكتاب عدم مخالفة الكتاب لأن الكتاب الكريم لم يتعرض لجميع تفاصيل الأحكام الشرعية.
- ٢ - المخالفة والموافقة مع العامة، فيرجح ما خالف أخبارهم وفتاواهم

١ - وسائل الشيعة / باب ٩ من صفات القاضي ح ٢٩ راجع تصحيحها في كتاب بحوث في علم الأصول ٧ / ٣٥٠ - ٣٥٧.

٢ - وسائل الشيعة / باب ٩ من صفات القاضي ح ٢٩ راجع تصحيحها في كتاب بحوث في علم الأصول ٧ / ٣٥٠ - ٣٥٧.

على ما وافقها.

وهناك روايات كثيرة دلت على ان الميزان في الترجيح للحديثين المختلفين هو الأخذ بما خالف العامة (أو القوم) ^(١).

الثالث: الترجيح بالشهرة

واهم ما يدل على الترجيح بالشهرة مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة وفيهما الترجيح بصفات الراوي أيضاً: واليك الروايتان.

الأولى مقبولة عمر بن حنظلة: جاء فيها: «قال سالت الإمام الصادق (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فأجاب بحرمة الرجوع إلى قضاة أهل الجور ووجوب الرجوع إلى قضاة العدل الذي توفرت فيهم شروط القضاء» قلت: فان كان كل واحد (من المتنازعين) اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقهما، فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وافقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منها على صاحبه؟ فقال يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه... قال: قلت: فأن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

١ - راجع باب ٩ من صفات القاضي / ح ٣٠ و ١ و ٢ و ٣ و ٤.

قال: ينظران فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك إن رأيت أن كان الفقيهان عرقاً حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ فقال: يُنظر الى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^(١). أقول: هذه الرواية وإن وردت في مورد رفع الخصومة إلا أنها بصراحته دالة على الترجيح في الرواية من حيث أنها رواية لا من حيث إنها واردة في مورد الخصوصية، فلاحظ.

الثانية: مرفوعة زرارة: فقد رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت الإمام الباقر (عليه السلام) فقلت له: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بما يقول أعدلهما عنكم وأوثقهما في نفسك فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال: انظر ما وافق العامة فاتركه وخذ بما خالف فإن الحق فيما

١ - وسائل الشيعة / باب ٩ من صفات القاضي / ح ١.

خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع ؟ قال:
اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.

قلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع ؟ فقال:
اذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر^(١).

أقول: (١) مرفوعة زرارة ساقطة، سنداً وذلك (١) للرفع الموجود فيها
(٢) عدم وجودها في كتب العلامة التي بأيدينا والتي يسند ابن أبي
جمهور الاحسائي الرواية إلى كتبه.

نعم مقبولة عمر بن حنظلة: التي عمل بها الأصحاب ليس فيها عيب الا
وجود يزيد بن خليفة فيها وعمر بن حنظلة.

وقد ذكر السيد الشهيد الصدر ان عمر بن حنظلة ثقة لوجود رواية
ليزيد بن الخليفة، أنه قال للإمام (جاءنا عمر بن حنظلة بوقت عنك)
فأجاب (عليه السلام): (اذن لا يكذب علينا)^(٢). وهو ظاهر في أن عمر بن حنظلة
كان ثقة بطبعه عند الإمام (عليه السلام). ثم قال: ولكن المشكلة في يزيد بن
خليفة.

أقول: إذا كان يزيد بن خليفة غير معتبر ولم يوثق، فيكون العيب فيه
وفي عمر بن حنظلة معا فعادت المشكلة في اثنين لا في واحد.
نعم السيد الشهيد ذهب إلى توثيق يزيد بن خليفة لمسلك عنده وهو

١ - غوالي اللثالي ٤: ١٣٣ / ح ٢٢٩ «وروي في المستدرک کتاب القضاء / باب ٩ من صفات

القاضي / ح ٢، نقلا عن غوالي اللثالي.

٢ - وسائل الشيعة: باب (٥) من المواقيت / ح ٦.

رواية صفوان عنه، فيكون موثقاً وبثوثيقه يثبت ان عمر بن حنظلة أيضاً ثقة عند الإمام فتكون الرواية صحيحة على هذا المسلك.

أقول: ان المقبولة التي استند إليها المشهور وقبلها يوجب وثاقها فيكفي في الحجية، وان لم نقل بذلك فان مضمون هذه الرواية (وهو الترجيح بالشهرة) موجود في غيرها مما هو صحيح كما ذكر ذلك السيد الخوئي في غاية المأمول في علم الأصول^(١).

٢ - ثم إن المقبولة دلت على مرجحين زائداً على ما دلت عليه رواية الراوندي من المرجحات وهما:

١ - الترجيح بالشهرة.

٢ - الترجيح بالصفات.

٣ - اما الترجيح بالصفات فانه راجع إلى الحكم الذي حكم به الحاكمان الذي ارتضى كل واحد من المتنازعين به وكانا مختلفين والقاعدة في الحكمين المختلفين هو الرجوع إلى الأعلّم وهو أفقهما أو الرجوع إلى من فيه ميزة يحتمل انها مرجحة لهذا الحكم على غيره كالا ورعية والاعدلية وأمثالهما^(٢). فهي خارجة عن البحث الذي هو التعارض في الروايات.

٤ - نلاحظ أن الرواية، نقلت سياق الحديث من ملاحظة الحاكمين

١ - ج ٢ / ٧٨١. فراجع.

٢ - حيث نلغى خصوصية ما ذكر من الصفات، ونقول: إن المقصود هو الترجيح بكل مزية نحتمل انها ترجّح حكم الحاكم على حكم حاكم آخر.

إلى ملاحظة الرواية التي يستند إليها كل منهما (بعد الترجيح بالصفات للحاكم الذي حكم) حيث جاء فيها: ينظر إلى ما كان من روايتهما عَنَّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك...) فترى أن المميزات أضيفت إلى الرواية لا إلى الحكم وبما أن الرواية هي الكاشفة عن الحكم الشرعي وحجة على الحكم الشرعي، وحيث سيكون الشهرة في الرواية هي الحجة شرعاً مطلقاً في فسخ الخصومة أم غيرها، وأما الرواية غير المشهورة المعبر عنها (بالشاذ) فهي خارجة عن الحجية، فخرجت أيضاً هذه الخصوصية الترجيحية من ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل هي تمييز الحجة من اللاحجة الذي ليس هو محل بحثنا هنا، بقرينة قوله إن المجمع لا ريب فيه وحينئذ سيكون مقابل المشهور وهو الشاذ فيه الريب فهو ليس بحجة فلاحظ.

وبهذا تبين أن المقبولة لم يكن فيها مرجح زائد على رواية الراوندي. **ملاحظة:** أن الترجيح بالشهرة قد ذهب إليه السيد الخوئي في أحد دوراته (الدورة الأولى) ولكن رجع عن ذلك في دورته الثانية فقال: إن الشهرة ليست من المرجحات لأن المقبولة قد ذكرت «المجمع عليه» وعقبه بقوله «ودع الشاذ الذي ليس بمشهور» فإن الظاهر أن المراد بالمشهور الواضح صدوره عن الأئمة لا المشهور بالمعنى الاصطلاحي، لذا عقبه بتقسيم الأمور إلى بين الرشد وبين الغي والشبهات.

فمن هنا يعلم أن المراد بالمجمع عليه: المعلوم الصدور عن المعصوم فيكون ذكره لتمييز الحجة عن اللاحجة، لأن المعارض لما علم عدم

صدوره عن المعصوم يطرح لكونه مخالفاً للسنة فليست الشهرة بهذا المعنى من المرجحات، لأن المخالف لها ليس بحجة^(١).

أخبار الترجيح بالأحدثية:

قال السيد الخوئي: كما في تقرير بعض تلامذته: ذكر بعض العلماء الترجيح بالرواية المتأخرة على المتقدمة زماناً استناداً إلى جملة من الروايات التي ذكرها الشيخ في فرائده^(٢).

بمعنى أن يأخذ السامع بالخبر المتأخر عن زمن صدور الآخر في واقعة واحدة، فيكون مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، «طبعاً إذا علمنا المتقدم وعلمنا المتأخر».

وهذا المرجح في غير أحكام الله يكون ناسخاً، أما في أحكام الله حيث تكون الأدلة كلها ناظرة إلى حكم الله الواقعي الذي يتدرج في مقام بيان تمام مراده، فلا فرق بين الكلام المتقدم والمتأخر فيكون هذا النوع من الأحاديث متعارضة، لأن التقدم والتأخر كان في الوصول إلينا، والافكل الأحكام وصلت في مرتبة واحدة إلى أمناء الوحي.

ومن هذه الأخبار: رواية هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني: قال: قال الإمام الصادق (عليه السلام) يا أبا عمرو أرايت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك، فسألتني عنه، فأخبرتني بخلاف ذلك، بأيهما

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول/ ج ٢ : ٧٨١ «هامش»

٢ - غاية المأمول في علم الأصول/ ج ٢ : ٧٨٢ وراجع فرائد الأصول ٤ : ٦٦ العاشر والحادي عشر.

كنت تأخذ ؟ قلت بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبا الله الا أن يعبد سرّاً، اما والله لان فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم وأبى الله عزّ وجلّ لنا ولكم في دينه الا التقيّة^(١).

وهذه الرؤية ضعيفة سنداً بابي عمرو الكناني الذي لم يثبت توثيقه بل هو مجهول وان نقل السيد البروجردي في جامع أحاديث الشيعة سنداً آخر لها صحيح عن هشام بن سالم عن الإمام الصادق (عليه السلام) ولكن متن الحديث هو خطاب لأبي عمرو الكناني وهذا يدلّ على سقوط أبي عمرو الكناني بعد هشام بن سالم في الكتابة في جامع أحاديث الشيعة.

أقول: توجد رواية موثقة ولكن المناقشة في متنها: وهي ما رواه الكافي بسنده الموثق عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا متهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه ؟ قال (عليه السلام) ان الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن^(٢).

أقول: (١) بناء على تجويز النسخ في الأخبار الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) بأن يبين الأمام انتهاء أمد الحكم فسوف يكون معنى الحديث هو:

ان الحديث يخصص فينتهي أمد حكم العام.
فتخرج عن محل كلامنا وهو التعارض بين الأدلة.

١ - جامع أحاديث الشيعة، ج ١، باب ٦ من المقدمات (ما يعالج به تعارض الروايات / ص

٢٦٧ رقم الحديث (٣٦).

٢ - الكافي : ج ١ / ٦٤ / ح ٢.

(٢) الرواية تقول: ان الذي سمعته منا وهو مقطوع الصدور مقدّم على المعارض الذي يرويه فلان عن فلان الذي هو مظنون الصدور وهو أجنبي عن المعارضة. فلاحظ.

أقول: وهذه الرواية وأمثالها ليست في محل كلامنا (التعارض المستقر) وذلك.

١ - لأنها مختصة في الحديثين القطعيين سنداً المسموعين من الإمام (عليه السلام) فلا يمكن التعدي إلى غيرهما.

٢ - معاصرة السامع للحديث الأحداث وحضوره في مجل الصدور.

٣ - ان الأحداث لم يرجح بلحاظ كونه كاشفاً عن الحكم الواقعي، بل الأخذ بالأحداث يجب الأخذ به على كل حال كوظيفة فعلية للسامع، وقد تكون هذه الوظيفة لظروف التقية حيث قال الإمام (عليه السلام) «أبى الله الا أن يُعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه خير لي ولكم، وأبى الله عز وجل لنا ولكم في دينه الا التقية».

فقد يبين الإمام لشخص الحكم الواقعي أولاً ثم يخشى عليه فيحدثه بحديث خلاف الأول ليعمل به تقيّة، يدفع به عن نفسه الضرر، وقد يكون الأمر بالعكس، بان يبين الإمام له أول الأمر الحديث التقيتي ليدفع عنه الضرر في مدة من الزمان ثم يرى الإمام ارتفاع الضرر عنه فيأمره بخلافه وهو الحكم الواقعي.

وعلى كل حال: فان الاحداث هو الوظيفة الفعلية للسامع ومعه يترك العمل بالأول فلا معارضة في البين.

وفي الفقه شواهد كثيرة على كلا القسمين الذي يكون الأحدث هو الوظيفة الفعلية للسامع.

ولذا قال السيد الخوئي: «ولا ادري كيف عدّها الشيخ (الأنصاري) من أخبار ترجيح المتعارضين، وكيف ذكرها ذلك البعض من وجوه ترجيح الأخبار المتعارضة مع عدم ذكر تعارض الروايتين فيها أصلاً؟ واما مفادها أنه لو حدث الإمام بحديث أو أفتى بفتيا ثم بعد سنة حدثه بحديث يناقض الحديث الأول أو أفتى بفتيا تناقض الفتيا السابقة، فأجاب الراوي انه كان يأخذ بالمتأخر منهما، فاستصوب الإمام (عليه السلام) جوابه في واحدة وترحم عليه في الأخرى (أي رواية واحدة ورواية أخرى) فالروايات صريحة في كونهما مقطوعي الصدور، وفي بعضها تصريح بأن ذلك إنّما هو للتقية، فأى ربط لها بالأخبار المتعارضة»^(١).

ملاحظة: ذكرها السيد الخوئي: ان الرواية إذا اشتملت على لفظ تعارض فيه كلام اللغويين، هل يدخل في باب التعارض أم لا؟
الظاهر عدم الدخول: لأنه لا يصدق «يجيء عنكم الحديثان» وإنّما هو حديث واحد.

ثم انه إذا وردت الرواية الواحدة بصورتين: كما إذا ذكر احد تلاميذ الكليني الرواية بصورة، وذكر التلميذ الثاني الرواية بصورة أخرى مغايرة للأولى في زيادة كلمة أو نقصان كلمة أو تقديم كلمة أو تأخيرها مثلاً وكان المعنى مختلفاً بذلك فهل يدخل ذلك في تعارض الروايتين فيرجح

١ - غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٧٨٣.

بالمرجحات المذكورة أم لا ؟

الظاهر دخوله: لأن كل واحدة من هاتين الروایتين مع عدم المعارض لها حجة، فبمقتضى تعارضهما يرجحان بمرجحات باب التعارض لصدق «يجيء عنكم الحديثان المختلفان...»

والظاهر أنه لا ريب فيه، وإن أمر المحقق الهمداني في مصباحه على الحاقه باختلاف النسخ في عدم تحقق الترجيح والتخير فيه^(١). نعم لو اختلفت النسخ بنحو يكون مغيراً للمعنى لا يدخل في اختلاف الروایتين، بل هو من باب اشتباه الحجة باللاحقة^(٢).

الخلاصة والاستنتاج من الأخبار الخاصة:

١ - ان أخبار الطرح لما خالف القرآن: المعبر عنه بأنه زخرف أو باطل خارج عن التعارض لأنه يدلّ على أن ما خالف القرآن بحيث يكون على خلاف طريقته ومصادماً له يكون غير حجة، فتخصص حجة الأخبار بغير المخالف للقرآن.

٢ - أخبار التخير: ليست في تعارض الروايات، بل هي في بيان أن الحكم الواقعي هو التخير أو ان الحكم الواقعي هو الذي أدى إليه الجمع العرفي.

١ - غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ / ٧٨٥. وانظر مصباح الفقيه ج ٢ / ٥٩٧ (طبع حجري) كتاب الصلاة.

٢ - غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ / ٧٨٥. وانظر مصباح الفقيه ج ٢ / ٥٩٧ (طبع حجري) كتاب الصلاة.

- ٣ - الترجيح بالصفات ليست في مورد التعارض بل هي في مورد تعارض حكمي الحاكمين الذي رضى كل طرف بحاكم معيّن.
- ٤ - الترجيح بالا حديثة بالصفات ليست في مورد التعارض بل هي في بيان الوظيفة الفعلية للسامع التي قد تكون هي التقيّة أو بيان الحكم الواقعي فلا يتعارض مع السابق الذي هو تقيّة.
- ٥ - الترجيح بالشهرة: فتقول ان الرواية الحجة هي ما كانت مشهورة مطلقا (سواء كانت في فصل الخصوصية ام لا) اما غير المشهورة (الشاذة) فهي ليست بحجة، فخرجت الشهرة عن كونها مرجحة للمتعارضين، أذلا تعارض مع وجود الشهرة ووضوح الصدور ووجود الريب في الشاذ النادر من ناحية صدوره.
- ٦ - أخبار التوقف: فهي ليست علاجا للتعارض، بل هي توقف بعد تحكيم التعارض وعدم المرجح.
- اذن لم يبق مما ذكر من الأخبار: الا مرجحين:
- (١) الترجيح بموافقة الكتاب.
- (٢) الترجيح بمخالفة العامة.
- وهنا نقول: إذا خُصّصت حجّة الأخبار بما لا يكون مخالفاً للخط العام للقرآن الكريم كما في نقطة رقم (١) فيمكن إرجاع الترجيح بموافقة الكتاب وعدم الأخذ بمخالف الكتاب إليها، أي يكون الخبر المعارض

الموافق للكتاب هو الحجة والخبر المعارض المخالف^(١). للكتاب ليس بحجة، فيتفق هذا الترجيح مع القاعدة المذكورة في رقم (١).

وأما الخبر المخالف للعامة مع الخبر الموافق للعامة، فيمكن أن نقول: إن الخبر المخالف للعامة يكون نصاً في كونه صدر للجِد إذا قيس بالخبر الموافق للعامة، وحينئذ يكون الخبران المتعارضان (الموافق للعامة والمخالف لهم) يختلفان في درجة الظهور في الجدّة فنعمل بالنص أو بالأظهر ويكون غير النصّ أو غير الظاهر محمولاً على التقيّة بمعنى أن أصل الحديث التقيّي مقبول ولا يقبل إطلاقه فهو مختص ببعض الأزمنة التي هي أزمنة تقيّة لا مطلقاً.

وبهذا المعنى لا يرد اشكال صاحب الكفاية القائل بأن الخبر الموافق للعامة إذا حمل على التقيّة يلزم سقوطه عن الحجّة رأساً إذا كان التعارض بنحو التباين فما معنى الجمع العرفي بينهما؟!

إذ نقول في جوابه: إن الخبر الموافق للعامة كان أصله مقبولاً وإطلاقه لم يكن مراداً فهو حجة في بعض الأزمنة التي تحصل فيها التقيّة لا مطلقاً فلا تعارض بين الخبر الموافق للعامة والمخالف.

اذن لم يسلم لنا ما هو خلاف القاعدة فلاحظ.

التعارض إذا كان بنحو العموم والخصوص من وجه:

مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق ففي مورد الاجتماع وهو العالم

١ - سواء كان التعارض بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص من وجه، أي كان التعارض مستوعباً أو غير مستوعب.

الفاسق هل:

- (١) يتساقطان ويرجع إلى العام فوقاني إن كان والا فالأصل العملي؟
- (٢) أو يرجع إلى الأصل العملي؟
- (٣) أو يرجع في مورد التعارض إلى المرجحات جميعها؟
- (٤) أو تلغى المرجحات السندية فقط دون الدلالية أو الجهتية، فيرجع إليها كما ذهب إليه الميرزا النائيني^(١).

وحجة الميرزا النائيني فيما ذهب إليه هو: ان المرجحات السندية ظاهرة في المتكاذبين بجميع مدلولهما بخلاف المقام فانه يمكن التصريح بعموم أحد العمومين للتقية أو انه غير مراد جدًا، لذا رجح بالمرجحات الدلالية والجهتية، فرجح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في العموم من وجه.

اما الشيخ الأنصاري: فقد ذكر الاحتمالين الأولين ولم يرجح احدهما على الآخر^(٢). وذكر مبعدا للرجوع إلى أحكام التعارض فيها، لان إلغاء احدهما على عمومه طرح للحجة من غير موجب لان مورد الافتراق فيه لا معارض له، وإلغاء خصوص مورد التعارض لا معنى له لان كذب احدهما لا يتبعض فيكون كذبا بالإضافة إلى مورد الاجتماع وصدقا بالإضافة إلى مورد الافتراق فلا يمكن ان تجري فيه أحكام المتعارضين لذلك.

١ - فوائد الأصول ٤ : ٧٩٢ - ٧٩٣.

٢ - راجع فوائد الأصول ٤ : ٥١ - ٥٦.

ولعل النائي لهذه النكتة فصل بين المرجحات السندية والدلالية والجهتية فالغنى المرجحات السندية دون الدلالية والجهتية، فلاحظ أقول: يرد على الميرزا النائي ما ذكره السيد الخوئي: ان المرجحات التي ذكرتها الروايات لعلها كلها صدورية أو كلها جهتية أو دلالية، وتقسيم المرجحات بالسندية أو بالدلالية أو بالجهتية، هو اصطلاح متأخر عند الأصوليين لا ذكر له في الأخبار أصلاً فالحديث القائل خذ بما وافق الكتاب لعله من جهة الترجيح بصدوره وكذا يحتمل الترجيح بدلالته أو جهة صدوره، وحينئذ إذا كان عموم أخبار التعارض شاملاً للمتعارضين من وجه سرت فيه جميع المرجحات وإلا فلا يجري واحد منها أصلاً فلاحظ^(١).

ويرد على الشيخ الأنصاري أن الخبر إذا كان بمثابة خبرين وكان الآخر كذلك والتقيا في مورد واختلفا في موردين فيمكن ان يكون مورد الاجتماع غير حجة لابتلائه بالتعارض ويكن مورد الافتراق حجة فيكون الخبر قد تبعض فيكون غير حجة بالنسبة إلى مورد الاجتماع وحجة بالنسبة إلى مورد الافتراق فلاحظ.

المختار المسألة: قال السيد الخوئي بما ان المتعارضين بنحو العموم من وجه على صور.

الصورة الأولى: تارة يكون التعارض بنحو العموم من وجه مستفاداً من الوضع مثل قولنا اكرم كل عالم ولا تكرم كل فاسق.

١ - غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٧٩٤.

الصورة الثانية: ان يكون التعارض بنحو العموم من وجه مستفاداً من الإطلاق ومقدمات الحكمة مثل قولنا: اكرم العالم ولا تكرم الفاسق^(١). فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

الصورة الثالثة: ان يكون العموم من وجه وضعياً في احدهما ومستفاداً من مقدمات الحكمة في الآخر.

اما الصورة الثالثة: فهي خارجة عن محل الكلام، حيث إن العموم اللفظي يمنع من جريان مقدمات الحكمة في الثاني، لان من جملة مقدمات الحكمة عدم البيان، والعام يصلح أن يكون بياناً.

اما الصورة الأولى: فلو قال اكرم كل عالم ثم قال لا تكرم كل فاسق، فالتعارض يقع في العالم الفاسق وبما أن التبعض في الحجية ممكن وواقع «وعليه بناء العقلاء في جميع شؤونهم» فمورد الالتقاء خارج عن الحجية للمعارضة واما مورد الافتراق فهو حجة لعدم المعارضة، أي ان قوله اكرم كل العلماء هو بمثابة قوله: اكرم عدول العلماء واکرم فساق العلماء واکرم فساق العلماء، وان قوله لا تكرم كل فاسق هو بمثابة قوله: لا تكرم فساق العلماء ولا تكرم فساق الجهال، وحيثُ في خصوص العالم الفاسق يقع التعارض، اما في غيره يكون العموم حجة فيه لان الكلام في كل موردٍ بمنزلة اخبارين فيكون احدهما حجة دون الآخر.

١ - ان هذا المثال للإطلاق على غير مبنا الذي تقدم منا حيث قلنا : أن الجنس المحلى بالألف يفيد العموم، فعلى هذا المبنى سيكون هذا المثال من المتعارضين على نحو العموم الوضعي في كل منهما فلاحظ.

ونظير هذا وارد في الفقه كثيراً حيث يعمل العلماء بصدر الرواية وطرح عجزها لابتلاء العجز بالمعارض دون الصدر، إذ الملاك واحد في الجميع.

اذن يكون مورد الافتراق حجة لعدم المعارضة، ومورد الاجتماع غير حجة للمعارضة، وحينئذ نرجع إلى مرجحات باب التعارض في الروايتين وما ورد فيها من نص خاص، فالمرجح الأول هو موافقة الكتاب كما تقدم، فان كان احد العامين المتعارضين موافقا للكتاب والآخر مخالفا للكتاب اخذ بالعام الموافق للكتاب.

اما لو فرض موافقتهما للكتاب أو عدم التعرض في الكتاب لحكمهما نرجع إلى مخالفة العامة، فان كان أحدهما مخالفا للعامة والآخر موافقا للعامة نأخذ بما خالف العامة. كل ذلك لصدق «يأتي عنكم الخبران» فالمراد بهما الإخباران، وهما متحققان وان كان العموم واحداً، لأن الأخبار يتعدد بتعدد المخبر به كما في الغيبة، فإن من اغتاب جماعة فقال: هؤلاء فساق مثلاً يعدّ مغتاباً لكل واحد واحد منهم ويعاقب بعقابات متعددة لكل واحد منهم ولا بدّ له من أن يستوهب من كل فرد لو أراد التوبة^(١).

وإنما قلنا هكذا هنا لان الحكم وهو «حرمة الغيبة» أو الحرمة ثابت للمدلول والمدلول متعدد فاستوجب تعدد الغيبة والعقاب وتعدد الاستيهاب من كل واحد. وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم وهو الحرمة

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٧٩٤ - ٧٩٧.

ثابت للدال كما في الكذب فان الحكم ظاهر، راجع إلى الدال، فمن قال جاء العلماء، ولم يجيء واحد منهم فلا يحكم عليه بأنه كذب خمسين كذبة وان كان عدد العلماء خمسين عالماً، وحينئذ لا يعاقب من الشارع بخمسين عقاباً وإنما يقال كذب كذبة واحدة ويعاقب عقاباً واحداً. فلاحظ.

اما الصورة الثانية:

كما إذا ورد: يجب اكرام العالم.

وورد: يحرم اكرام الفاسق.

فعلى مبنى القوم يكون الراوي قد أخبر عن ثبوت الحكم للماهية بنحو الاجمال، ونحن نصدقه بدليل صدق العادل في الموردين «وجوب اكرام ماهية العالم وتحريم اكرام ماهية الفاسق».

اما عموم الحكم، فالراوي ليس مخبراً به حتى يشمل صدق العادل. فلو استفاد هو عدم عموم الحكم «أي عدم الشمول» لوجود القدر المتيقن المانع عن التمسك بالإطلاق في رأيه، فنحن لنا الحق في مخالفته وعدم تصديقه، لان هذا اجتهاد منه وليس نقلاً عن المعصوم حتى يجب تصديقه فيه، فنحكم نحن بالعموم (الشمول) لعدم اخلال وجود القدر المتيقن إذا لم يؤدّ إلى الانصراف.

اذن شمول كلا الحكمين في المقام موقوف على مقدمات الحكمة، فيهما، ولكن لا يمكن جريانها فيهما لوجود العلم الإجمالي بعدم ارادة كلا الأطلاقين والشمولين قطعاً، ولان من مقدمات الحكمة عدم البيان،

وكلّ من الأطلاقين يصلح أن يكون بيانا للآخر^(١). ولا ترجيح فيتساقطان ونرجع إلى العموم الفوقاني لو كان أو يرجع إلى الأصول العملية.

أقول: نعم إذا لم يصدق في صورة إطلاق الدليلين: يأتي عنكم الخبران المتعارضان فهذا الكلام صحيح وهذا كلّ على غير ما انتهيا إليه من أن هذا كلّ يكون تعارضاً على نحو العموم اللفظي الوضعي.

هذا كله إذا كانت هذه الصور في الأخبار. ومن هذا الذي ذكرناه في حكم الخبرين المتعارضين يُعلم حكم تعارض الخبر مع الكتاب إذا كان على نحو العموم من وجه إذ يتصور على ثلاثة صور أيضاً:

الصورة الأولى: إذا كان الخبر والكتاب كلّ منهما عاماً.

الصورة الثانية: إذا كان الخبر والكتاب كلّ منهما مطلقاً.

الصورة الثالثة: إذا كان الخبر مطلقاً والكتاب عاماً (أو العكس).

ففي الصورة الثالثة يتقدم العموم اللفظي لكونه بيانا مانعاً عن إطلاق المعارض، لأن من جملة مقدمات الإطلاق عدم البيان، والعموم يعتبر بياناً. واما الصورة الأولى: ففي مورد الاجتماع يرجع إلى المرجحات المذكورة ولكن في المقام يكون عموم القرآن مرجحاً لأنه هو الموافق للكتاب.

واما الصورة الثانية: فيتساقطان في مورد الاجتماع. ولكن ليس هذا إسقاط لدلالة الكتاب، بل هو إسقاط لمقدمات الحكمة من جهة ابتلائها بالمعارض وللعلم الإجمالي بعدم جريان مقدمات الحكمة في أحدهما فيتساقطان ويُرجع إلى عموم لفظي فوقهما لو كان والا فيرجع إلى الأصل

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٧٩٤ - ٧٩٧.

العملي^(١).

«وهذا يكون صحيحاً إذا لم يصدق هنا يأتي عنكم الخبران المختلفان اما على مبنانا الذي اخترناه في بحث العموم من ان الجنس المحلي بالألف واللام فهو عام يحصل هنا تعارض الخبرين بنحو العموم اللفظي فلاحظ».

أقول: عندما انتهينا فيما سبق إلى عدم وجود مرجح للحجة على الحجة، بل الوجود هو تمييز الحجة عن اللاحجة حتى في الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له، فقد أرتأينا ان المخالف للكتاب حسب الروايات القائلة إنه زخرف وباطل، وأضرب به عرض الجدار يعتبر الخبر المخالف للكتاب لم يصدر منهم أصلاً وهذا يعني ان الحجة هو الخبر الموافق للكتاب فقط. وكذا إذا كان الخبران المتعارضان أحدهما مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم، فقد قلنا ان الخبر المخالف للعامة هو نصّ واطهر في الصدور، واما الخبر الموافق للعامة فهو ظاهر في الصدور، وعندما يتعارض النص مع الظاهر أو الأظهر مع الظاهر يكون التقديم للنص والأظهر على الظاهر، فهذا يعني ان الظاهر يحمل على موارد التقية، والنص والأظهر يكون هو المتبع في غير موارد التقية، بمعنى ان يكون الخبر الظاهر المحتمل للتقية صادراً الا ان إطلاقه لم يكن مراداً فيحمل على صورة التقية حسب الجمع العرفي.

١ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ : ٧٩٧ - ٧٩٨.

فهنا نقول: ان مورد الاجتماع إذا كان أحد الخبرين العامين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له «وكذا إذا كان أحد الحكمين العامين من الكتاب الآخر من الأخبار»، فالروايات القائلة ان مخالف الكتاب لم نقله وباطل وزخرف واضرب به عرض الجدار يعني انه لم يصدر منهم فيكون الخبر الموافق للكتاب هو الحجة دون المخالف للكتاب في مورد الاجتماع. وكذا إذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة في مورد الاجتماع والآخر موافقاً للعامة، إذ يكون المخالف للعامة في مورد الاجتماع قد صدر قطعاً (نصاً أو اظهراً) والخبر الموافق للعامة في مورد الاجتماع قد صدر ظاهراً فيتقدم النص والأظهر على الظاهر ونقول: إن الظاهر يحمل على صورة التقيّة فيكون صادراً إلا ان إطلاقه ليس مراداً فيرتفع التعارض حسب هذا الجمع العرفي. فلاحظ.

التعادل: عبارة عن تصادم الدليلين من دون مزية لأحدهما على الآخر، اما بان لا يكون هناك مرجح في احدهما، أو كان لكل واحد منهما مزية بحيث تجعل الثاني غير حجة^(١).

ويفهم من التعريف أنه لو كان لأحدهما مزية مشكوكة بان نحتمل المزية لأحدهما ولا نحتملها للآخر فهو ملحق بالترجيح لان المشكوك في كونه أرجح أرجح بناء على الترجيح بمثل ذلك^(٢).

اما إذا قلنا ان احتمال المزية في أحدهما غير مرجح فهو ملحق بالتعادل. ويمكن جريان استصحاب عدم ترجيح هذا «محتمل الأهمية» على الآخر، فيكون مساوياً للآخر فيحصل التعادل، ولا يعارضه ان استصحاب عدم الترجيح لا يثبت التساوي لان التساوي أمر وجودي واستصحاب عدم الترجيح هو أصل عدمي، والعدم لا يثبت الوجود، لاننا نقول:

(١) ان التساوي ليس وجودياً لأنه عبارة عن عدم زيادة احد الدليلين على الآخر.

١ - راجع التعارض / للسيد كاظم اليزدي / ٢١٥ - ٢١٦.

٢ - أقول: يوجد بحث لم نبهته وهو: هل تتعدى من الترجيحات المنصوصة إلى كل مرجع يرجح دلالة احد الخبرين المتعارضين على الآخر أولاً؟ والصحيح هو الترجيح لان المزية إذا كانت للدلالة فهي ترجح صاحب المزية على غيره.

فعلى هذا المبنى نتكلم في صورة وجود مرجحات لبعض المتعارضين على الآخر فيخرج عن التعادل ويصبح احد الدليلين المتعارضين له ارجحية على الآخر. فلاحظ.

(٢) ان حكم التعادل وهو التخيير كما سيأتي ليس معلقاً على عنوان التعادل بمعنى التساوي، بل هو معلق على عدم وجود المرجح كما يظهر من أخبار التخيير، نعم بعضها مطلق ولكن خرج من مورده صورة العلم بوجود المرجح ويبقى احتمال وجود المرجح داخلاً تحت أخبار التخيير فلاحظ.

والحق: انه لو كان لأحد الدليلين مزية مشكوكة، بان نحتمل المزية فيه ولا نحتملها في الآخر، فأن هذا ملحق بالتعادل وذلك: لأنه من دوران الأمر بين التخيير والتعيين، فتجري البراءة عن التعيين.

س ١ - إذا كان احد الدليلين المتعارضين موافقا لقاعدة أو لعموم والآخر ليس كذلك فهل يعدّ ان متعادلين أو يوجد ترجيح للأول على الثاني؟

س ٢ - إذا كان احد الدليلين المتعارضين موافقا لأصل والآخر ليس كذلك فهل يعدّان متعادلين أو يوجد ترجيح للأول على الثاني؟

س ٣ - إذا كان احد الدليلين المتعارضين فيه ثلاثة احتمالات تخالف الظاهر والآخر فيه احتمالان تخالف الظاهر فهل يعدّان متعادلين أو الثاني أرجح من الأول لأن قلة احتمال خلاف الظاهر مرجح؟

س ٤ - لو كان الخبران المتعارضان متساويين في الظن ثم حصل الظن على طبق احدهما فهل يعدّان من المتعادلين او ان من قام الظن عليه أرجح؟

اما الجواب عن السؤال الأول: فان مطابقة أحد المتعارضين لقاعدة أو عموم

تكون موجه لقوة المدلول، فيترجح.

واما الجواب عن السؤال الثاني: فقد تقدم انها ليست مرجحة لان الأمر يدور بين التعيين والتخير والأصل البراءة عن التعيين فيثبت حكم التعادل وهو التخير.

واما الجواب عن السؤال الثالث: فان قلة الاحتمالات في مخالفة الظاهر تكون موجه لقوة المدلول، فيترجح.

واما الجواب عن السؤال الرابع: فان قيام الظن على احدهما من دون الآخر يوجب قوة مدلوله فيرجح. ولكن لو كان عنده خبران متساويان متعارضان وعمل على التخير ثم صار احدهما ظنياً أو كانا ظنيان فتخير بينهما ثم حصل ظن على وفق احدهما فهل يقضي لو عمل بخلاف المظنون سابقاً؟ والجواب: إذا قلنا إن التخير الذي هو حكم المتعادلين اخذ على نحو الموضوعية فالعمل صحيح، واما إذا قلنا ان التخير هو طريق إلى الواقع، فيكون التخير عذراً، ولكن يجب عليه إعادة ما عمله على وفق الآخر أو القضاء.

التعادل بين الأدلة المتعارضة هل هو موجود؟

الجواب نعم هو موجود في نظرنا، وان كان بحسب الواقع غير موجود بمعنى ان المجتهدين تتعارض لديهم الأدلة وتتعادل لأسباب ذكرناها سابقاً، واما الواقع فلا يمكن جعل كلاً المتعارضين المتعادلين لأنه يستلزم التناقض إذا كان مؤداهما نقيضين «افعل، لا تفعل»، أو يستلزم التضاد إذا كان مؤداهما فعلين متضادين، كما إذا قال افعل بقول زيد ثم قال افعل

بقول عمر، وهما متضادان.

والتناقض والتضاد باطل كما هو واضح، إذا لم يكن جعل أحدهما مخيراً بأن تكون الحجة من الأول أحدهما مخيراً كما هو المفروض، وكذا إذا لم يحكم العقل أو الشرع بالتخير من جهة عدم إمكان الجمع بينهما.

حكم المتعادلين:

ان الأصل الأولي للمتعادلين هو التسايط والرجوع إلى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية.

اما مع ملاحظة الأخبار الواردة في المقام، فقد دلت على التخير بينهما -فهو حكم تعبدى ليس معناه حجة كلا الخبرين فلاحظ - رغم وجود أخبار على الاحتياط ووجود أخبار على التوقف الا أن أخبار التخير مقدمة عليها، وأخبار الاحتياط والتوقف أما مطروحة أو محمولة على مالا ينافي التخير.

فالتعادل بين الخبرين على وجوب الظهر يوم الجمعة ووجوب الجمعة ظهر الجمعة حكمه التخير وان أمكن الاحتياط بإتيان الظهر والجمعة يوم الجمعة أو الاتيان بالظهر لأنه مطابق للاستصحاب.

وقد يقال: ان التخير هو على القاعدة إذا كان احد الخبرين يأمر بفعل والآخر ينهى عنه، فالعقل يحكم بالتخير في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة (ي بين المحذورين)، فتكون الأخبار في هذه الصورة إرشادية إلى حكم العقل.

والجواب: ان العقل يأمر بالتخير بين الفعل والترك ونحن نريد أن نثبت

التخير الخبرين المتعارضين.

وقد يقال: لعل أخبار التوقف تشير إلى التوقف في الفتوى وأخبار التخير تشير إلى التخير في العمل فيكون هذا شاهد جمع بين الطائفتين، فإن قوله «لا تقولوا فيه بآرائكم» أو «ردّوه إلينا» ظاهرة في التوقف في الفتوى فلا تعارض التخير في العمل، لكن بعض أخبار التوقف تشير إلى التوقف في العمل أيضاً كما في قوله: «فلا تعمل بواحد منهما» فلاحظ.

وقد يقال: إن بعض أخبار التوقف مختصه بزمان الحضور (حتى تلقى إمامك) كما في المقبولة وحينئذ تكون أخبار التخير في صورة عدم الحضور. إلا أن بعض أخبار التوقف مطلقة لحالة الحضور والغيبة، وإثبات بعض الروايات في التوقف حال الحضور لا تنفي التوقف في حال الغيبة لأن إثبات شيء لا ينفي ما عداه، وحينئذ إذا وجدت أخبار دالة مع التوقف مطلقاً فهي معارضة للأخبار الدالة على التخير.

أخبار التخير:

منها: ١ - خبر الحسن بن الجهم^(١). عن الرضا (عليه السلام) وفيه «... فقلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين فلا يعلم أيها الحق؟ فقال: إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»^(٢). أقول: إنها ضعيفة السند.

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

١ - وسائل الشيعة/باب ٩ من صفات القاضي/ح ٤٠.

٢ - وسائل الشيعة/باب ٩ من صفات القاضي/ح ٤١.

من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترد القائم فترده إليه.

أقول: ضعيفة السند.

ولكن يحتمل في هذه الرواية ان التوسعة ليست في حجة كلا الروائتين بل هي تقول ان في هذه الصورة لا يوجد تنجيز فحالك كما كان قبل ورود الروائتين المختلفتين، وبما ان كلا الاحتمالين وارد فهي مجملة من هذه الناحية فلا يمكن الاستدلال بها لهذا المطلب فلاحظ. على انها لم تكن ظاهرة في المتعارضين بل هي في مقام بيان حجة خبر الثقة ولا تعرض فيها للتعارض.

٣ - ما في ديباجة الكافي بعد حكمه بالتخير بين الخبرين المتعارضين من قوله... لقوله (عليه السلام) «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(١)، او «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» وهذه الرواية غير المقبولة المتقدمة لأنها نقلت عن العالم، والعالم المراد به بحسب الاصطلاح موسى بن جعفر بينما المقبولة مروية عن أبي عبد الله (عليه السلام).

والملاحظ: ان هذه الروايات شاملة بعمومها لزمن الحضور والغيبة والعبادات والمعاملات وحقوق الله وحقوق الناس ومورد المخاصمات وغيرها وحالة إمكان الرجوع إلى الإمام وعدمه والالزاميات وغيرها وصورة الاضطرار إلى العمل وعدمه.

٤ - صحيحة على بن مهزيار في مكاتبة عبد الله بن محمد: اختلف

أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم أن صلّاه في المحمل وروي بعضهم أن لا تصلّاه الا على الأرض فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقّع (عليه السلام) موسع عليك بأية عملت^(١).

أقول: المراد من ركعتي الفجر (نافلة الفجر). والتخير في المقام هو تخيير واقعي في فرع فقهي (فليس المراد منه التخير الأصولي بين الروايتين المتعارضتين) بقرينة قوله فأعلمني كيف تصنع أنت في العمل، ومن شأن الإمام أن يبيّن الحكم الواقعي الذي هو التخير بين العاملين. فالجمع العرفي هو الصحيح لان ظاهر الرواية الأولى التعيين وهي صريحة في الجواز وظاهرة الثانية التعيين وهي صريحة في الجواز فنرفع اليد عن ظهور كلّ منهما بنص الآخر، وبما ان الحكم واحد فيكون التخير هو الصحيح، والأفضل الصلاة على الأرض لان صلاة النافلة لا يعتبر فيها الاستقرار.

٥ - مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان حيث سألته عن التكبير بعد التشهد الأول: فكان الجواب ان في ذلك حديثين: اما احدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، واما الحديث الآخر: فانه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر وجلس ليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيهما أخذت من باب

١ - وسائل / باب ٩ من صفات القاضي / ح ٤٤.

التسليم كان صواباً^(١).

ويرد عليها:

١ - انها ضعيفة السند.

٢ - ان الثانية أخص من الأولى (فالثانية تخصص عموم الأولى).

٦ - مرفوعة زرارة المروية في غوالي اللثالي عن كتب العلامة.

ويرد عليها:

١ - مرفوعة .

٢ - لم توجد في كتب العلامة أيضاً.

٧ - مرسله الكافي «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٢).

وهي ضعيفة السند.

أقول: ١ - الروايات بين ضعيف السند وخدش الدلالة أوهما معاً. ولكن بما ان المشهور قد استند إليها في حكمه بالتخير عند فقد المرجحات المنصوصة فينجبر ضعف سندها فتكون حجة وهي الدليل في التخير. ولكن السيد الخوئي بما انه لم يرتض كون عمل المشهور جابراً ارتأى في دورته الثانية التساقط رغم اخذه بالتخير في الدورة السابقة عليها وعند التساقط نرجع إلى الأصول العملية، من براءة أو احتياط أو استصحاب وقد أيد دعواه: بأننا لم نجد فقيها ذهب إلى التخير عند فقد المرجحات أصلاً وإنما هو كلام يُسطر في الأصول فقط^(٣).

١ - وسائل / باب ٩ / صفات القاضي / ح ٣٩.

٢ - باب ٩ صفات القاضي / ح ٦.

٣ - راجع غاية المأمول في علم الأصول / ج ٢ / ٧٨٩.

اما أخبار التوقف والاحتياط كمرفوعة زرارة التي أرجئت العمل (قالت توقف حتى تلقى الإمام) ثم عللت الا رجاء بقوله «فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» وكالمقبولة التي قالت: إذا كان كذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك فان الوقف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فهي لا تنفع في المقام لان أخبار التخيير أخص منها فلا يمكن شمول أخبار التوقف والاحتياط للمقام الا بعد خروج أخبار التخيير. مع ان أخبار التوقف والاحتياط معارضة بعمومات أدلة البراءة والاستصحاب وغيرها من الأصول العملية وعند تساقطها لم يبق لدينا إلا أدلة التخيير.

والى هنا تُمَّت الدورة الأصولية من القواعد الأصولية تدريساً في مدينة قم المقدسة بعد ان تمت قواعد التعارض والحمد لله أولاً وآخراً وكان ذلك في تاريخ ٨ / محرم ١٤٢٦ هـ ق.

وتمت الدورة الثانية تدريساً في مدينة قم المقدسة وذلك بتاريخ ١٥ / ذو القعدة الحرام / ١٤٣٠ هـ ق والحمد له أولاً وآخراً

في هذا اليوم أعلنّا التعطيل والانتقال إلى النجف الاشرف بعد أداء مناسك الحج ان شاء الله لتتنقل دروسنا إلى هناك وطلبنا من الطلبة الأعزاء العذر من هذا القرار وطلبنا منهم الالتحاق بدورس أخرى وطلبنا منهم الدعاء لنا في التأييد والتسديد والتوفيق لما يحبه الله ويرضاه

حسن الجواهري

فهرست المحتويات

٥	٦١ - نص القاعدة: السيرة العقلانية
٥	توضيح القاعدة
٧	القسم الأول: السيرة العقلانية التي تنقح موضوع الحكم الشرعي
٧	القسم الثاني: السيرة العقلانية التي تنقح ظهور الدليل
٨	القسم الثالث: السيرة العقلانية التي يستدل بها على كبرى الحكم الشرعي
٩	مناطات السيرة العقلانية:
١٠	مستند القاعدة:
١١	طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصومين
١٣	طرق إثبات عدم ردع المعصوم وسكوته
١٦	التطبيقات
١٩	٦٢ - نص القاعدة: سيرة المشرعة
٢٠	مستند القاعدة:
٢٢	التطبيقات
٢٣	الاستثناء
٢٥	٦٣ - نص القاعدة: حجّة الظواهر
٢٦	المستند: وقد استدلّ على حجّة الظواهر بأمور
٢٧	السيرة التشريعية
٢٨	السيرة العقلانية
٣١	تحديد موضوع أصالة الظهور
٣٢	أصالة الظهور وسائر الأصول اللفظية
٣٥	دائرة حجة الظواهر
٣٩	الظهور الحجة هو الظهور الموضوعي لا الذاتي
٤٢	ملاحظة: لا تجري أصالة عدم النقل في موردين
٤٢	الأول: إذا علمنا بالنقل

٤٢	 الثاني: إذا توفر مقتضى النقل
٤٣	 والكلام يقع في مقامين
٤٣	 المقام الأول
٤٥	 المقام الثاني
٤٦	 التطبيقات
٥٠	 ٦٤ - نص القاعدة: حجية الخبر المتواتر
٥٢	 عوامل مؤثرة في إفادة التواتر لليقين
٥٢	 وهذه العوامل تنقسم إلى قسمين
٥٢	 العوامل الموضوعية
٥٣	 العوامل الذاتية
٥٤	 مستند القاعدة
٥٧	 تعدد الوسائط في الخبر المتواتر
٥٩	 أقسام التواتر
٥٩	 مقدمة
٦١	 التطبيقات
٦٢	 التواتر المعنوي
٦٢	 التواتر الإجمالي
٦٣	 تطبيقات فقهية للتواتر
٦٣	 أ - التواتر المعنوي
٦٥	 ب - التواتر لفظاً ومضموناً
٦٦	 ج - التواتر الإجمالي
٦٧	 ٦٥ - نص القاعدة: حجية الخبر الواحد
٦٧	 حجية الأخبار
٦٧	 حجية خبر الثقة
٦٧	 حجية خبر العادل
٦٧	 مستند القاعدة
٦٧	 فقد استدل على عدم حجية خبر الثقة بالكتاب والسنة والإجماع
٧٠	 وأما السنة فهي عبارة عن طائفتين:

٧٠	 أما الطائفة الأولى:
٧٠	 أما الطائفة الثانية:
٧١	 وأما الإجماع
٧٤	 مفهوم الوصف
٧٤	 مفهوم الشرط
٧٧	 وأما السنة
٨١	 أما من حيث سند الحديث
٨٢	 دلالة الحديث: فقرتان:
٨٢	 الفقرة الأولى:
٨٢	 الفقرة الثانية:
٨٦	 وأما سيرة المشرعة
٨٧	 تنبيه:
٨٩	 تحديد دائرة حجّة الأخبار
٩٣	 الاستثناءات
٩٥	٦٦ - نصّ القاعدة: مثبتات الإمارة حجّة
٩٥	 الألفاظ الأخرى للقاعدة: حجّة المدلول الالتزامي للإمارة
٩٥	 توضيح القاعدة
٩٥	 أما الأصول العملية
٩٦	 مستند القاعدة
٩٧	 أما الأصول العلمية
٩٧	 التطبيقات:
١٠٠	 الاستثناءات من عدم جريان الأصل المثبت
١٠٢	٦٧ - نصّ القاعدة: حجّة الإجماع
١٠٢	 الألفاظ الأخرى للقاعدة:
١٠٢	 التوضيح
١٠١	 أقسام الإجماع: إن الإجماع ينقسم إلى قسمين:
١٠٤	 إجماع محصل
١٠٤	 إجماع منقول

١٠٤	 مستند القاعدة:
١١٠	 ملاحظتان:
١١٣	 التطبيقات
١١٤	 الاستثناءات
١١٨	 ٦٨ - نص القاعدة: حجّة الشهرة الفتوائية
١١٨	 الألفاظ الأخرى للقاعدة
١١٨	 حجّة الشهرة
١١٨	 الشهرة في الفتوى
١١٨	 التوضيح
١١٨	 الشهرة الروائية
١١٨	 الشهرة في الفتوى
١١٩	 المستند: أن المسائل الفقهية على أقسام ثلاثة
١٢٣	 التطبيقات
١٢٦	 ٦٩ - نص القاعدة: القياس
١٢٦	 الألفاظ الأخرى للقاعدة
١٢٦	 التوضيح
١٢٦	 وللقياس الفقهي اصطلاحان
١٢٦	 المصطلح الأول وفحواه
١٢٦	 المصطلح الثاني
١٣٠	 مستند القاعدة:
١٣٦	 أدلة بطلان القياس الظني:
١٣٨	 والخلاصة:
١٤٠	 التطبيقات
١٤٧	 الاستثناءات:
١٤٩	 ملاحظتان:
١٥٠	 ٧٠ - نص القاعدة: البراءة العقلية
١٥٠	 الألفاظ الأخرى للقاعدة
١٥٠	 قبح العقاب بلا بيان

١٥٠	الأصل العملي العقلي
١٥٠	توضيح القاعدة
١٥٣	ملاحظتان
١٥٦	مستند القاعدة
١٥٩	مسلك حق الطاعة وتوضيحه
١٦٤	تنبيهان:
١٦٦	التطبيقات:
١٦٧	الاستثناءات:
١٧٢	٧١ - نص القاعدة: البراءة الشرعية
١٧٢	الألفاظ الأخرى للقاعدة
١٧٢	البراءة
١٧٢	أصالة البراءة
١٧٢	توضيح القاعدة
١٧٣	ملاحظة:
١٧٣	مستند القاعدة
١٩٣	اعتراضان على أدلة البراءة:
١٩٨	ومن أدلة الاحتياط
٢٠٠	التطبيقات:
٢٠٠	الاستثناءات:
٢٠١	٧٢ - نص القاعدة: أصالة التخيير
٢٠١	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٢٠١	التخيير العقلي
٢٠١	دوران الأمر بين المحذورين
٢٠١	التخيير التكويني
٢٠١	قاعدة التخيير
٢٠١	التوضيح
٢٠٣	مناقشة الأقوال
٢١١	يتولد لنا علمان إجماليان

٢١٣	التطبيقات
٢٢٠	الاستثناءات
٢٢٢	٧٣- نصّ القاعدة: أصالة الاحتياط
٢٢٢	الألفاظ الأخرى للقاعدة: أصالة الاشتغال
٢٢٢	الوظيفة في حالة العلم الإجمالي
٢٢٢	الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني
٢٢٢	وجوب الاحتياط عقلاً
٢٢٢	منجزية العلم الإجمالي عقلاً
٢٢٢	أصالة الاحتياط عقلاً
٢٢٢	مستند القاعدة
٢٣٢	التطبيقات
٢٣٨	دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشرائط
٢٤٣	تنبيهان:
٢٤٤	التطبيقات
٢٤٦	٧٤- نصّ القاعدة: الاستصحاب
٢٤٦	الألفاظ الأخرى للقاعدة:
٢٤٦	إبقاء ما كان الحكم ببقاء حكم
٢٤٦	أو موضوع ذي حكم شك في بنائه
٢٤٦	التوضيح:
٢٤٦	حقيقة الاستصحاب
٢٤٧	تعريف الاستصحاب
٢٤٨	مستند القاعدة:
٢٤٨	وقد استدلّ على حجّة الاستصحاب بثلاثة أنواع من الأدلة هي
٢٦٠	الأقوال في حجّة الاستصحاب:
٢٦٢	وأما الشبهات الحكمية:
٢٧٠	التطبيقات
٢٧١	الاستثناءات
٢٧٢	تنبيهات:

٢٧٤	 أما توضيح الفرق الثبوتي
٢٧٥	 وأما الاستصحاب
٢٧٦	 وأما الفرق الإثباتي
٢٨٣	 إشكالان على استصحاب الكلي
٢٨٦	 أقسام استصحاب الكلي
٢٨٦	 لاستصحاب الكلي أقسام أهمها ثلاثة
٢٩١	 وأما علاج الشبهة:
٢٩٩	 استصحاب الكتابي شريعته
٣٠٣	٧٥ - نص القاعدة: تقديم الأصل السبب على الأصل المسببي
٣٠٣	 الألفاظ الأخرى للقاعدة
٣٠٣	 الأصل السببي إذا جرى ألغى موضوع الأصل المسببي على أي حال
٣٠٣	 التوضيح:
٣٠٨	 التطبيقات:
٣٠٩	٧٦ - نص القاعدة: عدم جريان الأصل المثبت
٣٠٩	 الألفاظ الأخرى للقاعدة:
٣٠٩	 عدم حجّة مثبتات الأصول
٣٠٩	 عدم حجّة الأصل المثبت
٣٠٩	 نفي الأصول المثبتة
٣٠٩	 توضيح القاعدة:
٣١١	 مستند القاعدة
٣١٧	 التطبيقات
٣٢٠	 الاستثناءات
٣٢٥	٧٧ - قاعدة: دفع الضرر المظنون لازم
٣٢٥	 الألفاظ الأخرى للقاعدة:
٣٢٥	 دفع الضرر المظنون واجب
٣٢٥	 توضيح القاعدة
٣٢٦	 مستند القاعدة
٣٢٨	 والنتيجة

٣٢٩	التطبيقات
٣٣٠	الاستثناء
٣٣٣	٧٨- نصّ القاعدة: المقتضي والمنع
٣٣٣	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٣٣٣	التوضيح
٣٣٥	مستند القاعدة
٣٣٦	والخلاصة
٣٤٠	٧٩- نصّ القاعدة: قاعدة اليقين
٣٤٠	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٣٤٠	الشكّ الساري
٣٤٠	توضيح القاعدة:
٣٤٠	والخلاصة
٣٤١	مستند القاعدة
٣٤١	استدلّ لهذه القاعدة بأمور
٣٤٢	التطبيقات على فرض صحة القاعدة
٣٤٣	٨٠- نصّ القاعدة: التسامح في أدلة السنن
٣٤٣	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٣٤٣	قاعدة التسامح
٣٤٣	التسامح في دليل المستحبات والمكروهات
٣٤٣	توضيح القاعدة:
٣٤٤	مستند هذه القاعدة:
٣٤٤	أخبار مستفيضة
٣٤٤	فقه الروايات ومحتملاتها
٣٤٨	حدّ دلالة الروايات
٣٥١	التطبيقات
٣٥٣	الاستثناءات:
٣٥٥	التعارض وقواعده
٣٥٥	التعارض: هو التنافي الحقيقي بين الدليلين

- ٨١ - قاعدة: التعارض غير المستقر ٣٧٦
- التوضيح: ٣٧٦
- التطبيقات ٣٧٧
- التطبيقات ٣٨٢
- التطبيقات للمطلق والمقيد ٣٩٠
- التطبيقات للعام والخاص ٣٩٢
- التطبيقات ٣٩٥
- التطبيقات ٤٠١
- ملاحظة: ٤٠٣
- ومستند هذه القاعدة: ٤٠٦
- التطبيقات ٤٠٦
- التطبيقات ٤٠٩
- المستند ٤١٣
- التطبيقات ٤١٤
- التوضيح ٤١٥
- المستند ٤٢٠
- المناقشة: ٤٢٤
- النتيجة: ٤٢٧
- ٨٢ - قاعدة الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح ٤٣٢
- ولها ألفاظ أخرى ٤٣٢
- منها الجمع بين الدليلين أولى من الطرح ٤٣٢
- العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله ٤٣٢
- وجوب الجمع بين الدليلين ولزوم تقديم الترجيح الدلالي ٤٣٢
- وتوضيح القاعدة: ٤٣٢
- مستند القاعدة: ٤٣٣
- التطبيقات ٤٣٤
- ٨٣ - التعارض المستقر: ٤٤٠
- التوضيح: والبحث هنا يقع في مسألتين ٤٤٠

٤٤٢	 ما هو حكم التعارض المستقر
٤٤٣	 ملاحظة:
٤٤٨	 توضيح:
٤٥١	 أخبار العلاج: وهي على اقسام
٤٥٥	 الترجيح بالشهرة
٤٥٩	 ملاحظة
٤٦٠	 أخبار الترجيح بالأحدثية
٤٦٤	 الخلاصة والاستنتاج من الأخبار الخاصة
٤٦٨	 المختار المسألة
٤٧٥	 ٨٤ - قاعدة التعادل
٤٧٥	 التعادل
٤٧٨	 حكم المتعادلين
٤٧٩	 أخبار التخيير
٤٨٤	 فهرست المحتويات

تنويه

* في صفحة 253 ج1 يضاف على الهامش رقم (2)

اقول: ويرد عليه اننا اذا غسلنا بالماء المستصحب طهارته ثوبا نجسا فنحكم بطهارته حتى بعد انكشاف ان الماء كان نجسا, ولكن لم يقل بهاذا احد اصلا .
ثم ان الاصل العملي يقول: ان الثوب طاهر عند الشك في طهارته ولم يقل ان الثوب طاهر عند الشك في طهارته حتى مع العلم بعد ذلك بان الثوب نجس
فلاحظ

* في صفحه (278) ج1 يضاف هامش رقم (3) بعد عبارته (وجوب مقدمه) السطر (13)

(3) اقول:الكلام هذا اما مسامحه او خطأ لان كلامنا في مقدمه الواجب وهذا كلام في مقدمه الوجوب وهو بحث اخر لاربط له بمقدمه الواجب يتكلم في ان مقدمه الوجوب (بعد احراز مقدميتها للوجوب) تكون واجبه عقلا فهل تجب شرعا ايضا ام لا ؟ وعلى هذا فلا بد من رفع مثال مقدمه الواجب كطي المسافه للحج بعد حصول الاستطاعه فلاحظ

شكر وتقدير

بعد ان اطلع الشيخ الجليل حجه الاسلام و المسلمين الشيخ
جعفر ربح حفظه الله تعالى على مشروع طبع هذا الكتاب
تفضل بتكلفه مشكورا