مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر

الجزء الخامس

من القسم الثاني

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

إصدار

مكتب سماحة آية الله العظمى

السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

مباحث الأُصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية اللّٰه العظمىٰ

الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر قدس سره

الجزء الخامس

من

القسم الثاني

شبكة الفكر
alfeker.net

تأليف

سماحة آية الله العظمىٰ السيّد كاظم الحسيني الحائري دام ظلّه



قم المقدّسة ـ انتشارات دار الرسالة ـ الهاتف: ٠٩١٢٣٥٣٤٤٠٤ ـ ٠٩١٩٨٥٣١١٢٤

هويّة الكتاب

اسم الكتاب: ..... مباحث الأُصول / الجزء الخامس من القسم الثاني
تقريراً لأبحاث آية الله العظمىٰ الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر قدس سره

المؤلف: ..... سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسينيّ الحائريّ (دام ظلّه)

الناشر: ..... دار الرسالة

الطبعة وتأريخ الطبع: ..... الرابعة / ١٤٣٦ هـ.ق

الكمّيّة: ..... ١٠٠٠ نسخة

شابك الدورة: ..... ٩ ـ ٠ - ٩٥٢٧٨ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨

الشابك: ..... ٣ ـ ٢ ـ ٩٥٢٧٨ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨

إصدار مكتب سماحة السيّد الحائريّ (دام ظلّه)

حقوق الطبع محفوظة للناشر



الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام علىٰ أشرف خلقه
محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

« فهرس مواضيع الكتاب »

الاستصحاب

المقدمة ١٥
حقيقة الاستصحاب جعلاً واستدلالاً واصطلاحاً ١٧
هل الاستصحاب مسألة أُصوليّة؟ ٢٤
الفرق بين الاستصحاب وقواعد أُخرىٰ مشابهة له ٢٦
أدلّة حجّيّة الاستصحاب ٢٩
حجّيّة الاستصحاب على أساس إفادته للظن ٣١
حجّيّة الاستصحاب على أساس السيرة العقلائية ٣٣
حجّيّة الاستصحاب على أساس الأخبار ٣٨
الرواية الأُولىٰ ٣٨
شبهة اختصاص الرواية بباب الوضوء ٣٨
تنبيهات ٤٩
١ ـ حول جملة (فإنّه على يقين من وضوئه) ٤٩
هل الجملة خبرية أو إنشائية؟ ٥٠
هل الجملة هي الجزاء؟ ٥٢
هل يخل بعض الفروض السابقة بالاستدلال؟ ٥٤
٢ ـ شبهة استفادة قاعدة المقتضي والمانع من الرواية ٥٥
٣ ـ شبهة أنّ السلب في (لا تنقض اليقين) للعموم لا للعامّ ٥٧
٤ ـ شبهة اقتصار الاستصحاب على موارد الارتكاز ٦٠

الرواية الثانية ٦٠
فقه الرواية ٦١
ما ادّعاه الشيخ الأعظم من التعارض ٦٤
كيفية الاستدلال بالرواية ٦٧
مضرّية الإشكال المشهور بالاستدلال على التفسير المشهور للرواية .. ٧٢
إمكان حلّ الإشكال المشهور ٧٥
تحقيق أصل المطلب ٨١
شرطية الطهارة ومانعية النجاسة وثمرة القول بالفرق بينهما ٨١
وجوه الشرطية والمانعية الملائمة لصحّة الصلاة حال الجهل ٨٦
الفقرة الثانية من الرواية ١٠٨
سند الرواية ١٠٩
الرواية الثالثة ١١٠
ظهور الرواية ـ في نفسها ـ في الاستصحاب ١١١
موانع الأخذ بظهور الرواية في الاستصحاب ١١٥
فائدة في مطلبين ١٢٩
الرواية الرابعة ١٤٤
سند الحديث ١٤٥
دلالة الحديث ١٤٥
الرواية الخامسة ١٤٨
دلالة الرواية ١٤٨
الرواية السادسة ١٥٥
طائفتان من الروايات ١٥٨
الطائفة الأُولىٰ ١٥٨
الطائفة الثانية ١٦٠
الاتّجاه الأوّل ١٦٣
الاتّجاه الثاني ١٨٠

الاتّجاه الثالث ١٨٢
الأقوال في حجّيّة الاستصحاب ١٨٥
التفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ١٨٧
إشكال تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل ٢٠١
تنبيهات حول الشبهة الحكمية ٢١١
التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بحكم العقل والثابت بدليل شرعي ٢٢٠
التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع ٢٢٧
التفصيل بين الاحكام التكليفية والوضعية(في الهامش) ٢٤٣
حقيقة الحكم الوضعي(في الهامش) ٢٤٣
تقسيم الشيخ الخراساني للأحكام الوضعية(في الهامش) ٢٤٤
بحث القسم الأول من تقسيم الشيخ الخراساني(في الهامش) ٢٤٦
الدليل الأول للشيخ الخراساني(في الهامش) ٢٤٦
الدليل الثاني للشيخ الخراساني(في الهامش) ٢٤٧
مناقشة الدليل الاوّل للشيخ الخراساني(في الهامش) ٢٤٨
مناقشة الدليل الثاني للشيخ الخراساني(في الهامش) ٢٥٠
مناقشة السيّد الخوئي واستاذه لاستدلال الشيخ الخراساني(في الهامش) ٢٥٢
القسم الأول من التقسيم المشهور للأحكام الوضعيّة(في الهامش) ٢٥٨
القسم الثاني من التقسيم المشهور للأحكام الوضعيّة(في الهامش) ٢٦٢
تفصيل المحقق العراقي بين (الجزئيّة)و(الشرطية والمانعيّة)(في الهامش) ٢٦٢
اشكال الاستصحاب في الاحكام الوضعيّة(في الهامش) ٢٦٤
حقيقة الطهارة والنجاسة(في الهامش) ٢٦٦
استدلال السيّد الخوئي على مجعوليّة الطهارة والنجاسة(في الهامش) ٢٦٦
مناقشة استدلال السيّد الخوئي(في الهامش) ٢٦٧
الاستدلال ببعض الروايات على مجعوليّة الطهارة والنجاسة(في الهامش) ٢٦٨
مناقشة الاستدلال(في الهامش) ٢٦٩
نتيجة البحث(في الهامش) ٢٧٠

تنبيهات الاستصحاب ٢٧١
وفاء الاستصحاب بدور القطع الموضوعي ٢٧٣
جريان الاستصحاب عند الشك التقديري ٢٨٤
ثمرة البحث في جريان الاستصحاب عند الشك التقديري ٢٨٦
جريان الاستصحاب مع اليقين التقديري ٢٩٥
جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين ٢٩٧
جريان الاستصحاب عند ثبوت الحالة السابقة بالأمارة ٢٩٧
إشكال جريان الاستصحاب في المورد إنّما يعقل في صورة من أربع صور ٣٠٦
جريان الاستصحاب عند ثبوت الحالة السابقة بالاصل ٣٠٨
جريان الاستصحاب في الكليات ٣١٧
اصل جريان استصحاب الكلي ٣١٧
اقسام استصحاب الكلي ٣٢٣
الصورة الاولى: صورة العلم بأحد الفردين والشك في الجامع بينهما ٣٢٦
الجهة الاولى: جريان استصحاب الجامع بين الفردين ٣٢٦
الجهة الثانية: جريان استصحاب الفرد ٣٢٦
الجهة الثالثة: كفاية استصحاب الجامع عن استصحاب الفرد ٣٢٧
الجهة الرابعة: كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الجامع ٣٢٨
الصورة الثانية: صورة العلم بالجامع ضمن فرد ثم الشك فيه للشك في ذلك الفرد .. ٣٢٨
الصورة الثالثة: صورة العلم بالجامع ضمن الفرد المردد بين الطويل والقصير ٣٢٩
الجهة الاولى: في استصحاب الكلي ٣٢٩
الجهة الثانية: في استصحاب الفرد ٣٣٢
الجهة الثالثة: في استصحاب اقسام الفرد المردد بين الطويل والقصير ٣٣٥
الجهة الرابعة: في ضابط استصحاب الفرد المردد ٣٤٠
الجهة الخامسة: في موارد استغناء المكلف عن استصحاب الفرد المردد ٣٤١
الجهة السادسة: عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في موارد الشبهات المفهومية ... ٣٤٢
الجهة السابعة: في الشبهة العبائية ٣٤٣

المطلب الأوّل: في مورد هذه الشبهة ٣٤٤
المطلب الثاني: في صحة الشبهة وبطلانها ٣٤٦
الجهة الثامنة: في استصحاب جامع الحكمين بعد انتفاء احدهما .. ٣٤٧
الجهة التاسعة: في تطبيق استصحاب القسم الثاني من الكلي ٣٤٩
الصورة الرابعة: صورة العلم بالجامع ضمن فرد والشك في بقائه ضمن فرد آخر ٣٥٧
القسم الرابع من الكلي على غير اصطلاح الشيخ الاعظم ٣٦٣
استصحاب الزمان والزمانيات ٣٦٧
استصحاب الامور غير القارة ٣٦٧
الامر الاول: استصحاب الزّمان ٣٦٧
الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة ٣٦٧
مناشئ الوحدة الموضوعية ٣٧٠
الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة ٣٧٣
الآثار المترتبة على الاستصحاب بالنحوين ٣٧٤
الامر الثاني: استصحاب الزمانيات ٣٧٤
استصحاب الامور القارة المقيدة بالزمان ٣٧٥
الاستصحاب التعليقي ٣٨٦
تمامية الاركان في الاستصحاب التعليقي ٣٨٧
وجود معارض للاستصحاب التعليقي وعدمه ٤١٢
تنبيهات الاستصحاب التعليقي ٤١٧
في استصحاب عدم النسخ ٤٢١
استصحاب حكم هذه الشريعة ٤٢١
استصحاب حكم الشريعة السابقة ٤٢٥
في الاصل المثبت ٤٢٨
لوازم الأمارات والاصول ٤٢٨
الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة أثر شرعي أو عقلي ... ٤٣٨
الجهة الاولىٰ: في الأثر المباشر ٤٤٤

الجهة الثانية: في الأثر الشرعي غير المباشر الذي يتصل بالمستصحب بواسطة الآثار الشرعية ٤٤٤
تنبيهات الاصل المثبت ٤٤٥
الامر الاول: بطلان الاستصحاب المثبت بالتعارض ٤٤٥
الامر الثاني: خفاء الواسطة ٤٤٩
الامر الثالث: اقسام اخرىٰ للاستصحاب المثبت ٤٦٢
الاستصحاب في متعلقات الاحكام ٤٧١
استصحاب جزء الموضوع ٤٧٥
تأثير العلم بانتقاض أحد جزئي الموضوع في جريان الاستصحاب ٤٨٣
المقام الأول: استصحاب عدم أحد الجزئين الىٰ زمان انتفاء الآخر ٤٨٤
المقام الثاني: استصحاب بقاء أحد الجزئين إلىٰ زمان حدوث الآخر ٤٨٨
فرعان تمرينيان ٤٩٧
الاستصحاب في حالات توارد الحالتين ٥٠٠
البحث بلحاظ نكتة المنع المختارة في البحث السابق ٥٠١
البحث بلحاظ الموانع الاخرىٰ ٥٠٣
الرجوع إلى عموم العامّ أو استصحاب حكم المخصّص ٥٠٩
خاتمة ٥٢١
مسألة اشتراط بقاء الموضوع ٥٢٣
نسبة الاستصحاب إلى الأمارات وسائر الأُصول ووجه تقديم بعضها علىٰ بعض ٥٣٧
المقام الأوّل: في تقدّم الأمارات على الأصول ٥٣٩
المقام الثاني: في نسبة الأُصول بعضها إلى بعض ٥٥٥
المقام الأوّل: في الأصلين المتوافقين أو المتنافيين بلحاظ عالم الجعل تنافياً ذاتياً ٥٥٥
المقام الثاني: في التعارض العرضي بلحاظ مرحلة الجعل ٥٦٢
المقام الثالث: في الأصلين المتنافيين بلحاظ عالم الإمتثال ٥٦٥
مبحث التعادل والتراجيح ٥٦٧
الجهة الاولىٰ: تعريف التعارض ٥٦٩

الجهة الثانية: مقتضىٰ القاعدة في الخبرين المتعارضين ٥٧٣
مقدمات في التعارض غير المستقر ٥٧٣
المقدمة الاولىٰ: الورود بالمعنىٰ الأعمّ ٥٧٣
الورود من الجانبين ٥٧٥
احكام الورود ٥٧٧
المقدمة الثانية: نظرية الحكومة ٥٧٨
النقطة الاولىٰ: في تعريف الحكومة ٥٧٨
النقطة الثانية: في نكتة تقدّم الحاكم على المحكوم ٥٧٩
النقطة الثالثة: في ملاحظات عامّة حول الحكومة ٥٨٠
المقدمة الثالثة: في التخصيص ٥٨٢
المخصص المتصل ٥٨٢
المخصص المنفصل ٥٩٢
المقدمة الرابعة: الأظهر والظاهر ٥٩٦
تنبيهان ٥٩٨
التنبيه الأوّل: النسبة بين الدليل المتقدّم ودليل حجّيّة ما يقابله ... ٥٩٩
التنبيه الثاني: وجه تقديم سند القرينة الظنّي على دلالة ذي القرينة ٥٩٩
المقدّمة الخامسة: في سراية التعارض من الدلالة الى السند ٦٠١
صلب البحث في مقتضىٰ القاعدة ٦٠٥
التعارض بلحاظ فردي دليل حجّيّة الظهور ٦٠٥
التعارض بلحاظ فردي دليل حجية السند ٦٠٩
مقتضىٰ الأصل الاولي في الخبرين المتعارضين ٦١١
مقتضىٰ الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين ٦٢٦
إمكان نفي حكم ثالث منافٍ لمفاد الخبرين المتعارضين وعدمه ٦٣٢
التعارض بلحاظ فرد لدليل حجية السند مع فرد آخر لدليل حجية الظهور ... ٦٣٦
حكم الخبرين المتعارضين من زاوية روايات الطرح ٦٣٩
تنبيهات على موارد مشكوكة للتعارض ٦٥٤

الأمر الأوّل: إذا تعارض عامّ مع مطلق ٦٥٤
الأمر الثاني: تعارض المطلق البدلي والمطلق الشمولي ٦٥٧
الأمر الثالث: انقلاب النسبة ٦٦٠
المقام الاوّل: في تمامية كبرىٰ انقلاب النسبة نفسها ٦٦٠
المقام الثاني: امكان تقديم لحاظ العام مع الخاص واخذ النسبة بينه وبين معارضه في المرتبة المتأخرة عن لحاظه مع الخاص ٦٦٥
المقام الثالث: في صغريات كبرىٰ انقلاب النسبة ٦٦٧
المقام الرابع: الموقف في موارد انقلاب النسبة ٦٧٩
الجهة الثالثة: مفاد الاخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين ٦٨٣
أخبار التخيير ٦٨٣
الاخبار التي تدّعىٰ معارضتها لأخبار التخيير ٦٩٤
الطائفة الاولىٰ: ما تأمر بالرد اليهم ٦٩٤
الطائفة الثانية: ما تأمر بالأحدث ٦٩٥
الطائفة الثالثة: ما تأمر بالارجاء والوقوف ٧٠٠
أخبار الترجيح ٧٠١
الجهة الاولىٰ: في سند رواية الراوندي ٧٠٢
الجهة الثانية: في دلالة رواية الراوندي ٧١١
الجهة الثالثة: في قياس رواية الراوندي بباقي أخبار الترجيح ٧١٤
المقبولة والمرفوعة وقياسهما إلىٰ رواية الراوندي ٧١٧
الجهة الاولىٰ: في دلالتهما ٧١٨
الجهة الثانية: في النسبة بين المقبولة والمرفوعة بعد فرض قبولهما معاً ... ٧٢٣
الجهة الثالثة: في نسبة المقبولة والمرفوعة إلىٰ رواية الراوندي ٧٣١
تنبيهات ٧٣٤
الأمر الأوّل: التخيير الفقهي والتخيير الأُصولي ٧٣٦
الأمر الثاني: هل يستفاد التخيير الابتدائي او الاستمراري؟ ٧٤١
الأمر الثالث: هل تشمل الأخبار العلاجية موارد امكان الجمع العرفي ٧٤٤
الأمر الرابع: هل تشمل الأخبار العلاجية المتعارضين بالعموم من وجه؟ ٧٤٧
الأمر الخامس: دعوىٰ تقدّم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي ٧٥٦

الاستصحاب

١ ـ المقدمة.
٢ ـ أدلّة حجّيّة الاستصحاب.
٣ ـ الأقوال في حجّيّة الاستصحاب.
٤ ـ تنبيهات الاستصحاب.
٥ ـ خاتمة.

المقدّمة

* حقيقة الاستصحاب جعلاً واستدلالاً واصطلاحاً.
* هل الاستصحاب مسألة أُصوليّة؟
* الفرق بين الاستصحاب وقواعد أُخرىٰ مشابهة له.

تشتمل المقدّمة لبحث الاستصحاب علىٰ ثلاثة أبحاث:

حقيقة الاستصحاب جعلاً واستدلالاً واصطلاحاً:

البحث الأوّل: في تحقيق حول كيفية الاستصحاب جعلاً واستدلالاً واصطلاحاً.

ويظهر المقصود من كلّ واحد من هذه العناوين الثلاثة ضمن البحث عنه. فهنا يقع البحث في اُمور ثلاثة:

الأمر الأوّل ـ في الكيفية الممكنة ثبوتاً لجعل الاستصحاب:

وقبل الدخول في بيان ذلك نستذكر نكتتين سابقتين في الأبحاث الماضية:

الأُولىٰ: في حقيقة الحكم الظاهري، حيث قلنا: إنّ حقيقته هي الحكم الناتج عن إعمال المولىٰ لقوانين تزاحم الأغراض في عالم المحرّكيّة لدى وقوع الخلط والشكّ فيها، بناءً على الطريقية على ما مضىٰ من شرح ذلك في بحث الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة.

الثانية: في كيفية إعمال المولىٰ لقوانين باب التزاحم، وهي عبارة عن تقديم الأهمّ لو كان، فعند أهمّيّة الغرض اللزومي يجعل الاحتياط أو ما بحكمه، كحجّيّة خبر إلزامي، و عند أهمّيّة غرض ترخيصي يجعل البراءة أو ما بحكمها، و الأهمّيّة تارةً تكون بملاك أقوائيّة المحتمل كيفاً، كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة للمولىٰ أهمّ من الأغراض الترخيصيّة، فجعل إيجاب الاحتياط عند الشك، و اُخرى تكون بملاك أقوائيّة الاحتمال بلحاظ النظر المجموعي الى

الأحكام، و يرجع ذلك في الحقيقة الى أقوائية المحتمل كمّاً، كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة و إن تساويتا كيفاً، فقدّم جانب الأغراض اللزوميّة بجعل وجوب الاحتياط و نحوه، و ثالثة تكون بملاك أقوائيّة الاحتمال بلحاظ النظر الاستغراقي و الأفرادي، بحيث يحسب المولى حساب خبر ثقة في نفسه بقطع النظر عن وجود أيّ خبر آخر في الأحكام و عدمه، فيجعله حجّة لأقوائيّة احتمال صدقه ولو مع فرض أنّه لم يوجد في الفقه أيّ خبر ثقة آخر غير هذا الخبر، و هذا القسم الثالث تكون مثبتاته حجّة بلا حاجة إلى مؤونة زائدة، كما سوف ياتي ـ إن شاء الله ـ وهذا بخلاف القسمين الأوّلين[1]، فإنّ اللازم فيهما لا يثبت إلا بمؤونة خاصّة و دليل خاصّ يدل علىٰ ثبوت الجعل و التعبد علىٰ طبق اللوازم أيضاً.

ثم إذا تساوت الأغراض المتزاحمة، ولم يوجد مرجّح كمّي أو كيفي أو احتمالي لأحد الجانبين، فعندئذٍ الواقع لا يتطلّب من المولىٰ ترجيح جعل الأستصحاب اللزومي مثلاً علىٰ البراءة أو العكس، فيكون المولىٰ مخيّراً في الجعل، و عندئذٍ يمكن إعمال مرجّحات ذاتية، أي: غير مربوطة بالواقع لتقديم أحد الجعلين على الآخر، ولا ينافي ذلك الطريقيّة، ولا يستلزم التصويب؛ لأنّ هذا الترجيح كان في طول صيرورة الواقع حيادياً لا يتطلّب تقديم أيّ واحد من الجانبين، ولا يتنفّر من تطبيق الجانب الآخر.

إذا عرفت هاتين النكتتين قلنا: ذكر بعض: أنّ الاستصحاب غير ناظر إلىٰ الأحكام الواقعيّة و الملاكات الواقعيّة أصلاً، و إنّما هو أصل تعبّدي صرف كاصالة الإباحة.

أقول: إنّ مثل أصالة الإباحة أيضاً لابُدّ أن يكون ناظراً إلىٰ حفظ الأحكام الواقعيّة و ملاكاتها، و كذلك كلّ حكم ظاهري بناءً علىٰ إنكار السببيّة، و إلّا لم يكن جواب على شبهة ابن قبة، فجعل الاستصحاب بهذا النحو غير معقول.

وذكر بعض آخر: أنّ الاستصحاب حاله حال أصالة الاحتياط في أنّه ينظر إلىٰ الواقع و التحفّظ عليه بقطع النظر عن مسألة الأماريّة و الكاشفيّة.

وهذا الكلام يرجع بحسب لغتنا إلى أنّ الاستصحاب جعل على أساس المرجّح المحتملي الكيفي، وهذا إنّما يكون معقولاً في أصالة الاحتياط، ولا يكون معقولاً في الاستصحاب؛ وذلك لأنّ نوعيّة الغرض في الاستصحاب غير معلومة و معيّنة، حتى يلحظ أنّه هو الأهمّ أو

---

(١) لنا كلام مفصّل حول هذا الموضوع مضى في أوّل البراءة فراجع.

الغرض الآخر المزاحم له في الحفظ، فإنّ الاستصحاب قد يثبت حكماً إلزامياً، لو لا ذلك الاستصحاب لنفيناه بالقواعد الأُخرىٰ. وقد يثبت حكماً ترخيصياً، لو لا ذلك الاستصحاب لم نكن نأخذ بذاك الترخيص، بل كنّا نأخذ بجانب الاحتياط بحسب القواعد الأُخرى، فلا يوجد ضابط لموارد جريان الاستصحاب و تحقق اليقين السابق تميّز به نوعيّة الغرض إطلاقاً، كي يحكم عليه بأنّه أهمّ من الغرض الآخر المزاحم له.

والصحيح: أنّه يمكن جعل الاستصحاب بلحاظ الترجيح بقوّة الاحتمال بالنظر المجموعي، بأن يكون المولىٰ معتقداً بكون بقاء ما كان في موارد الشكّ أكثر من زواله. ويمكن أيضاً جعله بلحاظ قوّة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، بأن يعتقد المولىٰ كاشفية اليقين السابق و أماريته. ويمكن هنا الجعل بنحو ثالث، وهو أن يفرض أنّ الأغراض المتزاحمة كانت متكافئة، ولم يكن بعض أقسامها أهمّ من بعض آخر بقوّة المحتمل ولا بقوّة الاحتمال، فحصل التخيير من ناحية الواقع في مقام الجعل و حفظ أحد الغرضين، أي: أنّ الواقع صار حيادياً من ناحية ترجيح أيّ واحد من الجانبين على الآخر، فوصلت النوبة إلىٰ مرجّحات ذاتية غير مرتبطة بالواقع، ولنفرض مثلاً كون ذلك المرجّح المطابقة للطبع العقلائي، أو أيّ شيء آخر، فالمرجّح اقتضىٰ في غير موارد اليقين السابق جعل البراءة، و في موارد اليقين السابق جعل الاستصحاب.

الأمر الثاني ـ في كيفية الاستصحاب استدلالاً:

قد اعتاد الفقهاء قدس سرهم على أن يجعلوا الدليل علىٰ المدّعىٰ عند الاستدلال بخبر الثقة نفس خبر الثقة لا دليل حجّيّة خبر الثقة، كآية النبأ مثلاً، و يجعلوا الدليل على المدّعىٰ عند الاستدلال بالاستصحاب دليل الاستصحاب، و هو صحيحة زرارة مثلاً لا نفس الاستصحاب.

و ليس هذا مجرّد بحث لفظي، بل مردّ ذلك إلىٰ أنّه إذا وجد معارض يدلّ على خلاف المقصود، ففي باب خبر الثقة يجعل معارضه نفس ذلك الخبر لا آية النبأ، فإذا كان الخبر أخصّ من ذلك المعارض قدّم عليه بالأخصّية و إن كانت النسبة بين آية النبأ و ذلك المعارض عموماً من وجه، و في باب الاستصحاب لا يجعل المعارض نفس الاستصحاب في ذلك المورد الجزئي حتّىٰ يقدّم عليه بالأخصّية، بل يجعل المعارض صحيحة زرارة التي تكون النسبة بينها و بين الخبر المعارض عموماً من وجه.

وذكر السيّد بحر العلوم‌ﷺ: أنّه لا وجه للتفكيك بين خبر الثقة و الاستصحاب، فـي الاستصحاب ـ أيضاً ـ نقول بأنّ المعارض هو خصوص الاستصحابات الجزئية في الموارد الجزئية، فعند تعارض الاستصحاب مع قاعدة الحلّ نخصّص قاعدة الحلّ بالاستصحاب، و لا نلحظ النسبة بين قوله:«كل شيء حلال حتّىٰ تعرف...» و دليل الاستصحاب.

فكأنّه‌ﷺ يرىٰ إلحاق الاستصحاب فقط بخبر الثقة في هذه الجهة، و لا يرىٰ إلحاق أصالة الحلّ به، و لعلّه ينظر ـ و لو ارتكازاً ـ في تفكيكه بين أصالة الحلّ و الاستصحاب إلى ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من بعض الأصحاب المتأخرين.

وأعترض الشيخ الأعظم‌ﷺ[1] على السيّد بحر العلوم‌ﷺ بأنّ الاستصحاب ليس كخبر الثقة، فإنّ الاستصحاب بنفسه حكم ببقاء ما كان، فلا معنىٰ لأن يجعل دليلاً على الحكم. و هذا بخلاف خبر الثقة، فإنّه ليس حكماً و إنّما هو دليل علىٰ الحكم.

أقول: إنّ هذا الكلام بهذا المقدار لا يحسم أصل الإشكال، فإنّنا ننقل الكلام إلى اليقين السابق مثلاً الذي هو أمارة على البقاء، فإنّه هو الذي يكون بمنزلة خبر الثقة لا الحكم بالبقاء الذي هو بمنزلة حجّيّة خبر الثقة.

ولعله لهذا ذهب بعض الأصحاب المتأخرين[2] الى موافقة السيّد بحر العلوم‌ﷺ فـقال كلاماً ينبيء عن موافقته إيّاه، يفصّل فيه بين تجريد الاستصحاب عن الأمـاريّة رأسـاً و إعطائه لوناً من الأماريّة، و أحتمل أن يكون مقصوده من ذاك الكلام هو: أنّ الاستصحاب إن لم يكن فيه شوب من الأماريّة و كان أصلاً صِرفاً كأصالة الحلّ، لم يكن حاله حال خبر الثقة لأنّه حكم صِرف، و ليس كاشفاً عن الحكم، لكن بما أنّه ليس كذلك، بل فيه لون من الأماريّة و لو بنحو التنزيل مثلاً، فهو دليل، فحاله حال خبر الثقة.

أقول: إنّ تقديم خبر الثقة على العامّ المـعارض له ليس بمـلاك أمـاريّته، بحـيث كـلّما تعارضت أمارتان إحداهما أخصّ من الأُخرىٰ قُدّمت الأخصّ، فـلو تـعارضت بـيّنتان إحداهما أخصّ لا يجمع بينهما بالتخصيص، بل يعامل معهما معاملة البيّنتين المتعارضتين، و إنّما الملاك في ذلك هو: أنّ العامّ و الخاصّ كلاهما كلام صادر من شخص واحد يكون أحدهما قرينة على مراد متكلّمه من الآخر، و كان موضوع حجّيّة ظهور الأوّل عدم ورود القرينة

---

(١) راجع الرسائل؛ ص ٣٢٠ بحسب طبعة رحمة الله.

(٢) يقصد به السيّد الإمام الخميني(رضوان الله تعالىٰ عليه).

على الخلاف، و دليل حجّيّة الثاني يعبّدنا بورود القرينة، و هـذا لا يجـري في العـامّ مـع الاستصحاب الجزئي المعارض له، و إنّما يجري في العامّ مع دليل الاسـتصحاب؛ لكـونهما كلامين صادرين من شخص واحد يقدّم ما هو قرينة على الآخر لو كان.

وعليه، فالصحيح هو ما اعتاده الأصحاب﵃ من الفرق بين الاستصحاب و خبر الثقة بجعل الدليل المعارض للعامّ في الثاني هو نفس الخبر لا دليل حجّيّته، و في الأوّل هو دليل حجّيّته لا نفس الاستصحاب.

الأمر الثالث ـ في كيفية الاستصحاب اصطلاحاً:

أي: في تعريفه بحسب الاصطلاح الأُصولي.

قد عُرِّف الاستصحاب بأنّه: إبقاء ما كان، أي: الحكم ببقائه، وكذا ما أشبه هذا التعريف ممّا جعل الاستصحاب حكماً.

و أورد على ذلك السيّد الأُستاذ بأنّ تعريف الاستصحاب يختلف باختلاف المباني، و لا وجه لجعل هذا تعريفاً له إطلاقاً، فلو بنينا على كون الاستصحاب أصلاً عمليّاً فهو حكم، فيصحّ تعريفه بمثل هذا التعريف. و أمّا لو بنينا على كونه أمارة، فليس حكماً، فإنّ الأمارة إنّما هو اليقين السابق و الشكّ اللاحق، فيجب أن يعرّف الاستصحاب باليقين السابق و الشكّ اللاحق[1].

أقول: بناءً على الانسياق مع هذا المنهج مـن الكـلام يجب أن يـعرّف الاسـتصحاب بالحدوث، فإنّ حدوث الشيء هو الذي يكون أمارة على بقائه لا اليقين السابق ولا الشك اللاحق. أمّا عدم دخل الشكّ اللاحق في الأمارية فواضح. نعم، الشكّ هو موضوع حجّيّة الأمارة. وأمّا عدم دخل اليقين السابق في الأمارية فأيضاً واضح بأدنىٰ تأمّل، فإنّ الملازم للبقاء هو ذات الحدوث، و اليقين كاشف عن الحدوث و يقينٌ بالأمارة، من قبيل أن يتيقّن الشخص بصدور خبر الثقة الذي هو أمارة على حكم.

ثمّ هل المقصود أنّ أصل مبنىٰ الأمارية في باب الاسـتصحاب يـلازم عـقلاً تـعريف الاستصحاب باليقين السابق مثلاً، أو المقصود هو مجرّد استظهار لمراد الأصـحاب الذيـن كانوا يقولون بالأمارية؟

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٥ ـ ٦.

فإن كان المقصود هو الأوّل، فمن الواضح عدم هذه الملازمة، إذ من الممكن أن يجعل اليقين السابق مثلاً أمارة حجّةً يثبت به الحكم بالبقاء، ولكن لا يسمّىٰ هذا اليقين بالاستصحاب، بل يسمىٰ هذا الحكم الثابت ببركة هذا اليقين بالاستصحاب. وإن كان المقصود هو الثاني، بأن يقال: إنّهم قد عبّروا بلفظ الأمارة، فقالوا: إنّ الاستصحاب أمارة، فهذا شاهد على أنّهم يسمّون نفس اليقين السابق مثلاً بالاستصحاب؛ لأنّه هو الذي يكون أمارة، قلنا: هذا التعبير إن دلّ في لسان من يقول: (بأنّ الاستصحاب أمارة) على أنّه يسمّي اليقين السابق بالاستصحاب فهو يدل في لسان من يقول: (بأنّ الاستصحاب ليس أمارة) ـ أيضاً ـ على ذلك، فإنّه يقصد نفي أمارية اليقين السابق، لا نفي أمارية الحكم، فإنّ عدم كون الحكم الشرعي هو الأمارة مما لا كلام فيه.

والخلاصة: أنّ هذا التعبير المناسب مثلاً لتعريف الاستصحاب باليقين السابق يوجد في لسان كلا الطائفتين، كما أنّ التعبير بما يناسب تعريف الاستصحاب بالحكم كأنْ يقال: إنّ الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين مثلاً ـ أيضاً ـ قد يوجد في لسان كلا الطائفتين.

هذا. ولا شغل لنا بالفحص و صرف العمر في استظهار مقصود الأصحاب بالتتبع في كلماتهم، لنرى أنّه ـ بحسب ما يظهر من مجموعها ـ هل يجعلون الاستصحاب اسماً لهذا أو لذاك.

ثمّ إنّ المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أورد على تعريف الاستصحاب بكونه إبقاء ما كان إشكالات عديدة[1] أقتصِرُ على ذكر واحد منها، و هو: أنّه هل المقصود الإبقاء العملي، أو المقصود الإبقاء الحكمي و الجعلي؟ أمّا الأوّل فهو وإن كان ينسجم مع فرض كون مدرك الإستصحاب هو الروايات، لكونها آمرة بالإبقاء العملي، ومع فرض كون مدركه بناء العقلاء؛ لان العقلاء يبنون على العمل، لكنّه لا ينسجم مع فرض مدركه العقل؛ لأنّ العقل يدرك بقاء الحالة السابقة ظنّاً، وهذا غير الإبقاء العملي. وأمّا الثاني فهو وإن كان ينسجم مع فرض كون مدرك الاستصحاب هو الروايات لأنّها تحكم بالبقاء، ومع حكم العقل ـ ولو مسامحة ـ بأن يسمّىٰ إدراك العقل حكماً، ولكنه لا ينسجم مع فرض كون المدرك بناء العقلاء؛ لأنّ بناء العقلاء يكون على العمل، وهذا هو الإبقاء العملي، لا الحكم بالبقاء.

أقول: يمكن الأخذ بكلّ واحد من الفرضين مع دفع إشكاله:

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٣، ص ١ ـ ٥.

فأوّلاً: نأخذ الفرض الأوّل وهو الإبقاء العمليّ، و نقول: إنْ كان العقل يدرك لزوم الإبقاء العملي كما أدرك بقاء الحالة السابقة ظنّاً، فقد انسجم التعريف مع فرض كون مدرك الاستصحاب هو العقل، وإنْ لم يكن يدرك ذلك فلا معنىٰ لجعل مدرك حجّيّة الاستصحاب العقل.

وثانياً: نأخذ الفرض الثاني وهو البقاء الحكمي و نقول:

أوّلاً: إنّنا نقصد ببناء العقلاء بناءهم بما هم موالي بالنسبة لعبيدهم، والعقلاء بما هم موالي لهم أحكام.

وثانياً: إنّ بناء العقلاء بما هو ليس حجّة، وإنّما حجّيّته بملاك الكشف عن حكم الشارع علىٰ وفقه، فينسجم التعريف مع كون المدرك هو بناء العقلاء.

وعلىٰ أيّة حال، فإن أُريد بتعريف الاستصحاب تعريف ما سمّاه الأصحاب بالاستصحاب، فهو مربوط بالتتبع في كلماتهم، وقد نظفر بمصطلحات عديدة في ذلك متخالفة و متطوّرة في تأريخ هذا البحث، وإن أُريد بذلك ذكر شيء يصلح أن يكون محوراً للبحث في هذا المقام على جميع أدلّة الاستصحاب، وعلى جميع المباني فيه، ككونه أمارة وعدم كونه أمارة ونحو ذلك، قلنا: إنّ ذلك عبارة عن مرجعيّة الحالة السابقة.

وقد عدلنا عن التعبير بإبقاء ما كان إلىٰ هذا التعبير لما في ذاك التعبير من إجمال في المراد من الإبقاء، فلو كان هو الإبقاء العملي فالاستصحاب ليس هو العمل، ولو كان المراد الحكم بالبقاء فالاستصحاب على بعض المباني شيء ادركه العقل، كحجّيّة الظنّ على الحكومة، وليس حكماً شرعياً، إلّا أن يقصد بالإبقاء معنىً وسيع، فيقال: إنّ الحكم العقليّ ـ أيضاً ـ نوع إبقاء، ولو كان المراد هو مرجعيّة الحالة السابقة فهي التي ذكرناها.

هل الاستصحاب مسألة أُصولية؟

البحث الثاني: في أنّ بحث الاستصحاب هل هو مسألة أُصولية أو لا، وهذا يرتبط بتعريف علم الأُصول الذي قد تكلّمنا فيه في أوّل الدورة، وفي أوّل بحث البراءة، وأتكلّم فيه هنا بنحو الاختصار، فأذكر تعريفين منها:

أحدهما: للمحقق النائينيّ ﷺ و مدرسته، وهو: أنّ المسألة الأُصولية هي التي تقع كبرىٰ في طريق الاستنباط.

وأُورد علىٰ ذلك بانطباق هذا التعريف علىٰ بعض القواعد الفقهية، كقاعدة(لاضرر) ونحو ذلك.

وقد أجبنا عن هذا الإشكال في محله، فلا ندخل هنا في البحث عنه.

ونقتصر هنا على ذكر الإشكال الصحيح الوارد على هذا التعريف، وهو: أنّ المسألة الأُصولية لا تقع دائماً كبرىٰ في طريق الاستنباط، بل إنّ بعض المسائل تقع صغرىٰ لذلك، كأبحاث الظهورات من قبيل: أنّ الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في الحرمة، ونحو ذلك ممّا ينقّح الصغرىٰ لكبرىٰ حجّيّة الظهور، وبعض المسائل لا تقع كبرىٰ ولا صغرىٰ، بل تكون دخيلة في الصغرىٰ، بمعنىٰ إثبات بعض قيودها، كما في بحث إمكان الترتّب و إمكان اجتماع الأمر و النهي، ونحو ذلك ممّا يستفاد منه ـ لو ثبت ـ أنّ صيغة الأمر و النهي الواردتين في المقام مثلاً ظاهرتان في أمر ممكن، وهذا صغرىٰ لكبرىٰ حجّيّة الظهور قد ثبت قيده، وهو كون الأمر الظاهر فيه ممكناً ببحث إمكان الترتب، أو اجتماع الأمر و النهي.

وعلىٰ أيّ حال، فالاستصحاب في الشبهة الحكمية ـ بناءً على هذا التعريف ـ داخل في علم الأُصول؛ لأنّه يقع كبرىٰ للاستنباط.

وثانيهما: ما هو المختار: من أنّ علم الأُصول منطق الفقه، توضيح ذلك: أنّ الأشياء الدخيلة في الاستنباط الفقهي للحكم الكلّي علىٰ قسمين، ومنذ البدء كما ترىٰ خرج ما يكون دخيلاً في الحكم الجزئي لا الكلي، كقاعدة الفراغ، و التجاوز، و اليد، و الأُصول العملية في الشبهات الموضوعيّة:

القسم الأوّل: ما أُخذت فيه مادّة من مواد الفقه، و مواد الفقه هي كل عنوان أوّلي أو ثانوي متعلّق لحكم واقعيّ، كالصعيد مثلاً الذي هو عنوان أوّلي، و كالضرر الذي هو عنوان ثانوي، وهذا ليس داخلاً في علم الأُصول، وبهذا خرجت قاعدة لا ضرر، و البحث عن معنىٰ الصعيد و نحوه.

والقسم الثاني: ما لم تؤخذ فيه مادّة من موادّ علم الفقه، كما هو شأن منطق كل علم، فعلم المنطق المعروف هو منطق لكلّ العلوم؛ ولذا لم تؤخذ فيه أيّ مادّة من أيّ علم، و يكون صورة فارغة صرفاً يمكن ملؤها بموادّ مختلفة من علوم مختلفة، و من كل علم بحسب موادّه كما هو واضح، وبعد علم المنطق توجد بحوث منطقية أُخرىٰ هي منطق لما تحتها من العلوم و ليست خالية من المادة صِرفاً، وإلّا لدخلت في علم المنطق، ولكنها خالية من مادّة علم تكون منطقاً له، فمثلاً مبدأ استحالة انفكاك المعلول عن العلّة الذي هو مبدأ فلسفي يكون منطقاً لكل العلوم الطبيعية، وهكذا.

إذا عرفت ذلك، قلنا: إنّ علم الأُصول هو العلم الذي لا يكون ضيّقاً بنحو تؤخذ فيه مادّة من المواد الفقهية فلا يصبح منطقاً لعلم الفقه، ولا يكون وسيعاً بنحو يكون منطقاً لعلوم أُخرىٰ أيضاً، بل أُخذت فيه الموادّ بدرجة سَقَطَ عن قابليّة كونه منطقاً لسائر العلوم، و بقي منطقاً لعلم الفقه و دخيلاً في الاستنباط، بلا اشتراط أن يقع كبرىٰ في طريق الاستنباط.

هذا. و البحث عن وثاقة الراوي وإن كان ـ أيضاً ـ دخيلاً في الاستنباط، ولكن هنا قيد آخر ثابت بالارتكاز المميّز بين علم الأُصول و مثل علم الرجال، وهو أنّ علم الأُصول يجب أن يكون مربوطاً بالحكم، بمعنىٰ أن يكون هو حكماً ظاهرياً كحجّيّة خبر الثقة، أو يكون من مقتضيات الحكم في إحدىٰ المراحل الثلاث: (الجعل) و (الإبراز) و (التنجيز و التعذير). فالأوّل كمباحث إمكان الترتّب، و الملازمة بين وجوب شيء و وجوب ذيه، و نحو ذلك من الأُمور التي يقتضيها الحكم بحسب عالم جعله. والثاني كمباحث دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة، والمشتق على ما انقضىٰ عنه المبدأ أو المتلبس، ونحو ذلك. والثالث كمباحث منجّزيّة الاحتمال أو معذّريّته عقلاً.

وبناءً على هذا التعريف يدخل الاستصحاب في الشبهة الحكمية في علم الأُصول؛ لكونه دخيلاً في استنباط الحكم الكلّي من أخذ مادّة فقهية فيه، وليس وسيعاً إلى درجة يكون منطقاً لعلم آخر أيضاً، وليس كبحث وثاقة الراوي ممّا هو غير مربوط بالحكم، بل هو حكم ظاهري، كحجّيّة خبر الواحد و نحوها من أحكام تذكر في علم الأُصول.

الفرق بين الاستصحاب و قواعد أُخرىٰ مشابهة له:

البحث الثالث: في الفرق بين الاستصحاب و قواعد أُخرىٰ، وهي قاعدة الاستصحاب القهقرائي، و قاعدة اليقين، وقاعدة المقتضي و المانع، فنقول:

أمّا الاستصحاب القهقرائي فهو الذي يتمسّكون به في باب الظهورات، وهو أصل عقلائي، ويذكرون في الفرق بينه و بين الاستصحاب الطردي: أنّه في الاستصحاب الطردي يكون المتيقّن متقدّماً زماناً على المشكوك، وفي الاستصحاب القهقرائي الثابت بالارتكاز العقلائي في باب تغيّر اللغة يكون المشكوك متقدّماً زماناً على المتيقّن.

أقول: بما أنّ هذا الاستصحاب في باب الظهورات مدركه هو الارتكاز العقلائي، فلا بُدّ من تحليل هذا الارتكاز لتتّضح حقيقة هذا الاستصحاب، والارتكاز العقلائي هنا ليس علىٰ أساس تعبّد صِرف، وإنّما هو علىٰ أساس الأماريّة و الكشف، باعتبار أنّ العقلاء لم يروا بأُمّ أعينهم تغيّر اللغة إلّا نادراً؛ لكون تغيّرها في غاية البطء، وهذا بخلاف تغيّر ظواهر كثيرة في العالم، كالحياة والموت، والصحّة والمرض وغير ذلك؛ ولهذا يكون ثبوت معنىً لغوي عندهم مستلزماً لبقائه ولو بنحو الغلبة الشديدة التي أوجبت ارتكاز أصالة الثبات في نظرهم، فاللفظ إذا كان له معنىً وشكّ في تغيّر ذاك المعنىٰ على إجماله وبقطع النظر عن تعيينه، بنوا على أصالة عدم التغيّر، وهذا ما ينطبق عليه الاستصحاب الطردي، ثمّ إذا تعيّن معنىٰ اللفظ في زماننا، ضمّ ذلك إلىٰ هذا الاستصحاب الذي هو في الحقيقة أمارة لاأصل، وتكون مثبتاته حجّة، واستنتج من ذلك باعتبار حجّيّة مثبتاته كون معنىٰ اللفظ في ما سبق ـ أيضاً ـ هو هذا المعنىٰ.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب القهقرائي ـ بحسب الحقيقة ـ غير موجود أصلاً، وأنّ الاستصحاب الثابت في باب اللغة بالمعنىٰ المرتكز في أذهان العقلاء مرجعه الىٰ الاستصحاب الطردي نفسه.

وأمّا قاعدة اليقين فقد ذكر: أنّ الفرق بينها وبين الاستصحاب هو: أنّ الاستصحاب يكون متقوّماً بالشكّ في البقاء بعد القطع بالحدوث، وأمّا في قاعدة اليقين فيسري الشكّ إلىٰ نفس المتيقّن السابق، ويجعله مشكوكاً.

أقول: إنّ هذا الكلام صحيح في الجملة، إلّا أنّه لا بدّ لنا من تعميقه، وبيانه: أنّ ركن الاستصحاب ليس في الحقيقة هو الشكّ في البقاء، وإنّما ركنه هو شكّ أُخذ فيه الفراغ عن الحدوث، وثمرة ذلك هي: أنّه إذا علمنا إجمالاً بحدوث شيء إمّا في الآن الأوّل أو في الآن الثاني، وعلىٰ تقدير حدوثه في الآن الأوّل يحتمل بقاؤه الىٰ الآن الثاني، فهنا يجري الاستصحاب، لكن لا علىٰ أساس كون الشكّ في البقاء بناءً على عدم كفاية الشكّ في البقاء التقديري، فإنّ البقاء هنا تقديري، أي: أنّه فرع حدوث الحادث في الآن الأوّل المشكوك فيه، بل علىٰ أساس أنّ هذا شكّ فرغ فيه عن الحدوث، وهذا الشكّ يمسّ اليقين علىٰ حدّ مسّ الشكّ في البقاء لليقين بالحدوث أو أشدّ، فيشمله قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ».

نعم، لو علم إجمالاً بأنّ هذا الشيء إمّا كان ثابتاً في الآن الأوّل فقط، أو في الآن الثاني فقط، فهنا لا يكمن إجراء الاستصحاب لاثبات وجوده في الآن الثاني؛ لأنّ الشكّ هنا يرىٰ عرفاً مقوّماً للعلم الإجماليّ، حيث إنّ أحد طرفي العلم الإجمالي هو ثبوته في الآن الأوّل المساوق بالفرض لعدمه في الآن الثاني ،فلا يرىٰ عرفاً هذا داخلاً في باب نقض اليقين بالشكّ[1].

فتحصل: أنّ الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين ـ بحسب الأركان ـ هو: أنّ ركن الاستصحاب شكّ فرغ فيه عن الحدوث، وركن قاعدة اليقين هو شكّ في نفس الحدوث الذي كان قبل هذا متيقّناً.

وأمّا الفرق بينهما بحسب النكتة الارتكازية لهما ـ بناءً على أنّ الاستصحاب أصل عقلائي كقاعدة اليقين ـ فهو: أنّ الأمارة علىٰ المقصود في باب الاستصحاب هي نفس حدوث الشيء، بدعوىٰ ملازمته غالباً للبقاء مثلاً، وأمّا في باب اليقين فالأمارة على المقصود هي اليقين، بدعوىٰ كون اليقين غالباً مطابقاً للواقع مثلاً.

وأمّا قاعدة المقتضي والمانع فقد ذكر في بيان الفرق بينها وبين الاستصحاب: أنّ متعلّق اليقين والشكّ في باب الاستصحاب شيء واحد بقطع النظر عن الفرق من حيث الحدوث والبقاء، وأمّا متعلّق اليقين والشكّ في باب المقتضي والمانع فهو أمران: فاليقين تعلّق بالمقتضي والشكّ تعلّق بالمانع.

أقول: إنّ هذا الفرق صحيح، لكنّه لا بأس بالتعمّق ـ أيضاً ـ في بيان الفرق؛ لإبراز الفرق في النكتة الارتكازية بينهما بناءً على رجوع الاستصحاب إلىٰ أصل ارتكازي عقلائي، وبيان ذلك: أنّ مرجع قاعدة المقتضي والمانع ـ لو كان عندنا مثل هذه القاعدة ـ هي أصالة

---

(١) ظاهر كلامه ﷺ في بحث الأصل المثبت ينافي ذلك فراجع.

عدم المانع؛ فان العقلاء لا يبنون علىٰ تحقّق النتيجة بمجرّد ثبوت المقتضي تعبّداً صِرفاً، وإنّما يبنون علىٰ تحقّقها باعتبار نفي وجود المانع بأمارة من الأمارات، وهذا الأصل لو قسناه إلىٰ استصحاب عدم المانع، فالفرق بينهما هو: أنّ الاستصحاب قائم علىٰ أساس أمارية ثبوت العدم سابقاً علىٰ ثبوته لاحقاً، وأصالة عدم المانع قائمة علىٰ أساس أماريّة ثبوت المقتضي على عدم المانع، بدعوىٰ: أنّ الغالب في المقتضيات عدم اقترانها بالمانع.

وأمّا لو قسنا القاعدة إلىٰ الاستصحاب الجاري في الممنوع دون الجاري في المانع، فهنا إن فرض أنّ الممنوع ـ وهو الاحتراق مثلاً ـ كان ثابتاً بواسطة المقتضي ـ وهو الملاقاة مع النار ـ وشكّ في بقائه من جهة الشكّ في حدوث المانع، فنتيجة الاستصحاب متّحدة مع نتيجة قاعدة المقتضي والمانع، وعند ئذٍ إن قلنا: بأنّ الاستصحاب المرتكز عقلائياً إنّما هو في فرض إحراز المقتضي، فالاستصحاب يرجع هنا تقريباً إلىٰ قاعدة المقتضي والمانع، وإلّا فالفرق بينهما هو: أنّ الأمارة علىٰ بقاء الإحراق في الاستصحاب هي ثبوته سابقاً، بدعوىٰ: أنّ الغالب في الشيء الحادث بقاؤه، والأمارة علىٰ بقاء الإحراق في القاعدة هي وجود المقتضي، بدعوىٰ: أنّ الغالب في المقتضي عدم اقترانه بقاءً بمانع.

وأمّا ان فرض أنّ الممنوع كان مسبوقاً بالعدم، فهنا يقع التنافي بين قاعدة المقتضي والمانع وقاعدة الاستصحاب، والفرق بينهما هو: أنّ الاستصحاب يكون بنكتة أمارية عدم المعلول في الآن الأوّل على عدمه في الآن الثاني، والقاعدة تكون بنكتة في طرف العلّة، وهي أمارية وجود المقتضي علىٰ عدم المانع.

وهنا حساب العلّة مقدّم علىٰ حساب المعلول بملاك الأضيقيّة؛ لأنّ حساب الدائرة الأضيق تقدّم علىٰ حساب الدائرة الاوسع، فلو علمنا مثلاً أنّ الغالب في الحيوانات عدم الذكاء، وعلمنا أنّ الغالب في الفرس هو الذكاء، ثمّ رأينا فرساً شككنا في ذكائه وعدم ذكائه، كان الحساب الجاري بشأنه هو حساب الدائرة الضيّقة وهي دائرة الفرس، لا حساب الدائرة الواسعة وهي دائرة الحيوانات، وما نحن فيه من هذا القبيل، فحينما يحسب حساب المعدومات إطلاقاً يقال: إنّ الشيء المعدوم يبقىٰ غالباً علىٰ ما هو عليه من العدم مثلاً، وحينما يحسب حساب دائرة ضيّقة منها وهي الدائرة التي وجد فيها المقتضي لانقلاب العدم الىٰ الوجود يقال: إنّ هذا المقتضي غالباً لا يقترن بمانع، والحساب الثاني يقدّم علىٰ الحساب الأوّل.

هذا تمام الكلام في المقدّمة.

ولنشرع الآن في أدلّة حجّيّة الاستصحاب.

أدلّة حجّيّة الاستصحاب

* حجّيّة الاستصحاب على أساس إفادته للظن.
* حجّيّة الاستصحاب على أساس السيرة العقلائية.
* حجّيّة الاستصحاب على أساس الأخبار.

حجّيّة الاستصحاب على أساس إفادته للظن:

الدليل الأوّل: هو الظنّ، فيقال: إنّ الحالة السابقة تورث الظنّ، فيكون الظنّ دليلاً على حجّيّة الاستصحاب، وذلك إمّا من باب الظنّ النوعي، أو من باب الظنّ الشخصي، والفرق بينهما هو: أنّه إن قلنا: إنّ الحالة السابقة ـ لو خلّيت وطبعها ـ تورث الظنّ، فتكون حجّة حتّىٰ في مورد لم تخلّ وطبعها، أي: اقترنت بمانع يمنع عن حصول الظنّ، كان هذا معناه حجّيّة الاستصحاب من باب الظن النوعيّ. وأمّا إن قلنا: إنّ الحالة السابقة ـ لو خلّيت وطبعها ـ تورث الظنّ فهما خلّيت وطبعها كانت حجّة، كان هذا معناه حجّيّة الاستصحاب من باب الظنّ الشخصيّ.

ونقطة الفراغ في هذا الدليل هي مسألة حجّيّة الظن التي لم يتعرّض لحالها في هذا الدليل، فلو فرضت حجّيّة هذا الظنّ بدليل الانسداد أو بدليل آخر، وضمّت هذه الكبرىٰ الىٰ ما فرض من الصغرىٰ، وهي إفادة الحالة السابقة للظنّ، كان مجموع ذلك دليلاً كاملاً على حجّيّة الاستصحاب.

ويستشهد للصغرىٰ في المقام بما يذكر في الدليل الثاني من السيرة العقلائية، فيقال: إنّ هذه السيرة من قبل العقلاء لا يحتمل تحققها من باب التعبّد الصرف، وإنّما هي من باب ما يرون في المقام من الطريقية.

والصحيح: أنّ هذا الوجه لا محصّل له لا كبرىً ولا صغرىً.

أمّا الكبرىٰ: فلعدم ثبوت حجّيّة هذا الظنّ لا بدليل الانسداد؛ لعدم تماميّته علىٰ ما مضىٰ

في محلّه، ولا بدليل خاصّ؛ لعدم أيّ دليل خاصّ على حجّيّته، وإذا أُريد التمسّك بالسيرة وعدم الردع كان ذلك رجوعاً إلى الدليل الثاني.

وأمّا الصغرىٰ: فلأنّ كون الحالة السابقة مورثة للظنّ بالبقاء ـ لو خلّيت وطبعها ـ ممنوعة، فإنّ هذا الظنّ ناشئ من حسابات الاحتمالات المختلفة جدّاً باختلاف الموارد والاشخاص ومقدار البقاء، ومجرد الحالة السابقة لا تورث أيّ ظنّ بالبقاء. وأمّا الاستشهاد علىٰ حصول الظن بالسيرة العقلائية فغير صحيح، لأنّ بناءهم على البقاء باعتبار تحقق الحالة السابقة بما هي كذلك وإن كان ثابتاً في الجملة، ولكن ليس ذلك على أساس ظنّ منطقي، وإنّما هو علىٰ أساس وهميّ، وهو أساس الأُنس بالحالة السابقة، وبما أنّ هذا الأساس ثابت في الحيوانات، فلذا ترىٰ أنّ هذا الجري ثابت في الحيوانات أيضاً، وبما أنّ هذا الوهم إنّما يتحقّق عندما يتكلّم في فرد معيّن لا في فرد مبهم، ترىٰ أنّ هذا الميل النفسي إلىٰ الحكم بالبقاء عند العقلاء إنّما يوجد عند تعيّن الفرد، فمن أنس ذهنه بصديق له عاش ستّين سنة مثلاً، ثمّ لم يره إلى سنة لسفر ونحوه، ولم يكن له أيّ إطّلاع على حاله، فلو سُئِل عن حياته يُرىٰ أنّه يميل إلىٰ فرض حياته، ولكن لو أُبدل هذا الشخص بشخص آخر مبهم، فقيل له: إنّ شخصاً عاش ستّين سنة ثم مضت عليه سنة ليس لنا اطّلاع علىٰ حاله، فهل هو حيّ يرزق أو لا؟ فهنا لا يميل إلىٰ الحياة، بل يظهر الجهل المطلق، فلو كان البناء علىٰ البقاء على أساس منطقي لم يكن يفرّق بين الحالين.

حجّيّة الاستصحاب على أساس السيرة العقلائية:

الدليل الثاني: قيام السيرة العقلائية علىٰ البناء علىٰ بقاء الحالة السابقة، بل استشهد بعض بثبوت السيرة عند البشر و الحيوانات.

وقد ناقش في السيرة السيّد الأُستاذ وغيره بأنّ ما يرىٰ من البناء علىٰ الحالة السابقة من قبل العقلاء ليس علىٰ أساس الحالة السابقة والاستصحاب، وإنّما هو لأُمور أُخرىٰ إتّفاقيّة كثبوت الإطمئنان بالبقاء أحياناً، أو الظن به أُخرىٰ، أو كون ذلك جرياً علىٰ الرجاء والاحتياط ثالثةً، أو كونه من باب الغفلة وعدم الالتفات رابعةً[١].

ولكنّ الصحيح ما مضىٰ من أنّ هذه السيرة موجودة في الجملة علىٰ أساس الوهم وأُنس الذهن بالحالة السابقة، ونفس ما ذكروه من الغفلة يكون منشأها عادةً هو ذاك الوهم، والجري علىٰ وفق الظنّ بالحالة السابقة يكون في كثير من الأحيان في موارد لا يكتفون بالظنّ، لكن يؤثّر ضمناً ذاك الوهم الذي يوجب نوعاً من سكون النفس وعدم الاضطراب، ويشهد لهذه السيرة ذكر كثير من العلماء لها، حتىٰ إنّه قيل: لولا هذه السيرة والبناء علىٰ الحالة السابقة لاختلّ نظام المعاش، وهو كذلك في الجملة، فكثير من الأُمور يمشي ببركة هذه الغفلة والوهم المانع من الاحتياط واضطراب النفس.

وبعد، فالكلام في المقام تارةً يقع في الصغرىٰ وهي فرض سيرة يكشف عدم الردع عنها عن الإمضاء[٢]، وأُخرىٰ يقع في الكبرىٰ وهي عدم الردع.

أمّا الكلام في الصغرىٰ فافتراض سيرة يكون عدم الردع عنها دليل الإمضاء يُتصور

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ١١.

(٢) في كون عدم الردع دليلاً على الإمضاء في المقام إشكال، وهو: أنّ من المحتمل أن تكون الأغراض الواقعيّة نسبتها إلىٰ جعل البراءة وجعل الاستصحاب علىٰ حدّ سواء، وأن يكون المولىٰ قد جعل البراءة لكنه لم يهتمّ بإيصال ذلك الىٰ العبيد، باعتبار أنّ ما يصنعه العبيد ليس بأسوأ حالاً من فرض التمسّك بالبراءة؛ لأنّ انحفاظ الغرض الحقيقي بعد الردع وقبله يكون بدرجة واحدة.

وقد أجاب أُستاذنا الشهيد رحمه الله على ذلك بأنّ الإمام عليه السلام يهتمّ بإيصال الأحكام مطلقاً، فلو كان الحكم هو البراءة لردع عن الاستصحاب ولو فرض أنّ نسبة الملاك الواقعي إليهما كانت علىٰ حدّ سواء.

بثلاثة أنحاء:

١ ـ دعوىٰ أنّ السيرة العقلائية ثابتة في الجري العملي في أغراضهم التكوينية، وقد سرت من موارد أفعالهم وأغراضهم التكوينية إلىٰ موارد الأحكام بمرأىً ومسمع من الإمام عليه السلام.

٢ ـ دعوىٰ أنّ سيرتهم في الجري العملي في أغراضهم التكوينية وإن لم تسرِ إلىٰ باب الأحكام لكنّها تشكّل خطراً علىٰ أغراض المولىٰ: إذ هي ـ علىٰ أيّ حال ـ في معرض السريان لا محالة، فلو لم يرضَ بذلك الشارع لردع عنه.

٣ ـ دعوى السيرة بين العقلاء بما هم موالي، فيُرىٰ في المولويات العرفية الإلزامية ـ كما هو الحال في الأب بالنسبة لا بنه مثلاً، أو الالتماسية كالصديق بالنسبة لصديقه ـ الاستصحاب منجّزاً ومعذّراً، وهذا أيضاً يشكّل ـ لا محالة ـ خطراً علىٰ أغراض المولىٰ، فلو لم يرضَ المولىٰ بذلك للزم الردع عنه.

والتحقيق: أنّ دعوىٰ السيرة بالنحو الثالث غير ثابتة، وعهدتها علىٰ مدعيها، وكذلك الدعوىٰ الأُولىٰ، فإنّ السيرة ليست محكمة إلىٰ درجةٍ لا يحتمل عدم إسراء العقلاء لها إلىٰ باب الأحكام، ولو من باب ثبوت ارتكاز ذهني لهم علىٰ أنّ الأحكام الشرعية يجب اتّخاذها من الشارع، خصوصاً أنّ القول بحجّيّة الاستصحاب لم يكن رائجاً بين العلماء الأقدمين، بل إنّ المحدّثين من أصحابنا قد اكّدوا علىٰ عدم حجّيّة الاستصحاب، و ادّعوا الإجماع علىٰ ذلك، ومن البعيد جداً أن يفترض بناء أصحاب الائمة عليهم السلام علىٰ الاستصحاب، ثمّ ابتعاد ذهن العلماء عن قبول الاستصحاب الىٰ هذا المستوىٰ فلا يبقىٰ إذن عدا دعوىٰ مجرّد السيرة الثابتة لدىٰ العقلاء في أغراضهم التكوينية، وعدم الردع عنها الكاشف عن الإمضاء باعتبار أنّها تشكّل خطراً علىٰ أغراض المولىٰ.

وأمّا الكلام في الكبرىٰ فما يتصوّر رادعاً عن السيرة في المقام هي الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم مع أدلة البراءة أو الأحتياط، وقد جعل المحقّق الخراساني رحمه الله ذلك رادعاً عن السيرة هنا[1]، ولم يقبل رادعيّتها عنها في باب خبر الثقة[2]، ومن هنا اعترض عليه المحقّق النائيني رحمه الله[3] بأنّه لا وجه لهذا الفرق، فإمّا أن تكون رادعة في كلا المقامين، أو لا

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٨٠، بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقة المشكينيّ.

(٢) راجع نفس المصدر، ص ٩٩.

(٣) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ١١٩، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٥٨.

تكون كذلك في كلا المقامين.

أقول: إنّنا لا ندخل هنا في البحث عن أنّ هذه الأدلّة هل يمكن دعوىٰ عجزها عن الردع ولو في خصوص خبر الثقة أو لا، لأنّ هذا ما بحثناه في باب خبر الثقة وقد اخترنا هناك عجزها عن ذلك، وإنّما نبحث هنا عن أنّه ـ بعد فرض الفراغ عن عجزها عن الردع في خبر الثقة ـ هل تعجز عن الردع حتّىٰ في المقام، أو يمكن إبداء فرق بين المقامين بحيث إنّ الاستدلال بالسيرة لو تمّ في ذاك المقام لا يتم هنا بغضّ النظر عن أنّ هذا الفرق كان منظوراً للمحقّق الخراساني ﷺ ومقبولاً عنده، أو لا؟

وهناك وجوه لإبداء الفرق بين المقامين نحن نذكر هنا سبعة منها:

الوجه الأوّل: أنّ السيرة كلّما كانت أقوىٰ احتاجت إلىٰ ردع أقوىٰ، والسيرة في خبر الثقة قويّة إلىٰ درجة لا يمكن الاقتصار في ردعها علىٰ هذا المقدار من عموم أو إطلاق من هذا القبيل، وهذا بخلاف المقام الذي تحتمل ـ علىٰ الأقلّ ـ الكفاية في ردع السيرة بمثل هذه العمومات والإطلاقات؛ لعدم قوّة السيرة بتلك المرتبة.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بعد فرض عدم أولوية جعل هذه الأدلّة رادعة عن جعل السيرة مخصِّصة وبالعكس: من أنّ الردع لم يكن في أوائل البعثة، فالسيرة كانت ممضاة[1] آنذاك، فنستصحب الحجّيّة في باب خبر الثقة، ولكن لا يمكننا استصحاب الحجّيّة في باب الاستصحاب؛ لأنّ هذا يعني إثبات حجيّة الاستصحاب بالاستصحاب، وهو غير معقول[2].

أقول: يرد على هذا الوجه:

أوّلاً: أنّ الاستصحاب مدركه هو خبر الثقة، فكيف نثبت حجيّة خبر الثقة بالاستصحاب؟

وثانياً: أنّ خصوص أصالة عدم النسخ ثابتة بالإجماع ونحوه، ولو أنكرنا الاستصحاب في سائر الموارد إذن يمكننا التمسّك بأصالة عدم النسخ في كلا البابين[3].

---

(١) ثبوت الإمضاء بالسكوت الذي يواكب تدريجيّة الشريعة في صدر التشريع مشكل.

(٢) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ١٢.

(٣) ثبوت أصالة عدم النسخ بقطع النظر عن الاستصحاب في حكم ثبت بمجرّد السكوت في أوائل الشريعة مشكل؛ لأنّ دليله إمّا ظهور الكلام في دوام الحكم، وهذا غير ثابت في السكوت المواكب لتدريجيّة الشريعة، وإمّا الوجوه اللبّيّة كالإجماع وسيرة المتشرّعة، والمتيقّن منها غير هذا الفرض.

هذا، ولكنّ السيّد الأُستاذ لا يقول بأصالة عدم النسخ بقطع النظر عن دليل الاستصحاب.

الوجه الثالث: أنّ ما دلّ علىٰ المنع عن العمل بغير العلم إرشادي يدلّ علىٰ وجوب كون المبدأ في عمل المكلّف علماً، وهذا شيء مسلّم لا يرتبط بالردع عن السيرة في شيء من المقامين. وأمّا أخبار البراءة فهي لا تردع عن خبر الثقة؛ لثبوتها بخبر الثقة، ولكنه لا مانع من ردعها عن الاستصحاب.

وهذا الوجه مبنيّ علىٰ القول بكفاية عدم ثبوت الردع في حجّيّة السيرة، وعدم الحاجة الىٰ ثبوت عدم الردع.

الوجه الرابع: أنّ السيرة في خبر الواحد ـ كما يستفاد من عبارة المحقق الخراساني رحمه الله[1] ـ كانت سارية إلىٰ باب الأحكام، وعليه فنفس السيرة دليل بدرجة الاطمئنان علىٰ عدم ردع نفسها، فإنّه لو حصل الردع من أمير المؤمنين والحسن عليهما السلام لما استمرّت السيرة في باب الأحكام إلىٰ زمان العسكري عليه السلام.

نعم، لو وجد دليل قويّ في مقابل هذا الدليل يدلّ على الردع بحيث يقابل في تأثيره في النفس دلالة نفس السيرة على عدم الردع، وقع التزاحم بينهما في التأثير، وعند النتيجة لا يثبت الإمضاء، ولا يكفي لذلك مجرد عموم وإطلاق.

وأمّا في المقام فحيث إنّ السيرة لم يثبت سريانها إلىٰ باب الأحكام، بل المظنون عدم سريانها، فهي بنفسها لا تدلّ علىٰ عدم الردع، وعندئذٍ لا طريق إلىٰ استكشاف عدم الردع، لأنّ طريقه هو أن يقال: إنّه لو ردع لوصل الردع، لكن نقول في المقام: إنّه لعل نفس هذا العموم والإطلاق كان بقصد الردع.

الوجه الخامس: أنّ ارتكاز حجّيّة خبر الثقة في الأحكام عند أصحاب الأئمة ـ حتىٰ لو قلنا بأنّه لا يكشف عن عدم الردع؛ لاحتمال ثبوت ردع لم يلتفتوا إليه ـ يوجب إجمال دليل البراءة لمورد خبر الثقة الدال علىٰ الإلزام، فنضطرّ الىٰ الأخذ بجانب الإلزام، ومثل هذا الارتكاز لم يثبت وجوده في باب الاستصحاب.

الوجه السادس: أنّ السيرة بين الموالي والعبيد ـ بحسب عالم التنجيز والتعذير ـ ثابتة في باب خبر الثقة، وغير ثابتة في باب الاستصحاب، وعندئذٍ يمكن إرجاع ذلك في باب خبر

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٩٨، بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

الثقة ـ كما هو ظاهر عبارة الشيخ الآخوند ﷺ[1] ـ إلىٰ دعوىٰ قصور في حقّ الطاعة، بحيث لا يشمل مورد دلالة خبر الثقة علىٰ عدم الإلزام، وهذا لو تمّ فلا حاجة إلىٰ ثبوت الإمضاء. نعم، لو ثبت الردع كان التعويل علىٰ خبر الثقة عندئذٍ مخالفة قطعيّة، وهذا منافٍ لحقّ الطاعة حتماً.

والخلاصة: أنّه يدّعىٰ في باب خبر الثقة قصور في حقّ الطاعة ما لم يصل الردع، فلا حاجة إلىٰ إثبات عدم الردع. وأمّا في المقام فيقصد إثبات حجّيّة الاستصحاب باثبات جعل المولىٰ له حجّة عن طريق إمضاء السيرة الثابت بعدم الردع، فلابدّ من إثبات عدم الردع، ولم يثبت.

وهذا الوجه يقرب جدّاً من ارتكاز الشيخ الآخوند ﷺ وإن لم يكن مقبولاً عندنا.

الوجه السابع: ما يناسب مباني المحقّق النائيني ﷺ الذي اعترض علىٰ المحقّق الخراساني ﷺ بعدم الفرق بين المقامين، وهو أن يقال: إنّ بناء العقلاء في الاستصحاب لم يكن على وجه الأمارية، وفي باب خبر الثقة كان علىٰ وجه الأمارية وما فيه من الكشف، مع تتميم كشفه وجعله علماً تعبداً، فيصبح حاكماً علىٰ(رفع ما لا يعلمون) أو الدليل الرادع عن العمل بغير العلم. وهذا بخلاف الاستصحاب.



(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ١٠٠ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

حجّيّة الاستصحاب علىٰ أساس الأخبار:

الدليل الثالث: الأخبار، وهي عدة روايات:

الرواية الأُولىٰ:

صحيحة زرارة، قال: «**قلت له: الرجل ينام وهو علىٰ وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فإن حرّك إلىٰ جنبه شيء وهو لا يعلم به؟ قال: لا، حتّىٰ يستيقن أنّه قد نام، حتّىٰ يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه علىٰ يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنّما تنقضه بيقين آخر**»[1].

وأصل دلالة الرواية في الجملة علىٰ الاستصحاب في غاية الوضوح رغم ما سيأتي من وجه المناقشة فيها في تنبيه نعقده في ذيل الحديث عن هذه الرواية، وسيأتي الجواب ـ أيضاً ـ هناك إنشاء الله.

شبهة اختصاص الرواية بباب الوضوء:

ولكن وقع البحث لدىٰ الأصحاب ـ قدّس الله أسرارهم ـ حول أنّ دلالة الرواية علىٰ الاستصحاب هل تختصّ بباب الوضوء، أو أنّ لها إطلاقاً لسائر الأبواب؟

والوجه في إثارة احتمال الاختصاص بباب الوضوء هو احتمال كون اللام في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» للعهد، وإشارةً لما مضىٰ في عبارة الرواية من اليقين بالوضوء.

وللجواب علىٰ هذا الإشكال وجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ من أنّ الأصل في اللام كونه للجنس ما لم تقم قرينة علىٰ الخلاف، وحمله علىٰ معنىً آخر بلا قرينة خلاف الظاهر[2].

---

(١) الوسائل: ج ١، باب ١ من نواقض الوضوء، ح ١، ص ٢٤٥ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٨٤، حسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

أقول: إنّنا تارة نفترض أنّ اللام مشترك لفظي بين التعيّن الجنسي والتعيّن العهدي ونحو ذلك، وأُخرىٰ نفترض أنّه ظاهر في الاستغراق والجنس، وثالثة نفترض أنّه لا يدلّ علىٰ أيّ واحد من هذه التعيّنات، وإنّما هو موضوع للزينة أو نحوها، كما ذكر الآخوند في باب الإطلاق[1]، ورابعة نفترض أنّه موضوع لجامع هذه التعيّنات، وخصوصيّة العهد أو الجنس ونحوهما تستفاد بدالّ آخر.

فعلىٰ الأوّل لا يكون اللام دالّاً علىٰ العموم؛ لفرض كونه مشتركاً ومجملاً، وأمّا الإطلاق وإجراء مقدّمات الحكمة في مدخول اللام فيبطله احتفاف الكلمة بما يصلح للقرينية؛ لأنّ اللام علىٰ أحد معانيه قرينة علىٰ العهد.

وعلىٰ الثاني يكون اللام بنفسه دالّاً علىٰ العموم، ويثبت المقصود بلا حاجة إلىٰ الإطلاق وإجراء مقدّمات الحكمة.

وعلىٰ الثالث والرابع نحتاج إلىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة، واللام ـ عندئذٍ ـ وإن لم يكن صالحاً للقرينيّة علىٰ العهد؛ لأن العهد لا يستفاد في موارد العهد من اللام حسب الفرض، وإنّما يستفاد من السياق، لكنّنا ننقل الكلام ـ علىٰ هذا ـ إلىٰ السياق ونقول: إنّ السياق قد يكون ظاهراً في العهد، وقد يكون بنحو مجمل وصالح للقرينيّة علىٰ العهد باعتبار ذكر حصّة خاصّة من قبل، كما في المقام، فأيضاً لا يتمّ الإطلاق.

وعليه نقول: إنّ المحقّق الخراساني ﷺ لو قصد بقوله:(إنّ اللام ظاهر في الجنس) الوجه الثاني، بأن يكون الشمول مستفاداً بنحو العموم من اللام، فهذا غير صحيح؛ لما حقّقناه في محله من أنّ اللام ليس موضوعاً للاستغراق، وإنّما هو موضوع لجامع التعيّن، ولو كان مقصوده ما يناسب الوجه الثالث والرابع فهذا لا يكفي في إثبات المطلوب بإجراء مقدّمات الحكمة؛ لكون السياق صالحاً للقرينيّة، ومانعاً عن إجراء مقدّمات الحكمة.

الوجه الثاني: دعوىٰ: أنّ قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ» تعليل للجزاء المحذوف في قوله:«وإلّا فإنّه علىٰ يقين من وضوئه» بناءً علىٰ ما هو المشهور من أنّ الجزاء محذوف، تقديره: وإلّا فلا يجب عليه الوضوء، فيقال: إنّ التعليل يقتضي التعدّي وعدم الاختصاص بالمورد، فلا بد من ان يكون الحكم لكل يقين لا لخصوص اليقين بالوضوء.

وهذا التقريب بهذا المقدار واضح البطلان، فإنّنا نتكلم في أنّ قوله:«لا تنقض اليقين

---

(١) راجع الكفاية: ج ١،ص ٣٨٠، حسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

بالشك» هل قصد به مطلق اليقين، أو أنّ اللام للعهد مثلاً، فقصد به اليقين بالوضوء، وكون هذا تعليلاً لا يؤثّر شيئاً في المقام أبداً، فإنّ تعليليّته لا تعطيه شمولاً، ومجرّد كونه تعليلاً لا يوجب التعدّي من المورد، وإنّما علينا أن نرىٰ مقدار سعة العلّة، فإن كان بمقدار المورد يقتصر علىٰ المورد، وإن كان أوسع من المورد يتعدّىٰ من المورد، وكونه بمقداره أو أوسع هو مصبّ البحث في المقام.

ولكن المحقّق العراقيﷺ غيّر صياغة الكلام فذكر: أنّ المنساق عرفاً من هذا التعليل في المقام هو الشكل الأوّل من القياس، فيجب أن يكون اليقين المحكوم عليه بعدم النقض أوسع من اليقين بالوضوء[1].

والمحقّق الأصفهانيﷺ ذكر تماماً عكس ذلك، فذكر في المقام بعد أن كان من المفروغ عنه عنده حمل هذا الحديث علىٰ الشكل الأوّل: أنّ الأوسط في الكبرىٰ يجب أن يكون مساوياً تماماً للأوسط في الصغرىٰ، وفي المقام الأوسط المتكرّر هو اليقين، وهو في الصغرىٰ مقيّد بالوضوء، فيجب أن يكون في الكبرىٰ ـ أيضاً ـ مقيّداً به، فيصبح قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ» مختصّاً باليقين بالوضوء، فَلِكي تستفاد من الحديث القاعدة الكلّيّة لا تكفي دعوىٰ: أنّ اللام في اليقين ليس العهد، بل لابدّ من إثبات أنّ اليقين في قوله:«فانه علىٰ يقين من وضوئه» أيضاً غير مقيّد بالوضوء، فعندئذٍ يتّجه الاستدلال بالحديث[2].

---

(١) راجع المقالات: ج ٢،ص ٣٤٤ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، وراجع ـ أيضاً ـ نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٤٢.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٣، ص ٤٣ بحسب طبعة آل البيت.

ولا يخفىٰ: أنّ المفهوم من عبارة المحقّق الأصفهانيﷺ ليس هو دعوىٰ وحدة ما وقع محمولاً في الصغرىٰ، وهي قوله:«فانه علىٰ يقين من وضوئه» وما وقع موضوعاً في الكبرىٰ وهي قوله:«لا تنقض اليقين بالشك» بل هو دعوىٰ اتّحاد الحدّ الأوسط بقيوده المقوّمة، بمعنىٰ الجامع بين أن يكون الموضوع في الكبرىٰ والمحمول في الصغرىٰ كلاهما عبارة عن اليقين بالوضوء، أو أن يكون قيد الوضوء في الصغرىٰ مذكوراً من باب الموردية لا المقوّميّة، فالحدّ الأوسط في كلّ من الصغرىٰ والكبرىٰ هو جامع اليقين رغم وجود قيد الوضوء في طرف المحمول في الصغرىٰ بلحاظ الموردية.

والمحقق العراقيﷺ حينما ادّعىٰ أنّ المناسب للشكل الأوّل هو أن يكون اليقين المحكوم عليه في الكبرىٰ بعدم النقض أوسع من اليقين بالوضوء لا يقصد به دعوىٰ الأوسعية بلحاظ القيود المقوّمة للمحمول في الصغرىٰ، فلا تقابل إذن بين ما يقوله المحقّق العراقي وما يقوله المحقّق الأصفهانيﷺ، ولذا نرىٰ أنّ عبارة(نهاية الأفكار) جمعت بين كلتا المقالتين، أيّ أنّه من ناحية ادّعت لزوم اتّحاد الحدّ الأوسط في الصغرىٰ والكبرىٰ بقيوده، ومن ناحية أُخرىٰ ادّعت ضرورة كون الموضوع في الكبرىٰ جامع اليقين.

أقول: إنّ الحقّ في المقام مع المحقّق العراقيﷺ ونوضّح ذلك بذكر مقدمتين:

الأُولى: أنّ الشكل الأوّل له حدود ثلاثة متغايرة، ولا يمكن أن يكون الحدّ الأصغر مع الحدّ الأوسط متّحداً، كأن يقال: الإنسان إنسان، والإنسان حيوان، فالإنسان حيوان. فإنّ هذا ليس استدلالاً، وإنّما مردّه الىٰ قضية واحدة.

الثانية: أنّ العرف حينما يرىٰ كون ثبوت الأوسط للأصغر في غاية الوضوح يقلب التعبير بإثبات الأوسط للأصغر الىٰ التعبير بثبوت الأصغر بنحو مفاد كان التامّة، فمثلاً حينما يسأل السائل: هل يجوع الحيوان الناطق؟ والمجيب يرىٰ أن الجواب مايلي: (الحيوان الناطق حيوان، والحيوان يجوع، فالحيوان الناطق يجوع) فهو في التعبير العرفي يستبدل الصغرىٰ بإثبات الأصغر بنحو مفاد كان التامّة فيقولّ: هو حيوان ناطق، والحيوان يجوع، فهو يجوع.

وبعد هاتين المقدّمتين نقول: إنّ الأوسط في المقام إمّا أن يفرض هو اليقين، أو يفرض هو اليقين بالوضوء، فإن فرض الأوّل انطبق الحديث تماماً علىٰ ما قلناه، أيّ: أنّ الصغرىٰ كانت هكذا: (اليقين بالوضوء يقين)، وبما أنّ ثبوت الأوسط للأصغر كان في غاية الوضوح من قبيل قولنا: (الحيوان الناطق حيوان) انقلب الكلام بمقتضىٰ ما ذكرناه في المقدمة الثانية من هذا التعبير الىٰ التعبير بثبوت الأصغر بقوله: «فانه علىٰ يقين من وضوئه»، وبناءً علىٰ هذا الوجه يثبت المطلوب.

وإن فرض الثاني، أيّ: أنّ الأوسط في المقام هو اليقين بالوضوء قلنا: إذن ما هو الأصغر في المقام؟! فإن قيل: إنّ الأصغر هو اليقين بالوضوء كالأوسط لزم اتّحاد الأصغر والأوسط، وهذا خلف ما ذكرناه في المقدّمة الأُولىٰ، وإن قيل: إنّ الأصغر هو اليقين الجزئي في قضية معيّنة قلنا: لم يسبق في الحديث ذكر يقين جزئي معيّن، وإنّما المذكور هو قضيّة فرضية، والشيء الفرضي يكون تشخّصه بنفس العناصر المفروضة فيه لا بوجود خارجي، والعناصر المفروضة فيه هي اليقين وكونه يقيناً بالوضوء، فيصبح الكلام في قوّة أن يقال: اليقين بالوضوء يقين بالوضوء، فرجع الإشكال بلزوم اتّحاد الأصغر والأوسط. وعليه فانحصر الأمر في أن يكون الأوسط هو اليقين، فيدلّ الحديث علىٰ الاستصحاب في مطلق اليقين، وهو المطلوب[1].

---

(١) لا يخفىٰ: أنّه من الممكن افتراض أنّ الأصغر عبارة عن الرجل الذي لم يأته أمر بيّن، فيقول: هذا الرجل علىٰ يقين من وضوئه، واليقين من الوضوء لا ينقض بالشكّ.

وأظنّ ظنّاً اطمئنانياً أنّ هذا هو مقصود المحقّق العراقيﷺ وإن كان في عبارته قصور.

الوجه الثالث: دعوىٰ: أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم اختصاص الحكم باليقين بالوضوء، بتقريب: أنّ النقض إنّما استعمل مع اليقين باعتبار ما لليقين من الإبرام والاستحكام، وهذه المناسبة لا يكون لتعلّق اليقين بالوضوء أيّ دخل فيها، وإنّما طرف هذه المناسبة هو نفس اليقين، فنتعدّىٰ من المورد إلى مطلق موارد اليقين بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع[1].

أقول: إنّ هذا الوجه فيه خلط بين مناسبة الحكم والموضوع ومناسبة الألفاظ بعضها مع بعض، فإنّ ما ذكر من أنّ اليقين مستبطن للإبرام والاستحكام، فصحّت نسبة النقض اليه الذي لا يسند إلّا إلىٰ شيء مبرم ليس بياناً لمناسبة الحكم والموضوع، وإنّما هو بيان لمناسبة إسناد النقض إلىٰ اليقين بحسب عالم اللغة، وهذه المناسبة تصحّح إسناد النقض إلى اليقين بحسب عالم اللغة من دون فرق بين أن يسند إلىٰ جامع اليقين أو إلىٰ قسم خاصّ من اليقين مقيّد بشيء، وعدمُ دخل ذلك القيد في تلك المناسبة لا يبطل صحّة هذا الإسناد كما هو واضح.

نعم، هنا بيان آخر لصحّة اسناد النقض الىٰ اليقين وهو: أنّ اليقين يقتضي بحسب الارتكاز العرفي الجري على طبقه حتىٰ بعد زواله، فمخالفته بعد زواله نقض له، وهذا يبيّن لنا ـ في الحقيقة ـ مناسبة للحكم الاستصحابي مع موضوعه، ومع وجود هذه المناسبة العرفية والارتكاز العرفي ينصرف الكلام من حيث سعة الحدود وضيقها الى ذلك، كما سوف نشير إليه في أحد الوجوه الآتية، فلو أنّهم بيّنوا المطلب بهذا اللسان لكان صحيحاً.

الوجه الرابع: أنّ التعبير بهذا اللسان، أي: بلسان عدم نقض اليقين بالشكّ قد تعدّد وروده في أبواب عديدة من الفقه، فيستكشف من ذلك أنّها قاعدة كلّية، وأنّه قصد باليقين جنس اليقين، حيث إنّ الظاهر إرادة معنىً واحد من هذا التعبير بهذه الصياغة الواحدة في الموارد المتعدّدة[2].

والتحقيق: أنّ هذا لا يورث القطع بالمقصود. نعم، الانصاف: حصول الظنّ بذلك، ولكن

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٠.

(٢) ذكر صاحب الكفاية هذا الوجه بعنوان التأييد، وذلك في الجزء الثاني، ص ٢٨٤، بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

ليس هذا ظنّاً لفظيّاً حتّىٰ يدخل في كبرىٰ حجّيّة الظهور، فلا دليل على حجّيّة مثل هذا الظنّ.

الوجه الخامس: أنّنا نستفيد من قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» بالرغم من أخذ كلمة الوضوء في الكلام، وكذا من قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» ـ حتّىٰ لو جعل اللام للعهد ـ القاعدة الكلية غير المختصّة بالمورد؛ وذلك لأنّ التعليل في كلام الإمام عليه السلام ظاهر في كونه مسوقاً مساق التقريب إلىٰ الذهن، والتقريب إلىٰ الذهن إنّما يكون إذا أُخذ بالتعليل المركوز في الأذهان، والتعليل المركوز في الأذهان إنّما هو اقتضاء نفس اليقين لعدم النقض بالشكّ، وأمّا اقتضاء اليقين بالوضوء ـ بما هو يقين بالوضوء ـ لعدم النقض فليس أمراً مركوزاً، ولا يصلح لمقربيّة الحكم إلىٰ الذهن، إذن فتلغىٰ بهذه القرينة خصوصية المورد[1].

وهذا الكلام بهذا المقدار غير تامّ، فان التعليل في كلام الإمام عليه السلام ليس ظاهراً في خصوص كون الداعي له التقريب إلىٰ الأذهان، بل قد يكون لداعٍ آخر، وهو داعي إعطاء قاعدة عامّة وتعميم الحكم من المورد، وعليه فلعلّ الداعي في ما نحن فيه من ذكر التعليل هو داعي تعميم الحكم من المورد وهو الشكّ الناشيء من احتمال النوم إلىٰ سائر احتمالات الحدث، ولم يكن الشكّ من ناحية النوم موجوداً في كلام الإمام عليه السلام حتّىٰ يفرض اللام في الشكّ ـ أيضاً ـ عهدياً.

نعم، يمكن تطوير هذا الوجه، وذلك بأن يقال: إنّ التعليل في كلام الإمام عليه السلام إذا كان بشيء مركوز في الأذهان ـ ولو بنحو يختلف حدوده سعةً وضيقاً عمّا في العبارة ـ يوجب انصراف الكلام إلىٰ ذلك الشيء المرتكز بحدوده من السعة والضيق، وحيث إنّ المركوز في المقام هو عدم نقض اليقين بما هو يقين بلا خصوصية لباب الوضوء أو باب الطهارة، فيفهم من الكلام الحكم العام[2]. وهذه هي مناسبة الحكم والموضوع التي أشرنا إليها في ذيل الوجه الثالث.

بقي هنا شيء، وهو أنّ فرض التعليل إشارة إلىٰ أمر ارتكازي إنّما يتمّ علىٰ ما سلّمناه نحن من ارتكازية الاستصحاب للعقلاء ولو على أساس الوهم. وأمّا الأصحاب الذين أنكروا ذلك عند ذكر الاستدلال على الاستصحاب بالسيرة العقلائية، فذكرهم لهذا الارتكاز هنا

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٨٤، حسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

(٢) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٠، وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٣٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

تهافت في الكلام.

وأذكُر من بحث السيد الأُستاذ: أنّه حينما وقع في مثل هذا الشيء أجاب بأنّ المقصود من الارتكاز هنا إنّما هو ارتكاز قاعدة: أنّ الشخص لا يرفع اليد عن طريق غير مخطور الى طريق مخطور عند ما يواجه طريقين من هذا القبيل، وهذه القاعدة لا إشكال في ارتكازيّتها[1].

أقول: يرد على هذا: أنّه وان كانت هذه القاعدة ارتكازية لكنّه لو أُريد تطبيقها في المقام تطبيقاً حقيقيّاً فغير ممكن؛ لأن العمل باليقين السابق ليس سلوكاً لطريق غير مخطور واقع في مقابل طريق مخطور؛ إذ المفروض احتمال الانتقاض، فالعمل به ـ أيضاً ـ سلوك لطريق مخطور. ولو أُريد دعوىٰ: أنّه طبّقت هذه القاعدة في المقام تعبّداً كان ظهور هذا الكلام في كونه اشارة الى أمر ارتكازي معارضاً بظهوره في كون التطبيق حقيقياً لا تعبدياً.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّه لو حمل ذلك على قاعدة ارتكازية طبّقت في المقام تعبّداً فلا يمكن الاستفادة من ارتكازيته بالتعدّي إلىٰ غير المورد؛ لأنّها وإن كانت ارتكازيّة ولكن تطبيقها كان تعبدياً، ولابدّ من الاقتصار في التعبّد على المورد.

نعم، يمكن التمسّك بالارتكاز في مقام التعميم مع فرض البناء على ما ذكروه من إنكار ارتكازية الاستصحاب بدعوىٰ: أنّ الميل إلىٰ البناء على الحالة السابقة وإن لم يكن بدرجة يصبح ارتكازاً عقلائياً للاستصحاب ولكنه يكون بدرجة تشكّل ارتكاز عدم الفرق بين مورد ومورد، فإذا ورد دليل على الاستصحاب في مورد أُلغيت خصوصية المورد بارتكاز عدم الفرق.

الوجه السادس: أنّ الخصوصيّة المأخوذة في العلّة إذا كانت منتزعة من المورد كان تصدّي المولىٰ للتعليل ظاهراً عرفاً في إلغاء تلك الخصوصية، وذلك كما في قوله:(لا تشرب الخمر لانه مسكر، أو لإسكاره، أو لإسكاره بالتخمّر)، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ خصوصية الوضوء منتزعة من المورد.

ويرد عليه: أنّ هذا إنْ تمّ فإنّما يتمّ في ما لو كانت الخصوصية ثابتة في نفس الجملة المعلَّله الواردة في الكلام، ولا يكفي مجرد ثبوتها في المورد، وفي المقام لا يكون الوضوء الذي هو متعلّق اليقين مأخوذاً في المعلَّل، فإنّ المعلّل هو عدم وجوب الوضوء، فكأنّه قال:(وإلّا فلا

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ١٩.

يجب عليه الوضوء، فإنّه على يقين من وضوئه).

نعم، هذا الشيء المعلَّل مورده هو فرض اليقين بالوضوء، لكن هذا المقدار غير كافٍ لإلغاء الخصوصيّة[١].

---

(١) قد تقول: هذا الكلام غير واضح؛ لأن خصوصيّة الوضوء كانت ثابتة في الجملة المعلَّله، وهي مثلاً جملة: (لا يجب عليه الوضوء).

نعم، اليقين بالوضوء لم يكن ثابتاً فيها، وهذا تماماً من قبيل: (لا تشرب الخمر لأنّه مسكر)؛ فإنّ الخمريّة كانت مذكورة في الجملة المعلَّله، ولكن مسكريّة الخمر لم تكن مذكورة فيها، فكما يقال في هذا المثال: إنّ العلّة هي المسكريّة لا مسكرية الخمر، كذلك فلنقل في المقام: إنّ العلّة هي اليقين لا اليقين بالوضوء.

والجواب: أنّ الوضوء المأخوذ في الجملة المعلَّلة يحتمل أن يكون غير الوضوء المذكور في العلّة؛ لأنّ الوضوء المذكور في العلّة عبارة عن الوضوء السابق، أمّا الوضوء المذكور في الجملة المعلَّلة فقد يكون عبارة عن وضوء جديد، وذلك إذا فرضنا التقدير: (لا يجب عليه الوضوء). نعم، لو فرضنا التقدير مثلاً: (فوضوؤه باقٍ) اتّحد الوضوءان، لكن الشكّ والتردّد بين التقديرين كافٍ في عدم إمكانيّة التعدّي.

والواقع: هو أنّ مقياس التعدّي عن خصوصية موضوع الجملة المعلّلة هو أن لا تكون تلك الخصوصية في الجملة المشتملة على العلّة إلّا بأن يكون موضوعاً في تلك الجملة، فتلك الخصوصية إن لم تكن مأخوذة في العلّة أصلاً فالتعدي يكون واضحاً؛ لأن العلّة غير مقيّدة بها، فتفيد العموم لا محالة، وإن كانت مأخوذة في جملة العلّة على شكل الموضوع حمل العرف ذلك على كونه هو الأصغر، والمحمول هو الأوسط، فقوله: (يحرم الخمر لأنّه مسكر) يحمل على أنّ ذكر الخمر في جملة العلّة، أعني: (أنّه مسكر) إنّما كان لأجل كونه هو الحدّ الأصغر، فأراد حمل الأوسط على الأصغر لا لأجل كونه قيداً في العلّة.

ولا فرق في هذا المقياس بين أن تكون تلك الخصوصية مأخوذة في الجملة المعلّله، أو تكون مورداً لها، فلو قال: (لا تأكل الرمان؛ لأنّه حامض) أُلغيت خصوصية الرمان المأخوذة في الجملة المعلّله؛ لأنّها غير ماخوذة في محمول الجملة التي بيّنت العلّة. ولو قال مشيراً الى الرّمان: (لا تأكل هذا؛ لأنّ الرمان حامض) أُلغيت ـ أيضاً ـ خصوصية الرّمان لنفس النكتة رغم أنّ خصوصية الرّمان لم تكن مأخوذة في الجملة المعلّلة، بل كانت مورداً لها. ولو قال: (لا تأكل هذا الرمان؛ لأنّه رمّان حامض) لم تلغ خصوصية الرمان؛ لأنّها أُخذت في محمول الجملة المبيّنة للعلة، فأصبحت قيداً في الأوسط. ولا نقصد بالموضوع والمحمول ما يكون كذلك في مصطلح علم النحو في صياغة المبتدأ والخبر، أو الفعل والفاعل، بل كلّما يراه العرف في قوّة ذلك دخل في الحساب، فلو قال مثلاً: (لا تشرب الخمر لإسكاره)، أو قال: (لا تأكل الرمان لحموضته)، أو قال مشيراً الى رمّان: (لا تأكل هذا لحموضة الرمان) قلنا أيضاً: إنّ الخمر أو الرمّان: موضوع، وهو الأصغر، والسكر أو الحموضة هو الأوسط المحمول على الأصغر، فالمقياس في تشخيص ذلك هو الذوق العرفي، لا محض صياغة الكلام.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ فيما نحن فيه وإن كان قيد الوضوء مأخوذاً بلحاظ صياغة الكلام في المحمول لا في الموضوع، ولكن لقائل أن يقول: إنّ العرف يفرضه موضوعاً وحدّاً أصغر، فكأنّه قال: وإلّا فوضوؤه متيقّن، كما أنّ لقائل أن يقول: إنّ الموضوع والحدّ الأصغر عبارة عن الضمير في قوله: «فإنّه» أي: هو على يقين من وضوء، وكلّ من كان على يقين من وضوء لا ينقض يقينه بالشكّ، فعلى الثاني لا يدلّ الحديث على أكثر من الاستصحاب في ←

الوجه السابع: ماذكره المحقّق النائينيﷺ من أنّ اليقين من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ويستحيل انفكاكه عن المضاف إليه، ولذا جعل له في المقام مضاف إليه، وهو الوضوء، فلا يكون ذكر الوضوء قرينة على التقييد[1].

وعبارتهﷺ وإن كانت قاصرة فقد تحمل علىٰ أنّ ذكر الوضوء في المقام يكون من باب استحالة انفكاك اليقين من المضاف إليه، وعندئذٍ يرد عليه: أنّ هذا خلط بين وجود اليقين في عالم النفس وذكر مفهوم اليقين في عالم اللفظ، فإنّ الذي لا ينفكّ عن الإضافة إنّما هو الأوّل لا الثاني، فليكن ذكر الوضوء في عالم اللفظ قرينة علىٰ التقييد.

ولكن صدور هذا المعنىٰ من المحقّق النائينيﷺ مستبعد والظاهر أنّ مقصوده: أن كون اليقين من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، واستحالة انفكاكه في عالم النفس عن الإضافة يجعل عرفاً ذكرَ المضاف إليه خالياً عن مؤونة زائدة، فلا يدلّ على التقييد.

وهذا المقدار كافٍ في مقام الاستدلال بالرواية رغم أن قوله: «علىٰ يقين من وضوئه» ليس ظاهراً في عدم دخل القيد؛ إذ غاية الأمر أنّ كون اليقين ممّا لا ينفكّ عن الإضافة مَنَعَ القيدَ عن الظهور الفعلي في القيديّة، لكنه لا يخرج عن احتمال صلاحيته للقرينية، فيوجب

→

باب الوضوء، وعلىٰ الأوّل يدّل الحديث على الاستصحاب في جميع موارد اليقين السابق والشكّ.

وبهذا يتّضح أنّ من يستظهر من الحديث بفهمه العرفي الاستصحاب في جميع موارد اليقين السابق والشك لا مجال لإقامة البرهان على بطلان كلامه عن طريق احتمال كون اللام للعهد، فيكون من المحفوف بما يصلح للقرينية؛ وذلك لإمكان استظهار أنّ الموضوع في جملة العلّة هو الوضوء، وهو داخل في مورد الجملة المعلّله، فتلغىٰ خصوصيته، ولا يبعد القول بأنّه متىٰ ما لم تكن في جملة العلّة قرينة على إرادة دخل القيد المأخوذ من موضوع الجملة المعلَّله في الأوسط يكون نفس دخله في موضوع الجملة المعلَّله قرينة على أنّه من الحدّ الأصغر لا الاوسط، كما في قولنا: (لا تشرب الخمر لإسكاره) فخمريّة الخمر داخلة في الحدّ الأصغر بقرينة أخذها في موضوع الجملة المعلّله. أمّا إذا كانت في جملة العلّة قرينة على ذلك، فقد دخل في الأوسط رغم أخذه في موضوع الجملة المعلّله، مثاله: (لا تأكل الرمّان؛ لأنّه رمّان حامض)، فإنّه لو لا دخل الرمّانيّة في الأوسط يرىٰ أنّ تكرار الرمان في جملة العلّة يكون بلا نكتة؛ إذ كان بالإمكان الاكتفاء بذكره الثابت ضمن الضمير في: (فإنّه)، ولم تكن حاجة الى التكرار.

أمّا في رواية: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) فبما أنّ موضوع الجملة المعلّله يمكن أن يفرض هو الوضوء، أي: وإلّا فوضوؤه باقٍ؛ لأنّه علىٰ يقين منه، ولا ينقض اليقين بالشكّ. ويمكن أن يفرض نفس ذلك الشخص، أي: وإلّا فهذا الشخص لا يتوضّأ؛ لأنّه علىٰ يقين من وضوئه، ومن يكون على يقين من وضوئه لا يتوضّأ، جاء في الحديث احتمالان: كون الوضوء من الحدّ الأصغر أو من الحدّ الأوسط، ولا برهان على امتناع استظهار الأوّل.

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠، وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٣٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

الإجمال لا محالة. والوجه في كفاية ذلك في الاستدلال هو: أنّ عدم الظهور الفعلي لجملة: (فإنّه على يقين من وضوئه) في التقيّد بالوضوء يرفع المانع عن التمسّك بإطلاق قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ»؛ إذ مجرّد ذكر شيءٍ مجمل في ما قبل ذلك يكون على أحد معنييه صالحاً للقرينية على إرادة العهد والإشارة إلىٰ حصّة خاصّة من اليقين لا يكون قرينة على ذلك، ولا صالحاً للقرينيّة عليه في نظر العرف[1].

---

(١) يمكن أن يراد بهذا الكلام أحد تقريبات ثلاثة:

الأوّل: أنّ العهد الذكري لا يحسن عرفاً إلّا إذا كان المعهود مذكوراً ذكراً قطعياً لا احتمالياً، و اليقين الخاصّ ليس مذكوراً ذكراً قطعياً؛ لأنّنا فرضنا إجمال قوله: «علىٰ يقين من وضوئه» لاحتمال كون ذكر قيد الوضوء لأجل محاكاة وضع اليقين الذي هو من الصفات الحقيقية ذات الإضافة التي لا تنفكّ عن المضاف إليه، لا لأجل التقييد.

والجواب: أنّ المعهود مذكور ذكراً قطعياً، غاية ما هناك أنّه مردّد بين اليقين الخاصّ وطبيعة اليقين.

والثاني: أن يقال: إنّ إجمال قوله: «علىٰ يقين من وضوئه» وتردّده بين ما يصلح للقرينيّة علىٰ العهد إلىٰ خصوص اليقين الخاصّ وما لا يصلح للقرينية على ذلك يجعله غير صالح للقرينيّة، ففرق بين تردّد شيء بسبب الإجمال بين ما يكون قرينة بالفعل وما لا يكون قرينة، وبين تردّده بين ما يصلح للقرينية وما لا يصلح، فالأوّل ينزّله من القرينيّة الفعلية إلىٰ ما يصلح للقرينيّة، والثاني ينزّله من الصلاحية للقرينية إلىٰ عدم الصلاحية.

والجواب: أنّه إذا كان لا دافع لاحتمال العهد؛ لأنّ اللام مشترك لفظي بين الجنس والعهد، أو لأنّ السياق صالح للقرينية على العهد، وإذا كان على تقدير العهد لا دافع لاحتمال العهد إلىٰ اليقين الخاصّ؛ لأنّ القيد مردّد بين محاكاة وضع اليقين الذي يستحيل انفكاكه في النفس من المضاف اليه وبين القيدية، إذن لا دافع ـ لا محالة ـ لاحتمال كون اللام عهداً إلىٰ اليقين الخاصّ. ولا نقصد بصلاحية القرينية إلّا ذلك، ولا مبرّر لتنزيل الإجمال والتردّد بين ما يصلح للقرينية وما لا يصلح إلى عدم الصلاحية.

والثالث: أن يقال: إنّ اللام ليس للعهد، بل لجامع التعيين، فقرينة العهد لا تكون إلّا السياق، والسياق لا يقتضي العهد إلّا إذا كان اليقين السابق ذكره يقيناً خاصّاً، وهذا المعهود غير مذكور ذكراً قطعياً في ما سبق؛ لاحتمال كون ذكر القيد في ما سبق مجاراةً ومحاكاةً لحالة اليقين النفسية، لا لتخصيص اليقين، في حين أنّه لا يحسن العهد الذكري إلّا مع ذكر المعهود ذكراً قطعياً.

إلّا أنّ دعوىٰ: أنّ السياق لا يقتضي العهد إلّا عهدية اليقين الخاصّ عهدتها على مدّعيها.

على أنّ هذا كلّه مبنيّ علىٰ ظاهر عبارة المتن من افتراض الإجمال في قوله: «فإنّه على يقين من ضوئه» بمعنى تردّده بين كون ذكر الوضوء من باب القيدية أو من باب المحاكاة عن حالة اليقين النفسية.

ولكنّنا لو حملنا قوله: «فإنّه علىٰ يقين من وضوئه» على الجملة الإخبارية فافتراض هذا الإجمال في المقام غير مفهوم مادام هذا الكلام ليس بياناً للحكم الشرعي حتى نقول: إنّه هل هو بيان للحكم علىٰ مطلق اليقين أو علىٰ يقين خاصّ، وإنما الحكم الشرعي قد بيّن بعد ذلك بقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» والحكي بهذا الإخبار كان في واقعه يقيناً خاصّاً، أي: يقيناً بالوضوء، وذكر الوضوء تقييد للحكاية لا محالة، غاية ماهناك: أنّ الدافع لهذا التقييد مردّد بين دخله في ما سيأتي من الحكم وهو النهي عن نقض اليقين بالشكّ، وحكايته لواقع حال اليقين الذي ←

تخبر عن اليقين الواقعي، أو لا؟ وعلىٰ أيّ واحد من هذين التقديرين هل هذه الجملة هي الجزاء، أو الجزاء هو ما بعدها، أو هو محذوف؟ وهذه الفروض هل لها دخل في اقتناص المقصود وعدمه من هذه الصحيحية، أو لا؟ فالبحث يقع في نواحي ثلاث:

هل الجملة خبرية أو إنشائية؟

الناحية الأُولىٰ: في أنّ هذه الجملة هل هي إخبار عن اليقين الواقعي، أو لا؟

لا شكّ في أنّ هذه الجملة ـ بحسب ظهورها الأوّلي ـ ظاهرة في الإخبار دون الإنشاء، كما اعترف بذلك المحقّق النائيني ﷺ الذي حملها علىٰ الإنشاء[١].

نعم، هي قابلة للحمل على الإنشاء خلافاً لما ذكره السيّد الأُستاذ من أنّه لا يمكن حملها على الإنشاء؛ لأنّ الجملة الخبرية التي تأتي للإنشاء إنّما هي الجملة الفعلية مثل: (تسجد سجدتي السهو) أو (تصلّي)، بمعنىٰ اسجد أو صلِّ، دون الجملة الاسمية من قبيل: (هو ساجد) أو (هو مصلٍّ)[٢].

أقول: إنّ هذا الكلام إن تمّ فإنّما يتمّ في الإنشاء بمعنىٰ الطلب، لا الإنشاء الذي يقصد به إيجاد المحمول من قبيل: (أنتِ طالق) ونحو ذلك ممّا هو جملة اسمية أفادت الإنشاء، فقد يكون ما نحن فيه من هذا القبيل، أي: يقصد بقوله: «فانه على يقين من وضوئه» ايجاد اليقين واعتباره تعبّداً[٣].

نعم، هذا في نفسه خلاف الظاهر، كما لا شكّ ـ أيضاً ـ في أنّ حمل اليقين المخبر عن وجوده على اليقين التعبّدي خلاف الظاهر في نفسه، فالجملة ظاهرة في الإخبار عن اليقين الوجداني.

إلّا أنّ هناك تقريباً لدعوىٰ حملها على الإنشاء أو علىٰ تعبديّة اليقين، وهو: أنّ ما عرفته من الظهورين معارَضان بظهور آخر وهو ظهور هذه الجملة في كون اليقين ثابتاً بالفعل لا

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ١٧.

(٣) قد ورد في مصباح الأُصول الاعتراف بأنّ اختصاص الجملة الفعلية بصحّة استعمالها مكان الإنشاء دون الاسمية إنّما هو في الإنشاء الطلبي. أمّا إنشاء المحمول فتأتي فيه الجملة الاسمية كأنت طالق، ولكنّي لا أدري كيف وقعت الغفلة عن أنّ فرض الإنشاء في ما نحن فيه يمكن تصويره بإنشاء المحمول، فكون الجملة في المقام اسمية لا يرفع احتمال الإنشاء؟!

ثابتاً في زمان سابق قد انقضىٰ، ومن المعلوم أنّه لا يوجد له بالفعل يقين وجداني بالوضوء؛ إذ المفروض أنّه شكّ في الوضوء، إلّا أن يحمل اليقين بالوضوء في المقام علىٰ إرادة اليقين بحدوث الوضوء، لكنّ هذا الحمل لا ينسجم مع ما بعد هذه الجملة، وتوضيح المقصود: أنّه تارةً يؤخذ قيد الحدوث والبقاء في متعلّق اليقين والشكّ، وأُخرىٰ يغضّ النظر عن هذا القيد ويلتفت إلى ذات الوضوء، وبهذا النظر يُرىٰ اليقين عرفاً مجارياً لنفس الوضوء، أي: أنّه إذا علم أو احتمل ذهاب وضوئه يقال: إنّ يقينه قد زال، فلو لوحظ في جانب متعلّق اليقين ذات الوضوء، فبهذا النظر لا يكون اليقين ثابتاً بالفعل، فلابدّ من حمل الكلام على الإنشاء أو الإخبار عن يقين تعبّدي، ولو لوحظ فيه جانب الحدوث لزم من ذلك لحاظ جانب الحدوث ـ أيضاً ـ في اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» تحفظاً على وحدة المقصود من لفظي اليقين الواردين في سياق واحد. وبهذا النظر يكون متعلّق الشكّ غير متعلّق اليقين؛ فإنّ اليقين تعلّق بالحدوث، والشكّ تعلّق بالبقاء، ومع فرض اعتبار التغاير بين متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ لا معنىٰ لإسناد النقض بالشك إلى اليقين، بأن يقال: (لا ينقض اليقين بالشكّ). وعليه فينحصر الأمر في حمل قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» على الإنشاء أو الإخبار بيقين تعبّدي.

ويرد على هذا التقريب:

أوّلاً: ما سوف ياتي ـ إن شاء الله ـ من تصحيح إسناد النقض إلىٰ اليقين بوجه ينسجم مع لحاظ جانب الحدوث والبقاء في اليقين والشكّ.

وثانياً: أنّه لو غضضنا النظر عن ذلك، وفرض وقوع التعارض بين الظهورين الأوّلين والظهور الثالث وهو الظهور في وجود اليقين بالفعل، قلنا: إنّ الظهورين الأوّلين أقوىٰ من الظهور الثالث بحيث يصبحان قرينة علىٰ رفع اليد عن هذا الظهور الثالث.

وثالثاً: أنّه لو حمل اليقين مثلاً علىٰ اليقين التعبدي، فماذا نصنع باليقين المذكور في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هل نحمله ـ أيضاً ـ على اليقين التعبّدي أو لا؟ فإن حملناه على اليقين التعبّدي لزم من ذلك:

أوّلاً: ركاكة قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؛ إذ يكون معناه: لا تنقض ما هو حجّة بالشك، في حين أنّ عدم جواز نقضه بالشكّ هو المفروض في حجّيته، فلا معنىٰ للنهي عن نقضه بالشك.

وثانياً: أن يفرض المولىٰ الشخص متيقّناً تعبّداً فيقول: «لا تنقض اليقين» وشاكاً في نفس

الوقت؛ ولذا يقول: «بالشك»، وهذا وإن لم تكن فيه استحالة عقلية لعدم المنافاة بين اليقين والشك عقلاً عند فرض التعبّد، لكن يُرى في ذلك التهافت عرفاً.

وإن حملناه على اليقين الوجداني لزم بذلك عدم وحدة المقصود من لفظي اليقين الواردين في سياق واحد، وعدم تحقّق ما مضىٰ أنّ الحديث ظاهر فيه من تألّف القياس من الصغرىٰ والكبرى من هاتين الجملتين، وكون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» تكراراً صِرفاً لقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» لا كبرى وتلك صغراها.

فالصحيح هو التحفّظ على ظهور جملة: (فإنّه على يقين من وضوئه) في الإخبار باليقين الحقيقي.

هل الجملة هي الجزاء ؟

الناحية الثانية: في أنّ هذه الجملة وهي قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» هل هي الجزاء أو غيرها هو الجزاء؟

وقد ذكرت في هذه الجملة في المقام احتمالات ثلاثة:

الأوّل: كونها من متمّمات الجواب، بأن يكون الجواب محذوفاً، أي: وإلّا لا يجب عليه الوضوء، فإنّه على يقين من وضوئه.

والثاني: كون الجواب هو قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» فقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» إمّا هو من متمّمات الشرط أو من مقدّمات الجواب.

والثالث: كون هذه الجملة بنفسها جواباً.

ولندرس هذه الاحتمالات تارةً بناءً على كون هذه الجملة إخباراً، وأُخرىٰ بناءً على كونها إنشاءً، ونقصد بالإنشاء ما يعمّ كون نفس الجملة إنشاء وكونها إخباراً عن يقين تعبدي، فنقول:

أمّا بناءً علىٰ الإخبار فالاحتمال الأوّل احتمال متين ومنسجم مع الذوق العرفي، وما قد يقال في مقام استبعاده: (أوّلاً: من أنّه يلزم التكرار؛ إذ الجزاء المحذوف وهو قوله: «لا يجب عليه الوضوء» تكرار لما سبق من قوله: «لا، حتّىٰ يستيقن»، وثانياً: من أنّ التقدير خلاف الأصل، إذن فهذا الاحتمال يكون على خلاف الظاهر) غير صحيح:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ المفروض هو حذف أحد المكرّرين، فلم يلزم تكرار في اللفظ، وما يوجد فيه شيء من القبح أو الركّة في الكلام إنّما هو التكرار الفعلي في اللفظ لا التكرار

التقديري، بمعنىٰ كون الشيء المقدّر تكراراً لشيء مذكور.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ ما يكون علىٰ خلاف الأصل هو أن يعتمد المتكلّم في فهم شيء علىٰ مجموع الكلام والقرائن الحاليّة والمقاليّة ونحو ذلك من دون أن يصرّح بذلك الشيء، وأمّا في ما نحن فيه فهو صرّح أوّلاً بعدم وجوب الوضوء بقوله: «لا»، وجعل لذلك غاية، وهي قوله: «حتّىٰ يستيقن أنّه قد نام»، ثمّ فرض عدم الغاية بقوله: «وإلّا»، والمترقّب ـ عندئذٍ ـ أن يأتي الجواب لفرض عدم الغاية بعين ما مضىٰ من التصريح به من الحكم المغيّىٰ بالغاية التي نفيت، إلّا انّه إعتمد علىٰ ذلك التصريح، فلم يذكر الجواب، وليست في ذلك أيّة مؤونة بحسب النظر العرفي.

وأمّا الاحتمال الثاني فغير صحيح؛ إذ لو فرضت جملة: (فإنه على يقين من وضوئه) مقدّمة للجواب، وقوله: (ولا ينقض...) هو الجواب، ورد عليه: أنّه لا يصحّ دخول الواو على جواب الشرط. ولو فرضت تلك الجملة تتمة للشرط، وقوله: (ولا ينقض...) جواباً، ورد عليه مضافاً إلىٰ ذلك: أنّه لا يصحّ دخول الفاء على ما هو تتمّة للشرط[1]، فهذا الاحتمال غير منسجم مع المحاورات العرفية.

وأمّا الاحتمال الثالث، فقد ناقش فيه المحقّق الخراساني بأنّ الجزاء لا بدّ أن يكون مرتبطاً بالشرط، وكونه علىٰ يقين من وضوئه غير مرتبط بعدم تيقّنه بالنوم[2].

وذكر المحقق الإصفهاني أنّ الربط بينهما موجود باعتبار ملازمة اليقين بالوضوء لعدم اليقين بالنوم[3].

أقول: إنْ أُريد اليقين بالوضوء حدوثاً أو اليقين بذات الوضوء بغضّ النظر عن حدوثه وبقائه، فهذا ثابت في نفسه بلا فرق بين أن يشكّ في النوم أو يقطع بوجوده أو عدمه. وإن أُريد اليقين بالوضوء بالفعل فهذا كذب؛ لأنّ المفروض هو الشكّ. وإن أُريد اليقين التعبدّي كان هذا خلف مفروض الكلام فعلاً.

---

(١) صحّة وعدم صحة دخول الفاء على تتمة الشرط ترتبط بكيفية كون تلك التتمّة تتمّةً، فقد تكون سنخ تتمّة ترتّب على الجزء الأوّل من الشرط بالفاء ،كقولك: (إن ضربت زيداً فأنت وجبت عليك ديّة كاملة)، وفي المقام قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» لا ينسجم معناه في ذاته مع كونه تتمّة للشرط، وكلمة (إنّ) ـ أيضاً ـ تأبىٰ ذلك، وكون الشرط محذوفاً باستثناء حرف لا ـ أيضاً ـ يأبىٰ ذلك، فليس من المقبول العطف على المحذوف سواء بالفاء أو بغير الفاء.

(٢) راجع تعليقة الآخوند على الكفاية: ص ١٧٩، بحسب طبعة بصيرتي.

(٣) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٤٢ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

نعم يمكن تخريج جملة: (فإنّه على يقين من وضوئه) على الاحتمال الثالث بنحو صحيح عرفيّ ،وذلك بأن نفرض جملتي: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) و (لا ينقض اليقين بالشكّ) معاً جزاءً للشرط، لكن جزائيتهما باعتبارهما قياساً ودليلاً، أي: بلحاظ مرحلة الإثبات، فكأنّه قيل: وإن لم يستيقن أنّه قد نام جرىٰ في حقّه هذا القياس: أنّه على يقين من ضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ.

وأمّا بناءً علىٰ الإنشاء، فالاحتمال الأوّل يأتي هنا بنفس البيان الذي وضّحناه حرفاً بحرف.

والاحتمال الثاني يكون باطلاً كما كان باطلاً على الإخبار بنفس البيان أيضاً.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو صحيح هنا من دون حاجة إلىٰ التوجيه الذي وجّهناه به على الإخبار من جعل مجموع الجملتين جزاءً؛ فإنّ ثبوت اليقين بالوضوء فعلاً تعبّداً فرع عدم اليقين بالنوم، فلا بأس بجعله جزاءً له.

هل يخل بعض الفروض السابقة بالاستدلال ؟

الناحية الثالثة: في أنّه هل يخلّ بعض هذه الفروض بالاستدلال بالحديث على الاستصحاب في جميع الأبواب أو لا؟

قد يتراءىٰ أنّ استفادة القاعدة الكلّية من هذا الحديث لا تتمّ لو جعلنا قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» جواباً؛ لأنّ الجواب إنّما يكون على حدّ الشرط وبمقداره سعةً وضيقاً، فيلزم أن يختصّ ذلك بباب الوضوء باعتبار اختصاص الشرط في الكلام به.

ولكن لو جعلنا قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» جواباً بحسب عالم الإثبات، أي: باعتبار دليليته وكبرويته كما مضىٰ منّا في توجيه الاحتمال الثالث، لم يلزم منه ذلك؛ فان غاية الأمر هي أنّ الإثبات المقصود في الحديث مختصّ بهذا الباب، ولا ينافي ذلك التمسّك بكلّيّة الكبرىٰ في سائر الموارد.

على أنّه لو لم يتمّ اقتناص كبرىً كلّية من هذا الكلام في نفسه، كفانا بعض الوجوه السابقة في مقام فهم القاعدة الكلّية التي لم تكن مربوطة بدعوى كلّية نفس النصّ عموماً أو إطلاقاً، وذلك كما في التعدّي والتعميم بواسطة الارتكاز، فلا تبقىٰ لهذه الفروض التي مضت في المقام ثمرة في مقام إمكان اقتناص المقصود وعدمه من الحديث فيما نحن فيه.

٢ ـ شبهة استفادة قاعدة المقتضي والمانع من الرواية:

الأمر الثاني: قد يناقش في دلالة هذه الصحيحة علىٰ الاستصحاب بدعوىٰ عدم معلوميّة كونها بصدد بيان الاستصحاب، وإنّما هي بصدد بيان قاعدة المقتضي والمانع، ويكون لاستفادة قاعدة المقتضي والمانع من هذا الحديث تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّه قد أُسند اليقين في الحديث إلىٰ الوضوء حيث قال: «كنت على يقين من وضوئك» ومن المعلوم أنّ الوضوء ليس شيئاً يدوم فنشكّ في انتقاضه وعدمه، وإنّما الوضوء عمل مخصوص ينتهي بانتهاء مدّة العمل. نعم، هو مقتضٍ للطهارة التي تبقىٰ إلىٰ أن يأتي مانع عن البقاء وهو النوم، والمفروض في المقام احتمال تحقّق النوم، فالحديث ينطبق تماماً على قاعدة المقتضي والمانع دون الاستصحاب.

ويرد عليه: أنّ الوضوء ـ على ما ثبت في الفقه ـ قد اعتبره الشارع تعبداً طهارة، واعتبره ـ أيضاً ـ باقياً، فلو نظرنا إلىٰ الوضوء بما هو فعل من الأفعال، لا معنىٰ لاستصحابه كما بيّن في الإشكال. ولو نظرنا إليه بما هو طهارة قابلة للبقاء. صحّ إسناد اليقين إليه وفرض الشك في بقائه، وقد نظر الشارع إلىٰ الوضوء بهذه النظرة في كثير من الروايات، كالروايات التي تقول: (إنّ العمل الفلاني من النوم أو غيره ينقض الوضوء) فإنّ الوضوء بما هو فعل من الأفعال لا معنىٰ لنقضه بذلك، وفي نفس هذا الحديث قد نُظر إلىٰ الوضوء بهذه النظرة، حيث قال الراوي في أوّل الحديث: «قلت له: الرجل ينام وهو علىٰ وضوء» وهذا يعني: أنّه نُظِر إلىٰ الوضوء بما هو طهارة باقية إلىٰ زمان النوم، فعبّر بتعبير: نام عليها، فظهر أنّ هذا الحديث لا يأبىٰ عن حمله على الاستصحاب.

ولكن الحديث يأبىٰ عن حمله على قاعدة المقتضي والمانع؛ وذلك لأنّ حذف متعلّق اليقين والشك مع وحدة سياقهما دليل على اتّحاد متعلقهما، فلا يناسب فرض متعلّق اليقين الوضوء، ومتعلق الشكّ النوم.

أضف إلىٰ ذلك: أنّ الشكّ إذا كان متعلّقاً بشيء واليقين متعلّقاً بشيء آخر لم تكن من المناسب نسبة النقض بهذا الشك الى ذاك اليقين، فلا بدّ أن يكون ذلك باعتبار المتيقّن والمشكوك، وهو خلاف الظاهر، إذن فلا بدّ من حمل الحديث على الاستصحاب.

التقريب الثاني: أنّه لو كان الحديث ناظراً إلىٰ الاستصحاب لكان يُجرىٰ استصحاب عدم النوم الحاكم علىٰ استصحاب الطهارة، ولا مجال لاستصحاب الطهارة لثبوت الاستصحاب في جانب السبب، وهو ناقض الطهارة، وهذا بخلاف ما لو حملناه على قاعدة المقتضي

والمانع؛ فإنّه لا توجد هنا قاعدة أُخرىٰ سببيّة تحكم على القاعدة المذكورة في الحديث، فهذا شاهد على إرادة قاعدة المقتضىٰ والمانع.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ مورد الرواية هي الشبهة المفهومية؛ لأنّ الراوي يسأل عن الحالة التي يحرّك في جنب النائم الشيء وهو لا يعلم هل هذه الحالة تعتبر نوماً فيبطل الوضوء أو لا؟ وعليه، فلا مجال للاستصحاب الموضوعي الحاكم في المقام بناءً على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهوميّة.

ويرد عليه: أنّه لا يمكن حمل الرواية على الشبهة المفهومية، بل الراوي سأل أوّلاً عن الشبهة المفهوميّة وعرف الضابط فيها بتفصيل الإمام عليه السلام بين نوم العين ونوم القلب والأُذن، ثمّ وصلت النوبة إلىٰ الشبهة المصداقية، وعدم التفاته إلىٰ ما حرّك في جنبه منشأ لشكّه في النوم، فسأل عن هذه الشبهة المصداقية، ولو كانت الشبهة مفهومية لكان السؤال عن حدود النوم المبطل للوضوء، وعندئذٍ لا معنىٰ لأن يجيبه الإمام عليه السلام بالاستصحاب، بل لا بدّ من بَيانه عليه السلام للحكم الواقعي، وإنّما الذي يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو الفقيه غير العارف بالحكم الواقعي، لا الإمام عليه السلام الذي شأنه بيان الأحكام الواقعية، إذن، فلا بدّ من استيناف الجواب عن هذه الشبهة.

ويمكن أن يجاب عنها بما يلي:

١ ـ ما سوف يظهر ـ إن شاء الله ـ من أنّ حكومة الأصل السببي على المسبّبي ممّا لا أساس له، وإنّما يقدّم بوجه عرفي الأصل السببي علىٰ المسبّبي إذا كانا متعارضين، وفيما نحن فيه لا تعارض بينهما، فلا بأس بالتمسّك باستصحاب الطهارة.

٢ ـ لو سلّمنا صحّة مبنىٰ الحكومة في نفسه قلنا: إنّ مقتضىٰ هذا الحديث تقييد نكتة الحكومة وتخصيصها بخصوص الأصل السببي المعارض للمسبّبي دون الموافق له، فإنّه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق ذلك أو عن الظهور الذي بيّناه للحديث في الاستصحاب كان المتعيّن هو الأوّل حتماً.

٣ ـ أن يفرض في المقام أنّ النوم حدّ للطهارة لا مانع عنها، بمعنىٰ كون عدمه مأخوذاً في موضوع الحكم ببقاء الطهارة، وعندئذٍ لا يترتّب علىٰ استصحاب عدم النوم أثر شرعيّ إلّا بالملازمة، حيث إنّ لازم عدم ثبوت الحدّ والغاية ثبوت المغيّىٰ، وليس ثبوت المغيّىٰ أثراً لعدم النوم مترتباً عليه على حدّ ترتب الحكم على موضوعه، فعندئذٍ لا يجري استصحاب عدم النوم.

ويرد عليه: أنّ العرف لا يتعقّل التفكيك بين فرض عدم النوم داخلاً في موضوع الحكم ببقاء الطهارة وفرض النوم حدّاً وغايةً، بل يفهم من الثاني ـ أيضاً ـ الأوّل، على أنّ هذا الكلام إنّما يتوجّه بناءً على فرض الحكم عبارة عن الاعتبارات والإنشاءات ونحو ذلك. وأمّا بناءً على ما هو الحقّ من أنّه لا بدّ من لحاظ نفس الحبّ والبغض، فلا محالة يكون عدم النوم دخيلاً في عالم الحبّ والبغض، وإلّا لما جعل النوم غاية وحدّاً للحكم، فيرجع ذلك إلىٰ كون عدم النوم موضوعاً، ولا يبقىٰ فرق بينهما.

٤ ـ أن يقال: إنّ الطهارة من الأُمور التكوينية التي كشف الشارع عنها، وليست حكماً شرعياً مترتّباً بقاؤها على عدم النوم حتّىٰ يمكن إثباتها باستصحاب عدم النوم، فلا بدّ من استصحاب نفس الطهارة، ولا يكفي استصحاب عدم النوم المستلزم تكويناً لبقاء الطهارة.

ويرد عليه: عدم صحّة المبنىٰ، أعني: كون الطهارة من الأُمور التكوينية لا حكماً شرعياً. وتحقيق ذلك موكول إلىٰ الفقه.

٣ ـ شبهة أنّ السلب في (لا تنقض اليقين) للعموم لا للعامّ:

الأمر الثالث: جاء في كلام الشيخ الأعظم ﷺ ذكر شبهة في المقام، وهي: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» قد يكون سلباً للعموم لا سلباً للعامّ، فلا يدلّ على الاستصحاب بنحو القضية الكلّية. واستظهر هو ﷺ كونه سلباً للعام لا للعموم[1].

وهذه الشبهة في نفسها لم تكن تستحقّ الذكر، إلّا أنّ المحقّق النائيني ﷺ ذكرها وفصّل الكلام في تحقيق الحال فيها، ولعلّه لأجل استخلاص قانون عام يفيد في كثير من الموارد، فذكر ﷺ: أنّ العموم إذا كان مستفاداً بمعنىً اسمي أمكن فيه توجه السلب إلىٰ العموم؛ لكونه منظوراً إليه بالاستقلال، كما أمكن توجّهه إلىٰ العامّ. وأمّا إذا كان مستفاداً بمعنىً حرفي من قبيل اللام بناءً علىٰ إفادته للعموم، أو بنفس كون اسم الجنس في سياق النفي، كما في قوله: «لا

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣١، بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

وقد أجاب الشيخ ﷺ علىٰ الشبهة:

أوّلاً: بأنّ اللام لا يدلّ على عموم واقع في سياق النفي حتّىٰ يحمل ذلك على نفي العموم، وإنّما العموم مستفاد من وقوع الجنس في سياق النفي؛ وذلك يدلّ علىٰ سلب العامّ.

وثانياً: بأنّه لو سلّم أنّ اللام للاستغراق، فدلّ على العموم، وكان العموم في سياق النفي، قلنا: إنّ الظاهر بقرينة المقام والتعليل وقوله: «أبداً» هو عموم السلب، لا سلب العموم.

تنقض اليقين» فلا يمكن أن يكون السلب متوجّهاً إلىٰ العموم. أمّا في الأوّل فلأنّ العموم مستفاد بمعنىً حرفي، والمعنىٰ الحرفي غير منظور إليه استقلالاً، فلا يمكن توجيه السلب إليه. وأمّا في الثاني فلأنّ العموم مستفاد بحكم العقل من باب أنّ سلب الطبيعة لا يكون عقلاً إلّا بسلب تمام أفرادها، وهذا كما ترىٰ عموم في طول السلب فيستحيل توجه السلب إليه[١].

ويوجد في تقرير الشيخ الكاظمي ﷺ[٢] تشويش في المقام، حيث ذكر في عنوان المطلب الفرق بين العموم والإطلاق بكون الأوّل معنىً اسمياً يلحظ مستقلاً، فيصحّ توجّه السلب إليه، والثاني معنىً حرفياً غير ملحوظ استقلالاً. ثمّ ذكر في مقام بيان الفرق: أنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة يكون في طول الحكم، فيستحيل توجّه السلب إليه[٣].

وهذا الكلام ـ بغضّ النظر عن أنّه يغاير ما عنون به المطلب ـ إن كان صادراً من المحقّق النائيني ﷺ يوجب تهافتاً في مبانيه، وذلك لأنّه ﷺ يرىٰ أنّ العامّ دائماً يحتاج إلىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ لكون أداة العموم إنّما تدلّ علىٰ شمول ما أُريد من مدخوله بالإرادة الجدّية من الأفراد، فلا بدّ من تعيين ذلك بالإطلاق، وإذا كان الإطلاق في طول الحكم إذن فالسلب لا يتسلّط على العموم بلا فرق بين العام و المطلق.

وعلىٰ أيّ حال، فما ذكره ﷺ ـ من أنّ العموم إذا كان بنحو المعنىٰ الحرفي لا يمكن تسلط النفي عليه لكونه غير ملحوظ استقلالاً ـ يرد عليه: أنّ تسلّط النفي عليه ليس معناه لحاظه استقلالاً وتوجيه النفي إليه، وإنما معناه تسلط النفي على العامّ بما هو عامّ، لا علىٰ ذات العامّ، كما هو الحال عند إرادة نفي أيّ قيد حرفيّ، فمثلاً إذا أُريد نفي تقيّد الجلوس بكونه في الدار لا نفي أصل الجلوس، يقال: (ما جلست في الدار)، فقد نفيت هنا النسبة الظرفيّة، لكن لا بمعنىٰ توجيه النفي ابتداءً إلىٰ النسبة الظرفيّة حتىٰ يقال: إنّ المعنىٰ الحرفي لا يلحظ مستقلّاً، بل بمعنىٰ توجيه النفي إلىٰ المقيّد بما هو مقيّد، فينفىٰ ـ لا محالة ـ القيد.

وأمّا ما ذكره ﷺ من أنّ الإطلاق إذا كان بملاك وقوع الطبيعة في سياق النفي فهذا إطلاق عقليّ في طول النفي ولا يمكن أن يتوجّه إليه النفي، فيرد عليه: أنّ العقل إنّما يحكم بأنّ ما نفي لا بدّ من انتفاء تمام أفراده. وأمّا أنّه هل نفيت ذات الطبيعة بلا قيد حتّىٰ ينتفي تمام أفرادها، أو

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦١.

(٢) ج ٤، ص ١٢١، بحسب الطبعة التي هي من منشورات مؤسّسة النصر ومكتبة النصر بطهران. وص ٣٣٨ ـ ٣٣٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٣) ليس هذا نقلاً لكل ما ورد في فوائد الأُصول، وإنّما هو نقل لما ذكره بلحاظ المفرد المحلّىٰ باللام.

نفيت الطبيعة مقيّدة بقيد حتىٰ ينتفي تمام أفراد المقيّد، فهذا غير مرتبط بحكم العقل، ولا بدّ من تعيين الأول بمقدّمات الحكمة، فلا يبقىٰ إلّا أن يقال: إنّ العموم الحَكَميّ معنىً حرفي لا يلحظ مستقلّاً، فلا يتوجّه إليه النفي. وقد عرفت ما فيه، أو يقال: إنّ العموم الحَكَمي في طول الحكم، فلا يتوجّه إليه النفي، وهذا ما قلنا: إنّه يوجب التهافت بين مبانيه.

وإن كان الصحيح عندنا هو هذا، أعني: التفصيل بين العموم والإطلاق بأنّ الأوّل يمكن توجّه السلب إليه؛ لعدم كونه في طول الحكم، والثاني لا يمكن توجيه السلب إليه؛ لكونه في طول الحكم.

توضيح ذلك: أنّ هنا فرقاً جوهرياً بين العامّ والمطلق، وهو: أنّ العامّ يحكي بذاته عن الأفراد بغضّ النظر عن الحكم الثابت عليه. وأمّا المطلق فلا يحكي عن الأفراد، ولا يكون ذاته حاكياً إلّا عن الماهيّة الجامعة بين الأفراد، وإنما الإطلاق معناه وقوع الماهية موضوعاً للحكم بلا دخل لأيّ قيد في ذلك، فيسري الحكم إلىٰ تمام الأفراد، فقبل الحكم لا يتصوّر إطلاق وشمول للأفراد، وإنّما يكون ذلك في طول الحكم، وعليه فلا يمكن توجّه السلب إلىٰ الإطلاق، فيكون المسلوب نفس المطلق.

هذا. ويشبه هذا البحث ما يقال في مثال: (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) من أنّه هل المعلّق علىٰ الشرط مطلق السلب، فينتج مفهوماً عامّاً، أو السلب المطلق، فلا ينتج مفهوماً عامّاً؟

وفي الحقيقة هنا ربطان:

الأوّل: ربط المحمول بالموضوع في الجزاء، أيّ: سلب التنجيس عن الشيء، وهذا يكون داخلاً في ما بيّناه من أنّ شموله يكون بالإطلاق الذي هو في طول الحكم، فلا يكون النفي متوجّهاً إلىٰ الإطلاق.

والثاني: تعليق الجزاء على الشرط، وحيث إنّ هذا يكون بعد تكوّن الإطلاق، فتوجّه التعليق إلىٰ الإطلاق معقول كما يعقل تعليق ذات المطلق. فعلىٰ الأوّل لا ينتج مفهوماً عامّاً، وعلى الثاني ينتج ذلك، وقد استظهرنا في ما سبق في بحث المفاهيم كون المعلّق في باب القضايا الشرطية ذات المطلق، فينتج مفهوماً عامّاً، لكنّنا استثنينا في الفقه من ذلك ما يكون من قبيل قوله: (الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء)، فقلنا: إنّه في مثل ذلك يكون المعلّق هو الحكم المطلق بما هو مطلق، لا مطلق الحكم، فلا ينتج مفهوماً عامّاً. وشرح الكلام في ذلك من حيث المستثنىٰ والمستثنىٰ منه خارج عن المقام.

٤ ـ شبهة اقتصار الاستصحاب على موارد الارتكاز:

الأمر الرابع: قد مضىٰ أنّ أحد الوجوه الصحيحة لتعميم حكم الاستصحاب في هذه الصحيحة عن مورده هو التمسّك بالارتكاز العرفي. وقد يقال إشكالاً على هذا الوجه: إنّه لا يثبت به إطلاق الحكم بالنحو المقصود، بل لا بدّ من الاقتصار على موارد الارتكاز، ففي مثل مورد الظنّ بالخلاف مثلاً يشكل إثبات الاستصحاب بهذا الحديث؛ لعدم معلوميّة ثبوت الارتكاز فيه.

والجواب: أنّ الارتكاز العرفي قد يكون جليّ الأطراف واضح الحدود في نظر العرف، فيصرف الحكم ـ لا محالة ـ إلىٰ نفسه بحدوده وقيوده، وقد يكون ارتكازاً مطّاطاً مختلف المراتب غير واضح الحدود ولا جليّ الأطراف، وهذا هو الحال في ما نحن فيه، وهذا الارتكاز غاية ما يصنعه أنّه يُلغي خصوصية المورد؛ لكون دخول خصوصيّته على خلاف الارتكاز، وفي طول ذلك يجري الإطلاق ومقدّمات الحكمة لنفي خصوصية أُخرىٰ محتملة الدخل في الحكم، فيثبت في المقام الحكم الاستصحابي بإطلاقه.

الرواية الثانية:

وهي صحيحة ثانية لزرارة، قال: «**قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلّمت أثره إلىٰ أن أصبّ عليه الماء (اصيب له الماء ـ خ ـ) فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً، فصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصلّيت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد. قلت: لمَ ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً. قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترىٰ أنّه قد أصابها حتّىٰ تكون علىٰ يقين من طهارتك. قلت: فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، لكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك. قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة، وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت علىٰ الصلاة:**

لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[1].

فقه الرواية:

وهذه الرواية قد تكفّلت ستّة أسئلة من قبل زرارة مع أجوبتها من قبل الإمام عليه السلام.

١ ـ إذا صلّىٰ الإنسان في ثوب نجس نسياناً لنجاسته بعد علمه بها، والجواب هو: وجوب إعادة الصلاة.

٢ ـ لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة في بعض نواحي الثوب ولم يقدر على تعيين موضعها بالفحص، فهل يكفي فحصه وعدم رؤيته لها بالرغم من علمه الإجمالي بوجودها، أو لا؟ والجواب يكون بالنفي. وقوله: «لم أقدر عليه» ظاهر في أنّ أصل وجود ما عُلم سابقاً يكون لا زال مفروغاً عنه لكنه لم يقدر على وجدانه، لا أنّ علمه الإجمالي تبدّل إلى الشكّ في أصل النجاسة. نعم، لو كان يعبّر بقوله: (لم أره) بدلاً عن قوله: (لم أقدر عليه) لأمكنت دعوىٰ احتمال تبدّل علمه إلى الشكّ.

٣ ـ لو ظننت الإصابة، ففحصت ولم أجد، فصلّيت فرأيت فيه، فقال عليه السلام: «تغسله ولا تعيد» باعتبار أنّك كنت علىٰ يقين من الطهارة فشككت، ولا ينبغي نقض اليقين بالشكّ. وهذه الفقرة مع الفقرة السادسة هما محل الشاهد في هذا الحديث.

وهذا السؤال من زرارة يتصوّر فيه احتمالات أربعة، أحدها فاسد يقيناً، والباقي محتمل على اختلاف درجات الاحتمال.

الأوّل: أن يقصد أنّه فحص إلى أن حصل له العلم بعدم وجود النجاسة، ثمّ صلّىٰ، وبعد الصلاة وجدها، وعلم بأنّها هي النجاسة التي ظنّ بها ولم يجدها.

وبناءً على هذا الاحتمال لا يكون حال السائل من موارد الاستصحاب، ولا من موارد قاعدة اليقين؛ لأنّه لم يكن شاكّاً لا في حال الصلاة، لعلمه بالطهارة، ولا بعدها لعلمه بالنجاسة في حال الصلاة. ومن هنا يكون هذا الفرض غير محتمل، باعتبار أنّ المفروض في جواب الإمام عليه السلام هو تطبيق قاعدة من قواعد الشكّ، وفرض وجود شكّ في المقام.

الثاني: أنّه علم بالعدم عند الفحص وعدم الظفر، وبعد الوجدان عقيب الصلاة احتمل كونها نفس ما فحص عنها وعدمه، فينطبق علىٰ المقام الاستصحاب بلحاظ حال السؤال،

---

(١) التهذيب: ج ١، ح ١٣٣٥.

لا حال الصلاة، باعتبار اليقين بالطهارة قبل طروّ هذه النجاسة، كما تنطبق على المقام قاعدة اليقين باعتبار اليقين بالطهارة في حال الصلاة الزائل بعد الصلاة بالشكّ الساري.

الثالث: عكس الصورة السابقة، أي: أنّه عند الفحص لم يحصل له العلم بالعدم، وبعد الصلاة حصل له العلم بأنّ ما وجده هو ما كان يفحص عنه، فينطبق على المقام الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة وحال السؤال معاً؛ إذ كان على يقين من طهارة الثوب قبل هذه النجاسة، ولم يتيقّن في حال الصلاة ولا بعدها بنجاسته في حال الصلاة، ولا تنطبق قاعدة اليقين لعدم يقين بالطهارة زائل بعد ذلك بالشكّ الساري.

الرابع: عكس الصورة الأُولىٰ، أي: لا يحصل له كلا العلمين: لا العلم بالعدم عند الفحص، ولا العلم بعد الصلاة بأنّ ما وجده هو الذي كان يفحص عنه، وعندئذٍ ينطبق على المقام ـ أيضاً ـ الاستصحاب بلحاظ كلا الحالين، ولا تنطبق قاعدة اليقين.

٤ ـ السؤال عن مورد العلم الإجمالي بالإصابة وعدم تعيّن موضعها، والجواب: أنّه يغسل أطراف العلم الإجمالي.

٥ ـ عند الشكّ البدوي في أصل النجاسة هل يجب الفحص؟ فأجاب عليه السلام بالنفي.

٦ ـ لو وجدت النجاسة في أثناء الصلاة لا بعدها فماذا أصنع؟ فالإمام عليه السلام ذكر فرضين، فقال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

وهذا الجواب يحتمل فيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون المقصود بالشكّ في موضع منه الشك البدوي، وبقوله: «إن لم تشكّ» أيضاً نفي الشكّ، فبيّن عليه السلام حكم فرضين: الأوّل: ما إذا شكّ في النجاسة ثمّ رآها وعلم أنّها نفس ما شكّ فيها، فحكم بالبطلان. والثاني: ما إذا لم يكن كذلك، فاحتمل كون النجاسة وقعت الآن؛ إذ رآها دفعة من دون احتمالها قبل ذلك، فحكم عليه السلام بالصحّة.

الثاني: أن يكون المقصود بالشكّ في موضع منه الشكّ في الموضع بعد فرض العلم الإجمالي بأصل النجاسة، وبقوله: «إن لم تشكّ» أيضاً نفي الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، لا نفي مطلق الشكّ.

ويتبيّن حكم الفرض الأوّل ـ وهو ما إذا شكّ بدواً في النجاسة ثمّ رآها وعلم أنّها نفس ما شكّ فيها ـ من مفهوم التعليل، حيث قال عليه السلام: «لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك»،

فيظهر من ذلك أنّه لو علم أنّ النجاسة كانت من السابق بطلت صلاته.

ولكلّ من الاحتمالين مؤيّدات:

أمّا مؤيّدات الاحتمال الأوّل فكما يلي:

١ ـ أنّه لو كان المقصود الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي لكان هذا تكراراً لما مضىٰ في الفقرة الثانية، ولما مضىٰ في الفقرة الرابعة، باعتبار أنّ وجوب الغسل المذكور في الفقرة الرابعة ليس وجوباً نفسياً، بل هو مقدّمة لصحّة الصلاة، والعرف لا يفرّق بين فرض كون العلم الإجمالي ثابتاً قبل الصلاة وكونه عارضاً في أثناء الصلاة.

٢ ـ أنّ الظاهر من قوله: «وإن لم تشكّ» نفي أصل الشكّ، كما أنّ الظاهر ـ أيضاً ـ من قوله: «إن شككت» بغضّ النظر عن كلمة(في موضع منه) التي قد تدّعىٰ قرينيته على إرادة العلم الإجمالي ـ وسوف يأتي الكلام فيه ـ هو إثبات أصل الشكّ.

٣ ـ وهو العمدة، أنّ الظاهر من قوله: «ثم رأيته» دخل الرؤية في البطلان، ومع فرض العلم الإجمالي تبطل الصلاة بقطع النظر عن الرؤية.

٤ ـ أنّ قوله: «تنقض الصلاة» قد يستفاد منه أنّه كان للصلاة نوع استحكام، فالآن تنقضها، ومع فرض العلم الإجمالي كانت الصلاة باطلة من قبل، ولم يكن لها أيّ استحكام.

وهذا المؤيّد الأخير غير صحيح؛ لأنّه لو حملنا العبارة على الشكّ البدوي يقال أيضاً: إنّ الصلاة بطلت قبل أن ينقضها هو ولو آناً مّا، باعتبار أنّه بمجرد أن حصل له العلم بأنّه صلّىٰ في ثوب نجس بطلت صلاته فقد انتفىٰ استحكامها، فما معنىٰ قوله: «تنقض الصلاة»؟! إذن فالمقصود من قوله: «تنقض الصلاة» هو رفع اليد عن الصلاة، ولا ربط له بفرض الاستحكام.

وأمّا مؤيّدات الاحتمال الثاني فأمران:

١ ـ أنّه إن كان المقصود الشكّ البدوي كانت كلمة(في موضع منه) زائدة، وبلا فائدة.

٢ ـ أنّه إن كان المقصود الشكّ البدوي كان بالإمكان في الشقّ الأوّل أن يفرض ـ أيضاً ـ عدم العلم بأنّ النجاسة التي رآها كانت موجودة من قبل، فلماذا ذكر الإمام عليه السلام هذا الفرض في الشقّ الثاني فقط؟!

والتحقيق: أنّ هذين المؤيدين غير صحيحين:

أمّا الأوّل؛ فلأنّه ليست كلمة(في موضع منه) مناسبة لفرض العلم الإجمالي، فإنّ المناسب لفرض العلم الإجمالي إنّما هو أن يأتي بكلمة(الموضع) معرفةً بأن يقول مثلاً:(إن شككت في

الموضع منه) أو (في موضع النجاسة)، فكأنّ أصل وجود موضع للنجاسة معهود وقد شكّ في الموضع. وأمّا مع إتيانه نكرةً، فيكون معنىٰ الكلام: أنّه وقع الشكّ في النجاسة في موضع من مواضع الثوب، لا أنّ هنا موضعاً مفروغاً عنه للنجاسة شكّ في تعيينه، ولعلّ السرّ في ذكر الموضع في المقام أنّه إذا كان شكّ في موضع معيّن ثمّ رآىٰ النجاسة في نفس ذلك الموضع، كان هذا أقرب إلىٰ حصول العلم بأنّ ما رآها هي نفس ما شكّ فيها، بخلاف ما إذا شكّ في وقوع النجاسة في الثوب إجمالاً ثمّ رآى نجاسة في موضع ممّا من مواضعه، إذن فلا تصبح كلمة(موضع) زائدة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه يحتمل أن يكون عدم ذكر الإمام عليه السلام لفرض الشكّ في كون النجاسة التي رآها نفس النجاسة التي شكّ فيها مسبقاً في الشقّ الأوّل بنكتة أنّ الشكّ السابق إذا كان في موضع معيّن ـ على ما ذكرناه في الجواب على المؤيّد الأوّل ـ ثمّ رآها في نفس ذلك الموضع يحصل عادة الاطمئنان بأنّها نفس ما شكّ فيها.

أضف إلىٰ ذلك احتمال أن تكون الفقرة السادسة تتمّة للفقرة الخامسة، توضيح ذلك: أنّ زرارة قال في الفقرة الخامسة: هل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فأجاب عليه السلام بالنفي، ثمّ قال في الفقرة السادسة: إن رايته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ فإن فرض أنّ هذا تتمة للسؤال السابق، كان الضمير في(رايته) راجعاً إلىٰ نفس النجاسة التي شكّ أنّه أصابته، فيكون فرض زرارة هو فرض العلم بأنّ ما رآه هو نفس ما كان قد شكّ فيه، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه إذا كان هكذا وجبت الإعادة، ثمّ ذكر عليه السلام فرعاً زائداً على سؤال زرارة وهو قوله: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً...الخ».

ما ادّعاه الشيخ الأعظم قدس سره من التعارض:

بقي في المقام شيء: وهو أنّ الشيخ الأعظم قدس سره أوقع المعارضة بين جواب الإمام عليه السلام على السؤال الأخير لزرارة وجوابه على السؤال الثالث، حيث إنّه يظهر من الفقرة الأخيرة أنّه إذا رآىٰ نجاسة في ثوبه في أثناء الصلاة، وعلم أنّها كانت موجودة من قبل بطلت صلاته، ولا يكفي له أن يطهّر موضع النجاسة من حين الرؤية (وهذا الحكم يستفاد من هذه الفقرة على كلا تفسيريها، غير أنّه بدلالة منطوقيّة على تفسير، وبمفهوم التعليل علىٰ تفسير آخر)، وهذا الحكم لا يمكن الأخذ به مع فرض صحّة الصلاة إذا وقعت تماماً في اللباس النجس جهلاً ثمّ علم بذلك بعد الصلاة على ما يستفاد من الفقرة الثالثة، فإنّ كون الصلاة نصفها واقعاً في

الثوب النجس ليس بأسوأ حالاً من وقوع تمامها في الثوب النجس[١]. وهذا بناءً علىٰ ما حملوا عليه الفقرة الثالثة من فرض أنّه بعد الصلاة حصل له العلم بالنجاسة في حال الصلاة.

وأجاب السيد الأُستاذ عن ذلك بأنّ ملاكات الأحكام غير معلومة لدينا، ولا يمكننا قياس بعضها ببعض، فلعلّ الملاك الواقعيّ كان بنحو اقتضىٰ هذا التفصيل الغريب عن الذهن[٢].

أقول: إن كان مراد الشيخ الأعظم﵀ دعوىٰ أنّه لا يتصوّر عقلاً التفصيل بين الموردين في الحديث بالحكم بالصحّة في المورد الأوّل والفساد في الثاني، أمكن أن يكون هذا الكلام جواباً له، ولكن قد يدّعىٰ وجود التعارض بحسب الفهم العرفي بين الفقرتين، بدعوىٰ: أنّ العرف يتعدّىٰ في الفقرة الأُولىٰ من المورد وهو وقوع تمام الصلاة في الثوب النجس إلى فرض وقوع نصفها فيه، فيرىٰ للفقرة إطلاقاً يدلّ علىٰ الصحّة في الفرض الثاني أيضاً، وكذلك يتعدّىٰ في الفقرة الثانية من الفرض الثاني إلىٰ الفرض الأوّل، ويرىٰ لها إطلاقاً للفرض الأوّل.

وهذا المقدار من التقريب يمكن الجواب عليه بارتفاع إطلاق كل منهما بنصّ الآخر.

ولكن قد يدّعىٰ أنّ العرف لا يتعقّل هذا التفكيك بأن يكون وقوع نصف الصلاة في الثوب الطاهر موجباً لأسوئية الحال، بحيث لا يرى لهذا التعارض جمعاً، فيحصل الإجمال لا محالة.

وهذا ـ كما ترىٰ ـ ليس جوابه ما ذكره السيد الأُستاذ من عدم معلوميّة ملاكات الأحكام لنا[٣]، بل يكون حلّه بإبراز نكتة يحتمل العرف كونها فارقة. وتوضيح الحال في

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣١، بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(٢) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٥٢.

(٣) الذي أفهمه من مصباح الأُصول هو أنّه ليس مقصود السيد الخوئي إنكار وجود قيمة لارتكازية عدم إمكان التفكيك بين فرض وقوع بعض الصلاة في النجس بالحكم ببطلانها وفرض وقوع كلّها في النجس بالحكم بصحتها وأولويّة الثاني بالبطلان من الأوّل، بل مقصوده إنكار فرض ارتكاز عرفي من هذا القبيل أساساً؛ وذلك لأنّ الحكم بالبطلان لم يكن حكماً له جذور عقلائية في ذهن العرف حتّىٰ يقال: إنّ العرف لا يتعقّل التفكيك، أو أنّه يرىٰ البطلان في الفرض الثاني أوْلىٰ، بل كان حكماً تعبّدياً بحتاً، فلا معنىً لاستبعاد التفكيك، أو ارتكاز الأولويّة.

أقول: إنّ هذا الكلام غريب؛ لأنّ ارتكازية عدم التفكيك في الحكم بين أمرين أو الأولويّة ليست دائماً على أساس ارتكازية نفس الحكم أو أولويّته، بل قد تكون على أساس مناسبة مّا مفترضة لدىٰ العرف بعد فرض ←

ذلك: أنّ من صلّىٰ في ثوب نجس ثمّ اطّلع في أثناء الصلاة في غير حالات الاشتغال بأعمال الصلاة علىٰ نجاسته، فطهّره وأكمل الصلاة، قد مضت عليه ثلاث حالات:

١ ـ حالة وقوع مقدار من الصلاة في الثوب النجس من دون علم بالنجاسة إلّا متاخراً.

٢ ـ حالة كونية للصلاة في الثوب النجس مع العلم بذلك من دون الاشتغال بعمل صلاتي.

٣ ـ الإتيان بباقي الصلاة في ثوب طاهر.

أمّا الحالة الثالثة فلا يتعقّل العرف دخلها في الفرق، بأن يوجب ذلك أسوئيّة الحال وبطلان الصلاة.

وأمّا الحالة الثانية فأيضاً لا يتعقّل كونها هي المبطلة للصلاة بعد أن حكم الإمام عليه السلام في نفس الفقرة السادسة بصحّة الصلاة في الشقّ الثاني، أيّ: في غير فرض انكشاف كون النجاسة ثابتة من أوّل الأمر، فإنّ هذه الحالة موجودة هناك أيضاً.

قد تقول: إنّ النجاسة المعلومة في آن من آنات الكون في الصلاة في الشق الأوّل من تلك الفقرة كانت نجاسة بقائية، في حين أنّ النجاسة المعلومة في الشقّ الثاني من المحتمل كونها نجاسة حدوثية، فلعلّ هذا الفرق هو الفارق بأن يكون المبطل للصلاة هو العلم في آن من الآنات الكونية للصلاة بالنجاسة البقائية، لا بمطلق النجاسة ولو الحدوثية.

ولكن إن لم نقل: إنّ هذا بنفسه تفكيك غير عرفي وإنّ العرف لا يحتمل دخل حدوثية وبقائية النجاسة في الصحّة والبطلان، قلنا: إنّ هذا خلاف ظاهر تعليل الإمام عليه السلام لصحّة الصلاة في الشقّ الثاني باستصحاب عدم النجاسة إلى حين الرؤية؛ إذ لو كان المبطل هو الوجود البقائي للنجاسة لا ثبوت النجاسة من أوّل الأمر، لكان استصحاب عدم النجاسة بذاته غير مصحّح للصلاة، وإنّما الذي يصحّح الصلاة هو لازمه وهو عدم كون النجاسة الفعلية بقائية.

→

ثبوت الحكم تعبداً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فصحيح أنّ أصل بطلان الصلاة بوقوع بعضها في النجس ليس أمراً ارتكازياً أو عقلائياً، بل هو أمر تعبّدي، لكن الذهن العقلائي العرفي يستبعد بعد فرض ثبوت هذا الحكم ـ ولو تعبداً ـ عدم ثبوته في فرض وقوعها تماماً في النجس؛ لأنّه يرىٰ أنّ مناسبة هذا الحكم ـ لو كان ـ تكمن في قذارةٍ ما وقعت فيها الصلاة التي هي معراج المؤمن الموجودة في الفرض الثاني بشكل أقوىٰ.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ مبطليّة وقوع جزء من العمل الصلاتي في النجس وإن لم تكن ارتكازية، لكن عدم مبطلية وقوع الجزء الآخر منه في الطاهر أو عدم مصحّحيّة وقوع الجزء الآخر منه ـ أيضاً ـ في النجس ارتكازي.

فإن قلت: لا بأس بذلك، ولتكن نفس هذه الرواية عندئذٍ دليلاً على حجّيّة الاستصحاب المثبت للوازم.

قلت: إنّ ظاهر تعليل الصحّة باستصحاب عدم النجاسة هو أنّ المصحّح للصلاة نفس عدم النجاسة السابقة، لا ما يلزم من ذلك من عدم كون النجاسة الفعلية بقائية.

وعليه، فالحالة الفارقة في المقام إنّما هي الحالة الأُولىٰ، وهي وقوع القسم الأوّل من الصلاة في الثوب النجس، وإنّما كان ذلك مبطلاً للصلاة لحصول العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة. وهذا بخلاف فرضيّة الفقرة الثالثة للحديث، فإنّ النجاسة لم يعلم بها إلىٰ أن انتهىٰ من الصلاة، وكون هذا فارقاً ليس على خلاف ارتكاز عرفي.

والحاصل: لو كنّا وإطلاق أدلّة ما نعيّة النجاسة لكنّا نقول بما نعيّنها مطلقاً، لكنّنا نخرج عن هذا الإطلاق بمقتضىٰ هذا الحديث بناءً على تفسيرهم للفقرة الثالثة، وبمقتضىٰ أحاديث أُخرىٰ دلّت على صحّة الصلاة في الثوب النجس مع الجهل، فنقول: إنّ هنا قيداً لموضوع المانعيّة، وهو أن تصبح النجاسة معلومة في الصلاة ولو بوجودها البقائي فيها، أو تتنجّز بأيّ منجّز آخر غير العلم كالبيّنة، وحيث إنّ هذا القيد لم يكن حاصلاً في فرضيّة الفقرة الثالثة حكم الإمام عليه السلام بالصحّة، وحيث إنّه كان حاصلاً في فرضية الفقرة السادسة فصّل الإمام عليه السلام بين ما إذا علم بأنّ النجاسة كانت ثابتة من أوّل الأمر وما إذا شكّ في ذلك، فإن علم بذلك بطلت الصلاة، وإن شكّ في ذلك جرىٰ استصحاب عدم النجاسة، وحكم بصحة الصلاة.

وأمّا كون هذه صحّة واقعيّة أو ظاهريّة؟ فإن قلنا: إنّ قيد المانعية هو تنجّز النجاسة ولو بوجودها البقائي، كانت الصحّة ظاهرية، وإن قلنا: إنّه هو تنجّز نفس القطعة المبطلة من النجاسة ولو كان تنجزها متاخّراً عنها زماناً، فالاستصحاب هنا رافع لهذا التنجز، صحّت الصلاة واقعاً. والظاهر هو الأوّل؛ لأنّ ظاهر استدلاله عليه السلام بالاستصحاب الذي هو حكم ظاهري هو الاستدلال به بما هو حكم ظاهري ينجّز الواقع ويعذّر عنه.

كيفية الاستدلال بالرواية:

وبعد هذا كلّه نشرع في الكلام في أصل ما هو المقصود إثباته من هذا الحديث وهو الاستصحاب الذي يستفاد من الفقرة الثالثة والسادسة.

ولنبدأ أوّلاً بالكلام في الفقرة الثالثة، واليك نصّ السؤال والجواب: (فإن ظننت أنّه قد

أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئاً، فصلّيت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لِمَ ذلك؟ قال: لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً).

ولا يخفىٰ: أنّه بناءً علىٰ استفادة الاستصحاب من هذا الحديث نستفيده بنحو الكبرىٰ الكلّيّة لا بنحوٍ يختصّ بمورد الحديث، فإنّ الوجوه التي مضت للتعميم في الصحيحة الأُولىٰ تاتي هنا، لا سيّما أنّ كلام الإمام عليه السلام هنا أظهر في كونه بصدد التعليل، حيث ذكر كبرىٰ الاستصحاب بعد سؤال السائل عن علّة الحكم، فتكون الوجوه التي كانت مبنيّة علىٰ استظهار العلّية أقوىٰ وأظهر في هذا الحديث منها في ذاك الحديث.

ومحتملات الرواية أمران: أحدهما: الاستصحاب، والثاني: قاعدة اليقين. والمتعيّن هو الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ المفروض في الإمام عليه السلام أنّه عند بيانه للأحكام يتكلّم كإنسان متعارف، ولا يعمل علم الغيب في ذلك المقام، وعليه فجواب الإمام عليه السلام في هذه الفقرة ينبغي أن يكون علىٰ أساس ما يستفاد من سؤال زرارة فيها، لا على أساس علم الإمام بالغيب بما في نفس زرارة، كما هو واضح، ومن هنا يظهر أنّ تطبيق كلام الإمام علىٰ الاستصحاب صحيح، وتطبيقه علىٰ قاعدة اليقين غير صحيح، والوجه في ذلك: أنّ أركان الاستصحاب مفروضة في كلام السائل، وأركان قاعدة اليقين غير مفروضة في كلامه، ولعلّها كانت مفروضة في مقصوده، لكن المفروض أنّ الإمام عليه السلام لا يعمل علم الغيب في مقام بيان الأحكام:

أمّا أركان الاستصحاب فهي اليقين السابق والشكّ اللاحق: أمّا اليقين السابق فيستفاد من قوله: «ظننت أنّه قد أصابه» الظاهر في أنّه كان قبل ذلك عالماً بالطهارة، بل قد لا يكون من المعقول عرفاً عدم اليقين بالطهارة حدوثاً بحيث كان زرارة شاكّاً في الطهارة منذ خلق الثوب. وأمّا الشكّ اللاحق فهو مفروض علىٰ كلّ تقدير، ولذا يطبّق الإمام عليه السلام في المقام قاعدة من قواعد الشكّ.

وأمّا أركان قاعدة اليقين فهي اليقين السابق مع الشكّ الساري، وهذا لا ينطبق في المقام إلّا إذا فرض أمران: أحدهما: أنّه كان في حال الصلاة عالماً بطهارة ثوبه، بأن كان فحصه وعدم وجدانه مؤدّياً الى علمه بالعدم. وثانيهما: أنّه بعد أن رآى النجاسة في ثوبه بعد الصلاة لم يحصل له العلم بأنّها نفس النجاسة التي فحص عنها، وهذا الأمر الثاني وإن كان هو الظاهر من قوله: «رأيت فيه» حيث لم يقل: (رايته فيه) ممّا يظهر أنّه علم بأصل النجاسة لا بكونها

النجاسة السابقة، لكن الأمر الأوّل لا يظهر من قوله: «نظرت فلم أرَ شيئاً» فإنّه لا يستفاد من ذلك حصول العلم له بالفحص بعدم النجاسة، وذلك لا لأنّ مجرّد الفحص وعدم الوجدان لا يكشف عن عدم الوجود، وأنّ عدم الوجدان أعمّ منه، فإنّ تطبيق قاعدة أعمّيّة عدم الوجدان من عدم الوجود في المقام مبتنٍ على التدقيق في حساب الاحتمالات، والإنسان الاعتيادي كثيراً ما يحصل له القطع أو الاطمئنان بالطهارة بواسطة الفحص وعدم الظفر، باعتبار غلبة كشف عدم الوجدان في أمثال هذه الأُمور الحسّيّة عن عدم الوجود، فهذه العبارة تصلح لأن تكون مُفهِمة لليقين بالطهارة وقرينة عليه فيما لو اعتمد المتكلم على الغلبة المذكورة. ويؤيّد هذا ما ذكره الإمام عليه السلام في جواب السؤال الخامس، حيث سأل زرارة: «هل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك»، ممّا يدلّ على أنّه عليه السلام فهم من النظر والفحص حصول الجزم واليقين.

بل النكتة في عدم تماميّة استظهار الأمر الأوّل من هذه الفقرة هي أنّ مثل هذه العبارة وإن كانت صالحة للتعبير عن فرض حصول اليقين والاطمئنان لكنّها صالحة ـ أيضاً ـ للتعبير عن غير ذلك، باعتبار أنّه ليس دائماً يحصل للإنسان بهذا الفحص العلم بالعدم، بل كثيراً ما لا يحصل ـ أيضاً ـ العلم بذلك، وذلك إذا لم يعتمد الفاحص على تلك الغلبة المذكورة، فليست العبارة ظاهرة في حصول الجزم والاطمئنان ما لم يعلم أنّ السائل اعتمد على الغلبة المذكورة، فتكون مجملة من هذه الناحية، ففهم حصول العلم للسائل بالعدم يتوقّف على إعمال الغيب في المقام، والمفروض خلافه. وعليه، فيتعيّن كون الفقرة ناظرة إلى الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

وبعد هذا يقع الكلام في أنّ ما ذكر في الحديث من الاستصحاب هل هو بلحاظ حال الصلاة أو بلحاظ ما بعد الصلاة، أي: أنّ المقصود من الشكّ الذي لا ينبغي نقض اليقين به هل هو الشكّ في حال الصلاة الذي ينسجم مع فرض حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها مع النجاسة، أو الشكّ بعد الصلاة في ثبوت النجاسة حال الصلاة؛ لاحتمال طروّ النجاسة بعدها؟ الصحيح هو الثاني؛ وذلك لما عرفت من أنّ قوله: «نظرت فلم أرَ شيئاً» مجمل من ناحية فرض كونه عالماً بالعدم بواسطة هذا الفحص وكونه شاكّاً، فكما أنّ حمل العبارة على فرض العلم بالعدم يحتاج إلى إعمال العلم بالغيب كما مضى،كذلك حملها على الشكّ يحتاج إلى إعمال العلم بالغيب، فلو حملنا الحديث على الاستصحاب في حال الصلاة لزم عدم اقتناص

الركن الثاني للاستصحاب وهو الشك حال الصلاة من كلام السائل، وهذا بخلاف ما لو حملناه على الاستصحاب فيما بعد الصلاة، فإنّ الشكّ بعد الصلاة مقتنص من قوله: «رأيت فيه» حيث لم يقل: «رأيته فيه» كما صنعه في بعض الفقرات الأُخرىٰ، ممّا يظهر أنّه علم بأصل النجاسة فقط لا بسبقها. إذن فالرواية ظاهرة في الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة[1].

ولا يوجد شيء في مقابل هذا الاستظهار عدا القول بأنّ زرارة لو كان مفروضه هو الشكّ في النجاسة في حال الصلاة وعدم العلم بذلك حتّىٰ بعد الصلاة، لم يكن وجه لاستغرابه من صحّة الصلاة وسؤاله للإمام عن علّة الحكم؛ إذ من البعيد جدّاً ـ بلحاظ جلالة مقامه، ورفعة شأنه في اطلاعه علىٰ الأحكام والقواعد ـ أنّه لم يكن يعلم بأنّ الحكم عند الشكّ هو الصحّة لأجل الاستصحاب، فيسأل بل يستغرب حينما يأتي الجواب بالصحّة، ويسأل عن علّة ذلك، وهذا بخلاف ما لو حمل علىٰ فرض العلم بعد الصلاة بالنجاسة حال الصلاة، فإنّه ـ عندئذٍ ـ يكون سؤاله عن الحكم واستغرابه الصحّة في محلّه.

ولكنّ التحقيق: أنّ الذي يحدس من مجموع هذه الرواية أنّ زرارة ارتكز في ذهنه ـ ولو بلحاظ سؤاله لفرض النسيان وفرض العلم الإجمالي وإجابة الإمام عليه السلام فيهما بالبطلان ـ أنّ النجاسة لها مانعيّة واقعيّة، ومبنيّاً علىٰ ذلك ارتكز في ذهنه أنّه لا بدّ للدخول في الصلاة من تحصيل أمارة عرفيّة مثلاً علىٰ نفي هذا المانع الواقعيّ، حتّىٰ يكون معتمداً على طريقة

---

(١) لا يخفىٰ: أنّه لو بنينا على صحّة الصلاة واقعاً في النجس عن جهل فقد يقال: إنّ تعليل صحّة الصلاة بالاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة مع فرض كفاية ما كان له في حال الصلاة من اليقين بالطهارة أو استصحاب الطهارة بعيد؛ إذ لو كان قد علم بعد الصلاة بوقوع الصلاة في النجاسة لكانت صلاته صحيحة؛ لما كانت لديه في حال الصلاة من طهارة خيالية أو استصحابية، فلماذا تعلّل صحّة الصلاة بالاستصحاب الجاري بلحاظ ما بعد الصلاة؟

ولكن قد يقال بالمقابل: إنّ المصحّح للصلاة هو الجامع بين إحراز الطهارة أو عدم النجاسة في داخل الصلاة ولو خياليّاً أو ظاهريّاً، وإحراز ذلك بعد الصلاة على فرق بينهما، وهو أنّ الأوّل لو انكشف خلافه بعد الصلاة لم يضرّ ذلك بالحكم بالصحّة على ما هو المستفاد من بعض الروايات من صحّة الصلاة لدىٰ الجهل بالنجاسة، في حين أنّ الثاني لو انكشف خلافه بطلت الصلاة؛ إذ لا دليل على كفاية إحراز خيالي أو ظاهري بعد الصلاة آناً مّا، ومع انكشاف الخلاف فإذا كان المصحّح للصلاة هو الجامع بين الأمرين كان من حقّ الإمام عليه السلام أن يعلّل صحّة الصلاة بأيّ فرد شاء من فردي هذا الجامع، وقد علّلها بالفرد الثاني.

أو يقال: إنّ المصحّح للصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية أو الخيالية حين الصلاة، وإنّ الفرد الأوّل وهو الطهارة الواقعية أكمل الفردين، فالإمام عليه السلام تمسّك لإثبات صحّة الصلاة بإثبات الفرد الأوّل إثباتاً ظاهرياً بعد الصلاة.

عقلائية في مقام إحراز القيد الدخيل في صحّة الصلاة، ولهذا فرض في الفقرة الثالثة أنّه حينما ظنّ بالإصابة فحص ولم يرَ شيئاً، فدخل في الصلاة، أي: أنّه إنّما صلّىٰ علىٰ أساس هذه الأمارة العرفية، وهي الفحص وعدم الظفر. وعليه انفتح باب السؤال عن أنّه لو فرض أنّ هذه الأمارة سقطت عن الأماريّة بعد الصلاة، بأن رأىٰ النجاسة بعد الصلاة فاحتمل كونها نفس ما كان يفحص عنه، فإنّه في مثل هذا الفرض يسقط عادة الفحص السابق عن الأمارية، فماذا يصنع؟ هل تصحّ الصلاة مع أنّ الأمارة التي كان المركوز في الذهن أنّه لا بدّ منها للدخول في الصلاة سقطت عن الأماريّة بعد الصلاة، أو لا؟ فسأل عن ذلك، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ الصلاة صحيحة؛ لأنّ ما كان هو الوجه في صحّة الصلاة لم يكن في الحقيقة هو الفحص الزائل أماريّته، بل هو الاستصحاب. وأمّا مسألة كون زرارة عارفاً بالأحكام والقواعد، فكيف يعقل أن يسأل بل يستغرب الحكم بالصحّة مع فرض الشكّ وعدم العلم حتّىٰ بعد الصلاة؟ فجوابها: أنّ زرارة بالتدريج أصبح عارفاً بالأحكام والقواعد، ولا ندري تأريخ سؤاله للإمام عليه السلام عن هذه المسألة، وأنّه هل وقع بعد صيرورته عارفاً بالأحكام وعالماً جليلاً، أو قبلها. وتشهد لعدم اطّلاعه علىٰ القواعد وعدم استيعابه لأحكام من هذا القبيل عند صدور هذه الرواية جملة من أسئلته في نفس هذه الرواية، كسؤاله عن فرض الشكّ البدوي في النجاسة، وأنّه يجب الفحص أولا، مع أنّ من الواضح فقهياً عدم وجوب الفحص، وكسؤاله عن أنّه لو علم إجمالاً بنجاسة موضع من ثوبه فماذا يصنع، مع وضوح أنّه لا بدّ من غسل أطراف العلم الإجمالي، وكسؤاله عن الصلاة في الثوب مع علمه إجمالاً بنجاسة موضع منه، مع وضوح بطلان هذه الصلاة، وأنّه لا يصحّ له من أوّل الأمر الدخول فيها.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه: أنّ الظاهر من هذا الحديث هو فرض كونه شاكّاً في النجاسة وغير عالم بها حتّىٰ بعد الصلاة.

ومن هنا يتبيّن أنّه لا موضوع للإيراد المشهور علىٰ الرواية من أنّه ليست إعادة الصلاة في المقام نقضاً لليقين بالشكّ، وإنّما هي نقض لليقين باليقين؛ لأن المفروض أنّه تيقّن بعد الصلاة بالنجاسة، فكيف علّل الإمام عليه السلام الصحّة وعدم الإعادة بمسألة عدم جواز نقض اليقين بالشكّ؟

نعم، بناءً علىٰ التفسير المشهور للرواية من حملها علىٰ فرض العلم بعد الصلاة بالنجاسة في حال الصلاة يكون لهذا الإشكال مجال، وعند ئذٍ يقع الكلام في جهات ثلاث:

١ ـ أنّ هذا الإشكال إن لم يمكن حلّه فهل يضّر بالاستدلال بهذه الفقرة على الاستصحاب أو لا؟

٢ ـ أنّه هل يمكن حلّ هذا الإشكال أو لا؟ وما هو حلّه؟

٣ ـ في تحقيق أصل المطلب، أي: كيفيّة دخل طهارة الثوب ونجاسته في صحّة الصلاة وبطلانها، وأنّه هل هذا قيد علمي أو قيد واقعي أم ماذا؟ وهل الطهارة شرط أو النجاسة مانعة؟

مضرّية الإشكال المشهور بالاستدلال على التفسير المشهور للرواية:

أمّا الجهة الأُولىٰ: فقد ذكر المحقّق الخراساني ﷺ في الكفاية: أنّ هذا الإشكال لو لم يمكن حلّه لا يضّر باستدلالنا بالاستصحاب بهذه الفقرة؛ لأنّه ليس إشكالاً مختصّاً بفرض حملها على الاستصحاب كي يصبح قرينة على حملها علىٰ قاعدة اليقين، فإنّ المفروض أنّه قد حصل له العلم بالنجاسة، فيكون هذا نقضاً لليقين باليقين لا نقضاً لليقين بالشكّ، سواءً فرض الشكّ سارياً أو غير سارٍ[1].

وكأنّه ﷺ يرىٰ أنّ الإشكال في المقام يكون على مستوى الفهم العرفي، ويحتمل عدم وروده واقعاً.

أقول هذا كي لا يلزم من كلامه الأخذ بما يرد علىٰ تطبيقه الإشكال قطعاً سواءً حملناه على الاستصحاب أو علىٰ القاعدة، والتسليم بورود الإشكال على ما يفترض كونه كلاماً للإمام عليه السلام.

وعلىٰ أيّة حال، فهذا الكلام بهذا المقدار قد اعترض عليه المعلّقون كالمحقّق الإصفهاني ﷺ[2]، ونعم ماصنعوا، فإنّ الذي يستفيد قاعدة اليقين من الرواية لا يفرض أنّها ناظرة إلىٰ قاعدة اليقين بالنسبة لحال الصلاة ـ كما كان يمكن فرض ذلك بناءً علىٰ الاستصحاب ـ، فإنّ شكّه في حال الصلاة لم يكن شكّاً سارياً كما هو واضح، بل يفرض أنّها ناظرة إلىٰ ما بعد الصلاة، أي: أنّه يحمل قوله: «رأيت فيه» على فرض العلم بأصل النجاسة والشكّ في تقدّمها، فحمل الرواية على قاعدة اليقين ملازم لحمل قوله: «رأيت فيه» على

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٤، بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٨١ بحسب طبعة آل البيت.

فرض الشكّ في سبق النجاسة.

نعم، للمحقّق الخراساني﵀ أن يقول: إنّ الذي أوجب في المقام دفع الإشكال ليس هو في الحقيقة حمل الرواية على قاعدة اليقين، بل ما يلزمه من حمل قوله: «رأيت فيه» علىٰ فرض الشكّ في تقدّم النجاسة، وحمل الرواية علىٰ قاعدة اليقين وإن لم يمكن تفكيكه عن حمل جملة: (رأيت فيه) علىٰ فرض الشكّ في سبق النجاسة، لكن العكس ممكن. وعليه، فغاية ما يصنعه الإشكال في المقام ـ إن لم نتمكّن من حلّه ـ هو أنّه يوجب الاضطرار إلىٰ رفع اليد عن ظهور كلمة: (رأيت فيه) في العلم بسبق النجاسة، وهذا ما لا بدّ منه حتىٰ على فرض حمل الرواية على قاعدة اليقين، فليس هذا موجباً لصرف الرواية عن الاستصحاب إلى قاعدة اليقين.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّه لا بدّ أن نرىٰ ما هو الوجه في استفادة الاستصحاب من هذه الفقرة؟ فإن كان الوجه في استفادة ذلك نفس ظهور قوله: «رأيت فيه» في العلم بسبق النجاسة، حيث إنّه مع العلم بسبق النجاسة يستحيل انطباق قاعدة اليقين على المقام، ولكن يمكن استفادة الاستصحاب في المقام ولو بلحاظ حال الصلاة، كان العجز عن حلّ هذا الإشكال مخلّاً بالاستدلال؛ لأنّ هذا إشكال على نفس هذا الظهور، ولو رفعنا اليد عن هذا الظهور كانت نسبة الرواية الى الأستصحاب والقاعدة على حدّ سواء، وتكون مجملة من هذه الناحية. وأمّا إذا كان الوجه في استفادة الاستصحاب شيئاً آخر من قبيل ما مضىٰ منّا من أنّ أركان الاستصحاب مستفادة من كلام السائل، وأركان قاعدة اليقين غير مستفادة منه، فلا بدّ من حمل الرواية علىٰ الاستصحاب، فقد يقال: إنّ عدم حلّ هذا الإشكال لا يضرّ بالاستدلال؛ لأنّ هذا الإشكال مصبّه هو ظهور غير مرتبط باستفادة الاستصحاب، ويستفاد الاستصحاب من الحديث حتىٰ بغضّ النظر عن هذا الظهور، وحمله على خلاف ظاهره من فرض عدم العلم بسبق النجاسة.

إلّا أنّ الصحيح هو: أنّ هذا الإشكال ـ لو عجزنا عن حلّه ـ يضرّ بالاستدلال حتّىٰ مع فرض كون نكتة استفادة الاستصحاب غير الظهور الذي انصبّ عليه هذا الإشكال؛ والوجه في ذلك هو: أنّ هذا الإشكال ليست غاية مفعوله رفع اليد عن ذلك الظهور حتّىٰ يقال: إنّ هذا لا يضرّ بالاستدلال؛ لعدم ارتباطه بذلك الظهور حسب الفرض، بل هذا الإشكال يولّد ـ لا محالة ـ الظنّ بوقوع سقط أو خلل في الرواية، فيكون إخبار الراوي وشهادته على أنّ هذا المقدار هو الصادر من الإمام﵇ بدون أيّ خلل موهوناً، باعتبار

اقترانه بأمارة عقلائية توجب ذلك، وهي التهافت وعدم الانسجام بين الجواب والسؤال، وفي مثل ذلك يخرج الإخبار عن تحت دليل الحجّيّة؛ إذ لا يكفي عندنا وثاقة الراوي، بل لا بدّ من موثوقيّة الرواية على ما نقّحناه في بعض أبحاثنا[1] من أنّ وثاقة الراوي لوحظت بنحو الطريقية والآلية نحو موثوقية الخبر، ونحن لا ندري هل الحديث بعد فرض إصلاح ذلك الخلل يبقىٰ ظاهراً في الاستصحاب أو لا؟ إذن هذا الإشكال على تقدير العجز عن جوابه يسقط الحديث عن قابليّة الاستدلال به على المقصود.

لا يقال: إنّ غاية ما يفرض هنا هو وجود خلل بالنسبة إلىٰ ظهور الكلام في العلم بسبق النجاسة. وأمّا ظهوره في الاستصحاب فهو باقٍ علىٰ حاله من كونه مجرىً لأصالة صحّة شهادة الراوي بعدم الخلل فيه، فإنّ شهادة الراوي بعدم الخلل تنحلّ بعدد الظهورات في المقام، ولا يمكن فرض العكس، بأن يكون الخلل في خصوص الظهور الاستصحابي؛ لأنّ الإشكال وارد حتّىٰ على فرض حمل الحديث على القاعدة.

فإنّه يقال: إنّ هذا الكلام غير صحيح، لا لأنّه كما يحتمل كون الخلل في ظهور الكلام في العلم بسبق النجاسة دون غيره كذلك يحتمل كونه في دلالة الكلام على استفادة قاعدة في فرض الشك راساً، سواء كانت هي الاستصحاب أو قاعدة اليقين، كي يقال في الجواب: إنّ كون الرواية في مقام بيان قاعدة ظاهريّة لا يمكن إنكاره، وليست قابلة لغير هذا الفرض ولو بضمّها إلىٰ قرينةٍ تغيّرُ مفادها؛ بل لأنّ العرف غير مساعد على هذا الانحلال في شهادة الراوي والأخذ بإحدىٰ الشهادات دون الأُخرىٰ، فمهما كان عندنا ظهوران وحصل العلم بخلل في أحدهما المعيّن، واحتملنا أنّ ذاك الخلل لو صحّح بإرجاع ما سقط مثلاً كان هذا الساقط من طرف هذا الظهور مؤثّراً في الظهور الآخر أيضاً، ومع وجوده ينتفي كلا

---

(١) قد يقال: حتّىٰ لو اكتفينا بوثاقة الراوي لا يمكننا هنا الأخذ بشهادة الراوي؛ وذلك لأنّ أصالة صحّة شهادته معارضة بأصالة الظهور؛ إذ لو صحّت شهادته لزم من ذلك ارتكاب مخالفة الظاهر في المقام؛ لأنّ قوله: «رأيت فيه» ظاهر حسب الفرض في العلم بسبق النجاسة، فإجابة الإمام عليه السلام بجواب لا ينسجم إلّا مع الشكّ في سبق النجاسة إنّما يكون على أساس إعمال الغيب والاطّلاع على أنّ مراده كان ذلك، وهذا خلاف الظاهر، وبعد التساقط والتعارض لا يبقىٰ عندنا دليل على صحّة شهادة الراوي، وبالتالي يبقىٰ احتمال الخلل بلا مؤمّن، ومن المحتمل كون ذلك الخلل دخيلاً فيما هو المقصود، فيسقط الحديث عن الاستدلال به.

وذكر رحمه الله في مقام التعليق على هذا الوجه: أنّه إنْ حصل لنا العلم والاطمئنان بأنّه عليه السلام لم يعمل علم الغيب في المقام فهنا نجزم بالخلل، لا أنّه يحصل تعارض بين الأصلين، وإلّا فأصالة عدم الخلل مقدّمة على أصالة الظهور؛ لأنّ العقلاء يرون حجّيّة الظهور بعد الأخذ بكلّ ما في المقام من قرينة أو معارض ونحو ذلك بعين الاعتبار.

الظهورين، فهنا لا يأخذ العرف بشيء من الظهورين. وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الراوي لا يشهد بعدم عنوان القرينة على الخلاف حتّىٰ يقال: إنّ هنا عنوانين للقرينيّة، فتصحّ شهادته بلحاظ أحدهما وتبطل بلحاظ الآخر، وإنما يشهد بعدم واقع القرينة، فإذا بطلت هذه الشهادة، واحتملنا كون ذلك الواقع قرينة لصرف ظهور آخر أيضاً، اختلّ ـ لا محالة ـ الأخذ بذلك الظهور الآخر.

إمكان حلّ الإشكال المشهور:

وأمّا الجهة الثانية، فقد اشتهر جوابان رئيسان عن هذا الإشكال، أعني: إشكال أنّ الإعادة في المقام نقض لليقين باليقين:

١ ـ أنّ جوابه عليه السلام مبتنٍ علىٰ كفاية الطهارة الظاهرية في صحّة الصلاة، بمعنىٰ: أنّ الشرط الواقعي مثلاً هو الأعمّ من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية في حال الصلاة، فانكشاف الخلاف لا يضرّ بصحّة الصلاة، فبالرغم من حصول العلم بعد الصلاة بالنجاسة في حال الصلاة لا بأس بتعليل عدم الإعادة بالاستصحاب.

٢ ـ أنّ جوابَه عليه السلام مبتنٍ علىٰ إجزاء الأوامر الظاهرية وعدم لزوم الإعادة بعد انكشاف الخلاف، فأيضاً لا بأس بالتعليل بالاستصحاب بالرغم من انكشاف الخلاف، لعدم مضرّيّة ذلك بعد فرض إجزاء الأمر الظاهري.

وقد اختلف موقف المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية من هذين الجوابين، فسلّم الجواب الأوّل من دون أيّ دغدغة وإشكال، ولكنّه استشكل في الجواب الثاني وإن كان ذكر له بعد ذلك توجيهاً[1].

وقد ذكر المحقّق النائيني رحمه الله في المقام: أنّه لا وجه للتفصيل بين الجوابين، بل لا بدّ إمّا من قبولهما معاً، أو ردّهما معاً؛ فإنّ محصّل كلا الجوابين هو: أنّ الإمام عليه السلام بيّن في مقام تعليل صحّة الصلاة الاستصحاب، وهذا التعليل يصحّ بفرض كبرىً محذوفة في المقام وهي كبرىٰ كفاية الطهارة الاستصحابيّة والظاهريّة واقعاً، أو كبرىٰ إجزاء الطهارة الاستصحابية والظاهرية من باب إجزاء الحكم الظاهري، فإن لم نستسغ في المقام وجود كبرىً محذوفة لم يصحّ كلا الجوابين، وإن استسغناه صحّ كلاهما، ونحن نستسيغه، فإنّ حذف الكبرىٰ هو الشيء

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٣، بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

المتعارف في تمام موارد التعليل، كما يقال: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر. فإنّ هنا كبرىً محذوفة، أي: وكلّ مسكر حرام[١].

وذكر السيد الأُستاذ في المقام: أنّ هذين الجوابين في الحقيقة هما جواب واحد، وليسا جوابين حتّىٰ يقال بصحّة التفصيل بينهما بقبول أحدهما دون الآخر، أو عدم صحّته، فإنّه لا معنىٰ لإجزاء الحكم الظاهري إلّا بتوسعة دائرة الواقع، ومن دون ذلك لا يتعقل الإجزاء، فمعنىٰ كفاية الطهارة الظاهرية في المقام ليس علىٰ أيّ حال إلّا توسيع دائرة شرط الصحّة، وهو الطهارة، فلا يوجد أيّ فرق بين الجوابين[٢].

أقول: الفرق بين الجوابين هو: أنّ معنىٰ توسعة دائرة الشرط الواقعي هي سعة الواجب، بمعنىٰ أنّه ليس الواجب هو خصوص الصلاة مع الطهارة الواقعية، بل الواجب هو الصلاة مع الجامع بين الطهارتين، أو قل: الجامع بين الصلاة مع الطهارة الواقعيّة والصلاة مع الطهارة الظاهريّة؛ لكون الصلاة مع الطهارة الظاهريّة واجدة للملاك تماماً كالصلاة مع الطهارة الواقعية، ومعنىٰ إجزاء الأمر الظاهري ليس هو توسعة دائرة الواجب باعتبار عدم اختصاص الملاك بخصوص الطهارة الواقعيّة، بل معناه تضييق دائرة الوجوب، وكون وجوب الصلاة مع الطهارة الواقعية مقيّداً بعدم الصلاة مع الطهارة الظاهريّة باعتبار كون الصلاة مع الطهارة الظاهرية مفوّتة للملاك، ومانعة عن إمكان تحصيل الملاك بعدها بالإتيان بصلاة أُخرىٰ مع الطهارة الواقعية. وبهذا البيان يظهر مدىٰ الفرق الكبير بين الجوابين. هذا ما يتعلّق بكلام السيّد الأُستاذ.

وأمّا ما ذكره المحقّق النائينيﷺ من عدم إمكان التفصيل بين الوجهين في الصحّة والبطلان؛ لأنّنا إن لم نستسغ وجود كبرىً محذوفة بطل كلا الوجهين، وإن استسغناه صحّ كلا الوجهين، فبإمكان المحقّق الخراسانيﷺ أن يفصّل بين الوجهين إذا أخذ بالشقّ الأوّل، وهو عدم استساغة الحذف ـ كما هو الصحيح بالمعنىٰ الذي سوف نبيّن إن شاء الله ـ، وهذا التفصيل يتّجه بناءً علىٰ المبنىٰ الذي اختاره المحقّق الخراسانيﷺ في بحث الإجزاء، حيث ذكر هناك: أنّ مثل قاعدة الطهارة والحلّية (وقال: بل واستصحابهما في وجه قويّ) يدلّ علىٰ

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٦.

(٢) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٥٧ ـ ٥٨.

توسعة دائرة الشرط الواقعي[١].

فبناءً على هذا المبنىٰ نقول: إنّ الجواب الأوّل ـ وهو الجواب بتوسعة الشرط الواقعي ـ صحيح، ولا يلزم من ذلك حذف الكبرىٰ، وهي هذه التوسعة؛ لأنّ هذه التوسعة مستفادة من نفس دليل الاستصحاب، أي: من نفس هذه الفقرة، وهي قوله: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» والجواب الثاني غير صحيح؛ لأنّه ﷺ لا يقول باستفادة إجزاء الأمر الظاهري من نفس دليل الاستصحاب، فيقع الاحتياج إلىٰ حذف الكبرىٰ.

بقي الكلام في أصل صحّة هذين الوجهين في المقام وعدمها، والواقع: أنّ حمل الحديث علىٰ مسألة إجزاء الأمر الظاهري أو توسعة دائرة الشرط الواقعي كتوجيه للحديث أمر معقول، لكنّه ليس هذا تفسيراً موافقاً لظاهر الحديث، بل يبقىٰ بعد ذلك التهافت وعدم الانسجام بين ظاهر السؤال في نفسه وظاهر الجواب في نفسه ثابتاً علىٰ حاله بنحو يحصل الظنّ بحصول خلل في الحديث، فيسقط عن قابلية الاستدلال به؛ وذلك لأنّ ظاهر الجواب في نفسه لا ينسجم مع هذين الوجهين، ونبيّن ذلك ضمن وجوه:

١ ـ أنّ ظاهر الاستدلال بحكم ظاهريّ ـ كما وقع في الحديث ـ إنّما هو الاستدلال به بما هو حكم ظاهري وطريق الى الواقع، لا بما هو موضوع لحكم واقعي[٢]، وهذان الوجهان مفادهما هو النظر إلىٰ الطهارة الظاهريّة بما هي موضوع لحكم واقعيّ من الإجزاء أو سعة دائرة الشرط، ومفيدة للصحّة الواقعيّة للصلاة.

٢ ـ أنّه في هذا الحديث ذكر أوّلاً الحكم بعدم الإعادة، ثمّ علّل هذا الحكم بحكم آخر،

---

(١) راجع الكفاية: ج ١، ص ١٣٣، بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

(٢) قد يقال: إنّنا لو أردنا التحفّظ علىٰ ما يفهم من روايات أُخرىٰ وعليه الفتوى من صحّة صلاة من صلّىٰ في النجس جاهلاً وإن انكشف له واقع الحال بعد الصلاة، فلا بدّ لنا من مخالفة هذا الظهور حتّى لو لم نقبل بما فهمه المشهور من حمل هذه الصحيحة على الاستصحاب في حال الصلاة، وقبلنا بما اختاره أُستاذنا من حملها على الاستصحاب بعد الصلاة، فان الصحّة

ـ علىٰ أيّ حال ـ واقعيّة؛ لأنّ الصلاة في النجس كانت عن جهل. نعم، قد يقال: إنّ مخالفة الظهور هذه إنّما كانت نتيجة دليل منفصل، وهي الروايات الأُخرىٰ الدالّة على الصحّة الواقعيّة، فهذا لا يؤدّي إلىٰ التهافت الداخلي في مفاد هذه الصحيحة الموجب لسقوط الاستدلال بها علىٰ الاستصحاب.

وقد يقال: لا مانع من تمسّك الإمام عليه السلام بالصحّة الظاهرية في المقام رغم ثبوت الصحّة الواقعية، وذلك بدعوى: أنّ مصحّح الصلاة واقعاً وإن كان هو الجامع بين الطهارة الواقعية والخيالية أو الظاهرية، إلّا أنّ الفرد الأوّل هو أكمل الأفراد فآثر الإمام عليه السلام أن يثبت لزرارة الصحّة بالمستوىٰ الأكمل ظاهراً بدلاً عن إثبات الصحّة بالمستوىٰ النازل واقعاً.

وهو عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، ومثل هذا ينصرف بذاته بحسب الفهم العرفيّ إلىٰ أن يكون تعليلاً لحكم أخصّ بحكم أعمّ لا تعليلاً لحكم بحكم آخر مباين وملازم له، أي: أنّه ينصرف بطبعة الأوّلي إلىٰ أن يكون من قبيل قولنا: «يجب إكرام زيد؛ لأنّه يجب إكرام العالم» لا من قبيل قولنا: «يجب إكرام زيد لأنّه يجب إكرام عمرو» عند ما يكون وجوب إكرام عمرو مستلزماً لوجوب اكرام زيد، وعلى هذا فيلزم أن تكون الإعادة في المقام بنفسها صغرىً من صغريات نقض اليقين بالشكّ، مع أنّ الإعادة بنفسها ليست كذلك في المقام؛ لأنّه لو أعاد فهو يعيد لأجل حصول العلم له بعد الصلاة بالنجاسة. نعم، الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ يستلزم ـ بعد فرض إجزاء الحكم الظاهريّ أو توسعة الشرط الواقعيّ ـ الحكم بعدم الإعادة، فيكون من قبيل قولنا: «يجب إكرام زيد؛ لأنّه يجب إكرام عمرو»، وهذا خلاف الطبع الأوّلي لمثل هذا السياق.

والخلاصة: أنّه مهما ذكر حكم وعلّل بحكم، وأمكن أن يكون الحكم الثاني تعميماً للحكم الأوّل، أي: لم يكن من قبيل تعليل أمر بنهي، أو من قبيل تعليل وجوب إكرام زيد بوجوب إكرام عمرو، انعقد للكلام ظهور في أنّ المولىٰ ليس بصدد بيان حكم جديد، وإنّما هو بصدد تعميم نفس الحكم الأوّل.

٣ ـ أنّ هذين الوجهين، أعني: حمل الحديث علىٰ مسألة الإجزاء أو سعة الشرط الواقعي يستدعيان تقدير كبرىً محذوفة في المقام، وهي كبرىٰ إجزاء الأمر الظاهريّ أو سعة الشرط الواقعيّ كما مضىٰ ذلك في نقل كلام المحقّق النائينيﷺ وما وجّهنا به تفصيل المحقّق الخراسانيﷺ في المقام من دعوى عدم احتياج توسعة الشرط إلى كبرىً محذوفة إنّما يتم على مبنىٰ المحقّق الخراسانيﷺ الذي نقلناه آنفاً من استفادة التوسعة من نفس لسان دليل الأصل، وحيث إنّنا لا نقبل هذا المبنىٰ فيبقى الاحتياج إلىٰ كبرىً محذوفة ثابتاً علىٰ حاله. وعليه نقول: إنّ وجود كبرىً محذوفة من هذا القبيل في المقام ليس منسجماً مع البيان العرفيّ، وإنّ الحذف في نفسه خلاف الظاهر المستساغ ما لم تكن هناك نكتة عرفيّة تجعل الحذف عرفيّاً. وما مضىٰ من المحقّق النائينيﷺ ـ من دعوىٰ: أنّ حذف الكبرىٰ في التعليل هو الشيء المألوف دائماً في موارد التعليل كما في قولنا: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» فإنّ هنا كبرىً محذوفة، وهي قولنا: «وكلّ مسكر حرام» ـ[1] في غير محلّه، فإنّه بعد أخذ المدلول السياقي

---

(١) كأنّ هذا المقطع مستنبط من كلام الشيخ النائينيﷺ وإلّا فلا يوجد في شيء من التقريرين النقض بمثل

بعين الاعتبار يرىٰ أنّه ليس هناك شيء محذوف في مثل قولنا: (لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر). توضيح ذلك: أنّه (بناءً علىٰ صحّة ما اشتهر في لسان الأصحاب من أنّ التعليل يلغي خصوصية المورد، وأنّ تلك الخصوصيّة لا تؤخذ في نفس العلّة، وأنّ التعدّي في قولنا: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» ليس لخصوص نكات مركوزة في هذا المثال من قبيل مناسبة الحكم والموضوع، بل يكون لنكتة عامّة في المقام، وهي: أنّ العلّة ـ بحسب قانون التعليل ـ تكون نفس الإسكار (لا إسكار الخمر بأن يؤخذ قيد الخمر في العلّة) نقول: إنّ الوجه في التعدّي في موارد منصوص العلّة هو أنّ العرف يفهم ـ بحسب المدلول السياقي من تصدي المولىٰ للتعليل ـ أنّه يكون في مقام إلغاء خصوصيّة المورد، فإذا قال المولى: «لا تشرب الخمر لإسكاره، أو لأنّه مسكر؛ أو لأنّه مسكر بالتخمر» يكون تصدّي المولىٰ في المقام لتعليل الحكم ظاهراً ـ بحسب المدلول السياقي ـ في أنّه بصدد رفض خصوصيّة المورد، وهي الخمرية، ومع رفض هذه الخصوصيّة وإسقاطها عن الحساب تتبقّىٰ ـ لا محالة ـ خصوصيّة الإسكار المذكورة في التعليل؛ إذ لا خصوصيّة أُخرىٰ في الكلام، فتفهم ـ لا محالة ـ حرمة كلّ مسكر بلا حاجة إلىٰ تقدير كبرىً كلّيّة، وهي قولنا: «كل مسكر حرام».

هذا كلّه في مثل قولنا: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» وأما إذا أُريد تطبيق ما ذكرناه على ما نحن فيه، أي: علىٰ مثل قولنا: «لا تعيد للاستصحاب» فغاية ما ينتج هي إسقاط خصوصيّة المورد، ومعنىٰ ذلك: هو عدم الإعادة في كلّ موارد الاستصحاب كما كان معنىٰ إسقاط خصوصيّة المورد في قولنا: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» هو حرمة شرب كلّ مسكر، ولكن في قولنا: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» كان ينتهي بهذا كلّ شيء؛ لأنّ المسكر كان هو الموضوع بنفسه للحكم بالحرمة بلا حاجة إلىٰ همزة وصل بينهما في المقام، فلم يبقَ أيّ نقص وحذف في الكلام. وأمّا في ما نحن فيه فليس الاستصحاب بنفسه هو الذي يحمل عليه الحكم بعدم الإعادة، وإنّما ربط هذا الحكم بالاستصحاب حسب الفرض بواسطة حكم آخر محذوف في المقام، وهو الحكم بتوسعة الشرط الواقعي أو بتضيّق الوجوب الواقعيّ بصورة عدم الإتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهريّة مثلاً. وهذه هي المؤونة الزائدة في المقام غير الموجودة في مثل قولنا: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر».

→

(لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر).

إن قلت: إنّ في مثل هذا المثال ـ أيضاً ـ لم يذكر ملاك ثبوت حكم الحرمة علىٰ المسكر، فلتكن نسبة توسعة الشرط الواقعيّ او تضيّق الوجوب الواقعيّ إلىٰ ترتّب الحكم بعدم الإعادة علىٰ الاستصحاب كنسبة الملاك في مثال الخمر إلىٰ ترتّب الحرمة على الإسكار.

قلت: الحرمة في مثال الخمر موضوعها واقعاً هو الإسكار، ولم يحذف بينهما شيء، فكلام المتكلّم تامّ؛ فإنّه ذكر أوّلاً شيئاً وهو حرمة الخمر، ثمّ ذكر تمام علّة ذلك، وهو الإسكار. نعم، لم يذكر علّة العلّة، أي: السبب في حرمة الإسكار، ولكن ليس المفروض في الكلام أن تذكر تمام العلل المتسلسلة. وأمّا في المقام فعدم الإعادة إنّما هو حكم لتوسعة الشرط أو ضيق الوجوب لا للاستصحاب، وإنّما الاستصحاب هو محقّق لموضوع توسعة الشرط، أو ضيق الوجوب المترتّب عليه عدم الإعادة.

وبكلمة أُخرى: أنّه في مثال الخمر يكون المعلّل هو حرمة الخمر، والمعلل به هو حرمة المسكر، وليست بين المعلّل والمعلّل به واسطة محذوفة. نعم، تكون للعلّة وهي حرمة المسكر علّة أُخرىٰ لم تذكر. وأمّا في المقام فالمعلّل هو عدم إعادة الصلاة، والمعلّل به هو الاستصحاب، ولكن الحكم المجعول من قبل المولىٰ الذي سبّب عدم الإعادة ليس هو الحكم بعدم الإعادة عند جريان الاستصحاب، فإنّ المولىٰ لم يحكم بذلك على الاستصحاب، وإنما الذي صنعه المولىٰ في المقام هو توسعة الشرط أو تضييق الوجوب، وهذه الواسطة في المقام محذوفة ومقدّرة، وهو خلاف الأصل.

٤ ـ أنّنا لو سلّمنا تقدير كبرىً محذوفة في مثل قولنا: «لا تشرب الخمر، لأنّه مسكر» وقلنا: إنّ هذا الحذف والتقدير هناك عرفي، فإنّنا لا نسلّم كون التقدير عرفياً في ما نحن فيه. وتوضيح ذلك: أنّ عرفيّة التقدير هناك نشأت من ارتكازيّة الشكل الأوّل في أذهان العرف، فالمتكلم إذا ذكر مقدّمة واحدة وهي الصغرىٰ، انساق ذهن العرف بطبعة إلىٰ طلب الكبرىٰ وتقديره في الكلام، فحينما يسمع قوله: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» يقدّر لذلك كبرىً وهي قولنا: «وكلّ مسكر حرام». وأمّا في المقام فالعرف قد واجه مقدّمتين: الأُولى: صغرىٰ وهي قوله: «كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت» والثانية: كبرىٰ وهي قوله: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، فلا تبقىٰ له حالة انتظاريّة، ولا ينساق ذهنه إلىٰ تقدير كبرىً في المقام، وليس المذكور في الكلام المقدّمة الثانية فقط، وهي الاستصحاب حتّىٰ يدّعىٰ فرضه صغرىً لكبرىً محذوفة، بل هي بنفسها كبرىً لمقدّمة مذكورة في الكلام، فلا يفهم العرف هنا تقدير كبرىً يجعل هذه الكبرىٰ صغرىً لها.

٥ ـ أنّنا لو فرضنا أنّ العبارة اقتصرت على ذكر قوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، وأنّها لم تذكر المقدّمة الأُولى، فالعرف هنا ينساق بارتكازيّة الشكل الأوّل إلىٰ تقدير مقدّمة، قلنا عند ئذٍ: إنّ هذه المقدّمة المحذوفة، أمرها دائر بين أن تكون صغرىً للمقدّمة المذكورة في العبارة، وذلك بأن تكون المقدّمة المحذوفة هي قوله: «كنت على يقين من طهارتك، وشككت» أو تكون كبرىً لها، وذلك بأن تكون هي قاعدة إجزاء الحكم الظاهريّ أو توسعة الشرط الواقعي، وإذا صلحت المقدّمة المذكورة في الكلام لأن تكون كبرىً ذات صغرىً محذوفة وأن تكون صغرىً ذات كبرىً محذوفة فلعلّه يقال: إنّ العرف يفرضها في كلام الشارع كبرىً لصغرىً محذوفة، باعتبار ما هو المركوز في الأذهان من أنّ وظيفة المولىٰ هي بيان الكبريات وتشريعها، لا الصغريات وتشخيصها.

ويمكن أن يذكر في المقام وجه سادس، وهو أنّه عليه السلام قال: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، ولو كان مقصوده تطبيق الاستصحاب بلحاظ الزمان الماضي، وهو زمان انشغاله بالصلاة، لكان يقول: لم يكن ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

ويرد عليه: أنّه بما أنّ الإمام عليه السلام يكون بصدد بيان حكم وجعلٍ بنحو القضية الحقيقيّة ثابت في كلّ زمان يكون بيانه بهذا اللسان الموجود في الحديث وهو قوله: «ليس ينبغي لك...» بياناً عرفيّاً لا إشكال فيه.

تحقيق أصل المطلب:

وأمّا الجهة الثالثة: فيتكلّم فيها في كيفية شرطيّة الطهارة أو مانعيّة النجاسة في الصلاة بعد الفراغ عن أنّه لا بدّ من ضيق في دائرة المانعية أو توسعة في دائرة الشرطية بناءً على استفادة صحّة الصلاة في الثوب النجس جهلاً من هذه الصحيحة.

بل حتّىٰ لو لم نقبل دلالة الصحيحة على ذلك ـ كما هو كذلك علىٰ ما اخترناه من أنّ مفروض الفقرة الثالثة هو الشكّ بعد الصلاة في تقدّم النجاسة لا العلم به ـ تكفينا أخبار أُخرىٰ دالّة على صحّة الصلاة مع الجهل بالنجاسة في الجملة. وعليه فلا بدّ من فرض قيد في المقام ينسجم مع هذا الحكم.

شرطية الطهارة ومانعية النجاسة وثمرة القول بالفرق بينهما:

ولنتكلّم أوّلاً في أصل شرطيّة الطهارة ومانعية النجاسة هل هناك فرق مضمونيّ بينهما،

أو لا فرق بينهما، فهما شيء واحد، فلا يبقىٰ موضوع للحديث عن أنّه هل الطهارة شرط أو النجاسة مانعة. وعلى تقدير وجود فرق مضمونيّ بينهما هل تترتّب على هذا الفرق ثمرة أو لا؟ فإنّ هاتين النقطتين وقعتا مثاراً للشكّ والترديد من قبل المحقّقين:

فالمحقّق الإصفهاني ﷺ ناقش في النقطة الأُولىٰ، وهي وجود فرق مضموني بين شرطيّة الطهارة ومانعيّة النجاسة ببيان: أنّ الطهارة لو كانت ضدّاً وجودياً للنجاسة لصحّ الفرق المضمونيّ بين شرطيّة الطهارة ومانعية النجاسة الراجعة إلىٰ شرطيّة عدم النجاسة، فإنّ شرطية عدم أحد الضدّين غير شرطية الضد الآخر، لكن الطهارة ـ في الحقيقة ـ ليست إلّا عبارة عن عدم النجاسة، فشرطيّة الطهارة ـ أيضاً ـ معناها شرطيّة عدم النجاسة، فلا يبقىٰ فرق مضموني بين شرطيّة الطهارة ومانعيّة النجاسة[1].

كما أنّ السيّد الأُستاذ ناقش في النقطة الثانية، أعني: ترتّب الثمرة بعد الاعتراف بالنقطة الأُولىٰ، فذكر: أنّه لا توجد ثمرة فقهيّة تترتّب علىٰ كون الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعة[2].

وقبل تنقيح المطلب نلفت النظر إلىٰ مقدّمة وهي أنّ الأصحاب ـ قدّس الله أسرارهم ـ ذكروا: أنّ عدم النجاسة مثلاً قد يفترض شرطاً في الثوب، وأُخرىٰ في المصلّي، وثالثة في الصلاة.

ومن الواضح أنّ أحد طرفي الإضافة في الشرط وهو المشروط بأيّ شكل تصوّرنا الشرط هو ذات الصلاة، وإلّا لما تقيّدت به، وبالتالي لم تبطل الصلاة في الثوب النجس، فهذا التقسيم يجب أن يكون ناظراً إلىٰ الطرف الآخر من طرفي الإضافة، فإذا تكلّمنا بلسان المانعيّة فتارةً نفترض الظرفيّة بين الصلاة والنجاسة فنقول: إنّ صحة الصلاة مشروطة بعدم وقوع الصلاة في النجاسة أو بعدم وقوعها في النجس، وهذا ما يعنونه من كون عدم النجاسة شرطاً في الصلاة، واخرىٰ نبدّل هذه الإضافة الظرفيّة الى الإضافة بين الثوب والنجاسة وهذا ما يعنونه من كون عدم النجاسة شرطاً في الثوب، أو نبدّلها الى الإضافة بين المصلّي والنجاسة أو بينه وبين النجس وهذا ما يعنونه من كون عدم النجاسة شرطاً في المصلّي، ففي الواقع يبقىٰ المشروط في الصورة الثانية والثالثة ـ أيضاً ـ نفس الصلاة بلا إشكال، ولكن الشرط أصبح عبارة عن نفي الإضافة بين الثوب والنجاسة، أو بين المصلّي والنجاسة

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٧٢ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع المصباح: ج ٣، ص ٥٤ ـ ٥٧.

أوالنجس، أوقل(بلسان المانعية): إنّ المانع هي الإضافة بين الثوب والنجاسة، أو بين المصلّي والنجاسة أو النجس، وبالإمكان أن تقلب هذه الإضافة الحرفيّة إلىٰ معنىً اسمي يصبح طرفاً للإضافة مع الصلاة، من قبيل تبديل الإضافة الظرفية بين المصلّي والثوب النجس إلىٰ عنوان لبس النجس.

ولاختصار الحديث نحذف فرض تبديل الإضافة إلىٰ معنىً اسمي، ونحذف ـ أيضاً ـ فرض كون عدم النجاسة شرطاً في المصلّي الذي لا يختلف أثره في ما نحن بصدده عن فرض كونه شرطاً في الثوب، فينحصر الكلام بذلك في فروض ثلاثة:

١ ـ أن يكون المانع الثوب النجس، بأن يكون نفس الثوب عند النجاسة هو المبطل للصلاة بظرفيّته للصلاة، والنجاسة جهة تعليلية.

٢ ـ أن يكون المانع النجاسة أو نجاسة الثوب مثلاً بظرفيتها للصلاة أيضاً، فالمبطل هنا نفس النجاسة لا الثوب.

٣ ـ أن يكون المانع الإضافة الموجودة بين الثوب والنجاسة، فهنا لم تلحظ نسبة الظرفيّة بين الصلاة والثوب، أو الصلاة والنجاسة، كما في الفرضين الأوّلين، بل لوحظت النسبة بين نفس الثوب والنجاسة، وبما أنّ ظرفيّة الثوب أو النجاسة للصلاة أو المصلّي محذوفة في هذا الفرض الثالث فلا بدّ من أخذ هذا القيد في طرف الإضافة المفروضة بين الثوب والنجاسة، بأن يقال مثلاً: إنّ المانع هو أن يكون ثوب المصلّي نجساً؛ إذ من الواضح أنّ نجاسة ثوب آخر غير ثوب المصلّي لا تبطل صلاته.

وبموازاة هذه الصور لمانعيّة النجاسة تتعدّد ـ أيضاً ـ صور شرط الطهارة.

وقد رتّب الأصحاب علىٰ هذه الفروض ثمرات في اللباس المشكوك[1] وغيره، ولا بدّ

---

(١) كأنّه ﷺ ينظر إلىٰ ما ذكره الشيخ النائيني ﷺ في اللباس المشكوك ص ٢٩٣ بانياً علىٰ عدم حجّيّة استصحاب العدم الأزلي من أنّ مانعيّة أجزاء غير المأكول إن رجعت إلىٰ اعتبار أن لا يكون المصلّي متلبّساً بها أو مصاحباً لها ونحو ذلك من الاعتبارات اللاحقة للفاعل فسبق تحقّق ذلك في المصلّي عند عدم لبسه للمشكوك كافٍ في تصحيح استصحاب العدم، وإن رجعت إلىٰ اعتبار أن لا يكون اللباس ونحوه متّخذاً منها ولا مشتملاً عليها، اتّجه التفصيل في جريان استصحاب العدم بين ما إذا كان المشتبه هو نفس اللباس مثلاً أو يكون من عوارضه الموجبة لخروجه عمّا كان عليه من عدم الاشتمال والتلطّخ بأجزاء غير مأكول اللحم، فيجري استصحاب العدم في الثاني دون الأوّل، وإن رجعت إلىٰ اعتبار عدم تخصّص نفس الصلاة بخصوصية الوقوع في أجزاء غير مأكول اللحم ومانعيتها بما هي لاحقة لنفس الصلاة، فاستصحاب العدم لا يجري على الإطلاق؛ لأنّ هذه الصلاة مشكوكة ←

من ملاحظة حال تلك الثمرات بعد تصوير تلك الفروض بالنحو الذي عرفناه هنا.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّ الصحيح خلافاً للمحقّق الإصفهاني‌ﷺ وجود فرق ذاتي بين فرض الطهارة شرطاً وفرض النجاسة مانعة:

أمّا علىٰ الوجه الأوّل فواضح؛ لأنّ الثوب الطاهر أمر وجودي في مقابل الثوب النجس ولو كانت الطهارة أمراً عدمياً، وعليه فاشتراط أحدهما غير اشتراط عدم الآخر.

وأمّا على الوجه الثاني والثالث، فلأنّ مفهوم الطهارة الخبثية وإن لم يكن بازائها أمر وجودي في الخارج أو في عالم الفرض والتشريع من قبيل النورانية التي تقال مثلاً في الطهارة الحدثية، لكن هذا لا يعني كون الطهارة أمراً عدميّاً محضاً، بل هي أمر عدمّي مطعّم بشيء من الثبوتيّة (ولا يستفاد من مسلّمات المحقّق الإصفهاني خلاف ذلك)، فالطهارة تفترق عن عدم النجاسة من قبيل افتراق عنوان الفوت عن عدم الإتيان الذي يقال: إنّه لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان، ولا أقلّ في تطعيم الطهارة بشيء ثبوتي من تطعيمها بمسألة الاتّصاف، فلا تكون عدماً نعتيّاً، إذن فاشتراط أحدهما غير اشتراط عدم الآخر.

وأمّا ما ذكره السيّد الأُستاذ من إنكار الثمرة بين شرطيّة الطهارة ومانعيّة النجاسة فهو ـأيضاًـ غير صحيح، فإنّنا نبرز ظهور الثمرة بينهما في موردين:

الأوّل: في جريان البراءة أو الاشتغال لدىٰ الشكّ في طهارة الثوب، فعلىٰ اشتراط الطهارة يجرى الاشتغال مطلقاً، وعلى مانعيّة النجاسة تجري البراءة على بعض الصور المتقدّمة.

والوجه في ذلك هو ما مضىٰ في مبحث الشبهة الموضوعيّة من البراءة والاشتغال من أنّه إذا كان الشكّ في انطباق العنوان المتعلّق للحكم علىٰ حصّة من الحصص كان الشكّ شكّاً في التكليف، وتجري البراءة، كما لو شككنا في صدق عنوان قتل المؤمن الحرام على قتل زيد؛ للشكّ في إيمانه، فتجري البراءة بقطع النظر عن انقلاب الأصل في الدماء مثلاً، وإذا أحرزنا انطباق العنوان علىٰ الحصّة وشككنا في تحقّق تلك الحصّة بفعلنا، كان الشكّ شكّاً في الامتثال، كما لو شككنا في أنّه بإطلاقنا هذا الرصاص هل يقتل زيد المؤمن لمصادفته إيّاه، أو

→

الحال في ذاتها، وليست مسبوقة بحالة سابقة تستصحب في المقام.

ثم استظهرﷺ من الأدلّة الثالث، أعني: مانعيّتها عن الصلاة بما هي من الخصوصيّات اللاحقة لنفس الصلاة دون المصلّي مثلاً أو ما يصلّي فيه.

لا يقتل لعدم المصادفة، فهنا تجري أصالة الاشتغال. وعليه فنقول في ما نحن فيه: إذا كانت الطهارة شرطاً بأيّ نحو من الانحاء الثلاثة المتقدمة، فالشكّ متمحّض في حصول الواجب بالصلاة في هذا الثوب وعدمه، فتجري أصالة الاشتغال، وإذا كانت النجاسة مانعة فعندئذٍ إن تصوّرنا ذلك بالنحو الأوّل، أعني: أنّ المانع هو الثوب والنجاسة حيثيّة تعليليّة، فهذا ينحلّ بتعدّد الثوب النجس، ويكون الشكّ في نجاسة ثوب شكّاً في مانع جديد تجري البراءة عنه؛ لأنّنا شاكّون في كون الصلاة في هذا الثوب متّصفاً بنحو مفاد كان الناقصة بكونها صلاة في الثوب النجس، ويشترط في حرمتها اتّصافها بذلك.

وإن تصوّرنا ذلك بالنحو الثاني، أي: أنّ المانع هو النجاسة أو نجاسة الثوب، فهنا وإن تمّ الانحلال ـ أيضاً ـ إلىٰ موانع عديدة، ولكنّنا حينما شككنا في نجاسة ثوب ليس هذا معناه الشكّ في حرمة الصلاة في نجاسة هذا الثوب، بل هذا مقطوع به بناءً علىٰ ما نقّحناه في محلّه من أنّ فعليّة مانعيّة المانع لا تتوقّف علىٰ وجود المانع بنحو مفاد كان التامّة، وإنّما الشكّ شكّ في تحقق هذا الحرام بالصلاة في هذا الثوب وعدمه نظير الشكّ في حصول قتل زيد بالرصاص، فهنا لا بدّ من الاحتياط.

وإن تصوّرنا ذلك بالنحو الثالث، أي: أنّ المانع عبارة عن أن يكون ثوب المصلّي نجساً، فهنا ـ أيضاً ـ يثبت الانحلال، لكن بلحاظ تعدّد أثواب المصلّي إذا لبس أثواباً متعدّدة، فتوجد موانع متعدّدة لا بلحاظ مطلق الأثواب الخارجية؛ لما مضىٰ من أنّه ليس كون أيّ ثوب نجساً هو المانع، وهنا ـ أيضاً ـ نقول بما قلناه في النحو الثاني من أنّ الانحلال لا يشفع لجريان البراءة؛ لأنّ المهمّ في المقام ما ذكرناه من أنّ فعليّة المانعيّة ليست مشروطة بوجود المانع خارجاً، فيكون المورد مورداً للاشتغال.

والخلاصة: أنّنا لو قلنا باشتراط فعليّة المانعيّة بوجود المانع خارجاً، فالبراءة تجري في كلّ الأنحاء الثلاثة للمانعيّة لدىٰ الشكّ، ولكنّها لا تجري في فرض شرطيّة الطهارة. ولو قلنا بعدم اشتراط فعليّة المنع بوجود المانع خارجاً: إمّا لاستظهار لفظي، أو لعدم معقولية هذا الاشتراط، كما اخترنا ذلك في بعض أبحاثنا الماضية، فالشكّ في النحوين الأخيرين من أنحاء المانعيّة يلحق بفرض شرطيّة الطهارة في أنّه يكون مجرىً للاشتغال دون البراءة، ويكون النحو الأوّل من أنحاء المانعيّة هو المورد الوحيد لجريان البراءة لدىٰ الشكّ.

إن قلت: إنّ هذه الثمرة ثمرة فرضيّة وتقديريّة؛ لأنّه علىٰ أيّ حال تجري أصالة الطهارة، فيتنقّح بذلك وجود الشرط أو عدم المانع.

قلت: يمكن فرض عدم جريان أصالة الطهارة لسقوطها بمعارض، كما لو علم إجمالاً بنجاسة هذا الثوب أو ذاك الماء الذي كان قد استعمله في الوضوء وانتهىٰ بالاستعمال، ولنفترض أنّ وضوءه به كان مع الغفلة؛ كي لا تجري قاعدة الفراغ وتعارض أصالة البراءة في المقام.

الثاني: ما إذا شكّ في النجاسة الذاتيّة، كالشكّ في كون هذا اللباس من جلد الخنزير بناءً علىٰ ما هو الصحيح من عدم جريان أصالة الطهارة لدى الشكّ في النجاسة الذاتيّة، فعند ئذٍ لو قلنا بمانعيّة النجاسة رفعنا احتمال المانع باستصحاب عدم النجاسة الأزلي. و أما لو قلنابشرطية الطهارة فلا يمكن إحراز الشرط بالاستصحاب بناءً على كون الطهارة مطعّمة بمعنىً ثبوتي لا أقلّ من الاتّصاف.

إن قلت: إنّ هذه الثمرة فرضيّة وتقديرية؛ لأنّه على أيّ حال يجرى في المقام استصحاب موضوعيّ، وهو استصحاب عدم الخنزيريّة مثلاً.

قلنا: إنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري في ما هو ذاتيّ عرفاً كالخنزيريّة.

وجوه الشرطية والمانعية الملائمة لصحّة الصلاة حال الجهل:

والآن فلندخل في تصوير وجوه الشرطيّة والمانعيّة الملائمة لصحّة الصلاة عند الجهل. وكلامنا في ذلك يكون ثبوتياً. وأمّا البحث الإثباتي فمحوّل علىٰ الفقه.

والكلام تارةً يقع علىٰ تقدير مانعيّة النجاسة، وأُخرىٰ علىٰ تقدير شرطيّة الطهارة:

أمّا علىٰ تقدير مانعيّة النجاسة فذكر المحقّق النائينيﷺ[1] في تصوير المطلوب وجهين:

١ ـ تقييد المانعية بكون النجاسة واصلة ومعلومة.

٢ ـ تقييدها بتنجّز النجاسة.

وكلّ من هذين الوجهين يمكن فرضه بنحو التركيب، بأن يكون موضوع المانعيّة مركّباً من النجاسة والوصول، أو التنجّز، ويمكن فرضه بنحو تمام الموضوع، بأن يكون تمام موضوع المانعية هو الوصول أو التنجّز، وتظهر الثمرة في انكشاف الخلاف مع تحقّق قصد القربة رغم وصول النجاسة أو تنجّزها، فلو كان الوصول أو التنجّز تمام الموضوع للمانعيّة فقد بطلت الصلاة. وإن كان جزءاً للموضوع، والجزء الأخير هو الواقع، فانكشاف الخلاف يعني

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

انكشاف عدم وجود المانع، فتصحّ الصلاة.

أمّا الوجه الأوّل: وهو التقييد بالوصول والعلم، فغير صحيح، سواء أُريد بذلك العلم الوجداني أو أُريد به ما يعمّ العلم التعبّدي بناءً علىٰ مبناه من أنّ الأمارات تفيد العلم التعبّدي.

أمّا علىٰ الأوّل: فلأنّه يلزم من ذلك أنّه مع الشكّ يقطع بعدم المانعية، ولا معنىٰ لاستصحاب عدم النجاسة؛ لأنّها خارجة عن موضوع المانعية بناءً علىٰ كون الوصول تمام الموضوع للمانعية، وهي جزء لموضوع المانعيّة بناءً علىٰ كون الوصول جزء الموضوع، ولا أثر لاستصحاب عدم جزء الموضوع لدىٰ القطع بعدم الجزء الآخر، في حين أنّ مفروض الرواية في المقام هو الاستصحاب عند الشكّ في طروّ النجاسة.

وأمّا علىٰ الثاني: فإمّا أن يشترط وصول العلم التعبّدي بالوجدان، أو انتهاؤه إلىٰ الوجدان ولو بعد توسّط عدّة علوم تعبّدية، أو لا يشترط ذلك، ويكتفىٰ بوجود بيّنة على النجاسة مثلاً في الواقع غير واصلة. فإن قيل بالأوّل لزم ـ أيضاً ـ لدىٰ الشكّ وعدم الانتهاء إلىٰ الوجدان أن لا يكون مورداً لاستصحاب عدم النجاسة، وإن قيل بالثاني لزم بطلان الصلاة في الثوب النجس جهلاً مع وجود بيّنة غير واصلة، والفتوىٰ الفقهية على خلاف ذلك، والمفروض فعلاً التفتيش عن وجه ثبوتي ينسجم مع ما في الفقه من الافتاء بالصحة في موارد الجهل.

وأمّا الوجه الثاني: وهو أخذ التنجيز في المانعيّة، فلا يرد عليه الاعتراض السابق؛ إذ بمجرّد الشكّ في النجاسة لا يقطع بعدم المانعية حتّىٰ يبطل الاستصحاب.

وذلك واضح على مبنانا من إنكار قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)؛ لأنّ الأصل الأوّلي ـ عندئذٍ ـ هو التنجيز، ولا بدّ من رفعه بالرجوع إلىٰ أصل شرعي، فيرجع إلىٰ الاستصحاب كما يرجع إلىٰ أصالة الطهارة مثلاً.

وأمّا بناءً علىٰ تسليم قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) فلو أخذنا في المقام بصور المانعية التي تقتضي كون الشكّ في النجاسة شكّاً في الامتثال لا في التكليف، فالأمر واضح أيضاً؛ لأنّ الشكّ في النجاسة لم يرفع التنجيز ما دام راجعاً إلىٰ الشكّ في الامتثال، فلم يوجب القطع بعدم المانعية حتّىٰ يبطل الاستصحاب.

أمّا لو أخذنا في المقام بما يقتضي رجوع الشكّ إلىٰ الشكّ في التكليف، فبالنسبة لما قبل الفحص عن حكم الشرع لدىٰ هذا الشكّ لا إشكال ـ أيضاً ـ في التنجيز بلحاظ عدم

الفحص، ولا تجري البراءة وإن كانت الشبهة موضوعية، فإنّ هذا الشكّ وإن كان في ذاته شبهة موضوعية، لكن كلامنا في الحكم الشرعي لهذه الشبهة الموضوعية، وهذه شبهة حكمية يجب الفحص عنها بلا إشكال إلىٰ أن نصل إمّا إلىٰ القطع بعدم ورود أصالة الاشتغال من قبل الشارع في معرض الوصول إلينا بقدر إمكاناتنا عن الفحص، أو إلىٰ مثل أصالة الطهارة، أو إلىٰ هذا الاستصحاب.

نعم، من فحص عن حكم الشرع لهذا الشكّ ووصل إلىٰ القطع بعدم ورود أصالة الاشتغال في معرض الوصول إلينا فهو لا يحتاج في مقام رفع التنجيز إلىٰ هذا الاستصحاب، لكن هذا لا يعني سقوط الاستصحاب باللغوية، فحال وجود هذا الاستصحاب رغم كفاية البراءة العقلية لرفع التنجيز حال وجود البراءة الشرعية في موارد جريان البراءة العقليّة في الشبهات البدويّة، فالبراءة العقليّة شأنها نفي التنجيز ما دمنا لم نعلم بعد الفحص باهتمام الشارع بغرضه لدىٰ الشكّ، والأُصول الشرعيّة المؤمّنة كالاستصحاب أو البراءة الشرعية شأنها إيصال عدم اهتمام الشارع بغرضه حذراً من أن يصل خلاف ذلك إلىٰ العبد، ولا تنافي بينهما.

ومن هنا ظهر الحال فيما لو سلّمنا البراءة العقلية حتّىٰ قبل الفحص، فإنّنا نقول: إنّ هذه البراءة هنا ليست ممّا لا يشكّ فيه أحد، فكان للشارع أن يبرز عدم اهتمامه بواسطة الاستصحاب دفعاً لتوهّم التنجّز.

إلّا أنّنا مع ذلك كلّه نقول: إنّ أخذ التنجيز دخيلاً في الموضوع غير معقول بظاهره ما لم يُؤوّل بنحو يأتي إنشاء الله، وذلك للزوم المحذور في عالم الجعل، وفي عالم التنجيز، وفي عالم التعبّد الاستصحابي بالنجاسة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ المانعيّة علّقت في المقام علىٰ تنجّز النجاسة، وتنجّز النجاسة يعني تنجّز مانعيّتها، وأخذ تنجّز المانعية في موضوع المانعية محال، سنخ استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، والتخلّصات الفنّيّة عن الإشكال التي تجري هناك لا تجري هنا، كما يظهر بالتأمّل والمقايسة بين المقامين[1].

لا يقال: إنّنا لا نفترض أخذ تنجّز المانعيّة في موضوع المانعية، بل نفترض أخذ تنجّز

---

(١) فمثلاً يقال هناك لرفع المحذور: إنّ بالإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؛ في حين أنّه لا يمكن هنا القول بأخذ تنجيز الجعل في موضوع المجعول، فإنّ تنجيز الجعل مساوق لتنجيز المجعول؛ لأنّ الجعل غير البالغ مرتبة الفعلية لا يقبل التنجيز.

ذات النجاسة في موضوع المانعيّة، أو أخذ تنجّز حكم آخر من أحكام النجاسة غير المانعية في موضوع المانعية.

فإنّه يقال: إنّ المفروض في المقام أن يكون المقصود بالتنجّز تنجّز المانعيّة. أمّا ذات النجاسة ـ بما هي حكم وضعي ـ فهي لا تقبل التنجيز والتعذير. وأمّا تنجّز حكم آخر غير المانعيّة من أحكام النجاسة، فيلزم من أخذه في موضوع المانعيّة صحّة الصلاة في اللباس النجس عمداً إذا لم يكن له أيّ أثر آخر قابل للتنجيز، أو كان له أثر آخر لكنّ الشخص كان جاهلاً به بحيث لم يتنجّز عليه، في حين أنّه لا إشكال في بطلان الصلاة في هذا اللباس عمداً.

ودعوىٰ وجود أثر آخر قابل للتنجّز دائماً ـ ولا أقلّ من حرمة الدخول في الصلاة معه ـ غير صحيحة؛ إذ لو أُريد بذلك الحرمة التكليفيّة فهي ممنوعة، ولو أُريد بذلك الحرمة الوضعية فهي عبارة أُخرىٰ عن المانعيّة، ولو أُريد بها الحرمة التشريعيّة فهي فرع احتمال المانعيّة، فيجب تصوير المانعيّة بقطع النظر عن الحرمة التشريعيّة.

وأمّا الثاني: وهو لزوم المحذور في عالم التنجيز؛ فلأنّه يلزم بطلان منجّزية العلم بالنجاسة فضلاً عن غيره من أدوات التنجيز، فلا يكون العلم بالنجاسة منجّزاً للمانعيّة سواء تكلّمنا في التنجيز الذاتي للعلم، أو تكلّمنا في التنجيز الذي يقال: إنّه يعرض للعلم الإجمالي بواسطة تعارض الأُصول وتساقطها:

أمّا الثاني؛ فلأنّه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين فتعارض الأُصول إنّما يكون في موارد العلم الإجمالي بسبب لزوم المخالفة القطعيّة، وهنا لو جرىٰ الأصلان معاً لم تلزم المخالفة القطعية، بل ارتفع بذلك ما هو دخيل في موضوع التكليف حسب الفرض وهو التنجيز.

وأمّا الأوّل؛ فلأنّ العلم بالنجاسة حتّىٰ لو كان تفصيلياً لا يمكن أن يؤثّر في المقام أثره الذاتي من التنجيز؛ لأنّ العلم إنّما ينجّز لو تعلّق بتمام الموضوع، والمفروض أنّ التنجيز هنا دخيل في الموضوع، فمنجّزية هذا العلم فرع أن يكون علماً بالتنجيز أيضاً، وكونه كذلك فرع المنجّزية، فلزم الدور، وبتعبير أصحّ: أنّ منجّزيّة العلم فرع أن يكون علماً بتمام الموضوع في المرتبة السابقة، وهذا ليس علماً بالتنجيز في المرتبة السابقة.

وأمّا الثالث: وهو لزوم المحذور في المقام في مرحلة التعبّد الاستصحابي بالنجاسة، فلنوضّح الكلام في المقام في صياغة مبنىً من المباني في الاستصحاب الموضوعي، وهو مبنىٰ كون مرجع الاستصحاب الموضوعي إلىٰ جعل حكم مماثل لحكم ذلك الموضوع.

فنقول: إنّه لو كان الاستصحاب في المقام هو استصحاب تمام الموضوع كان الحكم المماثل

واضحاً، ولكنّه ليس كذلك، وإنّما هو استصحاب لجزء الموضوع وهو النجاسة، ويكون الحكم المماثل الثابت باستصحاب جزء الموضوع هو الحكم المعلّق علىٰ تحقّق الجزء الآخر، وهذا ما يكون المحقّق النائينيﷺ مُلزماً به حسب مبانيه وإن لم يلتزم به صريحاً، فالحكم المماثل هنا هو المانعيّة على تقدير الجزء الآخر وهو التنجيز، فالاستصحاب يفيد تنجيز المانعيّة علىٰ تقدير التنجيز، ومن المعلوم أنّه على تقدير التنجيز لا معنىً للتنجيز مرّة ثانية[1].

إلّا أنّ هذه المحاذير إنّما تترتّب لو أخذنا بهذا الوجه، أي: دخل التنجيز في المانعيّة بظاهره، ولكن يمكن تأويله بنحو يتفادىٰ كلّ هذه المحاذير، وذلك بأن يقال: إنّه ليس المقصود بأخذ التنجيز أخذ التنجيز الفعلي، بل المقصود هو أخذ ما يصلح للمنجّزية ،أي: أن يكون هناك كاشف للنجاسة بحيث لو كانت النجاسة حكماً تكليفياً قابلاً للتنجيز لتنجزت به، ولعلّ هذا هو مقصود المحقّق النائينيﷺ وإن كانت العبارة قاصرة، فيرتفع بذلك كلّ المحاذير السابقة:

أمّا بلحاظ عالم الجعل، فكنّا نقول: إنّ المفروض أن يكون المقصود بالتنجيز تنجيز المانعية لا تنجيز نفس النجاسة؛ لأنّ النجاسة لا تقبل بذاتها التنجيز، فلزم أخذ تنجيز المانعيّة في المانعيّة وهو مستحيل، والآن نقول: إنّ المقصود تنجيز نفس النجاسة، ولا محذور في ذلك؛ لأنّنا لم نرد بذلك التنجيز الفعلي، وإنّما المقصود هو: أنّها لو كانت حكماً تكليفيّاً لتنجزت، وهذا ثابت قطعاً.

وأمّا بلحاظ عالم التنجيز فكنّا نقول: إنّ العلم يجب أن يكون علماً بتمام أجزاء الموضوع حتّىٰ ينجّز، وأحد أجزائه هنا هو التنجيز، ولا يعقل التنجيز في الرتبة السابقة، ولكن هنا نقول: إنّ أحد أجزائه ليس هو التنجيز، بل الصلاحية للتنجيز، أي: أنّ النجاسة لو كانت حكماً تكليفياً لتنجّزت، وهذا ثابت قد تعلّق به العلم، فالعلم قد تعلّق بتمام الموضوع، فيتنجّز به الحكم، وعندئذٍ لو أردنا إجراء الأُصول في أطراف العلم الإجمالي لزمت المخالفة القطعيّة، فتتعارض الأُصول وتتساقط.

وأمّا بلحاظ عالم الاستصحاب، فكنّا نستشكل في الاستصحاب بأنّ استصحاب جزء

---

(١) هذا فيما إذا أردنا إجراء استصحاب النجاسة، ويأتي شبيه ذلك فيما إذا أردنا أن نستصحب عدم النجاسة، فاستصحاب عدم أحد جزئي الموضوع ـ أيضاً ـ إنّما ينتج علىٰ تقدير تحقّق الجزء الآخر؛ إذ لولاه لكان الحكم المقصود نفيه بالاستصحاب منتفياً علىٰ أيّ حال، والجزء الآخر في المقام هو التنجيز، والهدف من استصحاب عدم النجاسة هو التعذير، ولا معنىً للتعذير علىٰ تقدير التنجيز كما هو واضح.

الموضوع معناه جعل حكم مماثل لحكم الموضوع على تقدير الجزء الآخر، والجزء الآخر هو وجود المنجّز بالفعل، فصار الجعل مشروطاً بوجود المنجّز بالفعل، ومع فرض التنجيز في المرتبة السابقة لا يعقل جعل منجِّز آخر، ولكنّنا نقول هنا: إنّ جعل المماثل ليس مشروطاً بوجود المنجّز بل هو مشروط بوجود كاشف صالح للتنجيز، وهذا الكاشف هنا عبارة عن أركان الاستصحاب، وفي طول وجود أركان الاستصحاب يجعل المولىٰ التنجيز بجعل الحكم الاستصحابي، ولا محذور في ذلك.

ثم إنّ الشيخ الكاظمي﵀ ذكر في تقريره (فوائد الأُصول) ثمرة بين وجهي المانعيّة، أي: أخذ الوصول في الموضوع أو التنجيز فيه، وهي: أنّه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين وصلّىٰ مثلاً العصر في أحدهما والمغرب في الآخر، ثمّ انكشفت نجاسة كلا الثوبين، فإن قلنا: إنّ الموضوع هو النجاسة المنجّزة بطلت كلتا الصلاتين لوجود نجاستين، والتنجّز غير مختصّ بأحد الطرفين، فهنا نجاستان منجّزتان كلّ منهما تبطل إحدىٰ الصلاتين. وإن قلنا: إنّ الموضوع هو النجاسة الواصلة بطلت إحدىٰ الصلاتين فقط؛ لأنّه لم تصل إلينا إلّا نجاسة واحدة، وهنا يتحيّر في أنّه ماذا تبطل من الصلاتين؟ هل تبطل إحداهما لا بعينها؟ وأيّ معنىً لذلك؟ أو تبطل إحداهما معيّنة؟ وما هو المعيّن لها؟[1]

إلّا أنّ الموجود في (أجود التقريرات) هو: أنّه علىٰ كلا التقديرين لا تبطل إلّا صلاة واحدة. أمّا علىٰ تقدير أخذ الوصول؛ فلأنّه لم تصل إلّا نجاسة واحدة. وأمّا على تقدير أخذ التنجيز؛ فلأنّ التنجيز بمقدار العلم والعلم تعلّق بواحدة ثمّ الصلاة الباطلة في المقام هي الصلاة الأُولىٰ؛ لأنّ المعلوم الإجمالي هو صرف الوجود، فنعلم ببطلان إحدىٰ الصلاتين بنحو صرف الوجود، وصرف الوجود ينطبق ـ لا محالة ـ علىٰ الفرد الأوّل[2].

فكأنّه قاس المقام بمسألة: أنّ الأمر إذا تعلّق بصرف الوجود سقط بمجرّد تحقّق أوّل فرد يصدر من المكلف؛ لانطباق صرف الوجود عليه لا محالة.

أقول: لنسلّم الآن أنّ المعلوم بالإجمال هو صرف الوجود، ولكن لا معنىً في المقام لانطباقه على الوجود الأوّل بمعنىٰ تعيّن الوجود الأوّل للبطلان، وذلك لوجهين:

١ ـ أنّه إن قصد من انطباق صرف الوجود على الوجود الأوّل انطباق الجامع بحدّه

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

الجامعي عليه، فهذا خلف كونه فرداً أوّلاً في باب العلم وفي باب الأمر معاً، فإنّ الجامع بحدّه الجامعي لا ينطبق علىٰ الفرد الأوّل ولا علىٰ الفرد الثاني؛ لأنّ المفروض تحدّده بحدّ خاصّ. وإن قصد بذلك أنّ الفرد الأوّل مصداق لصرف الوجود، فينطبق عليه انطباق الكلّيّ علىٰ مصداقه، فالثاني ـ أيضاً ـ كذلك، ولا فرق بينهما، وما يقال في باب الأمر من الانطباق علىٰ الأوّل قهراً مرجعه نكتةٌ ترجع إلىٰ الأمر المحمول علىٰ الطبيعة، لا إلىٰ نفس الطبيعة؛ وذلك لكون الأمر ناشئاً من ملاك واحد، وقد حصل الملاك، فينتفي الأمر، فصرف الوجود هناك كان محموله ـ وهو الأمر ـ سنخ محمول يضمحلّ بالفرد الأوّل، وهذا بخلاف ما لو فرض المحمول هو العلم كما في المقام.

٢ ـ أنّه وقع الخلط بين العلم الإجمالي الذي نحن بصدده والعلم الإجمالي الملحوظ في هذه الكلمات.

توضيحه: أنّه لو كان طرفا العلم الإجمالي طوليين، كما لو علمنا إجمالاً أنّ زيداً: إمّا يصلّي في يوم الجمعة، أو السبت، فصلّىٰ في كلا اليومين، فلنفرض أنّ العلم ينطبق في المقام علىٰ الفرد الأوّل، فصلاته في يوم الجمعة هي الصلاة المعلومة إجمالاً، ولا تصل النوبة في ذلك إلىٰ الصلاة الثانية، ولكن فيما نحن فيه يجب أن نتكلّم في تعيين المانع عن صحّة الصلاة، ويجب أن يكون للمانع تعيّن واقعي حتّىٰ تتعيّن بذلك الصلاة الباطلة، وقد علم إجمالاً أنّ المانع: إمّا هو نجاسة هذا الثوب، أو نجاسة ذاك الثوب، وهما فردان عرضيّان نريد أن نعيّن المانع منهما قبل أن يصلّي المصلّي في أيّ واحد من الثوبين. هذا كلّه هو تعليقنا علىٰ ما في (أجود التقريرات) في المقام.

وأمّا ما مضىٰ نقله عن (فوائد الأُصول) من أنّه مع فرض نجاستهما معاً واقعاً إن كان الدخيل في الموضوع هو الوصول بطلت إحدىٰ الصلاتين؛ لأنّ الواصل نجاسة واحدة. وإن كان الدخيل فيه هو التنجّز بطلت كلتاهما لتنجّز كلا الطرفين، فقد أورد عليه السيد الأُستاذ بأنّه حتّىٰ علىٰ القول بدخل التنجيز ـ أيضاً ـ ليس عندنا إلّا تنجيز واحد.

وبيان حاقّ مراده: أنّ في موارد العلم الإجمالي وإن كنّا نقول بمنجّزيّة المعلوم بالإجمال في تمام الأطراف، لكن ذلك إنّما هو من جهة تعارض الأُصول، وإلّا فالعلم الإجمالي إنّما يستوجب تنجيزاً واحداً للجامع دون الأطراف بما هي أطراف، والأُصول المتساقطة في الأطراف إنّما هي الأُصول الجارية بلحاظ العناوين التفصيليّة، كأصالة الطهارة في هذا الثوب وفي ذاك الثوب، ولكن هذا لا يمنع عن إجراء الأصل في عنوان إجمالي، وذلك بأن

نقول: نحن علمنا بنجاسة أحدهما وشككنا في نجاسة الثاني، فنجري أصالة طهارة الثاني، إذن فلم تتنجّز إلّا نجاسة واحدة[١]، فلم تبطل إلّا صلاة واحدة.

أقول: تارةً نتكلّم بناءً علىٰ دخل التنجّز في الموضوع، وهو الفرض الذي وقع الخلاف فيه بين فوائد الاصول والسيد الأُستاذ في أنّه هل يوجب بطلان كلتا الصلاتين أو إحداهما، وأُخرىٰ نتكلّم بناءً علىٰ دخل الوصول الذي يبدو أنّه مورد اتّفاق بينهما في أنّ الباطل واحد، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في فرض دخل التنجيز، وأنّه هل يتنجّز واحد أو اثنان. والكلام فيه يقع في جهتين:

١ ـ في تشخيص الوظيفة الظاهريّة قبل انكشاف تنجّس كلا الثوبين.

٢ ـ في تشخيص الحكم الواقعي بعد الانكشاف، وأن الوظيفة الظاهرية قبل الانكشاف هل تؤثّر في الوظيفة الواقعية بعده أو لا؟

أمّا الجهة الأُولىٰ: وهي في مقدار ما هو المنجّز عليه قبل الانكشاف، فالتحقيق: أنّ الصور هنا ثلاث:

١ ـ أن يعلم بنجاسة أحد الثوبين ويحتمل نجاسة الآخر، ولا تعيّن للمعلوم واقعاً لو كانا نجسين.

٢ ـ نفس الصورة الأُولىٰ بفرق افتراض كون النجاسة المعلومة لها تعيّن واقعي، كما لو علم بنجاسة دمّيّة في أحد الثوبين واحتمل نجاسة بوليّة في الآخر.

٣ ـ أن يعلم بنجاسة أحدهما وطهارة الآخر.

أمّا الصورة الأُولىٰ(التي هي أشكل الصور) فقد يقال كما مضىٰ عن السيد الأُستاذ: إنّنا نجري الأصل المؤمّن عن النجاسة الثانية بعنوانها الإجمالي، إلّا أنّ هذا يحتاج إلىٰ تعميق وتحقيق، فنقول: إنّنا تارةً نتكلّم في الأُصول العقليّة، وأُخرىٰ في الشرعيّة. امّا إذا تكلّمنا في الاصول العقليّة مبنيّاً علىٰ القول بالبراءة العقليّة، فبالإمكان أن يقال: إنّ نجاسة واحدة منجّزة بالعلم، والثانية مؤمّنة بالشكّ، ولا إشكال فيه، ولا يقال: إنّ الفرد المردّد لا وجود له،

---

(١) هذا الذي جعله أُستاذنا ﷺ بياناً لحاقّ مراد أُستاذه يكون إلىٰ هنا مصرّحاً به في المصباح: ج ٣، ص ٥٦. إلّا أنّ ما ورد في مصباح الأُصول ليس بصدد إبطال الثمرة بين مانعيّة العلم بالنجاسة ومانعية تنجيزها، بل بصدد إبطال الثمرة بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة. نعم، يستنبط منه ـ أيضاً ـ قهراً بطلان الثمرة بين مانعية العلم بالنجاسة ومانعية تنجيزها، فراجع.

فلا معنىٰ لتنجيزه والتعذير عنه، فلابدّ من التعيّن الواقعي لمصبّ التنجيز والتعذير، ولا تعيّن له هنا، فإنّنا نقول: إنّ التنجيز والتعذير ليس مصبّهما الوجود الواقعي، وإنّما مصبّهما الوجودات الواصلة، أي: الوجودات العلميّة والظنّية والشكّيّة والوهميّة، والمقدار الواصل معيّن في أُفق وصوله، وهو عنوان أحدهما، فأنا أعلم بنجاسة أحدهما، فيتنجّز المقدار الواصل، وأشكّ في نجاسة الثاني، فأكون معذوراً عنها. وأمّا إذا لم نؤمن بالبراءة العقلية وتكلّمنا في الأُصول الشرعية فقد بيّنت في لسان الأدلة بلسان الحكم الشرعي ككلّ شيء لك حلال المحتاج إلىٰ موضوع خارجي، فلا بدّ من تعيّن مصبّها خارجاً، وعند ئذٍ توجد لدينا صيغ ثلاث في مقام التعيين:

١ ـ أن يقول العالم: عندي نجاسة معلومة وأشكّ في نجاسة الثوب الثاني، فأجري الأصل المؤمّن عنها. وهذا واضح البطلان؛ لأنّ النجاسة المعلومة غير متعيّنة على فرض تعدّد النجاسة في الواقع الذي هو المفروض في المقام، وغير المتعيّن يكون غيره ـ أيضاً ـ غير متعيّن لا محالة.

٢ ـ أن نجري الأصل لا في الطرف الثاني كما في الصيغة الأُولىٰ، بل في كلا الطرفين، ببيان: أنّ في كلّ طرف شكّين: أحدهما احتمال وجود النجاسة المعلومة فيه، وهذا لا يدفع بالأصل للتعارض، والثاني احتمال وجود نجاسة أُخرىٰ، وندفعه بالأصل. وهذا كسابقه في البطلان؛ لأنّ النجاسة المعلومة غير معيّنة، فغيرها ـ أيضاً ـ لا يكون معيّناً.

٣ ـ أن نجري الأصل المؤمّن في كلا الطرفين بالفعل، لكن نقيّد كلاً منهما بما إذا كان الآخر نجساً (لا تقل: لماذا لا تشترط كون الآخر طاهراً؟ لأنّه في هذا الفرض نعلم بنجاسة الأوّل). وهذا الوجه معقول، وفائدة ذلك: أنّنا نعلم إجمالاً بتماميّة شرط أحد الأصلين علىٰ أقلّ تقدير، فيتولّد من إجراء الأصلين بهذا النحو العلم الإجمالي بوقوع إحدىٰ الصلاتين مع الطهارة الظاهرية، وهذا مؤمّن لا محالة، وتأمين العلم الإجمالي عقلّي، فلا بأس بالتردّد الخارجي فيه كما عرفت، ولا يتعارض الأصلان في المقام عند نجاسة كليهما (وهي المفروض)؛ لأنّ الواصل منهما أحدهما. وهذا الوجه لا إشكال فيه ثبوتاً، لكنه غير صحيح إثباتاً علىٰ ما مضىٰ منّا من الإشكال في هذا النحو من التخيير في إجراء الأصول في محلّه[1].

---

(١) لا أتذكّر أنه مضىٰ شيء من هذا القبيل، والظاهر أنّ هذا اشتباه، وأنّ الذي مضىٰ إنّما هو الحديث عن الترخيص في كلّ واحد من الطرفين على تقدير عدم الترخيص في الطرف الآخر، أي: أنّ الحديث كان عن ←

وأمّا الصورة الثانية، وهي ما لو كان هناك تعيّن واقعي للنجاسة المعلومة إجمالاً، فلا بأس فيها بإجراء الأُصول العقلية والشرعية عن النجاسة البولية مثلاً؛ لأنّها شيء مشكوك فيه، وليس هنا معلوم إجمالي متساوي النسبة إليه وإلىٰ النجاسة الأُخرىٰ حتّىٰ يستشكل في جريان الأصل الشرعي كما في الصورة الأُولىٰ.

وأمّا الصورة الثالثة، وهي ما لو علم بنجاسة أحدهما وطهارة الآخر، فأيضاً يلتزم فيها بوحدة المنجّز، ولا فرق هنا بين التعيّن الواقعي وعدمه، فلنفرض أنّ هذا الشخص كان مشتبهاً، وكان كلاهما نجساً في الواقع، ومع ذلك يكون الثاني بعنوانه الإجمالي معذّراً عنه، ولا بأس بعدم التعيّن الخارجي؛ لأن المعذّرية والمنجّزية هنا عقلية (على أنّه هو يعتقد التعيّن، فيجري في عمله حسب اعتقاده).

وأمّا الجهة الثانية: وهي بلحاظ ما بعد انكشاف الحال، فالصحيح أنّه لا بدّ من لحاظ الأدلّة التي تقيّد المانعيّة، لنرىٰ مقدار تضييقها لها، فإنّ مقتضى الطبع الأوّلي لها هي المانعية المطلقة للنجاسة، وإنّما رفعنا اليد عنها بالروايات الخاصّة الدالّة على صحّة الصلاة عند الجهل، وهي كلّها واردة في الشبهات البدوية التي تكون مجرىً لأصل مؤمِّن يعيِّن وظيفة المكلف خارجاً ويحدّدها، فنرفع اليد عن الإطلاق بهذا المقدار. وأمّا التأمين الذي يكون من قبيل ما نحن فيه فيحتمل الفرق بينه وبين التأمين المتعارف، فنرجع في ما نحن فيه إلىٰ إطلاق المانعية، فتبطل كلتا الصلاتين.

ولو فرضنا شمول الأدلّة المخصّصة لتأمين من هذا القبيل، وجمدنا على حاقّ اللفظ في قولنا: إنّ المانعية دائرة مدار التنجيز نفياً وإثباتاً، قلنا: أمّا في الصورة التي يوجد للمعلوم

→

الترخيص والتأمين في مقابل نفس الحكم الواحد المعلوم بالإجمال بهدف أن نصل إلىٰ جواز المخالفة الاحتمالية والتخيير في مخالفة التكليف في أحد الطرفين، فأبطل أُستاذنا الشهيد﵀ ذلك: تارةً بأنّ هذا لا يثبت التخيير، بل يثبت ترخيصاً في فرد غير معيّن، وهو لغو، وأُخرىٰ بأنّ هذا في روحه ترخيص تعييني من دون مرجّح، ومجرد عدم معرفتنا للطرف المرخّص فيه لا يرفع إشكال عدم الترجيح، فإنّ ملاك الترخيص وهو الشكّ نسبته ـ على أيّ حال ـ إلىٰ الطرفين على حدٍّ واحد، وملاك عدم الترخيص وهو حرمة المخالفة القطعية ـ أيضاً ـ نسبته إليهما علىٰ حدٍّ واحد، فإشكال لزوم الترجيح بلا مرجح باقٍ علىٰ حاله.

راجع بهذا الصدد أواخر بحث شبهة التخيير قبيل تنبيهات العلم الإجمالي. أما في ما نحن فيه فالكلام إنّما هو في التأمين في مقابل تكليف ثانٍ لا في مقابل التكليف الواحد المعلوم بالإجمال، ومن الواضح أنّ إطلاق دليل التأمين يشمله، وأثره عدم استحقاق عقاب ثانٍ لمن ارتكب الطرفين.

بالإجمال تعيّن واقعي، فلا شكّ في أنّ إحدىٰ الصلاتين بعينها باطلة والأُخرىٰ بعينها صحيحة. وأمّا في الصورة التي لا يوجد له تعيّن واقعي، فهنا لو لم يكن هذا التأمين موجوداً لتنجّزت كلتا النجاستين وشملهما دليل المانعية، لكن بعد التأمين بمقدار الواحد لا يمكن لدليل المانعية شمولهما جمعاً، والشمول لأحدهما بعينه غير صحيح؛ لأنّ هذه النجاسة نسبتها إلى المعلوم الإجمالي كنسبة الأُخرى إليه، فلا مبرّر لتطبيق المعلوم على ذاك دون هذا، ولا يبقى في المقام إلّا فرض جعل المانعية للمجموع بأن ينهىٰ المولى عن الصلاة في مجموع الثوبين، وهذا معقول في صلاة واحدة، بأن يصبح لبس مجموعهما فيها مبطلاً لها، ولا يعقل في صلاتين بأن يحرم لبس المجموع حتّى بالتوزيع فيهما؛ لأنّ معنىٰ ذلك: أنّ إحدىٰ الصلاتين مقيّدة بعدم أحد الثوبين، وليست كلتاهما مقيّدة بذلك، وإلّا لبطلت كلتاهما، وهو خلف عدم تنجّز كلتا النجاستين، وتقييد إحدىٰ الصلاتين في المقام غير معقول؛ لأنّ التقييد إنّما يكون بلحاظ متعلّق الأمر، فلو تعلّق الأمر بعنوان إحدىٰ الصلاتين تعقّل تقييدها، لكنّ الأمر متعلّق بكل واحدة من الصلاتين بعينها لا بإحدىٰ الصلاتين، وبذلك يسقط دليل المانعية رأساً، ويجب الرجوع إلىٰ قدر متيقّن في المقام،وعند ئذٍ قد يقال: إنّ القدر المتيقّن من المانعية لا يشمل المقام أصلاً، أو لا يقتضي أكثر من ترك إحدىٰ الصلاتين تخييراً، ولكنّ الواقع: أنّنا لا نحتمل أن يكون فرض نجاسة كلا الثوبين أحسن حالاً من فرض نجاسة أحدهما، بأن يفترض أنّه لدىٰ نجاسة أحدهما تبطل إحدىٰ الصلاتين، ولدىٰ نجاستهما معاً وعدم تعيّن للمعلوم بالإجمال تصحّ الصلاتان، أو يلتزم مثلاً بالمانعية التخييرية في فرض نجاستهما، أي: أنّه يجوز له أن يصلّي في أحد الثوبين، وصحّة صلاته في أحدهما مشروطة بعدم الصلاة في الآخر، أو إعادتها لو صلّاها فيه في ثوب آخر مثلاً، فهذا ـ كما ترىٰ ـ تسهيل في فرض نجاسة كلا الثوبين غير موجود عند نجاسة أحدهما فقط؛ إذ المانعية هناك تعيينية وهنا تخييرية، وهذا ممّا لا نحتمله، وهذا معناه: أنّ القدر المتيقّن أكثر من هذا المقدار، فننتهي إلىٰ مانعيّة كلتا النجاستين.

هذا. وقد تحصّل بما ذكرناه إشكالان على السيّد الأُستاذ.

أحدهما: مقتنص من الجهة الأُولىٰ، وهو أنّ إجراء الأصل عن الثاني غير محتمل في بعض الأحيان[1].

---

(١) قد عرفت أنّ هذا غير صحيح.

وثانيهما: مقتنص من الجهة الثانية، وهو أنّ دليل المانعية قد لا يمكن تطبيقه على إحدىٰ الصلاتين دون الأُخرىٰ، لا لعدم تقييد إطلاقه بلحاظ مثل المقام فحسب، بل لما عرفت ـ أيضاً ـ من بطلان الشقوق عقلاً، وهي مانعية هذه النجاسة بعينها أو تلك بعينها، أو مانعية المجموع، فيسقط دليل المانعية، ولا بدّ من الرجوع إلىٰ قدر متيقّن من الخارج.

المقام الثاني: في فرض دخل وصول النجاسة في المانعيّة، وقد انقدح من مطاوي كلماتنا في المقام الأوّل ما ينبغي أن يقال على هذا الوجه، ومحصّله هو: أنّه منذ البداية إمّا أن نجمد في بيان المانع على حاقّ عنوان النجاسة المعلومة كما كنّا أحياناً نجمد علىٰ عنوان النجاسة المنجّزة، أو نتصرّف في ذلك، بأن نقول: إنّ دليل المانعيّة مطلق، وإنّما يقيّد بالعلم للروايات الخاصّة والواردة في فرض الجهل الحاكمة بصحّة الصلاة، والقدر المتيقّن منها هو فرض الجهل المتعارف، فما نحن فيه باقٍ تحت إطلاق دليل المانعيّة.

فإن مشينا علىٰ المشرب الثاني، قلنا بلحاظ ما قبل الانكشاف: إنّ احتمال نجاسة ثانية مساوق لاحتمال مانعية ثانية؛ لأنّ المفروض أنّ النجاسة الثانية ـ لو كانت ـ فهي داخلة تحت إطلاقات المانعيّة، فتجري الأُصول المؤمّنة عن هذه المانعيّة، أو لا تجري علىٰ التفصيل الماضي في الشقوق الثلاثة في المقام الأوّل. وأما بعد انكشاف نجاسة كلا الثوبين فيظهر للمكلف بطلان كلتا الصلاتين.

وإن مشينا علىٰ المشرب الأوّل فبلحاظ الجهة الأُولىٰ، أي: قبل الانكشاف يقطع المكلف بأنّه لا يوجد أكثر من مانع واحد؛ لعدم وصول أكثر من نجاسة واحدة، وهذا هو الفرق بين أخذ العلم وما مضىٰ من أخذ التنجّز في الموضوع، فهناك احتجنا إلىٰ الأصل المؤمّن دفعاً للتنجيز، وهنا لا نحتاج إليه.

نعم، مع فرض عدم التعيّن الواقعي للمعلوم بالإجمال يأتي الإشكال الماضي في كيفيّة تصوير المانع، كما نشير إليه بالنسبة إلىٰ ما بعد الانكشاف.

وأمّا بلحاظ الجهة الثانية، أي: بعد انكشاف نجاسة كلا الثوبين فمع تعيّن المعلوم بالإجمال تكون الصلاة فيه هي الباطلة والأُخرىٰ هي الصحيحة، ومع عدم تعيّنه يأتي ما مضىٰ من الإشكال بشقوقه الأربعة: من أنّه هل المانع كلاهما، أو هذا بالخصوص، أو ذاك بالخصوص، أو مجموعهما؟

هذا تمام الكلام على تقدير مانعية النجاسة.

وأمّا علىٰ تقدير شرطيّة الطهارة، وهو الذي اتّجه إليه المحقّق الخراساني ﷺ على ما يظهر

من عبارته[١] فلا بدّ من فرض توسعة في الشرط تنسجم مع صحّة الصلاة عند الجهل.

ونلفت النظر إلىٰ أنّه يوجد فرق أساس بين ما مضىٰ من تضييق دائرة المانعيّة وما يجب أن نتكلّم فيه هنا من توسعة دائرة الشرطيّة، وهو أنّه في الأوّل كنّا نقصد التضييق، فلم نحتج إلىٰ إخراج النجاسة عن المانعيّة، بل كان بالإمكان فرض بقائها في دائرة المانعيّة مع إضافة قيد آخر إليها كقيد الوصول، أو التنجيز، فتصبح النجاسة جزء المانع. وأمّا هنا فالفرض توسيع دائرة الشرطيّة، فلا بدّ لنا من إخراج الطهارة الواقعيّة بخصوصيّتها عن دائرة موضوع الشرطيّة، وعزلها بالمرّة حتّىٰ بنحو جزء الموضوع؛ إذ لو دخلت بخصوصيّتها ـ ولو بنحو جزء الموضوع ـ بطلت الصلاة بعدمها. وهذا هو الذي يثير إشكالاً ما كنّا نواجهه بهذا الوضوح في تضييق المانعيّة، وهو أنّه بعد العزل كيف نجري استصحاب الطهارة مع أنّها ليست دخيلة في الحكم ولو بنحو جزء الموضوع، وهذا بخلافه على المانعيّة التي يمكن أن يقال فيها: إنّ استصحاب النجاسة أو عدمها يجري؛ لانها جزء الموضوع.

هذا. وفي مقام توسيع دائرة الشرطيّة عبّر المحقّق الخراساني ﷺ[٢] بأنّ الشرط هو إحراز الطهارة ولو بأصل أو قاعدة، وعبّر المحقّق النائيني ﷺ[٣] بأنّ الشرط هو العلم بالطهارة، ولا بدّ أن لا يكون مقصوده هو العلم الوجداني بالطهارة الواقعية كما هو واضح، إذن فلا بدّ من تصوير المطلب بأحد وجوه:

١ ـ أن يقصد العلم الوجداني بالجامع بين الطهارة الواقعيّة والظاهريّة. وهذا لا يكفي في تصحيح الفتاوىٰ الفقهيّة؛ لأنّه يلزم منه بطلان الصلاة فيما لو صلّىٰ بلا مؤمّن بداعي الفحص بعد الصلاة والعمل بالتكليف مثلاً، ثمّ تبيّن بعد الفحص الطهارة.

٢ ـ أن يقصد نفس الجامع بين الطهارتين، فيرتفع الإشكال السابق، ولكن يلزم منه بطلان الصلاة فيما لو صلّىٰ مع القطع بالطهارة ثمّ تبيّنت النجاسة. وهذا ـ أيضاً ـ غير صحيح.

٣ ـ أن يقصد مطلق المؤمّن، فيشمل العلم الوجداني كما في المثال السابق، فيرتفع إشكال الوجه السابق.

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٢، حسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليق المشكيني. وراجع ـ أيضاً ـ تعليق الآخوند علىٰ الرسائل، ص ١٨١ حسب منشورات بصيرتي.

(٢) راجع المصدرين السابقين.

(٣) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦٣.

وهذا الوجه فرقه عن الوجه الأوّل هو أنّه لو كان الثوب مجرىً للأصل المؤمّن ولم يعرفه المصلّي، ثمّ تبيّن ذلك بعد الصلاة، صحّت صلاته على هذا الوجه، بخلاف الوجه الأوّل، ولكن يرد عليه: أنّه لو كان الثوب طاهراً واقعاً ولم يكن مؤمّن في المقام، لزم البطلان.

وبإمكانك بعد هذا استخراج صيغ أُخرىٰ مع الالتفات إلىٰ إشكالها، فلا يهمّنا هنا إلّا ذكر ما هو الصحيح في المقام.

وهو: أن يجعل الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والمؤمِّن الذي هو جامع العلم الوجداني والمؤمّن الشرعي.

أو أن يبرز ابتداءً فردا المؤمّن ويجعل الشرط الجامع بين الأُمور الثلاثة، أي: الطهارة الواقعية والعلم الوجداني والمؤمّن الشرعي.

وجميع هذه الصور مشترك في عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية، ويختلف بعضها عن بعض في جعلها فرداً للشرط وعدمه وعزلها عن الشرطية قد أثار ـ كما مرّ ـ مشكلة أنّه كيف يمكن استصحاب الطهارة مع عدم دخلها في صحّة الصلاة؟ والكلام حول هذه المشكلة يقع في مقامين:

أحدهما: بلحاظ الصور التي لا تجعل الطهارة فرداً للشرط، فإن انحلّ الإشكال فيها فقد انحلّ في كل الصور.

وثانيهما: بلحاظ الصور التي تجعل الطهارة فرداً للشرط.

أمّا المقام الأوّل، فالإشكال يمكن تقريبه بأحد وجوه ثلاثة:

١ ـ اللغوية؛ إذ الاستصحاب يعبّدنا بالطهارة، ولا أثر للمتعبَّد به في المقام.

ويندفع ذلك بأنّه يكفي في انتفاء اللغوية ترتّب الأثر على نفس التعبّد ولو لم يكن للمتعبّد به أثر في المقام. والتعبد هنا يحقّق لنا الطهارة الظاهرية المصحّحة للصلاة.

٢ ـ أنّ مفاد الاستصحاب جعل المستصحب بقاءً من قبل الشارع، فلا بدّ أن يكون المستصحب قابلاً للجعل من قبل الشارع، بأن يكون حكماً شرعيّاً أو يكون موضوعاً لحكم شرعي حتّى يمكن جعل حكمه، والمستصحب في المقام ليس كذلك.

وكأنّ المحقق العراقيﷺ كان ناظراً إلى هذا الوجه حيث قال: إنّ الإشكال يندفع إذا قلنا بأنّ الطهارة الخبثيّة من الأحكام المجعولة[1] وإلّا فالوجه الأوّل مثلاً لا يندفع بهذا الجواب.

---

(١) راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٥٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، وراجع ـ أيضاً ـ نهاية الأفكار:

وعلى أيّ حال، فهذا الوجه لو تمّ أصله تندفع صغراه في المقام إذا قلنا بأنّ الطهارة الخبثيّة بنفسها حكم شرعي، فلا حاجة إلى تصوير حكم تكون هذه موضوعاً له.

والتحقيق: أنّ هذا الوجه غير صحيح كبرىً، فإنّ الجعل لا يحتاج إلىٰ أزيد من إعمال العناية بالفرض والاعتبار، وفرض المشكوك معلوماً أو غير الموجود موجوداً ونحو ذلك. وهذا كما يتعقّل في باب الأحكام الشرعيّة وموضوعاتها يتعقّل في كلّ شيء. نعم، يبقى السؤال عن فائدة هذه العناية والاعتبار، وهذا يرجع إلى الإشكال الأوّل الذي عرفت جوابه، وليس المجعول في الاستصحاب إلّا عناية من هذا القبيل، وباب الفرض والاعتبار واسع.

٣ ـ أنّ مفاد دليل الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشكّ. والنقض هنا ليس بمعنىٰ النقض الحقيقي كما هو واضح، بل بمعنىٰ النقض العمليّ، فلا بدّ من قابليّة المستصحب لأن يكون له نقض عمليّ وجري عمليّ، أي: أن يكون قابلاً للتنجيز والتعذير بنفسه أو بأثره، كما ياتي توضيحه في الأبحاث الآتية ـ إن شاء الله ـ وهذا إشكال إثباتي وليس إشكالاً ثبوتياً، فلو كان تصوير الشرطيّة في المقام بنحو يكون ثبوتاً جريان الاستصحاب فيه منحصراً بما لا يسلم من هذا الإشكال لكانت نفس صحيحة زرارة في المقام دليلاً علىٰ أنّه لا يشترط في الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للنقض العمليّ والجري العمليّ، ويكفي فيه كون نفس الاستصحاب ذا أثر عمليّ، ولكن بما أنّ تصوير الشرطيّة ليس منحصراً بذلك لما سيتضح ـ إن شاء الله ـ في المقام الثاني من أنّ بالإمكان تصوير كون الطهارة مصداقاً من مصاديق الشرط، وأنّ هذا يحل الإشكال، فهذا الإشكال يبقىٰ مسجّلاً في المقام علىٰ الفروض التي تعزل الطهارة عن الشرطية نهائياً، ولا جواب عليه.

إلّا أنّ الشيخ الآخوند ﷺ حاول الجواب[1] عن ذلك بوجهين:

١ ـ أنّ الطهارة الواقعية وإن لم تكن موضوعاً للشرطيّة، لكنّها قيد لموضوع الشرطيّة؛ فإنّ موضوع الشرطيّة هو إحراز الطهارة لا إحراز أيّ شيء، فهو قيد القيد.

وهذا جوابه واضح؛ فإنّ ما يكون قيداً هو الوجود العنواني الذهني المقوّم للصورة الذهنية في أُفق الإحراز، لا الوجود الواقعي، وإلّا لبطلت الصلاة بانتفاء الطهارة، وهو خلف.

→

القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٥١.

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٢، حسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليق المشكيني.

٢ ـ أنّها لا تزال لها نحو شرطيّة اقتضائيّة، فالاستصحاب يجري بلحاظ الشرطيّة الاقتضائيّة.

وهذا كلام غير مفهوم؛ ولذا فصّلوا في تفسيره، فذكر المحقق الإصفهانيّ ﷺ في تفسيره شيئاً[١]، والمحقّق النائيني ﷺ[٢] شيئاً.

فإن كان المقصود: أنّه كانت هناك مصلحة لجعل الشرطية للطهارة لكنّها كانت ناقصة لم تحرّك المولىٰ، فهذا لا يكون له نقض عمليّ، ولا يوجب جرياً عمليّاً، ولا يندفع به الإشكال كما هو واضح.

وإن كان المقصود الشرطيّة اللولائيّة، أي: أنّ الطهارة الواقعيّة شرط لو لا تحقّق موضوع الطهارة الظاهرية (لا بمعنى: أنّ الشرط هو الجامع بينهما الراجع إلىٰ المقام الثاني، بل بمعنى: أنّ الطهارة الواقعيّة شرط في حالة وهي غير الحالة التي يحكم فيها بالطهارة الظاهريّة، والطهارة الظاهريّة شرط في الحالة الأُخرىٰ، من قبيل كون القيام مثلاً شرطاً في حال الصحّة، والجلوس شرطاً في حال المرض) ففيه: أنّ هذا إن تعقّلناه ثبت أنّ الطهارة موضوع للحكم في غير حالة جريان الاستصحاب، وبهذا لا يرتفع الإشكال عن الاستصحاب.

فلو اخترنا الصيغ التي تسقط الطهارة حتّىٰ عن الفرديّة للشرط، لزم بطلان استصحابها ما لم يرد دليل خاصّ.

وأمّا المقام الثاني، فنتكلّم فيه في أنّ فرض الطهارة فرداً من أفراد الشرط هل يصحّح جريان الاستصحاب، ويدفع الإشكال السابق بالرغم من عدم ترتّب الأثر علىٰ نفس هذا الفرد وترتّبه علىٰ الجامع، أو لا؟

لا إشكال في سائر الموارد أنّه يكفي في جريان الاستصحاب اليقين بوجود شيء يكون فرداً لجامع ذي أثر والشكّ في بقائه، ولكن في خصوص ما نحن فيه ذكر المحقّق العراقي ﷺ[٣]: أنّ هذا لا يمكن؛ وذلك لأنّه إمّا يقصد بالاستصحاب في مورد يكون الأثر مترتّباً علىٰ الجامع

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٧٤ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) لم أرَ شيئاً من هذا القبيل في كلمات المحقّق النائيني ﷺ، ولعلّ هذا التعبير كان خطأً منّي أو من أُستاذنا الشهيد ﷺ. نعم، ورد في كلمات المحقّق العراقي ﷺ الاعتراض على جواب الشيخ الآخوند بالشرطيّة الاقتضائيّة. راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٤٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، ونهاية الأفكار: ج ٣، ص ٥٠.

(٣) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٥٠ ـ ٥١. وجزءٌ ممّا ذكره في نهاية الأفكار جاء ذكره ـ أيضاً ـ في المقالات: ج ٢، ص ٣٤٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

بين ما له حالة سابقة وغيره استصحاب الفرد الذي له حالة سابقة، أو يقصد به استصحاب الحصّة من الجامع الموجودة فيه، أو يقصد به استصحاب الجامع:

أمّا استصحاب الفرد فهو غير صحيح من دون فرق بين ما نحن فيه وغيره من الموارد؛ لأنّه تدخل في المستصحب ـ عند ئذٍ ـ الخصوصيّات الفرديّة زائداً علىٰ ما في ضمن الفرد من حصّة من الجامع، والمفروض أنّ تلك الخصوصيّات الفرديّة لا أثر لها، فلا معنىٰ لإدخالها في الاستصحاب الذي هو تعبّد بالآثار، وتنجيز لها أو تعذير عنها.

وأمّا استصحاب الحصّة فهذا في سائر الموارد صحيح، لكنّه في خصوص ما نحن فيه ليس صحيحاً. توضيحه: أنّ الحصة عندما يكون الأثر لصرف الوجود إنّما يترتّب الأثر عليها إن لم تكن مسبوقة بحصّة أُخرىٰ، وإلّا لا نطبق صرف الوجود على تلك الحصّة الأُخرىٰ، وانسلخت هذه الحصّة عن الأثر، ففي سائر الموارد كنّا نثبت بالاستصحاب حصّة غير مسبوقة بحصّة أُخرىٰ، وهذا لا بأس به. وأمّا في ما نحن فيه فهذا غير ممكن؛ وذلك لأنّه إمّا أن يفرض في علم الله وجود المستصحب واقعاً، أي: بقاء الطهارة الواقعيّة حقيقةً، أو يفرض عدمه. وعلى الثاني: إمّا أن يفرض ثبوت استصحاب الطهارة، أو يفرض عدمه، كما إذا لم يكن الشارع جاعلاً للاستصحاب في مثل المقام مثلاً. فهذه حالات ثلاث، تكون تلك الحصة من الجامع الثابتة في ضمن الطهارة الواقعية في بعضها مسبوقة بحصة أُخرىٰ تسلخها عن الأثر، وفي بعضها غير مسبوقة بذلك، بيانه:

أنّه في الحالة الأُولىٰ وهي حالة صدق الاستصحاب، أي: وجود المستصحب واقعاً ليست تلك الحصّة مسبوقة بحصّة أُخرى، فإنّ المستصحب يكون ثابتاً بقطع النظر عن الاستصحاب وفي المرتبة السابقة عليه، فهي الحصّة الأُولىٰ دون الطهارة الاستصحابية التي هي الحصّة الأُخرىٰ، فالأثر يترتّب علىٰ الطهارة الواقعية دون الاستصحابية.

وفي الحالة الثانية وهي حالة كذب الاستصحاب مع جريانه قد وجدت حصّة الطهارة الاستصحابية ولم توجد حصّة الطهارة الواقعية، فالأثر ترتّب على حصّة الطهارة الاستصحابية وسلَخت تلك الحصّة حصّة الطهارة الواقعية عن الأثر؛ لما مضىٰ من أنّه إذا وجدت حصّةٌ قبل وجود حصّة أُخرى تسلخ تلك الحصّة بقيّة الحصص عن الأثر، ففي هذا الفرض أركان الاستصحاب لا تكون تامّة؛ لأنّ الحصّة المستصحبة لا أثر لها.

وفي الحالة الثالثة وهي حالة كذب الاستصحاب مع عدم جريانه لم يوجد شيء من الحصّتين، فلم تسلخ أيّ منهما الأُخرى عن الأثر، فتكون أركان الاستصحاب تامّة كما في

الحالة الأُولىٰ، وعليه فجريان الاستصحاب في المقام موقوف علىٰ إحدىٰ الحالتين: الثالثة أو الأُولىٰ؛ لتوقّفه على تمامية الأركان المتوقّفة على إحداهما. وهذا معناه توقّف جريان الاستصحاب: إمّا علىٰ عدم جريانه، أو علىٰ مطابقته للواقع، وهو غير معقول.

أمّا الأوّل فواضح؛ إذ لا يعقل توقّف وجود الشيء علىٰ عدمه، وترتّبه عليه. وأمّا الثاني فكذلك؛ فإنّ الأصل يوضع ليكون حجّة في فرض الصدق والكذب معاً، ويؤخذ به عند الشكّ، ولا معنىٰ لتخصيص حجّيّة الأصل بفرض صدقه، فلو علمنا بصدقه، أي: علمنا بالواقع، فأيّ حاجة لنا إليه؟!

وقبل أن ندخل في بيان إشكال المحقّق العراقي﵀ علىٰ استصحاب الجامع نناقش كلامه في استصحاب الحصّة، فنقول: كان ينبغي له أن يذكر في الحالة الأُولىٰ ترتّب الأثر على الحصّة الواقعيّة، لا لتقدّمها على الحصّة الاستصحابية؛ بل لكونهما في عرض واحد، فيشتركان في الأثر؛ فإنّ الحصّة الواقعيّة ليست أقدم زماناً من الحصّة الاستصحابية، وإنّما هما في زمان واحد، ولا عبرة بفرض تقدّم رتبيّ؛ فإنّ العبرة في باب ترتّب الأثر علىٰ الفرد الأوّل عند كونه أثراً لصرف الوجود إنّما هي بالأوّلية الزمانية لا الرتبية.

وعلىٰ أيّ حال، فما ذكر﵀ ـ من توقّف الاستصحاب علىٰ إحدىٰ الحالتين: الأُولىٰ أو الثالثة، وعدم تماميّة أركانه علىٰ الحالة الثانية ـ ممّا لا يتعقّل في المقام؛ فإنّه وإن كان الاستصحاب يتوقّف علىٰ كون المستصحب ذا أثر لكن ليس معنىٰ ذلك ترتّب الأثر خارجاً بالفعل علىٰ المستصحب، وإلّا لبطل كلّ استصحاب، فإنّ ترتّب الأثر بالفعل علىٰ المستصحب خارجاً فرع وجود المستصحب خارجاً. وهذا معناه توقّف الاستصحاب على صدقه ومطابقته للواقع دائماً، وهو غير معقول، ولم يدّعِ أحد كون الاستصحاب مشروطاً بترتّب الأثر علىٰ المستصحب خارجاً بالفعل، ولا هو﵀ يدّعي ذلك؛ ولذا قال بتماميّة أركان الاستصحاب في الحالة الثالثة مع أنّه لم يترتّب الأثر بالفعل خارجاً علىٰ الطهارة الواقعيّة، وإنّما يتوقّف الاستصحاب على كون المستصحب ذا أثر بنحو مفاد(كان) الناقصة، أي: اتّصاف المستصحب بالأثر، لا وجود الأثر خارجاً بنحو مفاد(كان) التامّة، أي: أنّه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب متّصفاً بمفاد قضيّة شرطيّة، وهي: أنّه لو وجد لترتّب عليه الأثر، وتكفي هذه القضيّة الشرطيّة في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يثبت تعبّداً وجود الشرط بداعي إثبات الجزاء تعبّداً. وترتّب الأثر علىٰ المستصحب بهذا المعنىٰ ثابت في المقام، فإنّ القضيّة الشرطيّة صادقة هنا، أي: أنّه لو وجد المستصحب خارجاً

لترتّب عليه الأثر، وقد اعترف بذلك هو ﷺ حيث ذكر ترتّب الأثر على الطهارة الواقعية في الحالة الأُولىٰ، وهي حالة وجود المستصحب خارجاً. هذا تمام الكلام في استصحاب الحصّة.

وأمّا استصحاب الجامع فللمحقّق العراقي ﷺ عبارتان في مقام التعليق عليه يحتمل أن يكون المقصود بكلّ منهما إشكالاً غير الإشكال[1] المقصود بالآخر، فنحن نأخذ بهذا الاحتمال ونفرض أنّ له ﷺ إشكالين علىٰ استصحاب الجامع في المقام:

الإشكال الأوّل: ما نذكر فيه احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مقصوده ﷺ من الإشكال في المقام: أنّ الاستصحاب كاشف من الكواشف كالعلم والظنّ والاحتمال، والكاشف يجب تعلّقه بشيء لو كان الكشف مطابقاً للواقع لكان ذلك الشيء موجوداً بوجود مستقلّ عن نفس الكشف، وبغضّ النظر عنه؛ ولذا لا يصحّ أخذ العلم بالحكم أو الظنّ به أو احتماله في موضوع شخص ذلك الحكم، ولا يعقل فرض كون المنكشف قابلاً للانطباق على نفس الكشف، أو على فرد يتولّد بالكشف، فيحتمل وجوده بوجود غير مستقلّ عن نفس الكشف، فلا يمكن أن يفرض وقوف العلم مثلاً على الجامع بينه أو بين ما يتولّد منه وبين شيء آخر بحدّه الجامعي، بل يسري ـ لا محالة ـ إلىٰ حدّ أخصّ منه غير قابل للانطباق على العلم أو ما يتولّد منه. والاستصحاب من هذا القبيل، فهو إنّما يتعلّق بما لا ينطبق على الطهارة الاستصحابية، وهذا معناه تعلّقه بالطهارة الواقعيّة أو بالحصّة الموجودة فيها، لا بالجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الاستصحابية الذي هو المطلوب.

ويرد عليه: أنّه إن أُريد بكون الاستصحاب كاشفاً كون احتمال البقاء كاشفاً، فهذا واضح، لكنّه غير مرتبط بالكلام في المقام؛ فإنّنا نتكلّم في أنّ التعبّد الاستصحابي هل يمكن تعلّقه بالجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة التعبدية الاستصحابية أو لا، لا في أنّ احتمال البقاء هل يمكن تعلّقه بالجامع بين ما يتولّد منه وغيره أو لا، وإن أُريد به كون التعبّد

---

(١) بل عبارته صريحة في فرض إشكالين، حيث عبّر بتعبير (مضافاً)، ونصّ عبارته ما يلي:

«وبما ذكرنا ظهر أنّه لا مجال لتطبيق الاستصحاب علىٰ نفس الجامع بينهما ـ أيضاً ـ من جهة استحالة انطباق الجامع المستصحب علىٰ ما يترتّب علىٰ نفس استصحابه... هذا، مضافاً إلىٰ امتناع كون الشرط في أمثال المقام هو الجامع بين الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة، فإنّه مع تأخّر الاستصحاب عن المستصحب رتبةً يستحيل قابليّة الجامع للانطباق علىٰ ما يتحقّق من قبل نفس الاستصحاب المتأخّر عنه رتبةً كما هو ظاهر فتدبّر».

راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٥١.

الاستصحابي كاشفاً فهذا غير صحيح؛ فإنّ التعبّد غير الكشف، والكشف ليس إلّا أمراً تكوينيّاً نفسيّاً، وهو العلم والظن والاحتمال. وإن قيل: إنّ احتمال البقاء في المقام قد تعلّق بالطهارة الواقعيّة، والتعبّد الاستصحابي يجب أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به الاحتمال من دون أن يجزّأ المحتمل ويؤخذ منه الجامع ويفرض توقّف التعبّد الاستصحابي علىٰ الجامع، فهذا لا وجه له، وهذا معناه إنكار الاستصحاب رأساً في موارد تعلّق الاحتمال بالفرد، وترتّب الأثر علىٰ الجامع.

الاحتمال الثاني: أن يكونه مقصودهﷺ من الإشكال في المقام هو: أنّ الاستصحاب حكم من الأحكام موضوعه هو المستصحب، فيكون المستصحب ـ بحسب عالم التصوّر ـ مقدّماً رتبة علىٰ الاستصحاب تقدُّمَ الموضوع على الحكم في عالم التصوّر والجعل، فيستحيل أن يكون المستصحب قابلاً للانطباق على فرد متأخّر رتبة في عالم التصوّر عن الاستصحاب، ويكون في طول ذلك الجعل ومتولداً منه، كالطهارة الاستصحابية التي هي وليدة الجعل الاستصحابي، فإنّ هذا يوجب التهافت في عالم التصوّر، وهذا معناه: أنّ المستصحب هو الطهارة الواقعية مثلاً لا الجامع بينها وبين الطهارة الاستصحابيّة.

وهذا الاحتمال الثاني هو المطابق لذوق المحقّق العراقيﷺ الذي أعمله في جملة من الموارد في أُصوله؛ فإنّه استدلّ بهذا التقريب في عدّة من الأُمور، منها: مسألة عدم إمكان أخذ قصد الأمر والامتثال في متعلّق الأمر.

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال السابق هو: أنّه في هذا الاحتمال بيّن التهافت بحسب عالم التصوّر، وفي الاحتمال السابق بيّن التهافت بحسب عالم التصديق، حيث يقال هناك: إنّه لا يمكن للشخص أن يكشف ويصدّق بما يحتمل انطباقه على ما يتدخّل فيه هذا الكشف والتصديق.

ويرد على هذا الوجه: أنه إنّما يلزم التهافت في عالم التصوّر لو فرض أنّ المستصحب المتقدّم على الاستصحاب يشتمل علىٰ فرد وخصوصيّة متأخّرة عن الاستصحاب، بمعنىٰ كون ذلك الفرد ملحوظاً في الجامع المستصحب، لا بمعنىٰ رفض خصوصيّات الأفراد ولحاظ الجامع بحدّه الجامعي، ومن المعلوم أنّ لحاظ الجامع المحتاج إليه في باب استصحاب الجامع ليس معناه لحاظه مع لحاظ كلّ الخصوصيّات والأفراد حتّىٰ يلزم لحاظ المتأخّر متقدّماً، وإنّما معناه لحاظ الجامع بحدّه الجامعي فقط، بغضّ النظر عن كلّ خصوصيّات الأفراد، وهذا لم يكن متأخّراً عن الاستصحاب، وإنّما المتأخّر عنه هو أحد الفردين.

وهذا الإشكال بكلا احتماليه إشكال ينظر إلىٰ دليل الاستصحاب، وقد عرفت جوابه على كلا احتماليه.

الإشكال الثاني: نذكر له ـ أيضاً ـ احتمالين:

الإحتمال الأوّل: أنّ شرطيّة الجامع غير معقولة، فهذا في الحقيقة ليس إشكالاً علىٰ خصوص استصحاب الجامع، بل هو ينظر إلىٰ دليل الشرطية لا دليل الاستصحاب، وبذلك يبطل أصل موضوع الاستصحاب بلحاظ أثر الجامع، وهذا الوجه هو أنّ أحد فردي الجامع يكون في طول هذه الشرطيّة، وهو الطهارة الاستصحابية؛ إذ إنّ الاستصحاب إنّما يجري بلحاظ الأثر، والأثر في المقام هو الشرطية (ولنفرض مورداً لا يترتّب أثر آخر علىٰ الطهارة) فإذا كان أحد فردي الجامع في طول الشرطيّة فكيف تعقل شرطيّة الجامع؟

وهذا مرجعه: إمّا إلىٰ دعوىٰ التهافت بحسب عالم التصوّر بأن يقال:إنّ متعلّق الشرطيّة ـ وهو الجامع ـ يكون ـ بحسب عالم التصوّر ـ متقدّماً رتبةً علىٰ حكمه ـ وهو الشرطية ـ علىٰ حدّ تقدّم كلّ موضوع علىٰ الحكم الذي يتعلّق به، فلو كان هذا الموضوع مشتملاً علىٰ فرد متأخّر رتبة عن هذا الحكم لزم التهافت في عالم التصوّر كما مضىٰ في الاحتمال الثاني للإشكال الأوّل.

وهذا يكفي في جوابه ما عرفته هناك (ولو فرض عدم وجود أجوبة أُخرىٰ لنا)، وهو: أنّ الشرط كان هو الجامع بحدّه الجامعي، وذلك لم تؤخذ فيه الأفراد والخصوصيّات حتّى يقال: إنّ بعض هذه الأفراد والخصوصيّات متأخّر عن الشرطيّة، فيلزم التهافت في عالم التصوّر، وإنّما رُفض فيه لحاظ الأفراد والخصوصيّات، فلا محذور في ذلك بحسب عالم التصوّر.

أو إلىٰ دعوىٰ التهافت بحسب عالم التصديق، بتقريب: أنّ الشرطيّة تتوقّف فعليّتها علىٰ وجود موضوعها خارجاً توقُّفَ فعليّة كلّ حكم علىٰ وجود موضوعه، فلا يعقل أن يكون أحد أفراد موضوعها متوقّفاً عليها.

وفيه: أنّ الشرطيّة ليست فعليّتها متوقّفة علىٰ وجود موضوعها بمعنىٰ متعلّقها، أي: الشرط، فليست مثلاً شرطيّة الوضوء للصلاة متوقّفة على تحقّق الوضوء خارجاً كما هو واضح.

الاحتمال الثاني: دعوى عدم إمكان تصوير الجامع في المقام، وتوضيح ذلك: إنّ في كيفيّة انتزاع الجامع وجوهاً نأخذ منها الوجه الذي يتبنّاه المنطق الأرسطيّ المعروف، وهو أنّ انتزاعه وتصويره يكون عن طريق تقشير الأفراد وإلغاء الخصوصيّات المختصّة بفرد دون

فرد، حتّىٰ لا يبقىٰ عدا المقدار المشترك الثابت في كلّ فرد، وعلىٰ هذا نقول: إنّ تصوير الجامع في المقام موقوف على تصوير كلا فرديه، وأحد الفردين هنا هو الطهارة الاستصحابية، والمقصود من الاستصحاب في الطهارة الاستصحابية هو استصحاب الجامع، فتصوير هذا الفرد موقوف علىٰ تصوير الجامع، وهذا غير معقول؛ لاستحالة الدور، فتصوير جامع يكون أحد فرديه من هذا القبيل أمر غير معقول.

والجواب: أنّ مجرّد تصوير الجامع غير موقوف علىٰ تصوير تمام أفراده، بل يكفي أن يتصوّر فرد واحد من أفراده ويقشّر بحذف خصوصيته الشخصيّة، فيصبح كلّيّاً وجامعاً. نعم، تصوير كون الأمر الفلاني جامعاً بين الأفراد الفلانية موقوف على تصور تلك الأفراد، لكن يكفينا في المقام مجرّد تصوير الجامع لنستصحبه.

بقي شيء: وهو أنّ تصوير وجه ثبوتي ينسجم مع الفتاوىٰ الفقهية في صحّة الصلاة إذا كانت في ثوب نجس من دون علم لا ينحصر فيما مضىٰ من مسألة التوسيع في دائرة الشرطيّة أو التضييق في دائرة المانعيّة، بل يمكن تصوير ذلك حتّىٰ مع فرض كون الشرط هو الطهارة الواقعية أو عدم النجاسة الواقعية من دون توسعة أو تضييق، وذلك بأن يفرض في خصوص المقام إجزاء الأمر الظاهريّ علىٰ أساس أنّ ما فعله وفق أمره الظاهريّ أصبح مانعاً عن تحقّق ملاك الأمر الواقعيّ، وتصوير جعل ينسجم مع الإجزاء على هذا الأساس يكون بأن يقال: إنّ الشرط مثلاً هو ثبوت الطهارة في أوّل صلاة يصلّيها، فإذا صلّىٰ مع الطهارة الظاهريّة وانكشف الخلاف لم يكن قادراً على التدارك، لأنّه لو صلّى ثانياً بطهارة واقعيّة لم تكن تلك الطهارة مصداقاً للشرط، ولا ما فعله مصداقاً للواجب؛ لأنّها لم تكن طهارة في أوّل صلاة يصلّيها. نعم، يلزم من ذلك أنّه لو صلّىٰ عامداً في النجس أيضاً لم تكن عليه الإعادة، ولدفع ذلك نضيف قيداً إلىٰ دائرة الصلوات التي يفرض كون الشرط هو الطهارة في أوّلها، وذلك بأن يقال: إنّ الشرط هي الطهارة في أوّل صلاة يصلّيها من الصلوات الواجدة للجامع بين الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

نعم، يبقىٰ أنّ ما ذكرناه خلاف الظاهر بالنسبة لأدلّة الإجزاء وعدم الإعادة، حيث إنّ ظاهر لسانها هو أنّ ما أتىٰ به من العمل كفىٰ، بمعنى: أنّه كان صحيحاً وواجداً للملاك، لا بمعنىٰ: أنّه كان وجوده كالعدم تماماً من حيث الملاك، وأنّه أثّر فقط في جعل هذا الشخص كفاقد الطهورين لا تجب عليه الصلاة، إلّا أن هذا يرتفع بفرض أنّ هذه الصلاة واجدة لمقدار من الملاك ناقص وصحيحة بهذا النحو من الصحّة، لكنها ليست واجدة لتمام الملاك؛ ولذا جعل

الشارع الشرط هو الطهارة الواقعيّة، وهذا لا يكون خلاف ظاهر أدلّة الصحّة وعدم الإعادة؛ فانه لا تظهر منها الصحّة والواجديّة للملاك بأزيد من ذلك.

هذا تمام الكلام في الفقرة الأُولىٰ من فقرتي الحديث الدالّة على الاستصحاب.

الفقرة الثانية من الرواية:

وأمّا الفقرة الثانية، فهي قوله: «**قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت علىٰ الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ**».

توضيح الكلام فيها: أنّ في قوله: «إذا شككت» و «إن لم تشكّ» احتمالين على ما مضىٰ:

١ ـ أن يقصد بذلك إثبات الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي ونفيه، وقد مضىٰ بيان مرجوحية هذا الاحتمال.

٢ ـ أن يقصد بذلك ذات الشكّ.

وعلى الثاني: تارةً يقصد بنفي الشكّ نفيه المنسجم مع العلم ومع الغفلة، وأُخرىٰ يقصد به إثبات العلم، وقد مضىٰ بيان نكتة تشقيق الإمام عليه السلام إلىٰ فرض الشكّ وعدم الشكّ و تلك النكتة توجد مع فرض الغفلة كما توجد مع فرض العلم، فهذه احتمالات ثلاثة علىٰ كلّ منها تكون أركان الاستصحاب تامّة في المقام؛ لأنّه عالم بالطهارة السابقة ولو بلحاظ سالف الأزمان، وشاكّ في بقاء الطهارة. وأمّا أركان قاعدة اليقين فإنّما تتمّ علىٰ الاحتمال الثالث؛ إذ المفروض عليه هو ثبوت العلم بالطهارة المحتمل بعد ذلك اشتباهه. وأمّا علىٰ الاحتمالين الأوّلين فلم يفرض علم من هذا القبيل؛ إذ نفي الشكّ في الثاني ينسجم مع الغفلة، وفي الأوّل ينسجم مع الشكّ البدوي ومع الغفلة، وعليه فلو اخترنا في الحديث أحد الاحتمالين الأوّلين تمّت دلالة الفقرة علىٰ الاستصحاب، ولو اخترنا فيه الاحتمال الثالث أصبحت الفقرة بطبعها الأوّلي مجملة مردّدة بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، وعند ئذٍ لا بدّ من رفع إجمالها بالارتكاز الخاصّ في المقام الناشئ من ظهور الفقرة الأُولىٰ في الاستصحاب أو الارتكاز العامّ، حيث إنّ الاستصحاب ارتكازي للعقلاء دون قاعدة اليقين، فيوجب ذلك صرف ظهور الفقرة الثانية إلىٰ الاستصحاب، خصوصاً أنّه عليه السلام عبّر بلفظة: (لا ينبغي) المناسبة

لفرض كون عدم انبغاء النقض شيئاً مرتكزاً عند العقلاء ومفروغاً عنه[١].

سند الرواية:

بقي الكلام في سند الحديث، وسنده صحيح لو لا الإضمار، إلّا أنّ الشيخ ﷺ ذكره في التهذيب والاستبصار مضمراً. والتحقيق: أنّ هذا الإضمار لا يضرّ بالاعتبار؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: وجه عامّ لكلّ راوٍ شيعي يعيش في أوساط شيعيّة ويلتفت إلىٰ أنّ المرجع الأصيل هو الإمام عليه السلام، وتصدر منه عليه السلام الأحكام، وهو أنّ مثل هذا الشخص يكون ظاهر الإضمار في حديث منقول عنه هو إرادة الإمام عليه السلام، لا لأنّه عظيم الشأن وجليل القدر، فلا يروي مثلاً إلّا ممّن هو أعظم منه، أو ممّن يكون كلامه حجّة وهو المعصوم عليه السلام، حتّىٰ يختصّ ذلك بأفراد معيّنين، بل لبيان آخر، ونبدأ لتوضيح ذلك بالكلام عن الراوي الأخير وهو الشيخ الطوسي مثلاً، فنقول: إذا روىٰ الشيخ رواية مضمرة فإمّا أنّه قد سمعها من شيخه مسندة إلىٰ غير الإمام فأضمرها لتقطيع أو اختصار أو غير ذلك، أو سمعها منه مسندة إلىٰ الإمام فأضمرها لنفس السبب، أو سمعها منه مضمرة.

أمّا الأوّل فهو خلاف الأمانة المفروضة في الشيخ الطوسي ﷺ؛ فإنّ جعله لمثل هذا الحديث مضمراً وذكره في عداد روايات الإمام عليه السلام يكون موهماً ـ على أقلّ تقدير ـ لكون هذا حديثاً عن الإمام عليه السلام لو لم نقل بكونه ظاهراً في ذلك، وهذا إغراء وتدليس، فهذا الاحتمال ساقط في المقام. وأمّا الثاني فهو موافق للمطلوب. وأمّا علىٰ الثالث فننقل الكلام إلىٰ شيخه ونعيد نفس التشقيق بلحاظ شيخه، وهكذا إلىٰ أن نصل إلىٰ الراوي المباشر وهو

---

(١) قلت له ﷺ: لو بقيت الفقرة مجملة بين المحتملات الثلاثة تمّت دلالتها علىٰ الاستصحاب بغضّ النظر عن الارتكاز ووحدة السياق الصارفين لها إلىٰ الاستصحاب؛ وذلك لنكتة ذكرتموها فيما سبق في بعض الموارد، وذلك بأن نقول: إنّ أركان الاستصحاب مبيَّنة في الحديث لثبوتها على كلّ حال، وأركان قاعدة اليقين غير مبيَّنة فيه لأنّها تثبت علىٰ بعض الاحتمالات دون بعض، والمفروض عدم أظهرية الاحتمال الذي تتمّ عليه أركان قاعدة اليقين.

فأجاب ﷺ بأنّ هذا الكلام إنّما نقوله بالنسبة لكلام السائل، فلو كانت في كلامه محتملات تكون أركان الاستصحاب معلومة علىٰ كلّ منها، وأركان قاعدة اليقين مبيّنة على بعضها دون بعض، وذكر الإمام عليه السلام قاعدة تنطبق على الاستصحاب وعلىٰ قاعدة اليقين حملنا كلام الإمام علىٰ الاستصحاب؛ لأنّه لو حمل على قاعدة اليقين قلنا: إنّه لم يكن له عليه السلام سبيل إلىٰ معرفة تماميّة أركان قاعدة اليقين في المقام بدون إعمال علم الغيب، ولكن في المقام كانت المحتملات في كلام الإمام عليه السلام فنحتمل أنّه قصد المعنى الثالث، فلو كان قصد هذا المعنى فقد بيّن أركان قاعدة اليقين، فلعلّه طبّق قاعدة اليقين في المقام.

زرارة مثلاً، فنقول: إنّه: إمّا أن نقلها له زرارة مسندة إلى غير الإمام، أو مسندة إلىٰ الإمام، أو مضمرة. والاحتمال الأوّل منفيّ لكونه مستلزماً للتدليس والإغراء من قبل الراوي عن زرارة الذي جعلها مضمرة. والاحتمال الثاني مطابق للمقصود. وأمّا على الثالث وهو الإضمار، فإمّا أن يفرض أنّه كانت توجد هناك قرائن خاصّة تدلّ علىٰ أنّ المروي عنه غير الإمام، أو قرائن خاصّة تدلّ علىٰ أنّه هو الإمام، أو لم تكن توجد قرينة من هذا القبيل. والاحتمال الأوّل منفيّ بمثل ما مرّ، والثاني مطابق للمقصود، وعلىٰ الثالث يصبح الكلام ظاهراً في إرادة الإمام عليه السلام؛ لأنّ من لا يحتاج في مقام إرجاع الضمير إليه عند نقل الأحكام إلىٰ قرينة، ويمكن الاعتماد علىٰ حالة عامّة وجعلها قرينة علىٰ تعيينه في أوساط الشيعة الذين يعرفون أنّ مرجع الحلال والحرام إنّما هو الإمام عليه السلام، ويكثر السؤال منه عادة إنّما هو الإمام عليه السلام. وأمّا إرادة غيره فتحتاج إلىٰ قرينة خاصّة، ومؤونة زائدة، فبإجراء مقدّمات الحكمة يعيّن المقصود في الإمام عليه السلام[1].

الثاني: أنّ الشيخ الصدوق رحمه الله روىٰ هذا الحديث في العلل مسنداً إلىٰ أبي جعفر عليه السلام. هذا تمام الكلام في الصحيحة الثانية[2].

الرواية الثالثة:

وهي الصحيحة الثالثة لزرارة يرويها عن أحدهما عليهما السلام، قال: «**قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في اثنتين وقد أحرز الاثنتين، قال: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم** (يقصد بذلك: أنّ صلاته قياميّة في مقابل أن يأتي بركعتين من جلوس) **بفاتحة الكتاب، ويتشهّد ولا شيء عليه، وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أُخرىٰ ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ علىٰ اليقين، فيبني**

---

(١) ينبغي تلخيص هذا البيان بأن يقال: إنّنا سواء فرضنا أنّ الإضمار أو حذف القرينة الدالّة على من هو مرجع الضمير صدر من الراوي المباشر، أو فرضنا صدوره من أحد الرواة المتأخرين الواقعين في سلسلة السند، فبما أنّ الشخص المتوقّع أخذ الحكم عنه وتوجيه السؤال إليه في الوسط الشيعي هو الإمام تكون إرادة غيره هي التي تحتاج إلىٰ مؤونة زائدة، وهي منفيّة بمقدّمات الحكمة، ومع التفاته إلىٰ ذلك أو إلىٰ إيهام حذف غير المعصوم لكون المراد هو المعصوم يكون ذلك إغراءً وتدليساً منه منفيّاً بوثاقته.

(٢) والصحيحة الأُولىٰ ـ أيضاً ـ كانت مضمرة، ويكفي لرفع إشكالها الجواب الأوّل من هذين الجوابين.

عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»[١].

مورد الاستدلال هو العبارة المماثلة لما مضىٰ في الصحيحتين الأوليين، وهي قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ». وتوضيح الكلام في ذلك يقع في مقامين:

أحدهما: في تحقيق أصل ظهور هذه الرواية في نفسها في الاستصحاب.

والثاني: في بيان المحاذير والموانع التي تقتضي صرفها عن الاستصحاب حتّىٰ لو سلّم ظهورها البدوي فيه.

ففي المقام الأوّل نتكلّم بلحاظ الفاظ الرواية بقطع النظر عن النكات الزائدة، وفي المقام الثاني نتكلّم عن مجموع النكات لنستخلص من مجموعها مفاد الرواية:

ظهور الرواية ـ في نفسها ـ في الاستصحاب:

أمّا المقام الأوّل، فتوضيح الحال فيه يكون بتلخيص محتملات فقرة الاستدلال وهي قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لنرىٰ أنّ الاستصحاب هل هو أظهر هذه المحتملات في نفسه أو لا؟ وهو عليه السلام ذكر أوّلاً فيمن شكّ بين الاثنتين والأربع وقد أحرز الاثنتين: أنّه يضيف إليهما ركعتين أُخريين، ولم يصرّح عليه السلام بالبناء على الأكثر، وكون الركعتين المضافتين مفصولتين، فيمكن أن يقصد بالعبارة الماضية في الحديث إضافة ركعتين متّصلتين، وهذا معناه البناء علىٰ الأقلّ كما هو مذهب أكثر أهل السنّة، ويمكن أن يقصد إضافة ركعتين منفصلتين، وهذا ما يسمّىٰ في فقه الشيعة بقاعدة البناء علىٰ الأكثر، فتطابق الرواية سائر روايات الباب، وقد يستظهر من الرواية هذا الوجه الأخير كما استظهره الشيخ الأعظم قدس سره[٢] بقرينة قوله: «بفاتحة الكتاب»، حيث إنّه في الركعتين الأخيرتين المتّصلتين لا تتعيّن فاتحة الكتاب، بل المصلّي مخيّر بينها وبين التسبيحات، فمثل هذا ـ يعدّ بضمّ ذلك الارتكاز إليه ـ إشارة إلىٰ الإتيان بركعتين منفصلتين.

وعلىٰ أيّة حال، فهذا الفرع خارج عن محل الكلام. ثمّ بدأ الإمام عليه السلام في بيان فرع آخر وهو أنّه إذا أحرز الثلاث وشكّ في الرابعة قام فأضاف إليها أُخرىٰ، ولا ينقض اليقين بالشكّ. ففقرة الاستدلال جاءت في الفرع الثاني.

---

(١) الوسائل: ج ٨، باب ١٠ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، ص ٢١٧ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع الرسائل: ص ٣٣١ بحسب طبعة رحمة الله.

وهل أنّ المراد في الفرع الثاني إضافة ركعة أُخرىٰ متّصلة أو منفصلة؟ هذا ما يأتي الكلام عنه ـ إن شاء الله ـ

وعلى أيّة حال، فعبارة الاستدلال وهي قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» فيها عدّة احتمالات:

الأوّل: تنزيلها على الاستصحاب بدعوىٰ: أنّ المراد باليقين والشك هنا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثالثة أو رابعة، والشكّ في ذلك بعد الإتيان بها، وعليه فالعبائر الأُخرىٰ ـ أيضاً ـ مؤكّدة لهذا المعنىٰ، أي: الاستصحاب فيقول بعد ذلك: «ولا يدخل الشك في اليقين» أي: لا يجعل الشكّ مزاحماً لليقين وهادماً له «ولا يخلط أحدهما بالآخر» أي: أنّه مثلاً لا يفرض اليقين والشكّ من وادٍ واحد، فتكون له حرّيّة الاختيار بأن ينقض الأوّل بالثاني «ولكن ينقض الشكّ باليقين» أي: إذا كان شاكّاً ثمّ تيقّن يرفع يده عن الشكّ باعتبار اليقين، فكأنّه يريد التنبيه علىٰ قوّة اليقين، فكما أنّ قوّته اقتضت من هذا الطرف كون اليقين ناقضاً للشكّ بلا إشكال، كذلك من الطرف الآخر لا ينقض اليقين بالشكّ ولو من باب التعبّد والعناية «ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات». فالعبارة في نفسها تنطبق بتمامها علىٰ مسألة الاستصحاب وإن كان فيها نوع من التطويل غير المتعارف، حيث إنّه كرّر المعنىٰ بمجموع كنايات واستعارات، مع أنّه كان بالإمكان بيان المقصود ببيان آخر أوضح وأحسن بكثير، فهذا ما يخلق وسوسة للفقيه في صحّة هذا المعنىٰ. وعلىٰ أيّ حال فهذا المعنىٰ منطبق على هذه العبارة، فيراد من النقض في المقام نفس ما أُريد من الصحيحتين السابقتين، ويراد من تطبيقه نفس المعنىٰ الذي أُريد من تطبيقه هناك.

الثاني: أن يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، ويكون المراد بالشكّ الشكّ في الفراغ.

وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمه الله[1]: أنّ هناك اصطلاحاً في رواياتهم عليهم السلام وهو اصطلاح التعبير باليقين عن قاعدة البناء على اليقين في مقام تحصيل الفراغ التي يحكم بها العقل، ويعبّر عنها بأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ففي جملة من الروايات ادُّعي أنّه أُريد من اليقين هذا المعنىٰ، ففي بعض الروايات يُسأل الإمام عليه السلام عمّن يشكّ في صلاته، قال: يبني على اليقين[2]. فيقال: إنّ المراد بذلك أنّه يعمل في مقام تحصيل اليقين بالفراغ، فإذا أُريد

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ حسب طبعة رحمة الله.

(٢) لعلّه إشارة إلىٰ رواية العلاء، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلّىٰ ركعتين وشكّ في الثالثة، قال: يبني ←

تطبيق هذا المعنىٰ في المقام يصبح المعنىٰ: أنّه لا يرفع يده عن اليقين بالفراغ بإضافة ركعة أُخرى بالشكّ في الفراغ. واحتماله عند عدم إضافتها (ولا يدخل الشكّ في اليقين) أي: لا يجعل الشكّ حاله كحال اليقين يعتمد عليه في مقام الفراغ (ولا يخلط أحدهما بالآخر) أي: لا يفرضهما متساويين في جواز التعويل (ولكن ينقض الشكّ باليقين) أي: أن لا يعتني بالشكّ في الفراغ طلباً لتحصيل اليقين بالفراغ (ويتمّ علىٰ اليقين) أي: يتمّ علىٰ أساس اليقين بالفراغ، ولا يهتمّ بالشكوك والاحتمالات بالبناء عليها، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات.

إلّا أنّ هذا الاحتمال الثاني في غاية الوهن؛ وذلك:

أمّا أوّلاً، فلأنّ اليقين بالفراغ أمر غير موجود بالفعل، وإنّما هو أمر يكلّف الإنسان بتحصيله، وظاهر العبارة هو المفروغية عن وجود يقين وشكّ، والنهي عن نقض ذاك بهذا.

وأمّا ثانياً، فلأنّه لو قطعنا النظر عمّا عرفت قلنا: إنّ نفس عبارة النقض لا تناسب ذلك، فإنّ النقض ـ عند ئذٍ ـ يكون معناه أنّك لا تكتفي عن اليقين بالفراغ بالشك في الفراغ واحتماله. وهذا كما ترىٰ ليس نقضاً لليقين، ولو اكتفى بالفراغ الاحتمالي كان ذلك نقضاً للقاعدة التي تحكم بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ، لا نقضاً لنفس اليقين بالفراغ، فإنّ اليقين بالفراغ ليس له اقتضاء بالفعل.

الثالث: أن يراد باليقين اليقين بإتيان الثلاث، وبالشكّ الشكّ في انضمام الرابعة إليها، فكأنّه يريد أن يقول: إنّه لا ترفع يدك عن يقينك بالركعات الثلاث التي تتيقّن بالإتيان بها لمجرّد الشكّ في الرابعة، بل اعمل عملاً يصحّ عنده ما أتيت بها من الركعات الثلاث على كلّ تقدير، أي: سواء كنت في الواقع قد أتيت بأربع أو ثلاث، وبذلك تكون قد حافظت علىٰ اليقين، ولم ترفع يدك عن أصل يقينك بقطع الصلاة رأساً، وفي نفس الوقت لم تقع في محذور (ولا يدخل الشكّ في اليقين) أي: لا تجعل عملك ملفّقاً من يقين وشكّ بأن تختار أحد جانبي الشكّ بان تختار فرضيّة أنّك صلّيت أربع ركعات أو فرضيّة أنّك صلّيت ثلاث ركعات، فيصبح ـ في الحقيقة ـ مقدار من عملك يقينيّاً ومقدار منه مشكوكاً، فيكون ذلك إدخالاً للشكّ في اليقين، بل حافظ علىٰ يقينك واعمل عملاً يصحّ على كلّ حال. (ولا يخلط أحدهما

→

على اليقين، فإذا فرغ تشهّد وقام قائماً فصلّىٰ ركعة بفاتحة الكتاب. راجع الوسائل: ج ٨، باب ٩ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، ص ٢١٥ بحسب طبعة آل البيت.

بالآخر)، وهذا عبارة أُخرىٰ عن عدم إدخال الشكّ في اليقين (ولكن تنقض الشكّ باليقين) أي: أنّ هذا الشخص لا يهمل اليقين بالثلاث لأجل الشكّ. نعم، يمكن أن يهمل الشكّ لأجل اليقين، (ويتمّ علىٰ اليقين) أي: يتمسّك بهذا اليقين ويعمل عملاً بنحوٍ يصحّ ما تيقّن به في جميع الحالات، (ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات). أمّا ما هو العمل الذي به يصحّ العمل علىٰ كلّ حال؟ فهذا غير مبيّن هنا تفصيلاً، وهو مذكور في روايات أُخرى، وهو البناء علىٰ الأكثر، والإتيان بركعة مفصولة، فلا يضرّه ذلك لو كان قد زاد كما هو واضح، كما لا يضرّه لو كان قد نقص، لكن عدم الإضرار على تقدير النقص يكون تعبداً في المقام.

وهذا الاحتمال ـ أيضاً ـ بعيد؛ لأنّ هذا الاحتمال لا يناسب عبارة النقض أيضاً، فإنّ من أبطل صلاته لأجل هذا الشكّ ليس قد نقض يقينه بالثلاث، فإنّ معنىٰ نقض اليقين رفع اليد عمّا يقتضيه اليقين، واليقين بالثلاث يقتضي الفراغ من ناحية هذه الثلاث، فلو بنىٰ علىٰ عدم الفراغ من هذه الناحية كان ذلك نقضاً له. وأمّا إذا أبطل صلاته لا لذلك، بل لحصول المشكلة له من ناحية تردّده وتحيّره في الركعة الرابعة، وأنّه هل أتىٰ بها أو لا، لم يكن ذلك نقضاً لليقين إلّا بالمعنىٰ المسامحي الذي بيّنّاه، وهذا ليس معنىً ظاهراً بالنسبة للنقض.

فهذا الاحتمال ـ أيضاً ـ مرجوح بالنسبة للاحتمال الأوّل وإن كان يقرّبه ما في العبارة من كثرة التكرار وتمطيط الكلام بشكل غير طبيعي. وهذا ما قلنا: إنّه يخلق وسوسة للفقيه في صحّة المعنىٰ الأوّل. وأمّا بناءً على هذا المعنىٰ فنقول: إنّ الإمام عليه السلام كان في هذه العبارات المتكررة بصدد الردّ علىٰ العامّة، حيث يعملون عملاً لا يحفظ معه اليقين بالثلاث، بأن يصبح ما أتىٰ به يقيناً علىٰ كلّ تقدير، فمن هذه الناحية كان الكلام مكتنفاً بظروف خاصّة من هذا القبيل أوجب سوق الكلام بهذا النحو الذي نراه الآن غير طبيعي. ولكن ـ علىٰ أيّ حال ـ يكون هذا الاحتمال بعيداً عن ظاهر معنىٰ العبارة بالنسبة للاحتمال الأوّل.

الرابع: نفس الثالث بفرق أن يقصد باليقين المتيقّن، أي: الركعات الثلاث، فلا يرد عليه الإشكال الذي أوردناه على الاحتمال الثالث؛ إذ يصير معناه عند ئذٍ: لا تنقض ما أتيت بها من الركعات، ولا تبطلها بسبب شكّك في الرابعة. ومن الواضح أنّ نسبة النقض إلى الركعات بمعنىٰ إبطالها ليست معنىً علىٰ خلاف ظاهر كلمة النقض، وعند ئذٍ يمكن أن يقصد بالشكّ ـ أيضاً ـ في قوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر» المشكوك، ويصير معناه: لا يدخل المشكوك وهو فرض الإتيان بالرابعة في المتيقّن وهوالركعات الثلاث، بأن يفرض معها أنّه أتىٰ بالرابعة، فيقتصر علىٰ تلك الركعات، فيكون عمله مركّباً من متيقّن

ومشكوك، ولا يدخل ـ أيضاً ـ فرض عدم الإتيان بالرابعة في المتيقّن، بأن يبني على أنّه لم ياتِ بها، فيأتي بها متّصلة، فيكون عمله ـ أيضاً ـ مركّباً من متيقّن ومشكوك، وإنّما يجب أن يعمل عملاً يتيقّن بالصحّة على كلّ تقدير، أو يقصد بذلك أنّه لا يدخل الركعة الرابعة المشكوكة في الركعات المتيقّنة، بأن يأتي بها متّصلة.

إلّا أنّ هذا الاحتمال ـ أيضاً ـ خلاف الظاهر؛ لوجهين:

الأوّل ـ تأويل اليقين والشكّ إلى متعلّقهما، أي: المتيقّن والمشكوك.

والثاني ـ أنّ هذا التأويل لا يأتي في كلّ الفقرات كقوله: «ولكن ينقض الشكّ باليقين»، فيلزم التفكيك في المقصود من اليقين والشكّ بين الفقرات.

وقد تحصّل من كلّ هذا: أنّ مقتضى الطبع الأوّلي هو ظهور الرواية في المعنى الأوّل، وهو الاستصحاب.

موانع الأخذ بظهور الرواية في الاستصحاب:

وأمّا المقام الثاني: فقد ذكرت في المقام محاذير للأخذ بما استظهرناه من الحديث في المقام الأوّل من الاستصحاب:

المحذور الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره[1]، وهو أنّه إن أُريد بقوله: «قام وأضاف إليها ركعة أُخرى» الركعة المفصولة، كان ذلك خلاف الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب يقتضي الاتيان بالركعة الموصولة، فيتعيّن حمل الحديث على معنىً آخر غير الاستصحاب. وإن أُريد بذلك الركعة الموصولة، كان خلاف الضرورة من المذهب الشيعي المقطوع به فقهياً، فيتعيّن حمل الحديث على التقيّة.

وأُجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره[2] (وذكره غيره أيضاً) من: أنّ هذه الرواية يمكن أن تحمل على التقيّة في التطبيق دون الكبرى؛ لأنّ التقيّة على خلاف الأصل، فنقتصر فيها على قدر الضرورة. والتفكيك بين الكبرى والتطبيق متعارف في الروايات، كما ورد في

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣١ حسب طبعة رحمة الله.

(٢) راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٥٢ بحسب طبعة آل البيت، وراجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٥٦ ـ ٥٨.

مسألة الحلف بالطلاق والعتاق مكرها من النفي بحديث الرفع[١]، مع أنّ هذا الحلف باطل عندنا من أصله؛ لا أنّه يرفع بحديث الرفع، وإنّما يكون صحيحاً في نفسه عند العامّة، فيحتاج إلىٰ الرفع بحديث الرفع، كقول الصادق عليه السلام للخليفة العباسي: «**ذاك إلىٰ الإمام، إن صمت صمنا، وإن أفطرت أفطرنا**»[٢].

أقول: ويؤيّد الحمل علىٰ التقيّة أنّه بناءً علىٰ هذا يمكن حمل ما في كلام الإمام عليه السلام من التكرار والتمطيط بنحو غير متعارف علىٰ أنّه أراد أن يلمّح إلىٰ واقع المطلب، وهو لزوم الانفصال، فقال: «ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر» (أي: أنّ الركعة الرابعة يجب أن يفصلها ولا يخلطها بباقي الركعات) برجاء التفات مثل زرارة إلىٰ المقصود، وبهذا يمكن أن يجاب عن الوسوسة الماضية في حمل الحديث على الاستصحاب، بأن يقال: إنّ هذا النحو من الكلام ناشئ من طبيعة الموقف في نفسه؛ إذ مطّط الكلام ومدّده بهذا الشكل ليفي بكلا الأمرين: الاتّقاء، والإشارة إلىٰ الواقع.

ثم ذكر المحقّق العراقي رحمه الله إشكالاً علىٰ جوابه الذي بيّنه، وهو: أنّه كما يمكن إجراء أصالة الجهة في الكبرىٰ وفرض التطبيق صورياً، كذلك يمكن العكس، بأن تفرض الكبرىٰ صورية، ويقال: إنّ انطباق هذه الكبرىٰ الصوريّة على المقام حقيقي، فيقع التعارض بين أصالة الجهة في الكبرىٰ وأصالة الجهة في التطبيق.

وأجاب عن ذلك بأنّ أصالة الجهة في التطبيق متيقّنة السقوط؛ إذ ليس لها أثر علىٰ تقدير صوريّة الكبرىٰ.

ولا يرد عليه رحمه الله: أنّ المتعارضين متّصلان، فيحصل الإجمال؛ لأنّ المتعارضين يكونان بحكم المنفصلين؛ لأن التعارض جاء من علم خارجي.

وقد تحصّلت للمحقّق العراقي رحمه الله كلمات ثلاث:

١ ـ دفع المحذور بالحمل علىٰ التقيّة في التطبيق.

٢ ـ الإشكال على هذا الدفع بإيقاع التعارض بين أصالتي الجهة.

٣ ـ الجواب عن هذا الإشكال بأنّ أصالة الجهة في التطبيق لا أثر لها.

ولنا معه في كلّ من هذه الكلمات الثلاث كلام:

---

(١) الوسائل: ج ١١، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ١٠، ب ٥٧ ممّا يمسك عنه الصائم، ح ٥، ص ١٣٢، بحسب طبعة آل البيت.

أمّا كلامه الأوّل، فيرد عليه: أنّ الحمل علىٰ التقيّة بعيد جدّاً؛ لوجود قرائن عديدة علىٰ خلافه:

القرينة الأُولىٰ: أنّ قوله: «قام فأضاف إليها ركعة أُخرىٰ» ظاهر في الانفصال الذي هو خلاف التقيّة. وصحيح أنّه لم يذكر الانفصال، وصحيح أنّ الانفصال مؤونة زائدة ومع عدم القرينة تنفىٰ بالإطلاق، لكنّ القرينة موجودة، وهي بداية الحديث الواردة في الشكّ بين الاثنتين والأربع الظاهرة في ركعتي الاحتياط المفصولتين، فسكوته عن بيان الانفصال في الفرض الثاني يعدُّ تعويلاً على ما سبق. والوجه في ما ادّعيناه من ظهور بداية الحديث في الانفصال أمران:

الأوّل: ذكر كلمة (فاتحة الكتاب) فإنّها تدلّ علىٰ إرادة الانفصال بضمّ ارتكازين أحدهما إلىٰ الآخر: الأوّل: ارتكاز أنّه لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، وأنّ كلّ صلاة مستقلّة تحتاج إلىٰ فاتحة الكتاب. والثاني: ارتكاز كفاية التسبيحة في الأخيرتين، حتّى إنّه لم تعرف فتوىً عن فقيه شيعي بعينه بتعيّن الفاتحة، وقد روىٰ زرارة نفسه روايات كثيرة[1] في ورود التسبيحة في الأخيرتين، أفتى جماعة من العلماء على أساسها بتعيّن التسبيحة، وأفتىٰ الأكثرون بأفضليّتها. وعليه فتكون فاتحة الكتاب من الخواصّ واللوازم الظاهرة لفرض الركعتين مستقلتين ومفصولتين، فيكون الكلام ظاهراً في الملزوم بذكر اللازم الظاهر له.

إن قلت: نحمل الكلام على تقيّتين: (الأُولىٰ) التقيّة في فرض الركعتين متّصلتين. (والثانية) التقيّة في فرض الفاتحة في الركعتين الأخيرتين؛ لأنّ مذهب العامّة هو وجوب الفاتحة فيهما، وإنما اختلفوا في كفاية الفاتحة أو الاحتياج إلى ضمّ السورة مثلاً.

قلت: أوّلاً: لم تكن حاجة إلىٰ التقيّة الثانية؛ إذ لم يسأل الراوي عن حكم الفاتحة حتّىٰ يجيب الإمام عليه السلام بلزوم الفاتحة، وإنّما هذا كلام ابتدائي من قبله عليه السلام، فأيّ داعٍ إلىٰ التبرّع بذكر حكم مع الابتلاء ببيان خلاف الواقع تقيّة؟!

وثانياً: أنّ هذا لا يدفع ظهور مثل هذا الكلام عند الشيعة في إرادة الركعتين المفصولتين؛ فإنّ الشيعي المرتكز في ذهنه كون الفاتحة من خواصّ فرض الاستقلال ينسبق ـ لا محالة ـ إلىٰ ذهنه من هذا الكلام الاستقلال والانفصال.

نعم، قد يصلح هذا نكتة لاختيار تعبير من هذا القبيل بحيث يفهم الشيعي منه شيئاً

---

(١) في الوسائل: ج ٦، ب ٤٢ و ٥١ من القراءة في الصلاة، بحسب طبعة آل البيت.

ويفهم السنّي منه شيئاً آخر، فلا يكون مثيراً لمشاعرهم.

الثاني: ذكر خصوصيّات هاتين الركعتين من أجزاء وشرائط، حيث قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهّد، ولا شيء عليه»، فلو كان المقصود الركعتين المتّصلتين لم تكن أيّ حاجة إلىٰ ذكر أجزاء وشرائط لهما، أفهل كان شكّ في أنّ الركعتين الأخيرتين مشتملتان علىٰ ركوعين وأربع سجدات؟ أو في أنّهما ركعتان من قيام؟ أو في لزوم التشهّد بعدهما؟! فيظهر أنّ المقصود هو بيان صلاة مستقلّة، صار بصدد ذكر أجزائها وشرائطها، فقد يسأل سائل عن عدد سجدات هذه الصلاة، هل هي مثلاً من قبيل صلاة الآيات التي فيها ركوعان ولكن فيها عشرة سجودات؟ فذكر عليه السلام: أنّ هذه الصلاة فيها ركوعان وأربع سجدات، وقد يسأل سائل: أنّ هذه الصلاة قيامية أو جلوسية؟ فذكر عليه السلام: أنّها قيامية، وكذلك ذكر عليه السلام الحاجة إلىٰ الحمد والتشهّد.

القرينة الثانية: أنّه من البعيد جدّاً ـ بحساب الاحتمالات ـ أنّ الإمام عليه السلام لم يكن بصدد التقيّة في أوّل الكلام، فذكر في الفرع الأوّل لزوم ركعتين منفصلتين، وصار بصدد التقيّة في آخره، خصوصاً مع قصر الكلام الذي لا يتجاوز سطرين، ولو فرض فارض دخول شخص في الأثناء يُتّقىٰ منه قلنا: لماذا تبرّع الإمام عليه السلام بذكر الفرع الثاني حتّىٰ يبيّنه على خلاف الواقع تقيّه، فإن السائل لم يسأل عن الفرع الثاني حتّىٰ يبتلي الإمام عليه السلام بالتقيّة، ويضطرّ إلىٰ بيان جواب على خلاف الواقع[1].

القرينة الثالثة: إصرار الإمام على هذا الحكم وبيانه بعبائر مختلفة حيث قال: «قام فأضاف إليها ركعة أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ علىٰ اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»، فإنّه من المعلوم أنّ مثل هذا الحرص علىٰ البيان والتأكيد لا يكون غالباً إلّا عند بيان الحكم الواقعي، وإذا كان المقصود بيان حكم علىٰ خلاف الواقع تقيّة فأيّ داعٍ إلىٰ هذا التكرار والتأكيد علىٰ خلاف الواقع؟! ولا يصحّ حمل

---

(١) لا بأس بهذا البيان، وكذا البيان اللاحق ما دمنا بصدد دفع تصحيح الاستدلال بالحديث علىٰ كبرىٰ الاستصحاب بحمل تطبيقه على التقيّة دون كبراه. أمّا لو كنا بصدد دفع إسقاط الحديث نهائياً عن الحجّيّة لموافقته للعامّة، فقد يقال: إنّ مجرّد عدم وجود الداعي إلىٰ ذكر الفرع الثاني لا يمنع إسقاط الحديث عن الحجّيّة بموافقته للعامّة بناءً علىٰ أنّ المستفاد من الأخبار العلاجية هو إسقاط ما وافق القوم الأعم من إحتمال التقية واحتمال الكذب، أي: أنّ موافقة القوم أمارة علىٰ مخالفته للواقع، وهي تنسجم مع التقيّة ومع الكذب.

ذلك على ما مضىٰ من إرادة الجمع بين التقيّة وبيان الواقع، بأن يقصد بقوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين» عدم إدخال الركعة الرابعة في بقيّة الركعات؛ فإنّه علىٰ هذا لا يبقى تقابل بين قوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر» وقوله: «ولكن ينقض الشكّ باليقين».

وأمّا كلامه الثاني ـ بعد تسليم كلامه الأوّل وحمل الحديث علىٰ التقية ـ فالصحيح عدم المعارضة بين أصالتي الجهة في المقام؛ لا لما ذكره ﷺ في كلامه الثالث من عدم ترتب أثر علىٰ أصالة الجهة في التطبيق، بل لأنّ الأمر في نفسه دائر بين الأقلّ والأكثر لا المتباينين.

توضيحة: أنّ الكبرىٰ في المقام تنحل إلىٰ أصل الكبرىٰ وهو الاستصحاب، وإلىٰ إطلاقها لباب الركعات، والثاني حتماً يكون غير جدّي؛ لأنّنا نعلم من المذهب بانفصال الركعة، والمفروض إلىٰ ساعتنا هذه أنّ الاستصحاب إنّما ينتج الاتّصال، فهذا الإطلاق ليس جدّياً سواء كان ذات الكبرىٰ جدّياً أو لا، فتجري أصالة الجهة في ذات الكبرىٰ، ولا تعارضها أصالة الجهة في التطبيق، فإنّه إن كان المقصود بأصالة الجهة في التطبيق أصالة الجهة في الإطلاق، فعدم جدّيّة الإطلاق مقطوع به. وإن كان المقصود بها أصالة الجهة في الحكم المستنبط للواقعة، فهذا ـ أيضاً ـ غير جدّي حتماً؛ لأنّ الحكم المستنبط هو الركعة الموصولة حسب الفرض. وإن كان المقصود بها أصالة الجهة في بيان أنّ محل الكلام من المصاديق الحقيقية للكبرىٰ بإطلاقها، فلا شكّ في ذلك، سواء فرض الكبرىٰ أو إطلاقها جدّياً أو غير جدّي، فإنّه علىٰ أيّ حالٍ ينطبق إطلاقها علىٰ المقام لا محالة، فأيّ معنىً لإيقاع المعارضة بين أصالة الجهة في ذلك وأصالة الجهة في الكبرىٰ؟!

وأمّا كلامه الثالث، فلو سلّمنا أصلين متعارضين للجهة أحدهما في الكبرىٰ والثاني في التطبيق، فلا معنىٰ لأن يقال: إنّ الثاني ساقط حتماً؛ إذ لا أثر له إلّا في طول أصالة الجهة في الكبرىٰ، فإنّ مثل هذا الكلام إنّما يتمّ في الأُصول العملية، وأصالة الجهة من الأُصول الظهورية العقلائية التي تثبت لوازمها، فيكفي ثبوت الأثر علىٰ المدلول الالتزامي. وفي ما نحن فيه يكون المدلول الالتزامي لأصالة الجهة في التطبيق هو تكذيب أصالة الجهة في الكبرىٰ، حيث إنّ المفروض أنّ الأصلين هما ظهوران متكاذبان، فكأنّ هذا الكلام منه ﷺ يكون من باب مقايسة الأُصول العقلائية بباب الأُصول العملية.

وعلىٰ أيّ حال، فإشكال الشيخ الأعظم ﷺ بقي إلىٰ الآن بلا جواب.

الوجه الثاني: للجواب عن إشكال الشيخ الأعظم ﷺ ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ، وهو

مع الوجه الثالث يختلفان أساساً عن الوجه الأوّل في أنّ الوجه الأوّل اختير فيه حمل الركعة المذكورة في الحديث علىٰ الموصولة، وحمل الحديث على التقية، وأُجيب علىٰ محذور التقيّة. وأمّا في هذين الجوابين فيختار حمل الركعة علىٰ المفصولة، ويعالج محذور مخالفة ذلك للاستصحاب.

فقد أجاب المحقّق الخراساني ﷺ عن الإشكال بأنّ مقتضىٰ إطلاق الاستصحاب ترتّب أثرين في المقام: أحدهما: بقاء الأمر بإتيان ركعة رابعة، والثاني: بقاء لزوم كونها موصولة. ومانعيّة التشهّد والتسليم والتكبيرة والأثر الثاني انتفىٰ هنا، ولم يترتّب إلّا الأثر الآخر، ولا يلزم من ذلك شيء عدا تقييد إطلاق الاستصحاب، ولا محذور في ذلك[1].

أقول: إنّ عدم ترتّب الأثر الثاني في المقام يمكن فرضه بنحوين:

١ ـ ما ذكره هو ﷺ من تخصيص إطلاق الاستصحاب.

٢ ـ إخراجه تخصّصاً، بأن يفرض أنّ الأثر الثاني انتفىٰ واقعاً، أي: أنّ عدم إتيان الركعة الرابعة إنّما يكون له أثران عند العلم، فمن علم بأنّه لم يأتِ بها ترتّب علىٰ ذلك: أوّلاً: لزوم الإتيان بها، وثانياً: لزوم الوصل. وأمّا عند الشكّ فلا يكون له واقعاً إلّا الأثر الأوّل، ولا يجب الوصل، ولا يكون التشهّد والتسليم والتكبير مانعاً واقعاً.

وكان علىٰ المحقّق الخراساني ﷺ أن يذكر النحو الثاني لا الأوّل؛ وذلك لبطلانه من وجهين:

الأوّل: أنّنا لو أرجعنا الأمر إلىٰ تخصيص إطلاق الاستصحاب وإسقاطه عن الحجّيّة في أحد أثري الواقع مع ثبوت الواقع علىٰ حاله، لزم من ذلك عدم مطابقة ما أتىٰ به من الصلاة للحكم الواقعي علىٰ تقدير مطابقة الاستصحاب للواقع، بمعنىٰ: أنّه كان في علم الله لم يأتِ إلّا بثلاث ركع؛ وذلك لأنّه لم يعمل بكلا أثري الواقع.

وقد تقول: لا بأس بذلك، فليكن ما أتىٰ به حتّىٰ علىٰ تقدير مطابقة الاستصحاب للواقع (أو قل: حتّىٰ على تقدير أنّه لم يكن قد أتىٰ إلّا بثلاث ركع) عملاً بالحكم الظاهري لا الواقعي؛ لأنّ أحد أثري الواقع قد كان مرفوعاً عنه ظاهراً، وليكن الإجزاء الذي لا إشكال فيه فقهياً حتّىٰ بعد انكشاف الواقع لديه من باب إجزاء الحكم الظاهري عن الواقع.

ولكننا نقول: إنّ هذا خلاف الضرورة الفقهية؛ إذ من الضرورة الفقهية أنّ وظيفته الواقعية علىٰ تقدير أنّه لم يأتِ إلّا بثلاث ركع وهي وجوب الركعة الموصولة قد انقلبت،

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٥ حسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني.

وكيف لا وقد وجبت عليه التكبيرة، فهل كان يحتمل أن تكون عليه بحسب الواقع تكبيرة حتّىٰ ينجّز عليه هذا الحكم ظاهراً؟! طبعاً لا، فهذا لا يكون إلّا بانقلاب الوظيفة واقعاً.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ ظاهر الروايات ـ أيضاً ـ صحّة الصلاة بهذا الشكل صحّة واقعية لا ظاهرية، أو من باب الإجزاء.

الثاني: أنّ كون ركعة الاحتياط حكماً ظاهرياً غير معقول ثبوتاً؛ لحصول القطع بعدم مطلوبية ركعة الاحتياط؛ لأنّه إمّا قد صلّىٰ بحسب الواقع أربع ركعات، أو صلّىٰ ثلاثاً. فعلىٰ الأوّل لا حاجة إلى ركعة الاحتياط. وعلىٰ الثاني لا فائدة في ركعة الاحتياط المنفصلة؛ لأنّ الصلاة باطلة.

ولنفترض نحن أنّ عدم ترتّب الأثر الثاني في المقام من باب التخصّص بالنحو الذي بيّنّاه حتّىٰ لا يرد هذان الإشكالان.

ويكون حاصل الجواب عن إشكال الشيخ ـ عند ئذٍ ـ أنّ الرواية محمولة على إرادة الركعة المفصولة، وأنّ المقصود بها الاستفادة من الاستصحاب لترتيب أحد الأثرين اللذين كانا من أوّل الأمر ثابتين للمستصحب، أعني: عدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهو وجوب الإتيان بها. وأمّا الأثر الثاني وهو وجوب الوصل فقد رفع رفعاً واقعياً[١].

وقد أورد المحقّق الإصفهاني ﷺ على هذا الجواب بما حاصله بعد صوغه بتعبيراتنا: أنّه في المقام قد انتفىٰ الأثر الأوّل أيضاً، وهو الأمر بالركعة الرابعة، وأصبح الأمر في المقام أمراً جديداً؛ وذلك لأنّ التشهّد والتسليم والتكبير ليست في المقام ساقطة عن المانعية فحسب، حتّىٰ لا يضرّ ذلك ببقاء الأمر الأوّل، بل زائداً علىٰ ذلك أصبحت أجزاء، فلا يصحّ الإتيان بالركعة الموصولة، ومن المعلوم أنّ الأمر الاستقلالي يتبدّل أساساً بزيادة جزء أو نقصه، لا أنّه يزيد أو ينقص أمر ضمنيّ مع بقاء الأمر الاستقلالي على حاله[٢].

أقول: إنّ سقوط المانعية إنّما لم يره كافياً في تبدّل الأمر الاستقلالي لأجل ما اختاره هو في محلّه من أنّ المانعية دائماً تكون بخطاب مستقلّ، وإنّما يتحقّق الارتباط بلحاظ عالم الملاك الذي هو فوق عالم الخطاب. وأمّا الجزئية فدائماً تكون بخطاب ضمنيّ في ضمن الخطاب

---

(١) وفرق هذا الوجه عن الوجه الآتي أنّه فرضت في هذا الوجه إرادة ترتيب أثر المستصحب الذي كان له في الزمان السابق، وفي الوجه الآتي فرضت ارادة أثر جديد للمستصحب لم يكن ثابتاً له حدوثاً، وإنّما ثبت له حين الاستصحاب.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٨٢ ـ ٨٣ بحسب طبعة آل البيت.

الاستقلاليّ، فبزيادته ونقيصته يتبدّل أصل الخطاب الاستقلالي[١].

وأمّا علىٰ مختارنا من رجوع المانعية إلىٰ شرطية العدم، ورجوع الشرطية إلىٰ الجزئية من باب أنّ التقيّد جزء والقيد خارج، فلا يبقىٰ فرق في هذه الجهة بين المانعيّة والجزئيّة، فيكفي لتسجيل إشكال المحقّق الاصفهاني ﷺ في المقام على هذا الوجه الالتفات إلىٰ سقوط التشهّد والتسليم والتكبير عن المانعية.

إلّا أنّه يمكن دفع هذا الإشكال بإبداء فرضيّة في المقام لو لم يخالفها ظاهر الأدلّة في الفقه، وهي أنّه لعلّ الأمر الأوّل لم يكن متعلّقاً بالركعة بشرط لا عن التشهد والتسليم والتكبير، حتّىٰ يلزم تغيّر الأمر، بل كان متعلّقاً بالجامع بين إتيان الركعة بشرط لا عن ذلك في فرض العلم وإتيان الركعة بشرط شيء بالنسبة لتلك الأُمور في فرض الشكّ، فإنّ الأمر باقٍ علىٰ حاله، ومع احتمال ذلك نتمسّك بظاهر الرواية في المقام الدالّة على الاستصحاب.

إلّا أنّه لا يخفىٰ أنّ تغيّر الحكم في المقام ليس فقط بلحاظ صيرورة الركعة بشرط شيء بالنسبة لهذه الأُمور بعد أن كانت بشرط لا، بل هنا فرق آخر، وهو أنّ الركعة قبل الشكّ كان يتعيّن فيها كونها من قيام، وأمّا الآن فنحن مخيّرون ـ على ما ثبت في الفقه ـ بين إتيان ركعة من قيام وإتيان ركعتين من جلوس. وعليه، فلا بدّ من فرض تعلّق الأمر بجامع ينسجم مع كلّ هذه الأُمور، بأن يقال: إنّ الأمر تعلّق بالجامع بين ركعة بشرط لا بالنسبة للتشهّد و التسليم والتكبير، وبشرط القيام في فرض العلم، وركعة بشرط شيء بالنسبة للتشهّد والتسليم والتكبير، وبشرط الجامع بين القيام والجلوس مع ضمّ ركعة أُخرىٰ، وأيضاً يجب أن يدخل في الحساب أنّ القراءة لم تكن متعيّنة، بل كان المكلّف مخيّراً بينها وبين التسبيح، والآن أصبحت متعيّنة، وبعد الالتفات إلىٰ كلّ هذه الفوارق يكون من الواضح جدّاً أن يقال: إنّ بقاء الأثر السابق إنّما يصدق في المقام بالدقّة العقليّة دون النظر العرفيّ.

أضف إلىٰ ذلك: أنّ الذي يُفهم عرفاً من الحكم ببقاء الأثر في المقام هو الحكم ببقاء الأثر المعلوم في نفسه ثبوته للمستصحب وقبل دليل الاستصحاب، لا الأثر الذي يستنبط ترتّبه علىٰ المستصحب من نفس دليل الاستصحاب.

الوجه الثالث: ما يتحصّل من كلام المحقّق النائيني ﷺ[٢]: وهو أنّ الاستصحاب في المقام

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٠. وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

ينتج وجوب الركعة المفصولة؛ وذلك لانقلاب الوظيفة بالشكّ، فمن لم يأتِ بالركعة الرابعة وهو شاكّ في ذلك وظيفته هي الإتيان بالركعة المفصولة، والجزء الثاني من الموضوع وهو الشكّ ثابت بالوجدان، والجزء الأوّل منه وهو عدم الاتيان بالركعة الرابعة ثابت بالاستصحاب، وعدم ثبوت هذا الأثر قبل الشكّ لا يضرّ بالاستصحاب، فإنّ اللازم في الاستصحاب هو كون المستصحب ذا أثر حين الاستصحاب ولو فرض قبله بلا أثر، أو ذا أثر آخر يخالف هذا الأثر أو يضادّه.

وهذا البيان يمكن إثارة شبهات حوله:

الأُولىٰ: شبهة مبنيّة على مبنىٰ المحقّق النائينيﷺ: من أنّ الاستصحاب يقوم مقام العلم الموضوعي كما يقوم مقام العلم الطريقي، وهي: أنّ الاستصحاب في المقام وإن كان يثبت أحد جزئي الموضوع، وهو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، لكنّه ينفي الجزء الآخر، وهو الشكّ، ويثبت العلم الذي هو بانضمامه إلىٰ عدم الإتيان بالركعة الرابعة موضوع لوجوب الركعة الموصولة، فهو يهدم بمقدار ما يبني، فلا يفيد شيئاً.

وللمحقّق النائينيﷺ أن يجيب علىٰ هذه الشبهة: بأنّنا وإن قلنا بقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي بحكومته على الأدلّة الواقعية التي أخذ في موضوعها العلم أو الشكّ، لكن في خصوص المقام لا تتم الحكومة؛ إذ لو كان الاستصحاب حاكماً علىٰ دليل لزوم الإتيان بالركعة المفصولة عند الشكّ لم يبقَ لذلك الدليل مورد، وكلّما كان المحكوم أخصّ من الحاكم، ويلزم من حكومة الحاكم عليه لغويّته وعدم بقاء مورد له لا تثبت الحكومة، ويخصّص الحاكم بالمحكوم.

الثانية: ما ذكره المحقّق الإصفهانيﷺ[1]: من أنّ جعل الحكم بوجوب الركعة المفصولة علىٰ موضوع مركّب من عدم الإتيان بالركعة الرابعة والشكّ غير معقول؛ لأنّ هذا الحكم لا يقبل الوصول؛ لأنّه إن وصل بوصول موضوعه، أي: بالعلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة انتفى الشكّ، وإن لم يعلم بذلك لم يصل الحكم.

وهذا الكلام من المحقّق الاصفهانيﷺ مبنيّ علىٰ مبناه في باب الحكم: من أنّه لا يعقل الحكم إلّا إذا أمكنت محرّكيّته بالوصول الوجداني. وأمّا علىٰ ما هو الصحيح: من أنّه إنّما يشترط في الحكم كونه قابلاً للتنجز ولو بغير الوصول الوجداني، فإن لم يكن قابلاً لذلك لم

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٨٣ بحسب طبعة آل البيت.

يكن ممكناً: إمّا عقلاً أو عقلائيّاً، ولا يشترط فيه إمكان وصوله وجداناً، فهذا الإشكال لا موضوع له في المقام؛ لإمكان التنجّز في المقام بالاستصحاب أو بنفس الشكّ الذي هو شكّ في مرحلة الامتثال، وهذا الاختلاف بيننا وبين المحقّق الإصفهاني ﷺ في المبنى[1] يرتبط بأبحاث في تصوّر الحكم وحقيقته، ليس هنا محلّ شرحها.

الثالثة: مبنيّة علىٰ أصل موضوعيّ صحيح عندنا يأتي بعد هذا بيانه ـ إن شاء الله ـ وهو: أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو أنّه اِجعَلْ الشكّ خَلَفاً لليقين في تحريكه نحو ما كان يحرّك اليقين إليه، ولا ترفع يدك عمّا كان يحرّكك اليقين إليه لو كان باقياً بمجرّد الشكّ. وعلى هذا نقول: إنّ هذا المعنىٰ لدليل الاستصحاب لا ينطبق في مورد يكون الحكم مع الشكّ غيره مع اليقين كما في المقام، فاليقين لو كان، لكان يحرّكنا نحو الأمر بركعة موصولة، والشكّ هنا يحرّكنا نحو أمر آخر متعلّق بركعة منفصلة، بعد ما عرفت من أنّ هذا أمر اخر مغاير للأمر الأوّل ولو عرفاً.

وللمحقّق النائيني ﷺ أن يجيب علىٰ هذا الإشكال، بأنّ اليقين في المقام له جهتان:

الجهة الأُولىٰ إثباته لجزء الموضوع لوجوب الركعة المفصولة، وهو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فيقتضي التحريك نحو الركعة المفصولة بمقدار ما يقتضيه ثبوت جزء الموضوع.

والجهة الثانية هدمه للجزء الثاني لذلك، وهو الشكّ، فيبطل بذلك ما اقتضاه في الجهة الأُولىٰ، ويُبقيه بلا ثمرة.

والاستصحاب في المقام إنّما يقتضي خَلَفيّة الشكّ لليقين في الجهة الأُولىٰ دون الثانية، فيثبت الاقتضاء الموجود في الجهة الأُولىٰ من دون أن تهدمه الجهة الثانية، وبذلك يثبت الجزء الأوّل، ويضمّ ذلك إلىٰ تحقّق الجزء الثاني وجداناً، وهو الشك، فيثبت المطلوب.

إلّا أنّ الشأن في أنّه بعد هذا التفكيك هل تصدق عرفاً الخَلَفيّة بحيث يبقىٰ الاستصحاب

---

(١) لم أرَ في كتاب الشيخ الإصفهاني في غير هذا الموضع ما يوحي إلىٰ أنّ الحكم يجب أن يكون قابلاً للوصول الوجداني. ويوجد له في الجزء الثالث من نهاية الدراية في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ص ١٢٢ بحسب طبعة آل البيت، إن لم يكن موحياً إلىٰ كفاية قابليّة الوصول بأيّ نحو من الأنحاء، فهو لا يوحي إلىٰ الخلاف، حيث قال: (وقد عرفت أنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي هو تمام ما بيد المولىٰ لا يعقل أن يتّصف بصفة الدعوة إمكاناً، إلّا بعد وصوله إلىٰ العبد بنحو من أنحاء الوصول ...).

وأنا أظنّ أنّ مقصود الشيخ الإصفهاني ﷺ في المقام هو: أنّ هذا الحكم غير قابل للوصول من باب أنّ أحد جزئيه وهو عدم الإتيان بالركعة الرابعة لو وصل وجداناً أو تعبّداً لانتفىٰ الجزء الآخر، وهو الشكّ وجداناً أو تعبّداً، أي: أنّ هذه الشبهة ترجع في الحقيقة إلىٰ الشبهة الأُولىٰ.

في المقام داخلاً تحت إطلاق (لا تنقض اليقين بالشكّ، وتحرِّك نحو ما يتحركُ إليه مع فرض اليقين) أو لا؟ فإن سلّمنا بعرفيّة ذلك ارتفعت هذه الشبهة، وإلّا فلا. والظاهر عندي عدم عرفيّة ذلك.

الرابعة: الإشكال الأخير الذي أوردناه علىٰ الوجه الثاني من أنّه يظهر من الحكم ببقاء الأثر في المقام الحكم ببقاء الأثر المعلوم أثريّته في نفسه، أي: بغضّ النظر عن دليل الاستصحاب، لا الأثر الذي يجب أن يستنبط من دليل الاستصحاب.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّ إشكال الشيخ الأعظم﵀ بقي بلا جواب.

المحذور الثاني: ما ذكره المحقّق العراقي﵀، وهو محذور علىٰ أحد شقّي الترديد الذين ذكرهما الشيخ الأعظم﵀، وهو حمل الرواية علىٰ إرادة الركعة الموصولة، وهو أنّ الاستصحاب لا ينطبق علىٰ المورد حتّىٰ لو أخذنا بقول العامّة، وفرضنا لزوم الركعة المتّصلة؛ وذلك لأصل موضوعي عند المحقّق العراقي﵀، وهو أنّ المستظهر فقهيّاً من الروايات أنّ التشهّد والتسليم يجب أن يكون ظرفهما الركعة الرابعة، فلو صلّىٰ شخص خمس ركعات، وجعل التشهّد والتسليم في الركعة الخامسة، لم يكن في صلاته عيب واحد وهو زيادة الركعة، بل فيها عيب آخر أيضاً، وهو عدم وقوع التشهّد والتسليم في محلّهما، وعند ئذٍ نقول: إنّ الاستصحاب في المقام وإن كان يثبت وجوب الإتيان بركعة أُخرىٰ، لكنّه لا يثبت بذلك أنّ هذه الركعة التي يأتي بها هي ركعة رابعة، فإنّ ذلك تعويل علىٰ الأصل المثبت، فلا يثبت وقوع التشهّد والتسليم في محلّهما وهو الركعة الرابعة، فبالتالي لا تصحّ الصلاة بهذا الاستصحاب، فعدم مصحّحيّة الاستصحاب في باب عدد الركعات للصلاة يكون علىٰ القاعدة، بغضّ النظر عن الأخبار الدالّة على ذلك[١].

وأجاب السيد الأُستاذ علىٰ ذلك[٢]: بأنّنا نثبت شرط التشهّد والتسليم باستصحاب آخر، وهو استصحاب كون هذا الشخص في الركعة الرابعة، فإنّه بعد أن أجرىٰ هذا الشخص استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فاشتغل علىٰ إثره بركعة جديدة يحصل له العلم إجمالاً بأنّه إمّا أن دخل الآن في الركعة الرابعة، أو دخل فيها حين دخوله في الركعة التي شكّ أنّها الرابعة أو الثالثة، فعلىٰ الأوّل هو باقٍ بعدُ بالرابعة، وعلىٰ الثاني قد خرج عنها، فهو يعلم

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٦٠.

(٢) أجاب السيد الخوئي تارة بمناقشة المبنىٰ، وهو شرط كون التشهّد والتسليم في الركعة الرابعة، وأُخرىٰ بما ورد في المتن بعد فرض تسليم المبنىٰ. راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٦١ ـ ٦٢.

بالدخول في الرابعة ويشكّ في الخروج عنها، فيستصحب كونه في الرابعة، فيقع التشهّد والتسليم في محلّهما.

أقول: يرد علىٰ هذا: أوّلاً: أنّ المحقّق العراقيﷺ يدّعي أنّ التشهّد والتسليم يجب أن يقعا في الركعة الموصوفة بكونها رابعة، لا أنّه يجب أن يقعا عند اتّصاف الشخص بكونه في الرابعة، وهذا الاستصحاب إنّما أثبت اتّصاف الشخص بكونه في الرابعة، ولم يثبت اتّصاف الركعة بكونها رابعة إلّا تعويلاً علىٰ الأصل المثبت.

وثانياً: أنّ هذا الشخص يعلم إجمالاً ـ أيضاً ـ بأنّه: إمّا لم يكن في الرابعة حينما كان في الركعة التي شكّ في أنها ثالثة أو رابعة، او لا يكون في الرابعة حينما دخل في الركعة الجديدة. فعلىٰ الأوّل قد انتفى عدم كونه في الرابعة، وعلىٰ الثاني لم ينتفِ، فيستصحب عدم كونه في الرابعة، ويعارض ذلك استصحاب كونه في الرابعة.

إن قلت: إنّ كونه في الرابعة له عدمان: عدم قبل الوجود، وعدم بعد الوجود. والأوّل مقطوع الارتفاع، والثاني مشكوك الحدوث، نظير من كان محدثاً ثم توضّأ ثم علم بحدوث حدث منه لا يدري أنّه حدث بعد الوضوء أو قبله، فهنا لا يجري استصحاب الحدث؛ لأنّه يعلم أنّ الحدث قبل الوضوء ارتفع، وبعده مشكوك الحدوث.

قلنا: هناك فرق بين ما نحن فيه وهذا المثال، ففي هذا المثال لا مجال للاستصحاب؛ لأنّنا نسأل: ما الذي يستصحبه؟ هل يستصحب حالته الحدثيّة المعلومة تفصيلاً قبل الوضوء، أو حالته الحدثيّة المشكوكة بعد الوضوء، أو حالته الحدثيّة المعلومة إجمالاً؟ أمّا الأُولىٰ فمقطوعة الارتفاع. وأمّا الثانية فمشكوكة الحدوث. وأمّا الثالثة فالعلم الإجمالي منحلّ بتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفيه وهو الحدث قبل الوضوء.

وأمّا في المقام فلم ندّعِ نحن العلم الإجمالي بعنوان العدم قبل الوجود، أو العدم بعد الوجود، وإنّما ادّعينا العلم الإجمالي بعدم الكون في الرابعة عند الركعة السابقة، أو عند الركعة الجديدة، وهذا العلم الإجمالي ليس منحلّاً؛ لعدم تعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفيه، وإنّما تعلّق العلم بأنّ أحد طرفيه وهو الطرف الأوّل لو كان فقد زال، والعلم الإجمالي لا ينحلّ بهذا، وإنّما ينحلّ بتعلّق العلم التفصيلي بأحد طرفيه، فيجري استصحاب المعلوم بالإجمال[1].

---

(١) وبكلمة أُخرىٰ: أنّ ما نحن فيه شبيه بما لو علم إجمالاً بالطهارة في الساعة الرابعة والحدث في الساعة

ثمّ إنّ جريان أمثال هذه الاستصحابات في نفسها مرتبط ببحث يأتي ـ إن شاء الله ـ في مسألة لزوم اتّصال زمان اليقين بالشكّ. وضابط هذه الاستصحابات هو: أنّ الشكّ لم يحصل من ناحية نقطة الانتهاء، وإنّما حصل من ناحية نقطة الابتداء، فالمشكوك ليس علىٰ كلّ تقدير بقاء للمتيقّن، بل يكون نفس المتيقّن إذا كان المتيقّن حادثاً في الزمان الثاني.

ثم إنّ المحقّق العراقي بعد أن ذكر ما عرفته من إشكال مثبتيّة الاستصحاب اعترض علىٰ نفسه ـ علىٰ ما في تقرير بحثه ـ بأنّ عدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما هو من باب قصور دليل الحجّيّة، فلو دلّ دليل في مورد علىٰ الحجّيّة في ذاك المورد التزمنا بها. وعليه فنقول: إن كان الاستصحاب في المقام مثبتاً فقد دلّت هذه الرواية على حجّيّة الاستصحاب المثبت في المقام[1].

ثمّ ذكر علىٰ ذلك جواباً[2] وعبارته مشوّشة، لا يتحصّل منها جواب فنّي، ولكي نعطي صورة لذلك الجواب نفترض فيه أصلاً موضوعياً، وهو أنّ حجّيّة الأصل المثبت إنّما تتعقّل بفرض تنزيل في المرتبة السابقة يكوّن أثراً شرعياً للمستصحب، ببيان: أنّه إذا أُريد استصحاب حياة زيد ليثبت الأثر الشرعي المترتّب علىٰ نبات لحيته الذي فرضناه لازماً عقلياً لبقاء حياته، فإنّما يمكن ذلك إذا فرض أنّ المولىٰ في المرتبة السابقة أثبت تعبّداً وتنزيلاً نبات لحيته علىٰ تقدير بقاء حياته، وهذا النبات ليس أمر تكوينيّاً، وإنّما هو حكم شرعيّ؛ لأنّه نبات تعبّدي وتنزيليّ، وموضوعه بقاء الحياة لزيد، فأصبح بقاء الحياة ذا حكم شرعيّ، فيستصحب ليثبت ذلك الحكم، وهو نبات اللحية، وبالتالي يثبت أثر نبات اللحية.

إذا عرفت ذلك قلنا في المقام: إنّه إذا أُريد استصحاب عدم الكون في الركعة الرابعة ليثبت أثر كون الركعة الجديدة رابعة، فلا بدّ من فرض تنزيل وتعبّد في المرتبة السابقة، وهو التعبّد برابعيّة الركعة الجديدة، ومع التعبّد بذلك يرتفع الشكّ في الإتيان بالركعة الرابعة، ويتبدّل الى العلم بعدم الاتيان بها، إذ قد ثبت انّ الرابعة هي هذه الركعة الجديدة التي لم ياتِ بها بعد، فيرتفع موضوع استصحاب عدم الإتيان بالرابعة. وهذا بخلاف مثال نبات اللحية الذي لم

→

الخامسة، أو العكس، ومن الواضح تعارض الاستصحابين في ذلك، لا بما لو علم تفصيلاً بالطهارة في الساعة الرابعة وعلم إجمالاً بصدور الحدث في الساعة الخامسة أو صدوره حينما كان محدثاً، وقبل تطهّره في الساعة الرابعة.

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٦١.

(٢) راجع نفس المصدر: ص ٦١ ـ ٦٢.

يكن التعبّد بنبات اللحية فيه رافعاً للشكّ في الحياة.

أقول: يرد علىٰ هذا ـ بعد المناقشة في الأصل الموضوعي لما سوف يظهر (إن شاء الله) في بحث الأصل المثبت من أنّ إمكان حجّيّة الأصل المثبت لا تنحصر صورته في ما مضىٰ ـ: أنّه ﷺ لم يتحفّظ علىٰ الأصل الموضوعي حرفياً عند التطبيق علىٰ المقام، فإنّ الأصل الموضوعي ليس هو التعبّد بنبات اللحية مثلاً بالفعل، وإلّا لم تبقَ حاجة إلىٰ استصحاب الحياة، وإنّما الأصل الموضوعي هو التعبّد بنبات اللحية علىٰ تقدير الحياة، فيثبت ذلك باستصحاب الحياة، وتطبيق ذلك على المقام يكون بأن يفرض التعبّد برابعيّة الركعة الجديدة علىٰ تقدير عدم الإتيان بها، لا برابعيّتها بالفعل، فلا بدّ من استصحاب عدم الإتيان، وليس مجرّد التعبّد والتنزيل الثاني رافعاً ومبطلاً لموضوع التعبّد والتنزيل الأوّل؛ لأنّه تعبّد تقديري.

المحذور الثالث: ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ أيضاً: من أنّ الشكّ إنّما تعلّق بعنوان الرابعة لا بذات الرابعة، فإنّ آخر ركعة جاء بها إن كانت هي الرابعة واقعاً، فهو يعلم بواقع الرابعة، وإلّا فهو يعلم بواقع عدم الإتيان بالرابعة، وإنّما الشكّ تعلّق بعنوان الرابعة، والأثر إنّما هو مترتّب علىٰ واقع الركعات لا عناوينها، أي: أنّ الواجب إنّما هو الإتيان بواقع الركعة الرابعة لا تحصيل هذا العنوان[1].

أقول: إن تمّ ما ذكره من كون الحكم هنا للواقع لا للعنوان، كفانا في ردّه أن نستصحب عدم ذات من ذوات الركعات الأربع؛ إذ هو لا يتذكّر أربع ذوات، وإلّا لما كان يشكّ في العنوان أيضاً، وإنّما يتذكّر ثلاث ذوات، فإحدىٰ الذوات الأربع مشكوكة حتماً، فيستصحب عدم تلك الذات، فيجب عليه أن يعمل عملاً يحرز معه الإتيان بذوات الركعات الأربع، ويكون ذلك بإضافة ركعة أُخرىٰ ولو لم يكن لنا جواب علىٰ كلام المحقّق العراقي غير هذا لكفىٰ.

هذا. ويوجد هنا محذور رابع يشبه كلمات المحقّق العراقي ﷺ في كونه في الواقع محذوراً في إجراء الاستصحاب بمقتضىٰ القواعد، ولا يصلح إشكالاً علىٰ التطبيق الوارد في الرواية للاستصحاب علىٰ المقام؛ لأنّ تطبيق الرواية للاستصحاب علىٰ المقام يكون بنفسه دليلاً

---

(١) وقد شبّه ﷺ ما نحن فيه باستصحاب الفرد المردّد. راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٥٩ ـ ٦٠.

على حجّيّة الاستصحاب المثبت، أو استصحاب الفرد المردّد، او نحو ذلك في المقام، فلنحذف ذكر هذا المحذور هنا لنذكره بعد ذلك كإشكال علىٰ تطبيق الاستصحاب على المقام وفق القواعد، وبغض النظر عن هذه الرواية.

فائدة في مطلبين:

ونودّ أن نذكر هنا بالمناسبة مطلبين:

الأوّل: أنّه لو لا الروايات الخاصّة في المقام هل يمكن تصحيح صلاة شكّ فيها بين الثلاث والأربع بمقتضى القواعد، أو لا؟

والثاني: أنّه بغضّ النظر عن رواية تدلّ علىٰ إجراء الإمام عليه السلام للاستصحاب في المقام، أو تمنع عنه، هل يجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، أو لا؟

أمّا المطلب الأوّل: فيقع الكلام فيه في مرحلتين:

١ ـ في إمكان تصحيح الصلاة بمقتضى القواعد بغضّ النظر عن قاعدة الاستصحاب نهائياً، وعدمه.

٢ ـ في إمكان تصحيح الصلاة بالنظر إلىٰ قاعدة الاستصحاب.

أمّا المرحلة الأُولى، فقد يقال: إنّه يمكن تصحيح الصلاة بأن يقوم فيأتي بركعة جديدة بناءً على منع ما ذكره المحقّق العراقي رحمه الله من اشتراط كون التشهّد والتسليم في ظرف الركعة الرابعة، فلو وقعا في ركعة خامسة وقعا في غير محلّهما(نعم، لا إشكال في أنّه لو وقعا في ركعة ثالثة وقعا في غير محلّهما لاشتراط الترتيب)، وعند ئذٍ نقول: إنّ النقيصة مقطوعة العدم، وكون هذه الركعة زائدة مشكوك بالشبهة المصداقية، فتجري البراءة عن مانعيّة هذه الركعة، فيأتي بها.

ويمكن الاستشكال في هذه البراءة بوجهين:

الأوّل: أنّنا نعلم إجمالاً بمانعيّة هذه الركعة أو جزئيّتها، فالبراءة عن مانعيّتها تعارض بالبراءة عن جزئيّتها. ولا يقال: إنّ هذا علم إجماليّ بالوجوب أو الحرمة، والأمر فيه دائر بين المحذورين، فلا ينجّز هذا العلم. فإنّه يقال: إنّه حيث أنّ الجزئيّة والمانعيّة من الأحكام الضمنيّة يكون بالإمكان موافقتها القطعية بإعادة الصلاة؛ إذ يحصل بذلك الامتثال القطعي للأمر النفسي، وامتثال الأوامر الضمنيّة إنّما يكون بامتثال الأمر النفسي، كما أنّه يمكن مخالفتها القطعية بترك الصلاة رأساً.

والجواب: أنّ البراءة عن المانعيّة لا تعارض هنا بالبراءة عن الجزئيّة، باعتبار أنّ الشكّ في الجزئيّة هنا يكون مورداً للشكّ في الامتثال، حيث إنّه يعلم بجزئيّة ركعات أربع، ويشكّ في أنّه هل امتثل ذلك أو لا، فالمورد مورد الاشتغال لا البراءة. وأمّا في جانب المانعيّة فهو يعلم تفصيلاً بمانعيّة ركعة أُخرىٰ بعد هذه الركعة؛ لزيادتها حتماً، ويشكّ في مانعيّة هذه الركعة شكّاً بدويّاً، وهذه شبهة مصداقية للتكليف، فتجري البراءة فيه[١].

والثاني: أنّنا نعلم إجمالاً بمانعيّة هذه الركعة أو مانعية التشهّد والتسليم الآن، إذ لو كان قد أتىٰ بركعات أربع فهذه الركعة زائدة ومبطلة للصلاة. ولو كان قد أتىٰ بثلاث ركعات، فإن تشهّد وسلّم كان ذلك زيادة؛ لوقوعها قبل الركعة الرابعة، وهو خلاف الترتيب، فيعلم إجمالاً بزيادة أحد الأمرين ومانعيّته، فيقع التعارض بين البراءتين.

وهذا الإشكال لا جواب عليه بناءً علىٰ مبنانا في تنجيز العلم الإجمالي وتعارض الأُصول الذي حقّقناه في محلّه. وأمّا بناءً علىٰ الميزان الذي أخذه المحقّق النائينيﷺ في تنجيز العلم الإجمالي من كون الأُصول موجبة للترخيص في المخالفة القطعيّة، فيمكن دفع هذا الإشكال؛ لأنّ الأصول في المقام لا تؤدّي إلىٰ المخالفة القطعيّة[٢]. فإنّه لو تشهّد وسلّم لم يكن

---

(١) قد تقول: كيف تجري البراءة عن المانعية هنا في نظر أُستاذنا الشهيدﷺ مع أنّه مضىٰ منه عدم جريان البراءة عن مانعيّة النجاسة لدىٰ احتمال نجاسة الثوب بحجّة أنّ فعلية المانعية لا تتوقّف علىٰ فعلية المانع؟!

ويمكن الجواب عن ذلك ببيان: أنّه مضىٰ منهﷺ أنّه إن بنينا علىٰ مانعية نجاسة الثوب فالبراءة لا تجري؛ لأنّ المانعية فعليّة حتّىٰ مع عدم فعلية المانع. أمّا إن بنينا علىٰ أنّ الثوب النجس مانع بأن كانت النجاسة حيثية تعليلية لمانعية الثوب، فالشكّ في النجاسة يؤدّي إلىٰ الشكّ في مانعية الثوب، فتجري البراءة. وفيما نحن فيه نستظهر من أدلّة مانعية الزيادة أنّ الركعة الزائدة مانعة، أي: أنّ الزيادة حيثيّة تعليليّة لمانعيّة الركعة، فالركعة حالها حال الثوب، والزيادة حالها حال النجاسة، ومع الشكّ في الزيادة نشكّ في مانعيّة الركعة، فتجري البراءة.

(٢) لو بنينا علىٰ مبنىٰ المحقّق النائينيﷺ من أنّ محذور جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي لزوم الترخيص في المخالفة القطعية، فهذا المحذور غير موجود في المقام كما هو مشروح في المتن. ولو بنينا على مبنىٰ السيد الخوئي من أنّ المحذور في ذلك لزوم الترخيص القطعي في المخالفة، فهذا المحذور موجود في المقام بلا إشكال؛ لأنّ إحدىٰ البراءتين ترخيص في المخالفة قطعاً، وذلك للقطع بمخالفة إحداهما للواقع. ولو بنينا علىٰ ما مضىٰ من أُستاذنا الشهيدﷺ في بحث شبهة التخيير التي ذكرها المحقّق العراقيﷺ كنقض علىٰ إنكار علّيّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، من أنّ المحذور وإن كان في الترخيص في المخالفة القطعيّة لا في الترخيص القطعي في المخالفة، ولكن مع ذلك لا يمكن إجراء الأصلين علىٰ شكل التخيير؛ لأنّ التخيير في الترخيص الظاهري يعود إلىٰ الترخيص في الجامع، وهو لا يستنبط من الجمع بين دليل الترخيصين التعيينيّين زائداً دليل عدم الترخيص في المخالفة القطعية، فهذا المحذور بعينه يأتي في ما نحن فيه؛ لأنّ المخالفة القطعية ممكنة في المقام، غاية الأمر أنّها تؤدّي إلىٰ المخالفة القطعيّة ←

ذلك مخالفة قطعيّة. ولو قام ولم يتشهّد لم يكن ذلك مخالفة قطعية. ولو تشهّد وقبل التسليم قام وجاء بالركعة الأُخرىٰ، أو قام وقبل إنهاء الركعة الأُخرىٰ تشهّد، كان ذلك مخالفة قطعية، لكن هذا مخالفة قطعيّة تفصيليّة باعتبار أنّه يتولّد من علمه الإجمالي هنا العلم التفصيلي بأنّه خالف الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، والأُصول لا ترخّص في المخالفة التفصيلية.

وأمّا المرحلة الثانية، فبعد أن عرفت أنّه بحسب مبانينا لا يمكن تصحيح الصلاة بغضّ النظر عن الاستصحاب، فهل يمكن تصحيحها بالاستصحاب أو لا؟

التحقيق: أنّه إن قام فأضاف ركعة أُخرىٰ كانت النقيصة مقطوعة العدم كما مضىٰ، والزيادة يمكن دفع احتمالها بالاستصحاب، لا باستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة الذي هو محطّ كلام الاصحاب؛ فإنّ هذا لا يثبت أنّ الركعة الجديدة ليست زيادة إلاّ بنحو الأصل المثبت، بل باستصحاب عدم الزيادة الذي يجري بعد العمل. نعم، إنّما يفيد استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة بعد فرض مقدّمتين:

(الأُولىٰ): أن يقال: إنّ المبطل ليس عنوان الزيادة، بل منشأ انتزاعها وهو الركعة غير المأمور بها.

(والثانية): أن يقال: إنّ استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة يثبت الأمر بالركعة الجديدة، فيثبت بهاتين المقدّمتين أنّ الاستصحاب يرفع موضوع المبطلّية وهو الركعة غير المأمور بها.

إلاّ أنّ شيئاً من المقدّمتين غير صحيح: أمّا الأُولىٰ فغير صحيحة فقهيّاً؛ لأنّ العنوان المأخوذ في لسان الأدلّة هو الزيادة، وذلك ظاهر في دخلها بعنوانها. وأمّا الثانية فغير صحيحة أُصولياً؛ لما سوف يظهر ـ إن شاء الله ـ في المطلب الثاني من أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت الأمر.

وأمّا المطلب الثاني: وهو في بيان جريان استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وعدمه بغضّ النظر عن نصّ خاصّ يدلّ علىٰ جريانه أو عدمه، فهذا الاستصحاب لا نبحث

→

للعلم التفصيلي كما ذكر في المتن، فيجب استثناءها، ويؤول الترخيص بعد هذا الاستثناء إلىٰ الترخيص في الجامع الذي لا يمكن استفادته من الجمع بين دليل الترخيصين التعيينيّين والمنع عن المخالفة القطعية المؤدّية إلىٰ المخالفة التفصيلية.

جريانه بلحاظ تصحيحه للصلاة؛ لما عرفت في المطلب الأوّل من أنّ هذا الاستصحاب لا يصحّح الصلاة، وإنّما الذي يصحّحها هو استصحاب عدم الزيادة بالبيان الذي مضىٰ، وإنّما نبحث جريانه لتأكيد قاعدة الاشتغال.

والكلام تارةً يقع في إجراء هذا الاستصحاب بداعي التحريك نحو الإتيان بركعة موصولة، واُخرىٰ في إجرائه بداعي التحريك نحو الإتيان بركعة مفصولة.

أمّا إجراء الاستصحاب بداعي التحريك نحو الإتيان بركعة موصولة فنقول: إنّ استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في المقام هو في الحقيقة مصداق من مصاديق استصحاب عدم الامتثال، وهناك بعض النقاشات في كبرىٰ استصحاب عدم الامتثال لدىٰ الشكّ في الامتثال، من قبيل القول بأنّ ما يراد تحميله ظاهراً علىٰ المكلف باستصحاب عدم الامتثال من المحتمل تحقّق امتثاله ولو روحاً، وذلك بامتثال أصل الأمر الواقعي قبل جريان الاستصحاب، إذن فنحن شاكّون في امتثال هذا الاستصحاب، فلو تمسّكنا بأصالة الاشتغال فلنتمسّك بها ابتداءً بلا حاجة إلىٰ توسيط الاستصحاب، وإلّا فلا فائدة في هذا الاستصحاب.

فإن أنكرنا كبرىٰ استصحاب عدم الامتثال بهذا البيان أو بأيّ بيان آخر، لم يبقَ مورد للبحث عن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في المقام. وتحقيق الحال في كبرىٰ استصحاب عدم الامتثال يأتي في محلّه إن شاء الله.

أمّا هنا فنفترض افتراضاً صحّة كبرىٰ استصحاب عدم الامتثال في الجملة، أي في موارد الشكّ في امتثال الأوامر الاستقلاليّة، فيقع الكلام في أنّه هل يجري ـ أيضاً ـ استصحاب عدم الامتثال في باب الأوامر الضمنيّة لكي يجري في المقام استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، أو لا؟

ولننبّه ابتداءً علىٰ أنّ كلامنا إنّما هو في إجراء استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في أثناء الصلاة. أمّا إذا لم يعتنِ باحتمال عدم الإتيان بها، وأتمّ الصلاة بالتشهّد والتسليم، كان بعد ذلك استصحاب عدم الإتيان بها في قوّة استصحاب عدم امتثال الأوامر الاستقلاليّة.

ثم إنّ في كيفيّة إجراء استصحاب عدم الامتثال مسلكين:

المسلك الأوّل: أن يقال بجريان استصحاب عدم الامتثال باعتباره مثبتاً لبقاء الوجوب؛ لأنّ الوجوب مقيّد بقاءً بعدم الامتثال على ما يحكم به العقل القاطع من سقوط الوجوب بالامتثال، فعدم الامتثال موضوع للوجوب بقاءً، فباستصحابه يثبت الحكم،

فالاستصحاب وإن كان لا يجري إلّا في الأحكام الشرعيّة أو موضوعاتها، لكن عدم الامتثال موضوع للحكم الشرعي ولو بقاءً، فلا بأس باستصحابه.

المسلك الثاني: أن يقال: إنّه لا حاجة إلىٰ كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي، فحتّىٰ بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الوجوب لا يسقط بالامتثال، وأنّ عدم الامتثال ليس مأخوذاً في موضوع الحكم بقاءً، وإنّما الذي يسقط بالامتثال هو فاعليّة الحكم لا فعليّته، نقول بجريان الاستصحاب في باب الامتثال رغم عدم كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي؛ وذلك باعتبار إمكان جعل الأُصول المؤمّنة والمنجّزة في مرحلة الامتثال، كما في قاعدة الفراغ، فإذا كان الأصل مؤمّناً كان حاكماً علىٰ قاعدة الاشتغال الجارية في مرحلة الامتثال، وإذا كان منجّزاً كان مؤكّداً لها، وقبول المرحلة للتنجيز والتعذير كافٍ في جريان الاستصحاب ولو لم يكن المستصحب حكماً أو موضوع حكم، فإنّ دليل الاستصحاب يدلّ علىٰ لزوم الحركة والمشي نحو ما لو كان اليقين ثابتاً كان يحرّك عقلاً إليه بما هو يقين طريقي. وفي ما نحن فيه لو كان اليقين بعدم الامتثال ثابتاً لكان يحرّك نحو الامتثال، فعند الشكّ ـ أيضاً ـ لا بدّ من الحركة نحو الامتثال. ويأتي توضيح ذلك في تنبيه من تنبيهات المسألة إن شاء الله.

والآن نتكلّم في موضوع بحثنا تارةً علىٰ المسلك الأوّل، وأُخرىٰ على المسلك الثاني:

أمّا لو بنينا علىٰ المسلك الأوّل، وهو: أنّ استصحاب عدم الامتثال يجري لكونه منقّحاً لموضوع الحكم بقاءً، فبالإمكان أن يقال: إنّ هذا وإن كان يصحّح استصحاب عدم الامتثال في التكاليف الاستقلالية، ولكن يمكن أن يورد عليه في المقام بإيرادين:

الإيراد الأوّل: أنّ الوجوب الضمني إنّما يسقط بسقوط ما هو في ضمنه من الوجوب الاستقلالي، وهو لا يسقط إلّا بالانتهاء من العمل، بأن يأتي بالركعات الأربع مع التشهّد والتسليم، فهو الآن عالم بعدم سقوط الوجوب، فلا معنىً لاثبات الوجوب باستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة.

الإيراد الثاني: أنّ هذا الاستصحاب لا يمكنه أن يثبت وجوب الإتيان بالركعة الرابعة؛ لأنّ هذا الوجوب مشروط بالقدرة ككلّ وجوب، وإنّما يكون قادراً على الإتيان بالركعة الرابعة إن لم يكن قد أتىٰ بها، أي: أنّه إنّما يكون قادراً علىٰ امتثال هذا الحكم الظاهري إن كان مطابقاً للواقع. وجعل حكم ظاهري مشروط بالمطابقة للواقع غير معقول؛ لأنّه غير قابل

للوصول حتّىٰ يحرّك[١].

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الإيراد إنّما يرد إذا استظهرنا فقهياً وجوب الركعة الرابعة بما هي رابعة. وأمّا إذا استظهرنا وجوب ذات الركعات، أي: أنّه تجب ركعة وركعة وركعة وركعة، فهذا الاستصحاب إنّما يثبت وجوب إتيان ركعة. وهذا أمر بشيء مقدور حتماً.

إلّا أنّ التحقيق: أنّ هذا الإشكال يتسجّل حتّىٰ بناءً علىٰ كون الواجب ركعة وركعة وركعة وركعة، بغضّ النظر عن عناوين الأعداد، وذلك بالالتفات إلىٰ مسألة مانعيّة الزيادة، وأنّ عدم الزيادة ـ أيضاً ـ واجب ضمني كالركعة الرابعة، ولا بدّ من لحاظ مجموع الوجوبات الضمنيّة، فيظهر بذلك أنّ الذي يثبت بهذا الاستصحاب هو وجوب ركعةٍ مع عدم الزيادة، أو قل: يثبت عليه وجوب الإتيان بركعة في صلاة لا يوجد فيها زيادة[٢]. وهذا الحكم يشكّ في القدرة على امتثاله، وإنّما يكون قادراً عليه إذا كان الاستصحاب مطابقاً للواقع، وإلّا تحقّقت الزيادة بالركعة الجديدة. وعليه، فالإشكال ثابت علىٰ حاله.

نعم، إنّ هذا الإشكال مبنيّ علىٰ مبنىً مختار لنا من كون مفاد الاستصحاب حكماً تكليفياً، فيكون عند ئذٍ مشروطاً بالقدرة. وأمّا علىٰ سائر المباني في الاستصحاب فلا يرد هذا الإشكال[٣].

---

(١) ولا يقال: إنّنا وإن شككنا في القدرة لكنّنا نتمسّك بأصالة الاشتغال، وذلك بدعوىٰ: أنّ الشكّ في التكليف إن كان ناتجاً من الشكّ في القدرة كان مجرىً لقاعدة الاشتغال، فإنّه يقال: إنّ أصالة الاشتغال كانت ثابتة منذ البدء، فلا داعي إلىٰ توسيط الاستصحاب.

(٢) أو قل: إنّ الواجب عليه هو الإتيان بركعة غير زائدة، وهو غير قادر علىٰ ذلك على تقدير أنّه قد أتىٰ بالركعة الرابعة.

(٣) قد يقال: إنّه لا فرق في المقام بين افتراض كون مفاد الاستصحاب حكماً تكليفيّاً وعدمه، فإنّه حتّىٰ بناءً علىٰ عدم كون مفاده حكماً تكليفيّاً لا إشكال في أنّ الاستصحاب أصل عمليّ يجب أن ينتهي إلىٰ أثر عمليّ وإلىٰ التحريك أو التعذير، ومع فرض عدم القدرة علىٰ التحرك لا معنىٰ لإجرائه، وقد تقيّدت القدرة علىٰ التحرّك بمطابقته للواقع حسب الفرض، فأصبح جريان الاستصحاب مشروطاً ـ أيضاً ـ بمطابقته للواقع.

والجواب: أنّ الاستصحاب لو كان مفاده مجرّد تنجيز الواقع مثلاً، كفىٰ في قابليّة الواقع للتنجيز احتمال القدرة، فإنّ معنىٰ تنجيزه ـ عند ئذٍ ـ هو ضرورة محاولة المكلّف للوصول إليه ما لم يثبت لديه عجزه عن الوصول، (وطبعاً ليس المقصود بالتنجيز ذاك الحكم العقليّ الذي لا يقبل دخل الشرع فيه، وإنّما المقصود به إبراز اهتمام المولىٰ بالواقع علىٰ تقدير ثبوته، وهو كافٍ لضرورة المحاولة من قبل المكلف رغم شكّه في القدرة؛ لأنّه يعلم أنّه علىٰ تقدير تحقّق القدرة فالمولى لا يرضىٰ بفوات الواقع).

أمّا لو كان مفاد الاستصحاب جعل حكم تكليفي، فهو كأيّ حكم آخر مشروط بالقدرة، ومع الشكّ في ←

ثمّ إنّ حال هذين الإشكالين يختلف وروداً وعدماً باختلاف المباني في باب سقوط الوجوبات الضمنيّة، فلنذكر أوّلاً تلك المباني وحال هذين الإشكالين بناءً عليها، ثمّ ننتقل إلىٰ بيان ما هو الصحيح من تلك المباني:

أما المباني في باب الوجوبات الضمنية فهي ما يلي:

إمّا أن نبني علىٰ أنّ الوجوبات الضمنيّة تسقط كلّها دفعة واحدة بانتهاء العمل، لا بالتدريج.

وإمّا أن نبني علىٰ أنّ امتثال بعضها يوجب سقوط ذاك البعض، فمن أتىٰ بثلاث ركعات مثلاً سقطت عنه الوجوبات الضمنية المتعلّقة بتلك الركعات، ولو أبطل صلاته تولّد أمر جديد[1] وبعث جديد بتلك الأجزاء من باب وجود الملاك، ولازم هذا المبنىٰ كون الأمر الضمني الباقي متعلّقاً بركعة رابعة في هذه الصلاة لا بركعة رابعة كلّية؛ وذلك لأنّ الصلاة المطلوبة للمولىٰ هي أربع ركعات في صلاة واحدة، لا أربع ركعات ملفّقة، فالأمر بالركعة الرابعة أمر متعلّق برابعة لتلك الثلاث التي يمتثل بها الأوامر الضمنيّة السابقة، فما دامت تلك الثلاث باقية علىٰ كلّيتها تكون هذه ـ أيضاً ـ كلّيّة، ومهما طبّقت خارجاً علىٰ مصداق معيّن انحصر مصداق هذا الأمر ـ أيضاً ـ فيما يكمّل ذاك المصداق؛ لأنّه أمر برابعة تلك الثلاث.

→

القدرة يشكّ في أصل هذا الحكم. واستصحاب القدرة ـ أيضاً ـ لا يفيد شيئاً؛ لأنّ هذا الاستصحاب ـ أيضاً ـ مفاده جعل الحكم التكليفي وفق الحكم المترتّب علىٰ القدرة، وهذا الحكم بنفسه مشكوك المقدوريّة، فرّةً أُخرىٰ نقع في إشكال صيرورة الاستصحاب مشروطاً بمطابقته للواقع.

وقد تقول: إنّ مبنىٰ الأُستاذ ﷾ هو: أنّ الأحكام الظاهريّة كلّها إبرازات لاهتمام المولىٰ بالواقع علىٰ تقدير ثبوته، وهذا غير الحكم التكليفيّ، ويكفي في معقوليّة ذلك احتمال القدرة، فإنّ معنىٰ الاستصحاب ـ عند ئذٍ ـ هو أنّ الواقع علىٰ تقدير ثبوته لا يرضىٰ المولىٰ بفواته، وهذا يكفي في تحريك العبد نحو محاولة الامتثال بمجرّد احتماله للقدرة عليه.

والجواب: أنّ أُستاذنا ﷾ وإن كان يؤمن بأنّ روح الأحكام الظاهرية هو ذلك، ولكنّ الكلام فعلاً في لسان دليل الاستصحاب لا في روحه؛ إذ لو سلّمنا أنّ لسان دليل الاستصحاب هو لسان الحكم التكليفي، وأنّ هذا اللسان لا يناسب عرفاً شموله لفرض عدم القدرة، فهو يختصّ بفرض القدرة، وبالتالي لا يصل إلىٰ العبد إلّا لدىٰ علمه بالقدرة، أو قل في المقام لا يصل إلىٰ العبد إلّا لدىٰ علمه بمطابقته للواقع، ومع علمه بذلك لا حاجة له إلىٰ الاستصحاب.

(١) ذكر أُستاذنا ـ رضوان الله عليه ـ: إنّنا نتكلّم علىٰ المنهج المعروف من جعل الكلام في البعث، لا في روح الحكم الذي هو الحبّ، والذي يكون من الواضح عدم تجدّده بالإبطال، بل عدم زواله بالامتثال.

وإما أن نبني علىٰ أنّ الوجوبات الضمنية تسقط بالتدريج كما مضىٰ في المبنىٰ الثاني، إلّا أنّه نقول: إنّ الأمر بالركعات الثلاث مثلاً لا يكفي في سقوطه الإتيان بها، بل يشترط في سقوطه شرط متأخّر، وهو الإتيان بباقي الصلاة فيما بعد. وهذه المباني كلّها تكون بغضّ النظر عمّا أشرنا إليه من أنّ الحقّ هو عدم سقوط الأمر بالامتثال حتّىٰ إذا كان استقلالياً.

وحال ما مضىٰ من الإشكالين يختلف باختلاف هذه المباني.

أمّا الإشكال الأوّل ـ وهو أنّ وجوب الركعة الرابعة مقطوع البقاء، فلا معنىٰ لاثباته باستصحاب عدم الإتيان بها ـ فهو يختصّ بالمبنىٰ الأوّل؛ إذ علىٰ المبنىٰ الثاني لا علم ببقاء الوجوب، فإنّ الوجوب ساقط لو كان قد أتىٰ بها، وكذلك علىٰ المبنىٰ الثالث، فإنّ الوجوب ساقط علىٰ تقدير أنّه أتىٰ بها، وأنّه سوف يأتي بباقي الصلاة.

وأمّا الإشكال الثاني ـ وهو أنّ الوجوب المستفاد بالاستصحاب لا يقدر علىٰ امتثاله إلّا إذا كان الاستصحاب مطابقاً للواقع، والحكم الظاهري المشروط بالمطابقة للواقع لا يقبل الوصول، وبالتالي لا يقبل التحريك ـ فبناءً على المبنىٰ الأوّل الذي تسجّل فيه الإشكال الأوّل لم يبقَ موضوع لهذا الإشكال؛ لأنّ الاستصحاب ـ حسب ما فرض في الإشكال الأوّل ـ لا يثبت وجوباً ظاهرياً حتّىٰ يتكلّم في اشتراطه بالقدرة، وبالتالي بموافقته للواقع وعدمه. نعم، بعد التنزّل عن الإشكال الأوّل تصل النوبة إلىٰ الإشكال الثاني. والحقّ عدم وروده؛ لثبوت القدرة علىٰ الامتثال حتماً ولو بإعادة الصلاة؛ لأنّ الأمر بالركعة الرابعة أمر بكلّي الرابعة ولو في ضمن صلاة أُخرىٰ؛ إذ لم تنطبق بعدُ الأوامر الضمنية السابقة ـ بناءً علىٰ هذا المبنىٰ ـ علىٰ ما أتىٰ به من الركعات الثلاث، حتّىٰ يقال بلزوم انطباق هذا الأمر الضمني ـ أيضاً ـ بركعة في هذه الصلاة.

وأمّا علىٰ المبنىٰ الثاني فيتسجّل هذا الإشكال الثاني؛ وذلك لأنّ الأمر بالركعة الرابعة ـ على ما عرفت من لازم هذا المبنىٰ ـ قد تعلّق برابعة هذه الصلاة بالذات، فيأتي ـ لا محالة ـ إشكال إرتباط القدرة علىٰ ذلك بمطابقة الاستصحاب للواقع؛ إذ لو كان في الواقع قد أتىٰ بركعة رابعة لم يقدر على امتثال هذا الحكم الظاهري إمّا من باب دخل عنوان الرابعة فيه، أو من باب دخل عدم الزيادة فيه.

وأمّا علىٰ المبنىٰ الثالث فلا يرد هذا الإشكال؛ وذلك لأنّ الشرط المتأخّر دخيل في تحقّق امتثال الأوامر الضمنية السابقة، والأمر بالصلاة في الرتبة السابقة علىٰ الامتثال أمر بالكلّي، وهو قادر على الإتيان به ولو ضمن فرد آخر. وفي الرتبة المتأخّرة عن الامتثال المساوق

لفرض الإتيان بالشرط في ظرفه المتأخّر يكون ساقطاً بكلّ ما فيه من الأوامر الضمنية. فالأمر في مرتبة وجوده قابل للتحريك، وفي المرتبة الأُخرىٰ ليس موجوداً أصلاً.

بقي في المقام شيء، وهو أنّه إذا تكلّمنا في آخر الوقت الذي لا يمكنه أن يأتي فيه بفرد جديد، تسجّل الإشكال الثاني (وهو إشكال عدم القدرة إلّا علىٰ تقدير موافقة الاستصحاب للواقع) على جميع المباني الثلاثة؛ لأنّه غير قادر علىٰ فرد جديد، غاية الأمر أنّه علىٰ المبنىٰ الأوّل نورد هذا الإشكال بعد التنزّل عن الإشكال الأوّل؛ إذ معه لا تصل النوبة إلىٰ هذا الإشكال كما عرفت. وعلىٰ المبنىٰ الثاني والثالث نورده بلا حاجة إلىٰ التنزّل؛ لعدم ورود الإشكال الأوّل فيهما.

وأمّا بيان ما هو الصحيح من هذه المباني الثلاثة، فالحق عدم سقوط الوجوبات الضمنيّة بالتدريج:

أمّا علىٰ مبنانا من عدم سقوط الوجوب الاستقلالي بالامتثال، فالأمر واضح، فإنّه ـ عندئذٍ ـ لا مجال لسقوط الأمر الضمني ـ أيضاً ـ نهائياً. نعم، حينما يأتي ببعض الأجزاء يسقط الأمر الاستقلالي عن الفاعلية من بعض الجهات دون بعض، أي: لا يحرّك نحو سدّ باب العدم الذي انسدّ، ويحرّك نحو سدّ أبواب أُخرىٰ.

وأمّا علىٰ مبنىٰ سقوط البعث والأمر الاستقلالي بالامتثال، لكون بقائه تحصيلاً للحاصل، وبعثاً نحو أمر قد حصل وتحقّق، فقد يتخيّل أنّ هذا البيان يأتي في الأوامر الضمنية أيضاً، فالأمر بالتكبيرة مثلاً قد سقط بعد الإتيان بها؛ لأنّه لو بقي لكان بعثاً نحو شيء حاصل.

لكنّ الصحيح عدم تأتّي هذه الشبهة في الأوامر الضمنيّة.

ونوضّح ذلك بالحديث في مقامين:

الأوّل في مقابل المبنىٰ الثاني القائل بسقوط ما أتى به من الأوامر الضمنيّة سقوطاً محتّماً.

والثاني في مقابل المبنىٰ الثالث القائل بسقوطها مشروطاً بالشرط المتأخّر.

أمّا المقام الأوّل: وهو في إبطال المبنىٰ الثاني القائل بسقوط ما أتىٰ به من الأوامر الضمنية سقوطاً محتّماً، فنحن نبرهن علىٰ بطلان هذا المبنىٰ بوجوه أربعة، الأوّل والثاني منها يحلّان أصل شبهة كون بقاء الأمر الضمني طلباً للحاصل، والثالث والرابع لا يحلّان الشبهة وإن كانا يبرهنان علىٰ عدم السقوط، فان شئت فسمِّ الأوّلين بالجواب الحلّي، والأخيرين بالجواب النقضي.

الوجه الأوّل: ما حقّقناه في بحث التعبّدي والتوصّلي، وفي بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين من أنّ الأمر الاستقلالي الواحد يستحيل أن يتعلّق بالكثير بما هو كثير، وإنّما يتعلّق في أُفق الجعل بشيء واحد بسيط، وتلبس هذه الأجزاء المتعدّدة لباس الوحدة في ذلك الأُفق، حيث إنّ متعلّقات الطلب موجودة بعين ذلك الطلب، كما أنّ متعلّقات العلم والحب والبغض ونحوها موجودة بعين وجودها، فهي موجودة بوجود وحداني، فهو أمر واحد متعلّق بشيء واحد لا معنىٰ لتجزّئه في أُفق الجعل إلىٰ أوامر ضمنية، حتّى يقال: إنّ الأمر الضمني بالتكبيرة مثلاً لو لم يسقط بعد الإتيان بالتكبيرة لكان طلباً للحاصل. نعم، هذا الواحد نأتي به بعد ذلك إلىٰ عالم ذهننا ونجزّئه، فيبدو لنا بعوث كثيرة، وإن هي إلّا أجزاء تحليليّة تماماً، من قبيل الأجزاء الحدّية كالجنس والفصل العالي والسافل.

الوجه الثاني: بعد التنزّل عن البيان الأوّل، والغفلة عن استحالة تعلّق بعث واحد بأشياء كثيرة بما هي كثيرة نستعين بأصل موضوعي من دون ضمان صحّته، ونوكل أمر تحقيقه ببحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وحاصله: أنّ الأمر الضمني أمر بالجزء المقيّد بسائر الأجزاء، فالتقيّد ماخوذ في كلّ جزءٍ جزء، والأمر الضمني تعلّق بالحصّة. وعليه نقول: لا يلزم من عدم السقوط طلب الحاصل؛ لأنّ الحصّة الخاصّة بما هي حصّة خاصّة لم تحصل، والتقيّد داخل في المطلوب، وهو لا يحصل إلّا بحصول طرفيه، إلّا أن يلتزم بتحليل الأمر بالمقيّد ـ أيضاً ـ إلىٰ الأمر بذات المقيّد والأمر بالتقيّد. لكن كون ذلك تجزئه في عالم التحليل الذهني لا في واقع عالم الأمر أوضح منه في الأمر بأجزاء تركيبيّة؛ فإنّ التقيّد لا ينظر إليه مستقلّاً، وإنّما ينظر إليه مندكّاً وبما هو معنىً حرفي، فنبرز في هذا البيان أوضحيّة المطلب.

الوجه الثالث: أنّ سقوط الوجوب إمّا يكون بمعنىٰ سقوط الجعل، أو بمعنىٰ سقوط المجعول. أمّا الأوّل فغير مقصود في المقام حتماً؛ لوضوح أنّ الجعل إنّما يسقط بالنسخ لا بالامتثال. وأمّا سقوط المجعول فلا يكون إلّا بانتفاء أحد قيود الموضوع، فيفرض في المقام أنّ عدم الإتيان قيد من قيود الموضوع، وقد انتفىٰ. وهنا نسأل: هل عدم الاتيان بكلّ جزء موضوع لوجوب ذاك الجزء فحسب، فعدم الإتيان بالتكبيرة مثلاً موضوع لوجوب التكبيرة دون الحمد وغيره، وعدم الإتيان بالحمد موضوع لوجوب الحمد دون التكبيرة وغيرها، أو عدم الإتيان بأيّ واحد منها قيد لموضوع وجوب كلّ تلك الأجزاء، أو قل: قيد لموضوع الوجوب الاستقلالي؟ فإن قيل بالأوّل كان معنىٰ ذلك فرض وجوبات وجعول استقلاليّة لفرض موضوعات مقدّرة الوجود متباينة، والجعل عبارة عن إنشاء قضيّة

حقيقيّة علىٰ موضوع مقدّر الوجود، فهناك قضايا حقيقية متعدّدة، ووجوبات استقلالية متعدّدة، وهو خلف الفرض. وإن قيل بالثاني لزم سقوط أصل وجوب الصلاة بالتكبيرة مثلاً، وهذا ـ أيضاً ـ خلف المفروض؛ لأنّ المدّعىٰ إنّما هو السقوط التدريجي لا السقوط الدفعي في ابتداء العمل.

الوجه الرابع: أنّه إذا سقط الأمر بالركعات الثلاث بالإتيان بثلاث ركعات، فالأمر بالركعة الرابعة هل يسقط ـ أيضاً ـ ولو بأن يفرض أنّه يأتي مكانه أمر جديد مستقلّ متعلّق بالجامع بين الركعة الرابعة وصلاة جديدة مثلاً، أو لا يسقط ويبقىٰ متعلّقاً بطبيعي الركعة الرابعة، أو يصبح متعلّقاً بخصوص الرابعة في هذه الصلاة؟

أمّا الأوّل، فغير معقول؛ إذ يلزم من سقوط الأمر قبل الامتثال عدم قابلّيته للتحريك مع أنّه خلف فرض السقوط التدريجي الذي هو المدّعىٰ، دون سقوط الكلّ دفعة من أوّل الأمر كما مضىٰ.

وأمّا الثاني، فأيضاً غير معقول؛ لما مضىٰ من أنّ الصلاة المطلوبة هي عبارة عن ركعات أربع في عمل واحد دون ركعات ملفّقة، والأمر بالرابعة أمر برابعة لنفس الثلاث التي يمتثل بها الأوامر السابقة، فبعد تعيّنها في فرد معيّن لا بدّ من تعيّن هذا أيضاً.

فينحصر الوجه المعقول في الثالث؛ ولذا جعلناه فيما مضىٰ لازم هذا المبنىٰ الثاني، لكنّ هذا الوجه خلاف الوجدان لكلّ إنسان في مطلوباته الارتباطيّة الحاكم بأنّ المطلوب يبقىٰ علىٰ طبيعيّته وكلّيّته وإن أتىٰ ببعض العمل، ولا فرق في حساب البعث والأمر بين تكميل هذا الفرد أو الإتيان بفرد جديد.

وأمّا المقام الثاني: فيمكن البرهنه على بطلان المبنىٰ الثالث بما مضىٰ من الوجه الأوّل والثالث:

أمّا الأوّل، فلأنّه يقال: إنّ الوجوب الاستقلالي الواحد تعلّق بشيء واحد، ولا ينحلّ في عالم الأمر إلىٰ أوامر عديدة حتّىٰ يفرض سقوطها تدريجاً بلا فرق بين فرض سقوطها تدريجاً غير مشروط بشرط متأخر كما في المقام الأوّل، أو مشروطاً به كما في هذا المقام.

وأمّا الثالث، فلأنّه هنا ـ أيضاً ـ يقال: هل عدم كلّ جزء قيد لوجوب ذلك الجزء، أو للوجوب الاستقلالي؟ فعلىٰ الأوّل يلزم كونها واجبات استقلالية. وعلىٰ الثاني يلزم سقوط الواجب دفعة في أوّل العمل، وهو خلف. نعم، لا يلزم سقوطه دفعة في أوّل العمل مطلقاً كما في المقام الأوّل، بل بشرط أن يكون ـ في علم الله ـ سوف يأتي بباقي العمل.

وأمّا الوجه الثاني والرابع، فلا يأتيان في المقام:

أمّا الوجه الثاني، فلأنّ تقيّد التكبيرة مثلاً بباقي الأجزاء كما يتصوّر بمعنىٰ تقيّدها بتعقّبها بباقي الأجزاء بالفعل، كذلك يتصوّر بمعنىٰ تقيّدها بأنّه سوف يتعقّبها باقي الأجزاء، فإنّ الوجه في الالتزام بهذا التقيّد هو دعوىٰ أنّه لولاه للزم انطباق الواجب الضمني علىٰ الإتيان بالتكبيرة ولو مع ترك باقي الأجزاء، وكون ذلك امتثالاً للوجوب الضمني، وليس كذلك، فلا بدّ من إخراج هذه الحصّة، وهذا الإخراج ـ كما ترى ـ يحصل بالتقييد بالنحو الثاني كما يحصل بالتقييد بالنحو الأوّل. والتقييد بالنحو الأوّل وإن كان ينافي المبنىٰ الثالث؛ إذ القيد لا يحصل إلّا بعد الإتيان بباقي الأجزاء بالفعل، فلا وجه للسقوط قبله ولو مشروطاً، لكن التقييد بالنحو الثاني لا ينافي هذا المبنىٰ، أي: السقوط مشروطاً بالإتيان بعد ذلك بباقي الأجزاء، فإنّه مع فرض تحقّق هذا الشرط يكون القيد (وهو أن يكون بحيث سوف يعقبه باقي الأجزاء) ثابتاً من أوّل الأمر، ولكنّه ينافي المبنىٰ الثاني وهو السقوط بلا شرط؛ إذ مع فرض عدم تحقّق الشرط في ظرفه لا يكون القيد ثابتاً.

وأمّا الوجه الرابع، فقد قلنا هناك: هل الأمر بالرابعة بعد الإتيان بالثلاثة قد سقط أو هو باقٍ علىٰ حاله، ويكون امتثاله بالإتيان بطبيعي الرابعة، أو باقٍ علىٰ حاله ولا بدّ من تطبيقه علىٰ رابعة في هذه الصلاة؟ أمّا الأوّل والثاني فغير معقول. وأمّا الثالث فخلاف وجداننا في مطلوباتنا الارتباطية الحاكم ببقاء الطلب علىٰ الجامع، وكون نسبته إلىٰ تتميم هذا الفرد والإتيان بفرد آخر علىٰ حدٍّ سواء. وهذا البيان لا يأتي في المقام؛ وذلك لأنّ انحصار امتثال الأمر بالرابعة برابعة في ضمن هذه الصلاة يكون في طول سقوط الأمر بالثلاثة الأُوَل، وذلك يكون في طول أن يكون سوف يأتي بالرابعة في هذه الصلاة، إذن فانحصار امتثال الأمر بالرابعة برابعة في ضمن هذه الصلاة يكون في طول فرض امتثاله في ضمن هذه الصلاة، وإذا كان في طول ذلك فليس امتثاله في ضمن هذه الصلاة محتّماً علىٰ المكلّف، فالمولىٰ بعدُ تكون نسبة طلبه إلىٰ الإتيان برابعة في ضمن هذه الصلاة أو الإتيان برابعة في ضمن صلاة أُخرىٰ علىٰ حدٍّ سواء؛ لأنّ فرض الإتيان بها في ضمن صلاة أُخرىٰ دون هذه الصلاة مساوق لعدم سقوط الأمر بالثلاثة الأُوَل (لعدم تحقق الشرط المتأخّر في ظرفه)، وهذا مساوق لعدم تعيّن امتثال أمر الركعة الرابعة بالإتيان بها في هذه الصلاة.

إن قلت: يلزم هنا ـ أيضاً ـ أن يكون طلب المولىٰ ـ علىٰ تقدير أنّه سوف يأتي بالرابعة في هذه الصلاة ـ طلباً لرابعة في هذه الصلاة دون طبيعي الرابعة، وهذا ـ أيضاً ـ خلاف وجداننا

في مطلوباتنا الارتباطية.

قلت: المفروض أنّه علىٰ تقدير الامتثال وفي طول فرض الامتثال لا يوجد طلب، فلا يوجد وجدان يشخّص نوعيّة الطلب، وإنّما يوجد الطلب في المرتبة السابقة علىٰ الامتثال، وفي هذه المرتبة يكون الطلب باقياً على كلّيّته. وأمّا إذا بنينا علىٰ ما هو الصحيح من ثبوت الطلب حتّىٰ بعد الامتثال، فهذا مساوق لما هو مختارنا من عدم سقوط الوجوب بالامتثال حتّىٰ في الواجبات الاستقلالية. وعليه لا يبقىٰ موضوع للبحث عن تعيين ما هو الصحيح من هذه المباني الثلاثة.

ثم إنّ هنا وجهاً آخر لإبطال المبنىٰ الثالث، وهو أنْ يُبنىٰ علىٰ ما هو الصحيح عندنا في الواجب الارتباطي من أنّ كلّ جزء من الأجزاء ليس مقيّداً بالجزء الآخر، فلو فرضنا انحلال الوجوب الاستقلالي في عالم الأمر إلىٰ وجوبات عديدة بعدد الأجزاء، كان مقتضىٰ برهان كون بقاء طلب الأمر بعد الامتثال طلباً للحاصل سقوط وجوب كلّ جزء بمجرّد الإتيان به منجّزاً؛ لأنّه لو أمر به كان طلباً للحاصل، فإنّ المطلوب هو ذات الجزء وقد حصل لا الجزء المقيّد بشرط متأخّر حتّىٰ يفرض سقوطه أيضاً مشروطاً بشرط متأخر، فلا بدّ من السقوط منجّزاً لا مشروطاً.

بقي في المقام شيء: وهو أنّه قد مضىٰ منّا في تصوير توجيه الأمر بالأجزاء غير المنسيّة إلىٰ الناسي لبعض الأجزاء وجه، وهو أن يؤخذ التذكّر قيداً في نفس الواجب لا في الوجوب، وذلك بأن يقال: أيّها المتذكّر لبعض الأجزاء ائتِ بما تكون متذكّراً له. وعنوان ما يكون متذكراً له يختلف في مقام الانطباق باختلاف الأشخاص في التذكّر وعدمه، فغير الناسي يجب عليه كلّ العمل لأنّه يتذكّر الكلّ، والناسي لأيّ مقدار يخرج ذلك المقدار عن هذا العنوان بالنسبة له.

وقد يتوهّم جريان هذا التوجيه في المقام لتصوير سقوط الواجبات الضمنية بالتدريج، وذلك بأن يؤخذ عدم الإتيان قيداً في الواجب لا في الوجوب، بأن يقال: يجب عليك المقدار غير المأتيّ به.

والجواب عن ذلك: أنّنا نتساءل: أيّ شيء تفرضه ظرفاً لعدم الإتيان الماخوذ قيداً في الواجب؟ هل ظرفه هو تمام الوقت، أي: أنّ الواجب هو الإتيان بالمقدار الذي لا يأتي به في شيء من الوقت أو ظرفه هو بعض الوقت على سبيل البدل، أي: أنّ الواجب هو الإتيان بالمقدار الذي لا يأتي به في بعض الوقت، أو ظرفه هو ظرف العمل، كما هو كذلك فيما ذكرناه

من مسألة الناسي، أي: أنّ الواجب هو الإتيان بالمقدار الذي لا يأتي به عندما يأتي بالمقدار الآخر؟ فإن قيل بالثاني فلا أثر لهذا القيد في المقام؛ فإنّ هذا القيد حاصل في كلّ الأجزاء دائماً؛ إذ ما من جزء إلّا وهو لا يأتي به في بعض الوقت وإن كان يأتي به في بعض آخر، فعندما أتىٰ بجزءٍ ممّا لم يخرج ذلك الجزء عن كونه موصوفاً بأنّه لا يأتي به في بعض الوقت علىٰ سبيل البدل حتّى يقال بأنّه سقط وجوبه علىٰ هذا الأساس. وإن قيل بالأوّل أو الثالث ورد عليه:

أوّلاً: أنّه يلزم من ذلك أنّ من صلّىٰ ينكشف له بعد صلاته أنّه لم تكن تجب عليه الصلاة؛ لأنّ الواجب هو الذي لا يأتي به في تمام الوقت أو في وقت العمل وقد أتىٰ بذلك.

وثانياً: أنّه لا معنىٰ لا يجاب ما لا يأتي به في تمام الوقت أو في ظرف العمل؛ لأنّ هذا الشيء بهذا العنوان يستحيل أن يتحقّق في الخارج إلّا بأن ينسلخ عن عنوانه.

هذا كلّه لو أخذنا بالمسلك الأوّل في استصحاب عدم الامتثال، وهو القول بجريانه من باب أنّ عدم الامتثال موضوع لحكم شرعي وهو الوجوب بقاءً.

وأمّا لو بنينا علىٰ المسلك الثاني: وهو استصحاب عدم الامتثال بغضّ النظر عن فرضه موضوعاً لحكم شرعي، فالإشكال الأوّل غير وارد؛ لأنّه ليس الاستصحاب جارياً بلحاظ الشكّ في وجوب الركعة الرابعة حتّىٰ يقال: لا شكّ لنا في بقاء الوجوب.

وأمّا الإشكال الثاني، فإن بنينا علىٰ المبنىٰ الأوّل أو الثالث من المباني الثلاثة التي ذكرناها في حال الوجوبات الضمنية، لم يرد، كما لم يرد علىٰ المسلك الأوّل. وأمّا لو بنينا على المبنىٰ الثاني فهناك كان الاستصحاب بلحاظ وجوب الركعة الرابعة؛ ولذا قلنا: بما أنّ وجوبها قد تعلّق برابعة في هذه الصلاة يحصل لنا الشكّ في القدرة، ويكون ثبوت القدرة مشروطاً بمطابقة الاستصحاب للواقع، فتسجّل الإشكال، وأمّا هنا فالاستصحاب لا يكون بلحاظ وجوبها، وإنّما هو بلحاظ لزوم الامتثال، أي: أنّ الاستصحاب يدلّ علىٰ لزوم الحركة نحو ما كُنّا نتحرّك إليه بحكم العقل لو كنّا نعلم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، وعليه فيجب أن نرىٰ: أنّنا لو كنّا نعلم بذلك كان هذا العلم ـ مع كون المفروض تعلّق وجوب الركعة الرابعة بركعة في هذه الصلاة بالذات ـ يحرّكنا عقلاً نحو ماذا؟ فإن قيل: إنّه

يحرّكنا نحو الإتيان بالرابعة في هذه الصلاة بالذات تسجّل الإشكال هنا أيضاً؛ إذ لا يعلم بثبوت القدرة علىٰ ذلك إلّا بناءً علىٰ مطابقة الاستصحاب للواقع، وإن قيل ـ ولو من باب القول بباطل في باطل ـ: إنّ هذا الوجوب الضمني المتعلّق برابعة في خصوص هذه الصلاة لا يجب امتثاله، بل يكون المكلّف ـ بغضّ النظر عن حرمة قطع الصلاة ـ مخيراً بين أن يأتي

بركعة رابعة أو يبطل الصلاة ويأتي بصلاة جديدة؛ وذلك لانحفاظ الغرض بكلا المنهجين، وإنّما جعل المولىٰ الوجوب متعلّقاً بخصوص الركعة في هذه الصلاة بالذات لكونه مجبوراً علىٰ ذلك، فلا يرد الإشكال للقدرة على ذلك ولو بأن يصلي صلاة جديدة.

ثمّ إنّنا تكلّمنا حتّىٰ الآن في استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة بداعي التحريك نحو ركعة موصولة.

وأمّا إجراؤه بداعي التحريك نحو ركعة مفصولة ـ وهذا ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ علىٰ ما مضىٰ، حيث قال: إنّ موضوع وجوب الإتيان بالركعة المفصولة مركّب من الشكّ في الإتيان بالرابعة مع عدم الإتيان بها واقعاً، والجزء الأوّل ثابت بالوجدان، والثاني نثبته بالاستصحاب ـ فقد يتراءىٰ أنّ هذا الاستصحاب الذي ذكره المحقّق النائيني ﷺ يتمّ علىٰ القاعدة من دون ورود شيء من الإشكالين: أمّا إشكال كون بقاء الوجوب معلوماً فلا معنىً لإثباته باستصحاب موضوعه، فلا يرد هنا؛ لأنّ المقصود هنا إثبات وجوب جديد وهو وجوب الركعة المنفصلة، لا الوجوب السابق حتّىٰ يقال: نعلم ببقائه. وأمّا إشكال عدم القدرة إلّا علىٰ تقدير مطابقة الاستصحاب للواقع، فمن الواضح عدم وروده؛ لأنّه قادر علىٰ الركعة المفصولة؛ إذ لم يؤخذ فيها عنوان الرابعة، ولا تلزم منها الزيادة قطعاً؛ لأنّها مفصولة.

إلّا أنّ التحقيق في المقام أن يقال: إنّ الملاك الموجب لوجوب ركعة مفصولة لا بدّ أن تفرض فيه إحدىٰ فرضيّتين:

الفرضيّة الأُولىٰ: كون الملاك في الجامع بين الركعة الموصولة عند عدم الشكّ والركعة المفصولة عند الشكّ.

وعلىٰ هذه الفرضية يكون الوجوب متعلّقاً بذاك الجامع، وهو بعدُ لم يتشهّد ولم يسلّم، فالوجوب ـ على ما هو الصحيح في سقوط الوجوبات الضمنية ـ باقٍ علىٰ حاله، فلا معنىً لاستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من باب فرضه موضوعاً لحكم شرعي وإثبات وجوب ركعة منفصلة كما ذكره المحقّق النائيني ﷺ.

نعم، لا باس باستصحاب عدم الإتيان بالرابعة على المسلك الثاني، أي: من باب جريان الأُصول الشرعية في ميدان الامتثال بلا حاجة إلىٰ إرجاع الشكّ إلىٰ الشكّ في التكليف، فيجري هذا الاستصحاب بناءً علىٰ تسليم أصل استصحاب عدم الإتيان في باب الشكّ في الامتثال.

الفرضيّة الثانية: أن يفرض ملاك في الصلاة ذات أربع ركعات متّصلة، ويفرض أنّ

الشاكّ يوجد في حقّه ملاك آخر مباين للملاك السابق ذاتاً أو مرتبة (بأن يكون أضعف مرتبة من الملاك الأوّل) يوجب وجوباً جديداً، ويُفرض أنّ العبد بمجرّد أن يشكّ يعجز عن تحصيل الملاك الأوّل، فلا يحصل لا بالإبطال والإعادة، ولا بالتكميل بعد الإتيان بالركعة الجديدة، ولا بالتكميل من دون الإتيان بالإعادة، ولا بركعة الاحتياط، فإنّما عليه أن يحصّل الملاك الجديد، وهذا الملاك الجديد يحصل بأحد أمرين:

الأوّل: الإتيان بركعة منفصلة.

والثاني: الإبطال والإعادة؛ إذ لو أبطل وأعاد صحّت صلاته حتماً.

ومن هنا يظهر أنّ الواجب عليه هو الجامع بين الإتيان بركعة منفصلة والإعادة عند الإبطال، فبناءً علىٰ هذه الفرضية لا بأس بما ذكره المحقّق النائينيﷺ من استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من باب كونه موضوعاً لحكم شرعي، لكن ليس هذا الحكم الشرعي هو وجوب ركعة الاحتياط كما ذكرهﷺ، بل الجامع بينه وبين الإعادة عند الإبطال[١].

هذا. والظاهر من الأدلّة الفقهيّة في المقام إنّما هو الفرضيّة الأُولىٰ؛ حيث يقول ما مفاده: (ألا أُعلّمك ما لا يضرّك معه التمام والنقصان)[٢] فإنّ ظاهر هذا الكلام هو أنّه بهذه العملية لا يفوته شيء من الملاك الأوّل.

نعم، لا نضايق من دعوى: أنّ العرف يرىٰ وجوبين متعدّدين.

وقد تحصّل بكل ما ذكرناه: أنّ الاستصحاب سواء أجريناه بداعي التحريك نحو ركعة متّصلة أو أجريناه بداعي التحريك نحو ركعة منفصلة يجب أن يكون من باب جريان الأُصول الشرعية في ميدان الامتثال لا من باب استصحاب موضوع حكم شرعيّ.

الرواية الرابعة:

رواية إسحاق بن عمّار قال: «**قال لي أبوالحسن الأوّلﷺ: إذا شككت فابنِ علىٰ اليقين. قال: قلت: هذا أصل؟ قال: نعم**»[٣].

---

(١) بالإمكان أن يفترض أنّ الملاك الذي يحصل بالركعة المنفصلة كان أقوى ممّا يحصل بالإبطال والإعادة، فاوجبت الشريعة الأوّل تعييناً.

(٢) هذا المضمون وارد في رواية عمّار الساباطي غير التامة سنداً في الوسائل: ج ٨، باب ٨ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، ص ٣١٣ بحسب طبعة آل البيت.

(٣) الوسائل: ج ٥، باب ٨ من الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، ص٣١٨.

وجعل الشيخ الأنصاري﵀ عدم دلالة هذا الحديث علىٰ المقصود، وكونه وارداً في بيان قاعدة لزوم تحصيل اليقين بالفراغ أمراً مفروغاً عنه، وتكلّم في الصحيحة الثالثة في حملها على هذا المعنىٰ، وأنّ هذا المعنىٰ مستفاد من بعض الروايات، ومثّل لذلك بهذه الرواية[١]. بينما السيّد الأُستاذ ادّعىٰ ظهور هذه الرواية في الاستصحاب[٢].

والكلام تارةً يقع في سند الحديث، وأُخرىٰ في دلالته:

سند الحديث:

أمّا سند الحديث فقد عبّروا عنه بالموثّقة، وهذا التعبير نشأ ممّا في الوسائل، حيث ذكر هذا الحديث في باب الخلل في الصلاة، ونقله عن الصدوق بإسناده عن إسحاق بن عمّار، وهذا اشتباه منه﵀، فإنّ الصدوق في الفقيه لم يذكره ابتداءً عن إسحاق، بل قال: روي عن إسحاق بن عمّار[٣]، ومثل هذا لا يدخل في ما ذكره في مشيخته من كون الروايات التي يرويها عن إسحاق يرويها بالسند الفلاني. إذن فالرواية مرسلة لا اعتبار بها سنداً[٤].

دلالة الحديث:

وأمّا دلالة الحديث فتوجد في الحديث ثلاثة احتمالات:

الأوّل: ما فرضه الشيخ﵀ مفروغاً عنه من إرادة قاعدة اليقين، بمعنىٰ تحصيل اليقين بالفراغ.

الثاني: قاعدة اليقين بالمعنىٰ المصطلح عليه في الأُصول، أي: البناء علىٰ اليقين عند الشكّ في صحّته، أي: في تحقّق المتيقّن في نفس الزمان الذي كنّا نتيقّن بتحقّقه فيه.

الثالث: الاستصحاب.

أمّا الاحتمال الأوّل فهو خلاف الظاهر جدّاً، وذلك لنكتتين:

---

(١) الرسائل: ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ حسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق رحمة الله.

(٢) راجع المصباح: ج ٣، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٣) الفقيه: ج ١، ح ١٠٢٥.

(٤) لا يبعد صحّة فهم صاحب الوسائل وأن يكون تعبير مشيخة الفقيه بقوله: (وما كان فيه عن إسحاق بن عمّار...) شاملاً بإطلاقه لذلك فيكون المقصود بما في الفقيه من قوله: (روي عن إسحاق بن عمّار) هو رواية كتاب إسحاق له.

١ ـ إنّه لم يفرض في الحديث كون الشكّ في ميدان الفراغ، ولم يشر إلىٰ ذلك أيّ إشارة، مع أنّ هذا مؤونة تحتاج إلىٰ البيان، وذكر الصدوق له في باب الخلل في الصلاة والشكّ في الركعات قد يكون بسبب كون ذلك مصداقاً من مصاديق الحديث، وليس شاهداً علىٰ أنّ الحديث كان مشتملاً علىٰ قرينة كانت تصرفه إلىٰ مثل تلك الموارد.

٢ ـ إنّه عبّر عليه السلام (إبنِ علىٰ اليقين) ولم يقل: حصّل اليقين، وهذا ظاهره الفراغ عن يقين ثابت يأمر ببناء عمله عليه، لا الأمر بتحصيل اليقين حتّىٰ يحمل علىٰ لزوم تحصيل اليقين بالفراغ، والنكتة في ذلك هي: أنّ متعلّق المتعلّق المصطلح عليه في أُصول المحقّق النائيني رحمه الله بالموضوع يكون بحسب نظر العرف مأخوذاً مقدّر الوجود، فلو قيل: أكرم العالم كان معنىٰ ذلك وجوب إكرام عالم فرض وجوده، وليس أمراً بإيجاد العالم ـ إن لم يكن موجوداً ـ وإكرامه. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إنّه جعل البناء متعلّقاً للأمر واليقين متعلقاً لهذا المتعلق[1]، بخلاف مالو قال: حصّل اليقين؛ فإنّه لو قال هكذا كان تحصيل اليقين بنفسه متعلّقاً للأمر.

وأمّا الاحتمال الثاني والثالث فالتحقيق: أنّه إذا دار أمر هذه العبارة بين هذين المعنيين فالثالث هو المتعيّن.

توضيحه: أن هذه الجملة ـ كما عرفت ـ تستبطن فرض يقين مفروغاً عنه يُبنىٰ عليه العمل، وهذا اليقين المستبطن في الكلام هل هو مستبطن في جانب الشرط، أي قوله: «إذا شككت»، أو في جانب الجزاء، أيّ: قوله: «فابنِ علىٰ اليقين»؟ الظاهر عرفاً هو الأوّل دون الثاني؛ وذلك لأنّ الجزاء في نظر العرف لا يحلّل بنفسه إلىٰ قضية شرطيّة تجعل هي جزاء للشرط الأوّل، بأن يصبح معنىٰ الكلام في المقام هكذا: (إذا شككت فابنِ علىٰ اليقين إن كان لك يقين) وإنّما المفهوم عرفاً أنّ كل شرائط هذا الجزاء فرغ عنها في جانب الشرط، ثمّ رتّب على ذلك الجزاء. وعليه، فاليقين في المقام مستبطن في جانب الشرط، فيصبح معنىٰ الكلام:

---

(١) لا يخفىٰ أنّ مجرّد جعل الشيء متعلّقاً للمتعلّق ليس دليلاً على كونه موضوعاً بالمعنى المصطلح للمحقّق النائيني رحمه الله، أو قل: علىٰ كونه مقدّر الوجود، فقد يُجعل متعلّق للمتعلّق بداعي تحصيص المتعلّق، فلو قال مثلاً: أكرم العالم بالخُبز نرىٰ أنّه يفهم عرفاً أنّ العالم موضوع، وأنّه لا يجب إيجاده إن لم يكن موجوداً، ولكن الخُبز الذي هو ـ أيضاً ـ متعلّق للمتعلق ليس إلّا محصّصاً للإكرام، ويجب عليه طبخ الخبز وصنعه إن لم يكن مطبوخاً ومصنوعاً. ولو قال: صلِّ علىٰ إحدىٰ الموادّ الفلانية (أي التي يصحّ السجود عليها) ولم يكن يمتلك شيئاً منها، ولكن كان بإمكانه إيجاد بعضها، وجب عليه إيجاده لكي تصحّ صلاته، ويبدو أنّ المسألة دائرة مدار المناسبات العرفيّة، أو المناسبات الشرعية والمتشرعية المؤثّرة في ظواهر الألفاظ.

(إذا شككت وكان لك يقين فابنِ علىٰ اليقين). وعليه نقول: إنّه إذا أُريد باليقين المفروض وجوده في المقام اليقين الذي نحتاجه في الاستصحاب وهو اليقين بالحالة السابقة، فحذف اليقين في المقام طبيعيّ؛ وذلك باعتبار الملازمة الغالبيّة بين الشكّ واليقين عادةً؛ إذ ما من شكّ إلّا ويوجد معه يقين بحالة سابقة لا أقلّ من العدم الذي هو الأصل في الأشياء، إلّا في الأُمور الذاتية، فيقال: إنّ المتكلّم اعتمد في مقام بيان الشيء هنا علىٰ ذكر لازمه العادي، واقتصر علىٰ غالبيّة الملازمة، ولم يصرّح بثبوت اليقين. وأمّا إذا أُريد باليقين اليقين الذي نحتاجه في قاعدة اليقين وهو اليقين بنفس ما شكّ فيه بعد ذلك، فهذا قلّ ما يتّفق للإنسان في شكوكه، فإنّ الشكّ ـ بحسب الغالب ـ ليس مسبوقاً بيقين زال بنحو الشكّ الساري، فهذا اليقين لا بدّ من ذكره، وليس ممّا يعتمد في بيانه علىٰ الملازمة الواضحة، وعليه فالمعنىٰ الثاني يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة بخلاف الثالث.

فالإنصاف تماميّة هذه الرواية دلالةً، بل هي أحسن من الروايات السابقة من ناحية تصريحه عليه السلام بكون ذلك قاعدة عامّة، إلّا أنّها ضعيفة سنداً كما عرفت.

هذا. ولو غضضنا النظر عمّا ذكرناه، وكانت نسبة العبارة في نفسها إلىٰ الاستصحاب والقاعدة علىٰ حدٍّ سواء، قلنا: إنّ ارتكازيّة الاستصحاب دون القاعدة تصرف العبارة إليه خصوصاً مع فقهائية الاستصحاب، أي: كونه مذكوراً ومطرحاً للبحث عند الفقهاء والأُصوليين منذ وجد الأُصول، بخلاف قاعدة اليقين التي هي فكرة مستحدثة عندهم.

وممّا يؤيد ظهور الرواية في الاستصحاب أنّ الراوي فهم بحسب اعتقاده المقصود، ولم يتردّد فيه، فانتقل إلىٰ السؤال عن أنّ هذا أصل كلّي أو لا، ومن الواضح أنّ العبارة لو لم تكن ـ بالرغم من كلّ ما عرفت ـ ظاهرة في الاستصحاب فلا أقلّ من عدم ظهورها في قاعدة اليقين، ومن البعيد جدّاً أن ينتقل ذهن الراوي إذا كان سوّياً في تفكيره ـ بالرغم من ارتكازيّة الاستصحاب وفقهائيّته وكونه معترفاً به ولو في الجملة لثبوته في باب الطهارة الحدثية والخبثية على الأقلّ بناءً علىٰ المناقشة في التعدّي من مورد الصحيحتين الأُوليين، وغالبيّة ملازمة اليقين الاستصحابي مع الشكّ بخلاف اليقين في القاعدة ـ إلى قاعدة اليقين.

بقي هنا شيء: وهو أنّه لو فرض كون ذكر الصدوق لهذا الحديث في باب الخلل والشكّ في الركعات قرينة علىٰ أنّ الحديث كانت فيه قرينة تدلّ علىٰ وروده في باب الركعات، جاء هنا إشكال صيرورة ذلك موافقاً للتقيّة، وعند ئذٍ نقول: إن صحّ حمل الحديث علىٰ الاستصحاب بنحو لا يستلزم موافقة العامّة فبها ونعمت، وإلّا حمل التطبيق علىٰ التقيّة،

وأخذنا بأصل الكبرىٰ لما مضىٰ عن المحقّق العراقيﷺ في الصحيحة الثالثة من أنّـه إذا دار الأمر بين كون الكبرىٰ تقيّة أو التطبيق تقيّة بقيت الكبرىٰ علىٰ حجّيّتها، ولا يرد هنا ما مضىٰ في الصحيحة الثالثة من إشكال ثبوت القرينة علىٰ مخالفة التقيّة.

ثمّ إنّه وقع في سند الحديث في لسان الأصحاب اشتباه آخر إضافة إلىٰ تخيّل كونه موثّقة، وهو أنّه نسب إلى عمّار لا إلى إسحاق بن عمّار، مع أنّ عمّاراً ليس له خبر من هذا القبيل، وإنّما هذا الخبر لإسحاق بن عمّار وهو ابن عمّار آخر غير عمّار الذي يتخيّل كونه صاحب هذه الرواية، وكأن منشأ الاشتباه كان هو الشيخ الأعظمﷺ الذي عبّر في رسائله عن هذا الحديث بموثّقة عمّار، والحديث بالنحو الموجود في الوسائل باب ٨ من أبواب الخلل هكذا: وبإسناده عن إسحاق بن عمّار قال: قال لي أبوالحسن الأوّل: إذا شككت فابنِ علىٰ اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: نعم.

وقد وقع هذا الحديث في بعض نسخ الوسائل في وسط حديث عن عمّار، وأُشير إلىٰ الاشتباه في الحاشية، وذاك الحديث هو قوله: «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن عمّار عن أبي عبداللهﷺ أنه قال له: ياعمّار اجمع لك السهو كلّه في كلمتين ... إلخ». فوقع بعد قوله: (في كلمتين) متن حديث إسحاق بن عمّار، فلعلّ نسخة الشيخ الأعظمﷺ كانت من هذا القبيل، فاوقعته في الاشتباه.

الرواية الخامسة:

رواية الخصال في حديث الأربعمائه عن محمّد بن مسلم وأبي بصير، عن الصادقﷺ، عن آبائه، عن أمير المؤمنينﷺ: «**من كان علىٰ يقين فشكّ فليمضِ علىٰ يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين**[1]». وسندها ضعيف بالقاسم بن يحيى.

دلالة الرواية:

وأمّا الدلالة فقد أبرزوا لهذه الرواية ثلاثة ظهورات تختلف في كونها في صالح إرادة قاعدة اليقين، أو في صالح إرادة الاستصحاب. فلنتكلم أوّلاً في تلك الظهورات واحداً بعد واحد، ثمّ نرىٰ أنّه هل يوجد ظهور آخر أو لا؟ وأنّه ما هو المتحصّل من مجموع الظهورات؟ فنقول:

---

(١) الوسائل: ج ١، باب ١ من نواقض الوضوء، ح ٦، ص ٢٤٧ بحسب طبعة آل البيت. وفيه: ثمّ شكّ.

الظهور الأوّل: ظهور الرواية في كون زمان اليقين قبل زمان الشكّ، حيث قال: «من كان علىٰ يقين فشكّ»، وهذا الظهور استخدمه الشيخ الأعظم﵀[١] وغيره في صالح قاعدة اليقين، باعتبار أنّ هذه الخاصّيّة توجد في تلك القاعدة.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّه تارةً تحمل العبارة علىٰ كون ولادة الشكّ بعد اليقين، أي: بعد ولادته فلا ينافي تعاصره مع اليقين بأن يستمرّ اليقين إلىٰ زمان الشكّ، وأُخرىٰ تحمل علىٰ كون ولادة الشكّ بعد اليقين، أي: بعد انتهاء أمده وموته. فعلىٰ الثاني لا بدّ من حمل الحديث على قاعدة اليقين لتعاصر الشكّ مع اليقين في الاستصحاب دائماً. وأمّا على الأوّل فتنسجم العبارة مع كثير من موارد الاستصحاب أيضاً؛ لأنّه كثيراً ما يكون الشكّ في باب الاستصحاب متولّداً بعد اليقين، فلا بدّ لتتميم استظهار كون الحديث في قاعدة اليقين من ضمّ أحد أمرين:

الأوّل: أن يدّعىٰ القطع من الخارج بعدم الفرق في باب الاستصحاب بين كون ولادة الشكّ بعد اليقين أو قبله أو معه، فيقال: إنّ أخذ البعديّة في الحديث قرينة على عدم إرادته للاستصحاب، وإرادته لقاعدة اليقين.

الثاني: أن يقصد النقض علىٰ من يرىٰ الاستصحاب حجّة مطلقاً، أي: حتّىٰ مع تقدّم الشكّ علىٰ اليقين أو تقارنه معه، فيقال: إنّه لو دار الأمر بين إرادة الاستصحاب بهذا الوجه وقاعدة اليقين تعيّنت قاعدة اليقين.

وقد يجاب علىٰ هذا الظهور المدّعىٰ في المقام بأمور:

الأمر الأوّل: هو إنّ هذا التعبير جارٍ مجرىٰ الغالب من قبيل (وربائبكم اللاتي في حجوركم) حيث إنّ اليقين في الاستصحاب غالباً مقدّم علىٰ الشكّ.

وهذا الجواب إنّما يتمّ بناءً علىٰ استفادة تأخّر الشكّ من ولادة اليقين من الرواية. وأمّا بناءً علىٰ استفادة كون الشكّ حادثاً بعد موت اليقين فلا يأتي هذا الجواب، باعتبار أنّه في موارد الاستصحاب لا بدّ من اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد.

الأمر الثاني: ما في تقرير المحقّق العراقي﵀[٢] من أنّ الترتّب في المقام لعلّه لم يقصد به الترتّب الزماني، بل قصد به الترتّب الرتبي من قبيل: حرّكت يدي فتحرّك المفتاح.

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣٣ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(٢) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وفيه: أنّه إن أُريد فرض الترتّب الرتبي بين اليقين والشكّ فمن الواضح أنّهما حالتان نفسيّتان في عرض واحد، ولا ترتّب بينهما، وإن أُريد حمل الفاء في قوله: (فليمض على يقينه) علىٰ الترتّب الرتبي، أي: أنّ الحكم بالمضيّ متأخّر رتبةً عن اليقين، فمن الواضح أنّ الإشكال لم يكن هنا، وإنّما الإشكال في أنّه يستفاد من قوله: (من كان علىٰ يقين فشكّ) تأخّر الشكّ عن اليقين.

الأمر الثالث: ما ذكره المحقّق الخراساني﵀[1] من أنّ اليقين والشكّ بما لهما من المرآتيّة والفناء في متعلّقيهما يكتسبان صفة متعلّقيهما، وبهذا الاعتبار نسب إليهما ما لمتعلّقيهما من تقدّم وتأخّر.

وفيه: أنّ فناء العنوان في المعنون إنّما يكون بمعنىٰ اتّحادهما بالحمل الأوّلي وإن اختلفا بالحمل الشائع، فحينما يحكم علىٰ النار بالحرارة يحكم في الحقيقة علىٰ الصورة الذهنية بها باعتبار فنائها في النار الخارجية، بمعنىٰ كونها بالحمل الأوّلي ناراً وإن كانت بالحمل الشائع صورة ذهنية للنار، لا ناراً خارجية. وهذا المطلب صادق في باب اليقين والعلم ونحوه بالنسبة للمصاديق، فمن يعلم بمجيء زيد مثلاً صحّ القول بالنسبة لهذا المصداق من العلم أنّ صورته العلمية بالحمل الأوّلي هي مجيء زيد وإن كانت بالحمل الثانوي صورة ذهنية، ولا يصدق ذلك بالنسبة للمفاهيم، ففهوم اليقين أو الشكّ الموجود في كلام الإمام﵇ لا يكون فانياً في المتيقّن أو المشكوك لعدم اتّحادهما معهما بالحمل الأوّلي.

وإذا فرض أنّ مقصود المحقّق الخراساني﵀ هو أنّ اليقين والشك في كلامه﵇ لمّا كانا مفهومين للمصداق الفاني في معنونه ومرآتين له صحّ أن ينسب إليهما عرفاً ما للمتيقّن والمشكوك، قلنا: إنّ هذا ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ فإنّ الإنسان العرفي لو تيقّن في يوم السبت بعدالة زيد في يوم الجمعة وشكّ مقارناً ليقينه في عدالته يوم السبت لا يقول: كان لي يقين فشككت، ولو قيل له:(كان لك يقين فشككت) يقول: لا، بل حصل لي الآن اليقين والشكّ[2].

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٦ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها علىٰ تعليقة المشكيني.

(٢) توضيح الكلام في مقالة المحقّق الخراساني﵀ وجوابه:

إنّ مقالة المحقّق الخراساني﵀ قد تبقىٰ على ظاهرها البسيط، وهو أنّ اليقين مرآة الىٰ المتيقّن، باعتبار أنّ صاحب اليقين يرىٰ به المتيقّن، إذن فيكتسب لون المتيقّن.

←

الأمر الرابع: أنّنا حتّىٰ لو أخذنا بأشدّ وجهي الإشكال يكون بإمكاننا دفعه.

توضيح ذلك: انّ الإشكال الذي بعّد الرواية عن الاستصحاب كان يمكن بيانه بأحد وجهين:

١ ـ استظهار كون الشكّ بعد ولادة اليقين، وهذا لا يكون في تمام موارد الاستصحاب، ولكنّه يكون في تمام موارد قاعدة اليقين.

٢ ـ استظهار كون الشكّ بعد وفاة اليقين، وهذا لا يكون في شيء من موارد الاستصحاب، ويكون في موارد قاعدة اليقين، ولعلّ كون الشكّ بعد وفاة اليقين هو الأظهر من الرواية، لا لأنّه مهما فرض في العبارة الترتيب بين شيئين كان ظاهراً في كون الثاني بعد فوت الأوّل؛ بل لأنّه مهما فرض الترتيب بين شيئين هما متضادّان بحسب النظر العرفي كاليقين والشكّ كان ظاهر ذلك كون الثاني بعد موت الأوّل.

ولكن بالإمكان دفع الإشكال في المقام حتّىٰ علىٰ تقريبه الثاني، وذلك بأن يقال: إنّ هذا الظهور لا يعيّن كون المراد بهذا الحديث قاعدة اليقين، بل ينسجم ـ أيضاً ـ مع كون المراد به الاستصحاب مع إعمال شيء يتعارف إعماله، وهو غضّ النظر عن خصوصية الزمان في المتيقّن والمشكوك، فيحسب حساب اليقين والشكّ بالنسبة لذات المتيقّن والمشكوك، وبهذا

→

وهذا جوابه: أنّ صفة المرآتية إنّما توجد في واقع اليقين الذي هو في نفس صاحبه لا في مفهوم اليقين الذي جاء في كلام الإمام عليه السلام.

وقد تعمّق بإبراز نكتة لولاها لما تمّت هذه المرآتية، وهي مؤلّفة من مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّ اليقين عين المتيقّن بالذات، كما أنّ الحبّ عين المحبوب بالذات، والبغض عين المبغوض بالذات.

والثانية: أنّ المتيقّن بالذات فانٍ في المتيقّن بالعرض، باعتباره يرىٰ بمنظار الحمل الأوّلي عينه كما هو الحال ـ أيضاً ـ في المحبوب بالذات والمحبوب بالعرض، أو المبغوض بالذات والمبغوض بالعرض.

وبالإمكان أن تفرض نفس هذه النكتة سبباً لاكتساب اليقين لون المتيقّن.

فإن فرض كذلك كان الجواب: أنّ المقدّمة الأُولىٰ إنّما تصدق في واقع اليقين الذي هو في نفس صاحبه، لا في مفهوم اليقين الذي جاء في كلام الإمام عليه السلام.

وقد يفرض أنّ مقصود المحقّق الخراساني رحمه الله هو: أنّ مفهوم اليقين فانٍ في واقعه فناءَ العنوان في المعنون، وواقع اليقين مرآة للمتيقّن أو أنّه عين المتيقّن بالذات الفاني في المتيقّن بالعرض، إذن فمفهوم اليقين يكتسب بهذه الواسطة لون المتيقّن.

وهذا جوابه: أنّنا نرىٰ أنّ الإنسان العرفي لو تيقّن اليوم بعدالة زيد في يوم سابق، وشكّ مقارناً ليقينه أو قبل يقينه في عدالته في هذا اليوم لا يقول: كان لي يقين فشككت.

وهذا الجواب يبطل رأساً كلّ هذه التقريبات الثلاثة.

النظر يقال عرفاً: إنّه قد مات اليقين؛ ولذا نرى أنّ شخصاً علم بعدالة زيد ثمّ احتمل زوالها يقول ـ بلا أن يُحَسّ بأيّ مؤونة ـ: كنتُ علىٰ يقين من عدالة زيد والآن قد زال يقيني. وإلغاء خصوصيّة الزمان وتجريد المتيقّن والمشكوك عنه هو أحد الوجوه التي يصحّح بها صدق النقض في روايات الاستصحاب، حيث يقال: كيف فرض العمل بالشكّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقين بحسب الواقع تعلّق بشيء وهو الحدوث، والشكّ تعلّق بشيء آخر وهو البقاء؟ فيجاب على ذلك بوجوه، منها: أنّه قد غضّ النظر عن الزمان وخصوصية الحدوث والبقاء، ولوحظ اليقين والشكّ متعلّقين بذات الطبيعة.

نعم، بناءً علىٰ هذا الذي ذكرناه يبقىٰ إشكال: أنّ هذا لا ينطبق علىٰ تمام موارد الاستصحاب، ويختصّ بما إذا كان الشكّ بعد اليقين لا قبله، أو معاصراً له، بل هذا الإشكال يجري في كلّ روايات الاستصحاب لو فسّرنا إسناد النقض بهذا التفسير، أي: بتفسير غضّ النظر عن زمان المتيقّن والمشكوك، فإنّه عندئذٍ يقال ـ لدىٰ كون الشك معاصراً لليقين او متقدماً عليه ـ: إنّه لو لم يجرّد المتعلّق عن الزمان لم يصدق النقض، فلا تشمله الروايات، ولو جرّد عنه لم يكن اليقين بهذا النظر التجريدي موجوداً في وقت من الأوقات أصلاً؛ إذ مع الشكّ لا يقين بهذا النظر حسب الفرض، وقبله لم يكن متيقّناً بشيء، وعندئذٍ لا بدّ من دفع هذا الإشكال بمسألة التعميم بالارتكاز العرفي.

إن قلت: كيف يعمّم بالارتكاز العرفي مع أنّ احتمال دخل صدق النقض في جريان الاستصحاب موجود، ولا يصدق النقض إذا كان الشكّ قبل اليقين أو معه؛ لما بُيّن من أنّه مع التجريد لا يوجد يقين، وبدون التجريد لا يوجد نقض.

قلت: إنّ ما ذكر من أنّه لا بدّ من التجريد حتّىٰ يصدق النقض إنّما هو بيان لنكتة مربوطة بعالم العبارة والتعبير، فيقال: إنّ التعبير بالنقض لا يستلطف عرفاً مثلاً إلّا إذا فرض التجريد عن الزمان، حتّىٰ يُرىٰ تعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين، وذلك لا يفيد إلّا إذا كان الشكّ بعد اليقين. وأمّا حاقّ المطلب وواقعه الذي باعتباره يدّعى ارتكاز التعميم، فلا فرق فيه في نظر العرف بين فرض الشكّ بعد اليقين أو وجوده من قبل أو معاصراً معه.

الظهور الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيﷺ[1] والسيّد الأُستاذ[2] من أنّ قوله: «فليمضِ

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٢. وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٦٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع المصباح: ج ٣، ص ٦٦.

علىٰ يقينه» ظاهر في كون اليقين معاصراً لزمان وجوب المضيّ، وثابتاً فيه، وهذا لا يكون إلّا في الاستصحاب، فهذا الظهور في صالح الاستصحاب.

ومن العجيب ما ذكره المحقّق النائينيﷺ[١] والسيّد الأُستاذ[٢] في مقام تقريب هذا الظهور من أنّ العناوين الاشتقاقية وقع الخلاف في صدقها عند انقضاء المبدأ وعدمه، فيقال: إنّ الصحيح عدم صدقها إلّا بنحو من المسامحة والمجاز. وأمّا المصدر فمن الواضح بشاعة استعماله مع الانقضاء، فكيف يمكن فرض إطلاق اليقين في قوله:«فليمضِ علىٰ يقينه» مع فرض انقضاء المبدأ كما هو الحال في قاعدة اليقين؟!

أقول: إنّ من يحمل هذه الرواية علىٰ قاعدة اليقين لا يقصد بذلك أنّه استعمل اليقين في حالة كانت متّصفة باليقينيّة وقد زالت عنها هذه الصفة، ولا توجد عندنا حالة من هذا القبيل أصلاً، ولا ينظر من يحمل الرواية علىٰ القاعدة إلىٰ ذلك أبداً، وإنّما مقصوده هو أنّ اليقين أُطلق علىٰ تلك الحالة السابقة التي انتهت وزالت، وأُوجب المضيّ علىٰ تلك الحالة التي اسمها اليقين.

نعم، يمكن تقريب هذا الظهور بدعوىٰ: أنّ الكلام المشتمل علىٰ حكم وموضوع كقوله: (أكرم العالم) ظاهر في تعاصر زمان العمل بالحكم مع الموضوع، فقوله:«فليمضِ علىٰ يقينه» ظاهر في تعاصر زمان المضيّ مع اليقين.

ويرد عليه: أنّه إن قصد لزوم تعاصر زمان الحكم مع زمان اتّصاف ذات الموضوع بعنوانه بنحو مفاد كان الناقصة، فهذا مسلّم، وهو ثابت في المقام، فإنّ تلك الحالة السابقة متّصفة حتّىٰ الآن بكونها يقيناً بنحو مفاد كان الناقصة. وإن قصد لزوم تعاصر زمان الحكم لزمان وجود الموضوع بنحو مفاد كان التامّة، فهذا الظهور غير مقبول. نعم، قد لا يتعقّل تحقّق متعلّق الحكم إلّا مع وجود الموضوع كما في (إكرام العالم)، فلا بدّ من التعاصر لا محالة. وأمّا حينما لا يكون هكذا كما في المقام الذي يتصوّر المضيّ علىٰ اليقين حتّىٰ بعد موت اليقين، فليس من اللازم ثبوت هذا التعاصر.

الظهور الثالث: ظهور الرواية في وحدة متعلق اليقين والشكّ. والوحدة من تمام الجهات حتّىٰ جهة الزمان إنّما تكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب، فيجعل هذا في صالح قاعدة اليقين.

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٢.

(٢) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٦٦.

ويرد عليه: أنّ هذه الوحدة لو كانت مستفادة من التصريح، كأن يقول: (من تيقّن وشكّ في شيء واحد) مثلاً، فلعلّه أمكن استظهار الوحدة من جميع الجهات حتّىٰ من جهة الزمان، ولكن ليس الأمر هكذا، وإنّما فهمت الوحدة في المقام بقرينة حذف المتعلّق، وتلك القرينة نسبتها إلىٰ الوحدة من جميع الجهات والوحدة من غير جهة الزمان علىٰ حدٍّ سواء.

ومن هنا قد يعكس المطلب ويقال: إنّ قيد وحدة الزمان ننفيه بالإطلاق، ويكون ذلك في صالح الاستصحاب.

لا يقال: لا بدّ من قيد وحدة الزمان أو تعدده، وهما متباينان، فلا معنىٰ للإطلاق[١].

فإنّه يقال: يمكن فرض عدم لحاظ شيء من القيدين، وذلك بعدم لحاظ الزمان رأساً علىٰ ما مضىٰ من أنّه في باب اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء قد يُلغي العرف خصوصيّة الزمان، ويلحظ تعلّق اليقين والشكّ بذات الطبيعة فقط.

ويرد عليه: أنّ الإطلاق إنّما يجري في مورد تحدّد مقدار المدلول في عالم الإثبات في المرتبة السابقة علىٰ الإطلاق، فينفىٰ بالإطلاق مقدار آخر من قيد يحتمل تحقّقه في عالم الثبوت، وذلك بأصالة تطابق عالم الثبوت وعالم الإثبات. وأمّا في المقام فمقدار المدلول في عالم الإثبات في المرتبة السابقة علىٰ الإطلاق غير معلوم؛ لما مضىٰ من أنّ نسبة قرينة الحذف إلىٰ الوحدة من جميع الجهات والوحدة من غير جهة الزمان على حدٍّ سواء.

ومن هنا قد يقال بالإجمال، كما اختاره المحقّق العراقيﷺ[٢]؛ لأنّه لا يدرىٰ هل قصدت الوحدة من جميع الجهات حتىٰ الزمان، أو من سائر الجهات غير الزمان، فتردّد الحديث بين قاعدة اليقين والاستصحاب.

ورفع الإجمال يكون بإبراز ظهور رابع في المقام، وهو ظهور كلمة اليقين والشك في اتّحادهما زماناً مع متعلّقهما، فمن قال مثلا: (أنا علىٰ يقين من عدالة زيد) يفهم منه أنّه علىٰ يقين من عدالته في الزمان الحاضر، ومن قال: (كنت في يوم الجمعة علىٰ يقين من عدالة زيد) لا يُسأل عن أنّه هل كنت علىٰ يقين من عدالته في نفس ذلك اليوم أو من عدالته في يوم آخر، وبما أنّ الحديث يظهر منه تقدّم اليقين علىٰ الشكّ فيظهر منه ـ لا محالة ـ تقدّم المتيقّن على المشكوك، وهذا لا يكون إلّا في الاستصحاب.

---

(١) قد يقال: إنّ بالإمكان إلغاء كلا القيدين وفرض الرواية دالّة علىٰ الاستصحاب والقاعدة معاً.

(٢) راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٥٣ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي. ولكنّه اختار في نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٦٥ ظهور الرواية في الاستصحاب.

يبقىٰ إشكال: أنّ هذا لا يشمل فرض كون الشكّ معاصراً لليقين أو قبله. ويجاب عنه بما مضىٰ من مسألة الارتكاز المعمِّم في المقام.

الرواية السادسة:

مكاتبة عليّ بن محمد القاساني، قال:«**كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وافطر للرؤية**»[١].

وقد عدّها الشيخ الأعظم رحمه الله أظهر من الروايات السابقة[٢] في الاستصحاب. ولعلّه لأجل عدم تطرّق احتمال عهديّة اللام كما كان يتطرّق في جملة من الروايات السابقة. فتدلّ الرواية بشكل عامّ علىٰ أنّ اليقين لا يرفع اليد عن أثره بالشكّ، وهو الاستصحاب.

وقد نوقش في الاستدلال بهذه الرواية بإبداء احتمالين مخالفين لفرض إرادة الاستصحاب.

الاحتمال الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله[٣] من دعوى أنّ المراد باليقين هو اليقين بشهر رمضان، وبالشكّ هو الشكّ فيه، وقد أُريد باليقين والشك المتيقّن والمشكوك في المقام. والمعنى: أنّ اليوم المشكوك كونه من شهر رمضان لا تدخله في شهر رمضان، ولا تجعله إلىٰ صفّ الأيّام المتيقّن كونها من شهر رمضان، فمفادها مفاد روايات باب صوم يوم الشكّ الدالّة علىٰ اعتبار اليقين بدخول شهر رمضان في نيّة صومه. ولو حمل اليقين والشكّ في المقام علىٰ المعنىٰ الاستصحابي للزم أن يكون الدخول في الرواية بمعنىٰ النقض، وهذا بحاجة إلىٰ عناية.

أقول: إنّه وإن وجدت روايات مفادها ذلك، لكن حمل هذه الرواية علىٰ ذلك بالتقريب الذي عرفت خلاف الظاهر. والدخول ـ علىٰ أيّ حال ـ لم يستعمل في معناه الأصلي حتّىٰ لو أخذنا بتفسير المحقّق النائيني رحمه الله؛ فإنّ دخول يوم الشكّ في شهر رمضان ليس من قبيل دخول شخص في الغرفة، فلا بدّ من معنىً مسامحي، وليس ما يذكره المحقق النائيني رحمه الله أولىٰ

---

(١) الوسائل: ج ١٠، باب ٣ من أحكام شهر رمضان، ح ١٣، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) راجع الرسائل: ص ٣٣٤ بحسب طبعة رحمة الله.

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٣. وراجع ـ أيضاً ـ الفوائد: ج ٤، ص٣٣٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

من حمل الدخول علىٰ معنىٰ النقض والإفساد، ويكون التقريب الذي ذكره﵀ خلاف الظاهر من وجوه:

أوّلاً: أنّ حمل اليقين والشكّ علىٰ اليقين والشكّ بشهر رمضان من دون أيّ ذكر سابق في كلام الإمام﵇، ولا في كلام السائل لليقين بشهر رمضان خلاف الظاهر جدّاً، بل مقتضىٰ طبيعة الكلام كون المقصود جنس اليقين والشكّ.

وثانياً: ما ذكره السيّد الأُستاذ من أنّ حمل اليقين والشكّ علىٰ المتيقّن والمشكوك خلاف الظاهر؛ فإنّ مقتضىٰ طبيعة الكلام أن يراد باليقين نفس اليقين، وبالشك نفس الشكّ[١].

وثالثاً: ما ذكره السيّد الأُستاذ من أنّه بناءً علىٰ هذا لا يمكن أخذ قوله: «وافطر للرؤية» تفريعاً على قوله: «اليقين لا يدخل الشك»؛ إذ الذي يتفرّع عليه هو أن لا يصام يوم الشكّ في آخر شهر رمضان بنيّة شهر رمضان، للزوم إدخال المشكوك في شهر رمضان المتيقّن، مع أنّ ظاهر الحديث كونه تفريعاً عليه[٢].

الاحتمال الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني﵀ من أنّ ملاحظة روايات الباب[٣] تشرف الفقيه على القطع بإرادة معنىً آخر، بيانه: أنّ اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم، واليقين بدخول العيد موضوع لوجوب الإفطار كما ورد من قوله: «إيّاك والشكّ والظنّ» وقوله: «ليس بالرأي ولا بالتظنّي، ولكن بالرؤية» وما إلىٰ ذلك، فيقصد في المقام أنّه لا تدخل الشكّ في اليقين، أي: لا تلحقه به في الحكم، فإنّ الحكم بوجوب الصوم أو الإفطار يترتّب علىٰ اليقين بالهلال لا الشكّ[٤].

وهذا لا يرد عليه الإشكال الثاني الذي مضىٰ علىٰ الاحتمال الأوّل؛ لأنّه لم يحمل اليقين والشكّ علىٰ المتيقّن والمشكوك، ولا الثالث؛ لأنّه يقول: إنّ موضوع وجوب الصوم هو اليقين بهلال شهر رمضان، وهذا ثابت إلىٰ اليوم الأخير، وموضوع وجوب الإفطار هو اليقين بهلال العيد، فلا يرد عليه عدم تمامية تفريع قوله: «وافطر للرؤية» بل التفريع على هذا المعنىٰ يكون أنسب منه علىٰ الاستصحاب؛ إذ علىٰ الاستصحاب ليس وجوب الصوم عند الرؤية هو نتيجة الاستصحاب مباشرة، وإنّما نتيجته عدم وجوب الصوم قبل ذلك، ولازمه

---

(١) نقل أُستاذنا الشهيد﵀ هذا الإشكال من أُستاذه مباشرة، وهو غير موجود في ما وصلنا من تقرير بحثه.

(٢) راجع المصباح: ج ٣، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣) راجع الوسائل: ج ١٠، باب ٣ من أحكام شهر رمضان، بحسب طبعة آل البيت.

(٤) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٨ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

تحدّد الصوم بالرؤية، وكذا ليس الإفطار عند الرؤية هو ما يحكم به الاستصحاب مباشرة، وإنّما يحكم الاستصحاب بحرمة الإفطار قبل الرؤية، وهذا بخلاف ما لو أخذنا بتفسير المحقّق الخراساني ﷺ، فإنّ وجوب الصوم أو الإفطار متفرّع ابتداءً ـ عندئذٍ ـ على اليقين.

إلّا أنّ تفسير المحقّق الخراساني ﷺ خلاف الظاهر من وجوه، عمدتها وجهان:

الأوّل: هو الوجه الأوّل من الوجوه التي ذكرناها في مقام التعليق على كلام المحقّق النائيني ﷺ حيث إنّه حمل ﷺ اليقين والشكّ على خصوص اليقين والشكّ بشهر رمضان وشوال لا جنس اليقين والشك، وهو خلاف الظاهر.

الثاني: أنّ حمل الدخول على المغايرة في الحكم ليس عرفياً، كأن يقول: الماء لا يدخله التراب، أي لا يلحقه حكم الماء في التطهير مثلاً، وهذا بخلاف حمله على النقض والإفساد؛ إذ باعتبار تضادّ اليقين والشكّ عرفاً يقال: إنّ إدخال الشكّ في اليقين إفساد له، ونقض وإخلال بتركيبه مثلاً، فيحكم تعبّداً بعدم دخول الشكّ في اليقين، أي: عدم إفساده له. وأمّا ما ذكره من إشراف الروايات للفقيه على القطع بما ذكره فغير صحيح، ولا توجد رواية واحدة تدلّ على موضوعية اليقين في المقام. وقوله: «إيّاك والظنّ والشكّ» ونحو ذلك لا يدلّ على موضوعيّة اليقين، بل يكون في مقام بيان أنّ قصد امتثال صوم شهر رمضان يجب أن يكون بنحو اليقين، فلا يصحّ الصوم بقصد صوم شهر رمضان مع الشكّ في دخول شهر رمضان.

ثمّ إنّ المحقق العراقي ﷺ ذكر في المقام: أنّه لا يمكن حمل الحديث على الاستصحاب؛ لكونه مثبتاً؛ لأنّ وجوب الصوم ليس مترتّباً على ثبوت شهر رمضان بنحو مفاد كان التامّة حتى ينفى باستصحاب عدمه، ولا وجوب الإفطار مترتّب على ثبوت عيد الفطر بنحو مفاد كان التامّة حتّى ينفى باستصحاب عدمه، وإنما هما مترتّبان على كون الزمان الفعلي متّصفاً بكونه شهر رمضان، أو بكونه عيداً بنحو مفاد كان الناقصة، وسلب مفاد كان الناقصة باستصحاب عدم كان التامّة تمسّك بالاستصحاب المثبت، فحمله على ما ذكره المحقّق الخراساني[1].

أقول: أوّلاً: أنّ الاستصحاب المثبت إنّما لا يكون حجّة لقصور دليل حجّيّة الاستصحاب لا لدليلٍ على عدم حجّيّته، فلو تمّ هذا الحديث، وكان الاستصحاب فيه مثبتاً التزمنا بحجّيّة الاستصحاب المثبت.

وثانياً: أنّه سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث الاستصحاب في الأُمور التدريجية بيان

---

(١) راجع المقالات: ج ٢، ص ١٣٦. ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٦٥ـ٦٦.

إمكان نفي مفاد كان الناقصة عند سبق انتفاء مفاد كان التامّة إمّا باستصحاب عدم محمولي أو باستصحاب عدم نعتي علىٰ ما سوف نوضّحه إن شاء الله.

وثالثاً: أنّه إن تكلّمنا في جانب استصحاب عدم شهر رمضان قلنا: إنّ أصل دخل مفاد كان الناقصة في باب الصوم وإن كان صحيحاً لكن كون ذلك دخيلاً في الوجوب أوّل الكلام، وإنّما هو دخيل في الواجب كما هو الظاهر من قوله تعالى:(**من شهد منكم الشهر فليصمه**) فجعل شرط وجوب الصوم هو مجرّد شهود الشهر وحضوره، وقيّد متعلّق الوجوب بضمير راجع إلىٰ الشهر، أي أنّ الواجب أصبح هو صوم الشهر، فأخذ مفاد كان الناقصة في الواجب لا في الوجوب.

وإن تكلّمنا في جانب استصحاب عدم هلال شوّال فإن فرضنا أنّ المقصود به هو نفي وجوب الإفطار كما هو المستفاد من كلام المحقّق العراقيﷺ، قلنا ـ أيضاً ـ بنفس ما مضىٰ، أي أنّ مفاد كان الناقصة لم يؤخذ في الوجوب، وإنّما أُخذ في الواجب، ونفس قوله في هذا الحديث: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» ظاهر في أنّ مجرّد رؤية الهلال أي حضور الشهر أو العيد هو موضوع الحكم لا مفاد كان الناقصة.

وإن فرضنا أنّ المقصود به هو إثبات وجوب الصوم في اليوم الثلاثين من شهر رمضان لدىٰ الشكّ، فهنا يأتي إشكال المحقّق العراقيﷺ لو لا جوابنا الأوّل والثاني[1]؛ لأنّ الواجب هو صوم اليوم الموصوف بكونه شهر رمضان بنحو مفاد كان الناقصة، وهذا لا يثبت باستصحاب بقاء شهر رمضان بنحو مفاد كان التامّة، فلا تثبت القدرة علىٰ امتثال الوجوب الثابت بالاستصحاب إلّا علىٰ تقدير مطابقة الاستصحاب للواقع.

هذا كلّه هو الكلام في هذا الحديث دلالةً، وقد ظهر أنّه تامّ الدلالة.

وأمّا سنداً فهو ضعيف بعليّ بن محمد القاساني.

طائفتان من الروايات:

بقيت في المقام طائفتان من الروايات:

الطائفة الأُولىٰ: روايات خاصّة في موارد خاصّة أحسنها صحيحة عبدالله بن سنان،

---

(١) كان يرىٰﷺ أنّ الجواب الثاني إنّما يأتي هنا بناءً علىٰ ما هو الصحيح من إمكان إثبات مفاد ليس الناقصة باستصحاب العدم النعتي. وأمّا لو فرضنا أنّ ذلك إنّما يثبت باستصحاب العدم الأزلي فمن الواضح أنّ هذا لا يمكن إسراؤه إلىٰ مفاد كان الناقصة كما في المقام.

قال: «**سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أُعير الذمّي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أُصلّي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّىٰ تستيقن أنّه نجّسه**»[١].

فهذا الحديث قد علّل الحكم بوجود الحالة السابقة مع الشكّ اللاحق، فهو يدلّ علىٰ الاستصحاب.

وعيبه ما قد يقال بعدم دلالته على الاستصحاب في غير ما يكون من سنخ مورده، فهو يختصّ بدائرة باب الطهارة، ولا يدلّ علىٰ كون العلّة مطلق الحالة السابقة والشكّ اللاحق حتّىٰ تثبت بذلك قاعدة كلّيّة.

إلّا أنّ بالإمكان التعدّي عن هذه الدائرة بارتكازيّة الاستصحاب علىٰ الإطلاق، فيقال: إنّ ارتكازيّة الاستصحاب بدون اختصاصه بباب الطهارة تجعل العرف ينسبق إلىٰ ذهنه من هذا الحديث التعليل بمطلق الحالة السابقة والشكّ اللاحق.

وقد يقال بابتلاء هذا الحديث بالتعارض مع حديث آخر عن عبدالله بن سنان، قال: «**سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجرّي ويشرب الخمر، فيردّه، أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلّي فيه حتّىٰ يغسله**»[٢]، وعن خيران الخادم عن أبي عبدالله عليه السلام مثله[٣].

والحلّ: أنّ النهي حينما يعارض نصّ الترخيص يحمل على الكراهة.

وفي هذا الحديث مكسبان غير موجودين في الأحاديث السابقة، يفيدان فيما يأتي، ولا بأس بالإشارة إليهما هنا:

١ ـ إنّه لم يؤخذ فيه اليقين السابق، وإنّما ذكر نفس الحالة السابقة، فما يذكر مثلاً من الإيراد في موارد استصحاب مؤدّىٰ الأمارة من أنّ الأمارة لم تفد اليقين ـ لو تمّ بالقياس للروايات التي أُخذ فيها اليقين ـ ليس له مورد بلحاظ هذه الصحيحة[٤].

---

(١) الوسائل: ج ٢، باب ٧٤ من النجاسات، ح ١، ص ٥٢١ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) نفس المصدر: ح ٢.

(٣) نفس المصدر: ح ٢.

(٤) وكذلك لو شكّك بلحاظ صحيحتي زرارة في إجراء الاستصحاب لدىٰ تقدّم الشكّ أو تقارنه لليقين ولم يقبل بالتعدّي إلىٰ ذلك بارتكاز عدم الفرق، لم يرد هذا الإشكال بلحاظ هذه الصحيحة.

٢ ـ إنّه لم تذكر فيه كلمة النقض، فنستريح من الإشكالات الناجمة عن كلمة النقض ككثير من تقريبات عدم حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي الناشئة من ذكر كلمة النقض، فبغضّ النظر عن حلّها في نفسها نقول: إنّه تكفينا هذه الصحيحة غير المشتملة على كلمة النقض.

نعم، لو قلنا: إنّ ارتكازيّة الاستصحاب لا تشمل صورة الشكّ في المقتضي ـ كما قال به الحاج أقا رضا الهمداني ﷺ ـ لم يمكن التعدّي من مورد صحيحة عبدالله بن سنان إلىٰ مرض الشكّ في المقتضي، لكنّنا لا نقول بذلك، فنتعدّىٰ ببركة الارتكاز حتّىٰ إلىٰ مورد الشكّ في المقتضي.

وقد يُقول: إنّ هذا الارتكاز إن أفادنا في التعدّي فهو يفيدنا ـ أيضاً ـ في الروايات المشتملة علىٰ كلمة النقض؛ لأنّ تلك الروايات وإن اختصّت بحسب مدلولها الأوّلي ـ بسبب كلمة النقض حسب الفرض ـ بموارد عدم الشكّ في المقتضي، لكن الارتكاز يوسّع من دائرة الحكم، وتثبت حجّيّة الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي وإن لم يفدنا في التعدّي، إذن لا نستطيع أن نتعدّىٰ حتّىٰ من مورد صحيحة عبدالله بن سنان، فإنها وردت في مورد الطهارة، ولم يكن الشكّ فيها ناشئاً في موردها من الشكّ في المقتضي، فنحن نتعدّىٰ من موردها إلىٰ خصوص الموارد التي لا يكون الشكّ فيها شكّاً في المقتضي. أمّا المورد الذي يكون الشكّ فيه شكاً في المقتضى فلا معنىً للتعدي إليه؛ لأنّنا نحتمل الفرق؛ لأنّ المفروض أنّ الارتكاز العقلائي خاصّ بغير هذا المورد، فليس تعميم الحكم إلىٰ موارد الشكّ في المقتضي مكسباً نكتسبه من هذه الصحيحة.

ولكنّنا كنّا نقصد بالمكسب الذي يكتسب من هذه الصحيحة أنّه لو توهّم أحد ـ رغم الإيمان بعدم اختصاص الارتكاز العقلائي بموارد عدم الشك في المقتضي ـ أنّ كلمة النقض بما أنّها لا تصدق مثلاً إلّا في موارد عدم الشكّ في المقتضي تكون قرينة علىٰ اختصاص مفاد الرواية بغير الشكّ في المقتضي ومانعة عن فهم الإطلاق ببركة الارتكاز، فهذه القرينة المتوهّمة غير موجودة في صحيحة عبدالله بن سنان.

الطائفة الثانية: أخبار أصالة الحلّ والطهارة:

أمّا خبر أصالة الطهارة وهو ما يسمى بموثّقة عمّار، فقد تكلّمنا عن سنده في الفقه،

وأثبتنا عدم اعتباره[١]، فلا نعيده هنا.

---

(١) بحث أُستاذنا ﷾ سند هذا الحديث في الفقه أكثر من مرّة، واختار في بعض تلك المرّات عدم تماميّة السند، ولكنّه لم يطبع في كتاب البحوث هذا البحث إلّا مرّة واحدة، وهي في المجلّد الثاني ص ١٨٩ ـ ١٩٣، ومال فيها إلىٰ تصحيح السند بعنوان (اللّهم إلّا أن يقال).

وأصل الإشكال في سند هذا الحديث يكون في أحمد بن يحيىٰ، حيث روىٰ الشيخ في التهذيب: ج ١، الحديث ٨٣٢ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام. وإن لم ينحلّ إشكال السند في هذا الحديث سقطت هذه الرواية الوحيدة في الدلالة علىٰ قاعدة الطهارة، ولم يبقَ مصدر في الفقه لقاعدة الطهارة عدا دعوىٰ تصيّدها من موارد مختلفة، وكذلك يسقط بذلك دليل وجوب غسل الإناء المتنجّس بالماء القليل ثلاث مرّات، فإن مدرك ذلك هي فقرة من فقرات هذا الحديث.

وأُستاذنا الشهيد ﷾ صحّح أحمد بن يحيى في المقام بدعوى أنّه لا يوجد في الرجال في هذه الطبقة شخص بهذا الاسم عدا أحمد بن يحيى بن حكيم الأودي، وهو ثقة.

ثمّ استشكل في ذلك بأنّ صاحب جامع أحاديث الشيعة (ج ٢، الحديث ١٥٩٤) ذكر: أنّ في بعض نسخ التهذيب ورد محمد بن يحيىٰ بدلاً عن أحمد بن يحيىٰ، وهو في هذه الطبقة غير ثابت التوثيق.

ثمّ أجاب عن ذلك بعنوان (اللّهم إلّا أن يقال) بما حاصله الاعتماد علىٰ نسخة التهذيب الواصلة إلىٰ الشيخ الحرّ؛ لأنّ له سنداً تامّاً إلىٰ التهذيب، وتلك النسخة ـ حسب نقل الشيخ الحرّ ـ ورد فيها أحمد بن يحيىٰ لا محمد بن يحيىٰ.

أقول: إنّ أصل تصحيحه ﷾ لأحمد بن يحيىٰ بحصره في أحمد بن يحيى بن حكيم الأودي غير صحيح حتّىٰ علىٰ تقدير ثبوت هذا الحصر بمقدار ما وصلنا من الأسماء في كتب الرجال؛ وذلك لأنّه رغم ما قيل من أنّ له كتاب دلائل النبيّ يرويه عنه جعفر بن محمد بن مالك الفزاري لم ترد ـ حسب الظاهر ـ في الكتب الأربعة ولا رواية واحدة عنه، فلم يثبت كونه رجلاً معروفاً بحيث ينصرف الاسم في هذه الطبقة إليه، فنبقىٰ نحتمل أنّ أحمد بن يحيىٰ في سند هذا الحديث إنسان مجهول لم يرد في كتب الرجال.

والصحيح: توثيق سند الحديث بجمع القرائن علىٰ زيادة هذه الكلمة في هذا المقام، وأنّ محمد بن أحمد بن يحيىٰ روىٰ رأساً هذا الحديث عن أحمد بن الحسن، وتلك القرائن ما يلي:

١ ـ عدم وجود هذا الوسيط بين محمد بن أحمد بن يحيى وأحمد بن الحسن في قطعات من هذا الحديث في سائر الموارد غير المورد الذي نقلناه عن التهذيب. راجع الاستبصار: ج ١، ح ٦٤، والكافي: ج ٣، ب ٦ من كتاب الطهارة، ح ٥، ص ٩ ـ ١٠، والتهذيب: ج ١، ح ٦٤٢ و ٦٦٠ و ٦٦٥.

وهذه القرينة يمكن تضعيفها بإبداء احتمال أن تكون تلك القطعات التي وردت من دون هذا الوسيط مأخوذة من مصدر آخر غير المصدر الذي أخذ منه الشيخ الحديث ٨٣٢ من المجلّد الأوّل من التهذيب. ونستشهد لهذا الاحتمال لا بما أورده أُستاذنا الشهيد ﷾ في البحوث، بل بأنّ الشيخ ﷺ بدأ السند في الحديث ٨٣٢ من الجزء الأوّل بمحمد بن أحمد بن يحيىٰ ممّا يدلّ علىٰ أنّه أخذه من كتاب محمد بن أحمد بن يحيىٰ، في حين أنّه لم يبدأ نقل تلك القطعات بهذا الاسم، فلعلّه أخذه من مأخذ آخر، مضافاً إلىٰ أنّنا نرىٰ أنّ الشيخ ﷺ روىٰ الحديث بطوله في المجلّد الأوّل، ح ٨٣٢، ولم يقتصر علىٰ المقطع الذي كان مورد كلامه ممّا يشهد على أنّه كان هناك بصدد استيعاب مقاطع ←

وأمّا خبر أصالة الحلّ فأحد متونه ـ على ما أذكر من بحث البراءة ـ معتبر سنداً، وهنا لا نتكلّم ـ أيضاً ـ عن سنده، وإنّما نتكلّم عن الدلالة فنقول:

→

هذا الحديث، في حين أنّنا نرىٰ أنّه روىٰ في التهذيب في مكان آخر مقطعاً من هذا الحديث غير موجود في ذاك النصّ المفصّل، وصرّح بأنّ هذا المقطع مأخوذ من حديث طويل. راجع التهذيب: ج ١، ح ٧١٢.

ولكن ـ علىٰ أيّ حال ـ لا يكون هذا التضعيف مسقطاً لهذه القرينة نهائياً، بل تبقىٰ له قرينية ناقصة بلا إشكال.

٢ ـ عدم معهوديّة وجود وسيط بين محمد بن أحمد بن يحيىٰ وأحمد بن الحسن بن عليّ في جميع رواياته إطلاقاً ـ كما يبدو ـ عدا هذا المورد، وعدم معهوديّة كون شخص باسم أحمد بن يحيىٰ شيخاً لمحمد بن أحمد بن يحيىٰ في غير هذا المورد. نعم، وجد في مشايخه من يكون باسم محمد بن يحيى وهو محمد بن يحيى المعاذي.

٣ ـ اختلاف نسخ التهذيب في المورد الذي وقع فيه هذا الوسيط، فهو ليس موجوداً في كلّ نسخ التهذيب، والدليل على ذلك أنّ الشيخ الحرّ ذكر قطعة من الحديث نقلاً عن التهذيب في الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، ح ١، وذكر فيه الوسيط وهو أحمد بن يحيىٰ، وورد في طبعة آل البيت ج ٣، ص ٤٩٧ في الهامش نقلاً عن خطّ المصنّف أنّه كَتَب بين قوسين علىٰ كلمة أحمد بن يحيىٰ (عن نسخة).

٤ ـ إنّ الشيخ الحرّ ﷺ في غير القطعة التي نقلناها عن الباب ٥٣ من النجاسات، الحديث الأوّل إنّما نقل عن النسخة الخالية عن اسم هذا الوسيط، ولم ينقل إطلاقاً عن النسخة الأُخرىٰ إلّا في مورد واحد، وهو ما عرفت مشيراً إلىٰ أنّ هذه نسخة من النسخ. راجع الوسائل: ج ١، ب ٤ من الأسآر، ح ٤، و ب ١٠ من الأسآر، ح ١، و ج ٢، ب ٨ من النجاسات، ح ٦، و ب ٩ من النجاسات، ح ١٥، و ب ٣٦ من النجاسات، ح ٢، و ب ٣٧ من النجاسات، ح ٤، و ب ٨٢ من النجاسات، ح ٢.

٥ ـ نقل السيّد الخوئي ﷺ في الجزء الثاني من معجم الرجال في ترجمة أحمد بن يحيىٰ ص ١٠٠٨ بحسب الطبعة الثالثة: أنّ صاحب الوافي ذكر هذا الحديث نقلاً عن التهذيب في موارد متعدّدة وفي جميع ذلك روىٰ محمد بن أحمد بن يحيىٰ عن أحمد بن الحسن بلا واسطة.

٦ ـ إنّنا لم نَرَ في غير هذا المورد شخصاً باسم أحمد بن يحيىٰ، ولا باسم محمد بن يحيىٰ يروي عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضّال.

نعم، ذكر السيّد الخوئي ﷺ في تفصيل طبقات الرواة الملحق بمعجم الرجال: ج ٢، ص ٤٣١: (وروىٰ عنه ـ يعني عن أحمد بن الحسن ـ محمد بن يحيىٰ، التهذيب: ج ٩، ح ٣٥٠) وهذا الكلام من السيّد الخوئي خطأ طريف؛ وذلك لأنّ هذا الحديث الذي أشار إليه نقلاً عن التهذيب قد ورد في التهذيب بعد حديث روىٰ سنده بهذا الشكل: (محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن الحسين، عن عليّ بن النعمان ...) ومحمد بن يحيىٰ الموجود في هذا السند لا شكّ في أنّه هو محمد بن يحيىٰ العطّار؛ فإنّه هو الذي ينقل الشيخ في التهذيب عن كتابه، وهو الذي يروي عن محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب، وهذا الحديث رقمه في التهذيب: ج ٩ عبارة عن ٣٤٩، ثم يذكر الحديث رقم ٣٥٠، ويبدأ بذكر سنده بهذا الشكل: (عنه عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد ...) فتخيّل السيّد الخوئي ﷺ أنّ الضمير في (عنه) يرجع إلىٰ محمد بن يحيىٰ، في حين أنّه يرجع إلىٰ محمد بن الحسين؛ لما عرفت من أنّ محمد بن يحيىٰ الوارد في سند الحديث السابق هو العطّار الذي هو شيخ الكليني، ولا يحتمل روايته عن أحمد بن الحسن بلا واسطة، وهو دائماً يروي عن أحمد بن الحسن بواسطة واحدة.

إنّ في هاتين الروايتين اتّجاهات ثلاثة:

الاتّجاه الأوّل: أنّه يستفاد منهما أُمور ثلاثة: الحكم الواقعي من الطهارة والحلّيّة، وأصالة الطهارة أو الحلّ، والاستصحاب.

وهذا ما اختاره المحقّق الخراساني﵀ في تعليقته علىٰ الرسائل[١].

الاتّجاه الثاني: أنّه يستفاد منهما أمران على اختلاف في تعيين الأمرين، فاختار المحقق الخراساني﵀ في الكفاية أنّه يستفاد الحكم الواقعي مع الاستصحاب[٢]. ونسب الشيخ الأعظم﵀ إلىٰ صاحب الفصول[٣] القول باستفادة الأصل مع الاستصحاب.

الاتّجاه الثالث: أنّه يستفاد منهما أمر واحد علىٰ اختلاف في هذا الأمر، فقد يقال: إنّه هو الاستصحاب. وهذا ما مال إليه الشيخ الأعظم﵀[٤] في حديث: (الماء كلّه طاهر) لا في حديث: (كلّ شيء نظيف أو حلال)، وقد يقال: إنّه هو أصالة الطهارة والحلّ، وهو المشهور، وفي خصوص حديث الطهارة قول ينسب إلىٰ صاحب الحدائق﵀ وهو الحمل على الطهارة الواقعيّة.

الاتّجاه الأوّل:

أمّا الاتّجاه الأوّل، فقد ذهب إليه ـ كما عرفت ـ المحقّق الخراساني﵀ في تعليقته على الفرائد، فذكر: أنّه يستفاد من صدر الحديث وهو قوله: «كلّ شيء نظيف أو كلّ شيء حلال» الطهارة الواقعيّة والحلّيّة الواقعيّة مع أصالة الطهارة والحلّيّة، ومن ذيله وهو قوله: «حتى تعلم ...» الاستصحاب، فيقع الكلام في مقامين:

أحدهما: في استفادة الحكم الواقعي مع الأصل من الصدر.

والثاني: في استفادة الاستصحاب من الذيل.

أمّا المقام الأوّل، فقد استدلّ المحقّق الخراساني﵀ على استفادة الحكم الواقعي مع الأصل

---

(١) راجع التعليقة: ص ١٨٥ ـ ١٨٨، بحسب طبعة مكتبة بصيرتي.

(٢) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٨ ـ ٣٠١ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

(٣) نسب ذلك إلىٰ بعض معاصريه. راجع الرسائل: ص ٣٣٥، بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله، فطبّق ذلك المعاصر علىٰ صاحب الفصول ولو بقرينة ورود هذا الرأي في الفصول، وقد استظهر الشيخ الإصفهاني من كلام صاحب الفصول القول بدلالة الحديث علىٰ الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب. راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٩٢ بحسب طبعة آل البيت.

(٤) راجع نفس المصدر: ص ٣٣٦.

من صدر الحديث بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ لقوله: «كلّ شيء نظيف أو طاهر» عموماً أفرادياً تستفاد منه أحكام واقعيّة للأفراد، وإطلاقاً أحوالياً تستفاد منه أحكام واقعيّة للأحوال، كحالة كون الشيء حارّاً أو بارداً وغير ذلك، فيدلّ علىٰ طهارة الشيء أو حلّيّته في كلّ هذه الأحوال. وهذا الإطلاق الأحوالي يشمل حالة الشكّ أيضاً، فيثبت الحكم في حال الشكّ، وهذا ـ لا محالة ـ يكون حكماً ظاهرياً.

الوجه الثاني: ما قصد به الاستغناء عن الإطلاق الأحوالي، والاكتفاء بالعموم الأفرادي، فذكر: أنّ عمومه الأفرادي شامل لفرد ملازم للشكّ في نجاسته دائماً كالكبريت مثلاً، وهذا طهارته ظاهرية حتماً بلا حاجة إلىٰ إطلاق أحوالي يشمل حال الشكّ؛ لأنّ هذا مشكوك في كلّ حال، ونتعدّىٰ إلىٰ حالة الشكّ في شيء لا يكون ملازماً للشكّ بعدم الفصل.

أقول: أمّا الوجه الثاني فواضح البطلان؛ فإنّ الكبريت مثلاً إنّما صار فرداً للعامّ بما هو كبريت بغضّ النظر عن كونه مشكوك الطهارة، ومجرّد الملازمة للشكّ لا يجعل الحكم ظاهرياً، وإنّما الحكم الظاهري ما أُخذ في موضوعه الشكّ، وهذا لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، وإنّما هو أمارة علىٰ الطهارة موضوعها نفس الشيء، ورافعةٌ للشكّ.

وأمّا الوجه الأوّل فقد أورد المتأخرون عنه عليه بإيرادات:

الإيراد الأوّل: ما ذكره جملة من المحقّقين كالمحقّق النائيني[1] والمحقّق العراقي[2] والمحقّق الإصفهاني[3] ﷺ من أنّ الإطلاق هو رفض القيود لاجمعها، فشمول الإطلاق الأحوالي لحالة الشكّ ليس معناه أخذ الشكّ موضوعاً حتّىٰ يكون حكماً ظاهرياً، وإنّما معناه: أنّه لم يؤخذ في الموضوع عدم الشكّ، وأنّ الطهارة هنا طهارة ثابتة بغضّ النظر عن الشكّ وعدمه، وهذه الطهارة لا تكون إلّا طهارة واقعية.

أقول: إنّ هذا الإشكال وارد علىٰ كلام المحقّق الخراساني ﷺ بالمقدار المبيّن في عبارته ﷺ، ولكن يمكن أن يقرّب مدّعىٰ المحقّق الخراساني ﷺ بتقريب آخر لكي لا يرد عليه هذا الإشكال.

بيانه: أنّه تارةً نتكلّم في الشكّ بنحو الشبهة الموضوعية، كالشكّ في خمرية مائع بعد العلم

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٤.

(٢) لم أجد ذلك في كلمات المحقّق العراقي ﷺ.

(٣) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ٩٤ بحسب طبعة آل البيت.

بنجاسة الخمر، وأُخرىٰ نتكلّم في الشكّ بنحو الشبهة الحكمية كالشكّ في نجاسة الكبريت مثلاً.

أمّا الشكّ بنحو الشبهة الموضوعية، فحيث إنّ المفروض فيه ورود مخصّص علىٰ العامّ القائل بأنّ (كلّ شيء نظيف) وهو دليل نجاسة الخمر، فموضوع الطهارة ليس خصوص العنوان المأخوذ في العامّ، بل هو مركّب من عنوان العامّ وعنوان آخر؛ لكي لا ينطبق علىٰ ما خرج بالتخصيص، ولا بدّ من الاقتصار في القيد الذي يزاد على عنوان العامّ علىٰ قيد يُخرج من العامّ أقلّ مقدار ممكن في مقام رفع التنافي بين العام والخاصّ، ففي المقام لا يقيّد موضوع العامّ بعدم كونه خمراً مثلاً؛ لأنّه يمكن تقييده بشيء آخر أقلّ تخصيصاً، ويرتفع به التعارض، وذلك بأن يقيّد بعدم كونه خمراً معلوم الخمرية، فيبقىٰ تحته الخمر المشكوك، ويحمل الحكم في المشكوك علىٰ الحكم الظاهري جمعاً بين دليل الطهارة ودليل نجاسة الخمر، ويرتفع التعارض بين العامّ والخاصّ إيماناً منّا بعدم التعارض بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأمّا الشكّ بنحو الشبهة الحكمية فندّعي أنّ عنوان العامّ لم يقيّد بما مضىٰ من عدم كونه خمراً معلوم الخمرية فحسب، بل نضيف شيئاً آخر إلىٰ ذلك بأن نقول: إنّه قيّد بعدم كونه خمراً معلوم الخمرية ومع العلم بنجاسة الخمر؛ وذلك لأنّ هذا العنوان أقلّ تخصيصاً للعام؛ لأنّه يبقى تحت العام ما هو مشكوك النجاسة، فيحكم بطهارة مشكوك النجاسة طهارة ظاهرية، وترتفع المنافاة بين العام والخاصّ الدالّ علىٰ النجاسة الواقعية.

وإن شئت فبدلاً عن أن تقول: إنّ موضوع الحكم بالطهارة قيّد بأن لا يكون خمراً معلوم الخمرية ومع العلم بنجاسة الخمر، اذكر العلم بالنتيجة، بأن تقول: إنّ موضوع الحكم بالطهارة قيّد بأن لا يكون خمراً معلوم النجاسة، وإنّما نحن اخترنا الطريقة الأُولىٰ لتوضيح الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية في المقام، وإلّا فالأولىٰ هو التعبير الثاني حتّىٰ يخرج ـ أيضاً ـ من العموم الخمر الواقعي الذي لم يلتفت المكلف إلىٰ احتمال كونه خمراً، بل جزم مثلاً بعدم كونه خمراً، لكنّه علم بالنجاسة من ناحية أُخرىٰ بأن تخيّل كونه بولاً مثلاً، أو تخيّل كون المائع الفلاني نجساً.

والفرق بين تقريبنا وتقريب المحقّق الخراساني﵀ هو أنّ المحقّق الخراساني أراد أن يستفيد أخذ القيد الزائد علىٰ عنوان العام من الإطلاق، فاصطدم بإشكال: أنّ الإطلاق إنّما يقتضي رفض القيود لا أخذ القيود، ونحن نستفيد القيد من المخصّص.

إلّا أنّ التحقيق: أنّ هذا التقريب ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ وذلك لأنّ العام حيث إنّه لم

يؤخذ في لسانه عنوان الشكّ يكون ظاهراً في كون الحكم الذي يبيّنه واقعياً، وليس ظهوره في الواقعية في طول إطلاقه لفرض العلم، حتّىٰ يكون المخصّص الذي يقوىٰ على هذا الإطلاق ويقدّم عليه مقدّماً علىٰ ذاك الظهور أيضاً؛ لكونه متولّداً من الإطلاق، فلا يكون أحسن حالاً من الإطلاق، وإنّما هو في عرض إطلاقه لفرض العلم، أي: أنّ عدم أخذ قيد الشكّ في موضوعه في لسان العام يولّد في عرض واحد ظهورين:

أحدهما: ظهور إطلاقي في شموله لفرض العلم.

وثانيهما: الظهور في الواقعية، وعليه فلا يكفي لرفع المنافاة بين العامّ والخاصّ إخراج خصوص النجس المعلوم النجاسة؛ إذ يبقىٰ ـ عندئذٍ ـ المشكوك داخلاً في العام، وقد دلّ العام علىٰ كونه طاهراً بالطهارة الواقعية، والخاصّ علىٰ كونه نجساً واقعاً، وهما متنافيان، فلا بدّ من إخراج الخمر عن تحت العام بقول مطلق، أي: بلا تقييد بالعلم، وهذا ما يصنعه المحقّق الخراساني﵀ في الفقه في سائر الموارد، وكذا سائر الفقهاء، فحينما يرد عام يدلّ علىٰ وجوب إكرام العالم مثلاً، ويرد مخصّص يخرج الفسّاق لا يقول أحد: إنّنا نستفيد من هذا وجوب الإكرام ظاهراً لعالم مشكوك الفسق.

الإيراد الثاني: ما نقله المحقّق الإصفهاني﵀ من كتاب الدرر للحاج الشيخ عبدالكريم اليزدي﵀[1] من أنّ جعل الطهارة الظهارية في قوله: «كلّ شيء طاهر» لغو؛ إذ لو كان كلّ شيء من الأشياء طاهراً بالطهارة الواقعية، ولم يبقَ مورد للشكّ في الطهارة والنجاسة، فأيّ فائدة لجعل الطهارة الظاهرية؟!

أقول: إنّ هذا الإيراد غير وارد، لا علىٰ التقريب الذي نحن ذكرناه، ولا علىٰ التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني﵀.

أمّا علىٰ التقريب الذي نحن ذكرناه فقد استفدنا الطهارة الظاهرية في المرتبة المتأخّرة عن التخصيص، وفي طوله، ومن المعلوم أنّه في هذه المرتبة قد قسّمت الأشياء إلى قسمين: طاهر

---

(١) ورد في نهاية الدراية: ج ٥، ص ٩٦ بحسب طبعة آل البيت، ذكر هذا الإشكال بلحاظ الشبهة الحكمية، ولم يذكر صاحب الإشكال، ولكن عبارة الدرر تنسجم مع فرض عدم التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية، حيث قال: (هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت إلىٰ المكلّف يرتفع شكّه من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الأشياء بعناوينها الأوّليّة، فلا يبقىٰ له شكّ حتّىٰ يحتاج إلىٰ العمل بالحكم الوارد علىٰ الشكّ. اللّهم إلّا أن تحمل القضيّة علىٰ الإخبار والحكاية عن الواقع). راجع الدرر: ص ٥٣١ ـ ٥٣٢ بحسب الطبعة الخامسة. وكأنّ السبب في تخصيص الإشكال في عبارة نهاية الدراية بالشبهة الحكمية وضوح أن دليل طهارة كلّ شيء بعد علمنا بخروج بعض الامور عنه ولو تخصيصاً لا يمكن أن يرفع الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة.

ونجس، فقد يتّفق الشكّ[١] ولا يكون جعل الطهارة الظاهرية لغواً.

وأمّا علىٰ التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني﵀ من استفادة الطهارة الظاهرية من إطلاق (كلّ شيء طاهر) ابتداءً، فأيضاً لا يرد عليه هذا الإشكال؛ وذلك:

أمّا أوّلاً؛ فلأنّه ليس جعل الطهارة الواقعية منافياً للطهارة الظاهرية حتىٰ تلغو الطهارة الظاهرية عند جعل الطهارة الواقعية، وإنّما الذي ينافيها هو وصول ذلك الجعل، وهذا العام إنّما دلّ علىٰ الجعل، والجعل لا يستلزم الوصول، فقد لا يصل بسبب ابتلاء هذا العام بالمعارض مثلاً، فتصل ـ عندئذٍ ـ الطهارة الظاهرية، ولا يلزم اللغوية.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّه لو سلّمنا كون جعل الطهارة الواقعية منافياً للطهارة الظاهرية، قلنا: هل المقصود كون هذه المنافاة مانعاً ثبوتياً عن حمل الحديث على المعنىٰ الذي ذكره المحقّق الخراساني﵀، أو المقصود كونها مانعاً إثباتياً عنه؟

فإن قصد الأوّل فجوابه: أنّ الله تعالى يعلم أنّ دلالة الحديث علىٰ الطهارة الواقعية في جميع الموارد غير مقصودة، وأنّه في جملة من الموارد كالخمر الواقعي المشكوك الخمرية لم يجعل الطهارة الواقعية، فلا مانع من جعل الطهارة الظاهرية.

وإن قصد الثاني بأن يقال: إنّه وإن كانت الطهارة الواقعية غير مقصودة واقعاً في بعض الموارد، لكن حيث إنّها تنافي الطهارة الظاهرية، فالدليل الذي يدلّ علىٰ الأُولىٰ لا يدلّ علىٰ الثانية، وإلّا لزمت دلالته علىٰ أمرين متنافيين، فجوابه: أنّ الارتكاز المتشرّعي الذي هو كالقرينة المتّصلة دلّ علىٰ عدم إرادة العموم الكامل في الطهارة الواقعية، بل قوله في ذيل الحديث: «حتّىٰ تعلم أنّه قذر» أيضاً قرينة علىٰ ذلك، فيرتفع التنافي الإثباتي أيضاً[٢].

---

(١) إن كانت الشبهة حكمية لم يرد هذا الإشكال؛ لأنّ إطلاق قوله: «كلّ شيء طاهر» يرفع الشكّ، وإنّما يرد هذا الإشكال بلحاظ الشبهة الموضوعية. أمّا في الشبهة الحكمية فالأولىٰ في مقام الجواب على هذا الإشكال الاقتصار على الوجهين الآتيين، أو الوجه الأوّل منهما.

(٢) ما أفاده أُستاذنا﵀ في المقام صحيح، ولكن عبارة الدرر واضحة في أنّه لا يقصد دعوىٰ التنافي بين الطهارة الواقعية والظاهرية، وجعل هذا التنافي مانعاً ثبوتياً أو إثباتياً في المقام، وإنّما يكون كلامه ناظراً إلىٰ منافاة وصول الحكم الواقعي للحكم الظاهري، ودعوىٰ: أنّ دليل الحكمين بعد أن كان واحداً وهو رواية: (كلّ شيء نظيف)، فهذا الدليل إن لم يصل لم تصل الطهارة الظاهرية، وإن وصل وصلت الطهارة الواقعية، فلا يبقىٰ مورد للطهارة الظاهرية. فالمهمّ إذن بلحاظ مقصود الشيخ الحائري هو الجواب الأوّل. وأقترح تطوير بيانه بالشكل التالي:

لو فرضنا أنّ وحدة الدليل علىٰ الطهارتين أوجبت التلازم بين وصولهما نفياً وإثباتاً؛ لأنّ هذا الدليل الواحد إمّا ←

الإيراد الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ من أنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، فكيف يمكن الجمع بينهما[١]؟!

وهذا الجواب أو روحه يمكن أن يقرّب بتقريبات ثلاثة:

التقريب الأوّل: ما هو الظاهر المستفاد من عبارة التقرير[٢]، وهو أنّ الحكم الظاهري متأخّر رتبة عن الحكم الواقعي؛ لكونه في طول الشكّ الذي هو في طول الحكم الواقعي، فلو اتّحدا في الجعل لزم كون المتقدّم متأخّراً أو المتأخّر متقدّماً، وهو محال.

وذكر السيّد الأُستاذ: أنّ هذا إنّما يتمّ بناءً علىٰ كون الإنشاءات موجدات للمعنىٰ، وأمّا بناءً علىٰ كونها مبرزات عن اعتبارات نفسيّة، فيمكن فرض تحقّق اعتبارين نفسيّين طوليّين، ثمّ الكشف عنهما بمبرز واحد[٣].

أقول: إنّ هذا التفصيل لا محصّل له؛ فإنّنا إن جعلنا قوله: «كلّ شيء نظيف» إخباراً عن الطهارة، ارتفع هذا الإشكال بلا فرق بين أن يفرض الإنشاء إيجاداً للمعنىٰ أو إبرازاً للاعتبار النفساني. وإن جعلناه إنشاءً كما هو مفروض الكلام عندهم، فكما يقال بناءً علىٰ كون

→

يصل أو لا يصل، فهذا إنّما يوجب التلازم في الوصول بين الجعلين دون المجعولين؛ لأنّ فعلية المجعول تابعة لفعلية الموضوع، وقد اختلف موضوع أحد الجعلين عن الآخر حسب الفرض؛ إذ أُخذ في موضوع الطهارة الظاهرية الشكّ في الطهارة الواقعية، وعلمنا بنجاسة الأعيان النجسة جعلنا قد نشكّ في الطهارة نتيجة شكّنا في الموضوع، وبهذا يصلنا موضوع الطهارة الظاهرية في حين أنّه لم يصلنا موضوع الطهارة الواقعية؛ لأنّنا عرفنا بسبب اطّلاعنا علىٰ نجاسة النجاسات أنّه ليس ما ورد في هذا الحديث وهو عنوان (شيء) تمام الموضوع للطهارة الواقعية، بل لموضوعها قيد آخر شككنا في وجوده، وبهذا انفصل أحد المجعولين عن الآخر في الوصول، علىٰ أنّنا ننكر التلازم بين الجعلين ـ أيضاً ـ في الوصول، فبالإمكان وصول الطهارة الظاهرية وعدم وصول الطهارة الواقعية بنحو الشبهة الحكمية؛ لأنّ النصّ علىٰ الطهارتين وإن كان واحداً وهو رواية: (كلّ شيء نظيف)، ولكن من الممكن أن يبتلي النصّ بلحاظ الطهارة الواقعية بمعارض لم يكن أقوىٰ منه بالأخصيّة، كما لو كان المعارض الخاصّ مبتلىً بمعارض مساوٍ له، وقلنا في مثل ذلك بتساقط الخاصّين مع العام، فعندئذٍ تكون الطهارة الواقعية غير واصلة لنا، ويحصل لنا الشكّ فيها، وبهذا يتمّ عندنا موضوع الطهارة الظاهرية.

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥، والفوائد: ج ٤، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) عبارة أجود التقريرات مشتملة علىٰ إشكالين: أحدهما يمكن تطبيقه علىٰ التقريب الثالث، وهو الوارد في ص ٣٧٤، والثاني هو التقريب الأوّل، وهو الوارد في ص ٣٧٥. وعبارة الفوائد متأرجحة، فصدرها ظاهر في التقريب الثاني، وذيلها ظاهر في التقريب الأوّل، فراجع.

(٣) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٧١.

الإنشاء إيجاداً للمعنىٰ: إنّ هذا إيجاد واحد، فكيف ينحلّ إلىٰ إيجادين طوليّين؟! كذلك يقال بناءً علىٰ كون الإنشاء إبرازاً للاعتبار: إنّ هذا إبراز لاعتبار واحد؛ لأنّ إبرازه لاعتبارين يكون على حدّ استعمال اللفظ في معنيين، فيقال هنا أيضاً: كيف ينحلّ الاعتبار الواحد إلىٰ اعتبارين طوليّين؟!

والتحقيق: أنّ الإشكال بهذا التقريب الأوّل غير وارد علىٰ كلام المحقّق الخراساني سواء أُريد الإشكال بلحاظ مرحلة الجعل أو أُريد الاشكال بلحاظ مرحلة المجعول.

فإن أُريد الأوّل أجبنا عنه:

أوّلاً: بأنّ جعل الحكم الظاهري ليس في طول واقع جعل الحكم الواقعي حتّىٰ يستحيل اتّحادهما خارجاً وجمعهما في جعل واحد، وإنّما هو في طول عنوان الحكم الواقعي. وتوضيح ذلك: أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن عنوان الشكّ تأخر كلّ جعل في نفس المولى عن عنوان موضوعه في نفسه، لا عن واقع الموضوع خارجاً؛ إذ الجعل لا يتوقّف علىٰ الوجود الخارجي للموضوع، وعنوان الشكّ يكون باعتباره في المقام مضافاً إلىٰ الحكم الواقعي متأخّراً عن عنوان الحكم الواقعي، فصار الحكم الظاهري متأخّراً عن عنوان الحكم الواقعي، لا عن واقعه، فلا بأس باتّحادهما جعلاً.

وثانياً: بأنّنا لو سلّمنا كون الجعل الظاهري في طول الجعل الواقعي، فهذا لا ينافي اتّحادهما خارجاً، كما أنّ الكلّ في طول الجزء مع أنّهما متّحدان خارجاً، وتعدّد الرتبة إنّما يستحيل اجتماعه مع الوحدة الخارجية إن كان تعدّداً بملاك التأثير، فالمؤثّر والأثر يستحيل اتّحادهما خارجاً، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

وإن أُريد الثاني أجبنا عنه:

أوّلاً: بأنّ فعلية المجعول الظاهري ليست في طول واقع المجعول الواقعي، بل في طول عنوانه؛ لأنّه وإن كان متأخّراً عن وجود الشكّ خارجاً تأخُّرَ فعلية كلّ حكم عن وجود موضوعه خارجاً، لكنّ الشكّ ليس متأخّراً عن المجعول الواقعي خارجاً، بل قد يشكّ في الحكم الواقعي مع أنّه في الواقع لا يوجد ذلك الحكم، وإنّما هو متأخّر عن عنوانه.

وثانياً: بما عرفته من الجواب الثاني عن الإشكال في مرحلة الجعل من أنّ تعدّد الرتبة في المقام لا ينافي الاتّحاد الخارجي.

وثالثاً: بأنّ الذي يلزم في المقام من شمول الحديث للحكم الواقعي والظاهري معاً إنّما هو وحدة الجعل خارجاً، لا وحدة المجعول خارجاً، ووحدة المجعول وتعدّده خارجاً إنّما يتبع

وحدة وجود الموضوع وتعدده خارجاً، فإذا تعدّد وجود الموضوع خارجاً تعدّد المجعول لا محالة، وأيّ مانع من فرض كون أحد الموضوعين في طول المجعول الآخر، فيتحقّق مجعولان طوليّان من دون فرض اتّحاد بينهما؟!

التقريب الثاني: أنّ الجعل في المقام واحد ـ حسب الفرض ـ علىٰ موضوع واحد، وهذا الموضوع إمّا أن أُخذ فيه الشكّ في الحكم أو لم يؤخذ، فعلىٰ الأوّل كان الحكم ظاهرياً، وعلىٰ الثاني كان واقعياً، والجمع بينهما جمع بين النقيضين.

ولا يخفىٰ أنّ كلام المحقّق الخراساني﵀ كان مساوقاً ـ على ما عرفت ـ لفرض الإطلاق جمعاً بين القيود، فالإطلاق يشمل حالة الشكّ وحالة تحقّق الموضوع بلا شكّ، لا بمعنى رفض القيدين، بل بمعنى دخل كلّ واحد من القيدين، وجعل الإطلاق جمعاً بين القيود يرد عليه إشكالان:

١ ـ الإشكال الإثباتي، وهو أنّ الإطلاق إنّما يفيد رفض القيود لا جمعها.

٢ ـ الإشكال الثبوتي، وهو أنّ الجمع بين القيود بهذا النحو مساوق لتعدّد الموضوع، والجمع بين تعدّد الموضوع ووحدة الجعل والحكم تهافت.

فإن كان المقصود بالإيراد الأوّل الذي مضىٰ علىٰ المحقّق الخراساني﵀ من أنّ الإطلاق إنما هو رفض القيود لا جمعها خصوص الإشكال الإثباتي، فمن يقصد ذلك من حقّه أن يورد هنا هذا الإشكال، ويكون ناظراً إلىٰ الإشكال الثبوتي، وإن كان المقصود بالإيراد الأوّل بطلان كون الإطلاق جمعاً بين القيود ثبوتاً وإثباتاً، فهنا لا يمكن لمن قصد ذلك أن يورد إشكالاً جديداً على المحقّق الخراساني﵀؛ لأنّه بعد فرض التسليم بما وقع فيه المحقّق الخراساني من التهافت، وفرض تعدّد الموضوع بالرغم من وحدة الجعل لا يرد إشكال: أنّ الجمع بين فرض دخل الشكّ وعدم دخله جمع بين النقيضين؛ لأنّ الموضوع متعدّد والشكّ دخيل في أحدهما وغير دخيل في الآخر. هذا كلّه لو بنينا على تقريب المحقّق الخراساني﵀.

وأمّا إذا بنينا علىٰ التقريب الذي نحن ذكرناه من فرض استفادة الحكم الظاهري في طول التخصيص، فلا مجال لهذا الإشكال؛ فإنّنا لم نأخذ الشكّ دخيلاً في الموضوع حتّى يلزم كون الحكم ظاهرياً علىٰ الإطلاق، ولم نفرض عدم دخل قيد زائد وراء ما ذكر في موضوع العام حتّىٰ يلزم كون الحكم واقعياً علىٰ الإطلاق، وإنّما فرضنا كون القيد المأخوذ في الموضوع هو أن لا يكون الشيء خمراً معلوم النجاسة مثلاً، وهذا القيد ـ وهو أن لا يكون الشيء خمراً معلوم النجاسة ـ تارةً يتحقّق خارجاً بعدم كونه خمراً، فيكون الحكم ـ لا محالة ـ واقعياً؛

لاستناده إلى عدم الخمرية لا عدم العلم بالحكم، وأُخرىٰ يتحقّق خارجاً بعدم كونه معلوم النجاسة، فيكون الحكم ـ لا محالة ـ ظاهرياً؛ لاستناده إلىٰ عدم العلم بالحكم، ولم يلزم من ذلك جمع بين النقيضين.

التقريب الثالث: أنّه إذا فرض كون هذا الحديث بالنسبة لما يشكّ في خمريّته مثلاً وهو في الواقع ليس خمراً جعلاً للحكم الواقعي والظاهري معاً، لزم من ذلك أن يكون الحكم الواقعي ملحوظاً بالنظر الإيجادي؛ لأنّ المولى بصدد جعله، ويكون في نفس الوقت ملحوظاً بنظر الفراغ عنه بمعنىٰ كونه مترقّب الثبوت؛ لأنّ المولى بصدد جعل حكم ظاهري حافظٍ له، وناظرٍ إليه، ومأخوذٍ في موضوعه الشكّ فيه، مع أنّه لا يوجد في المقام إلّا لحاظ واحد، ويستحيل الجمع في لحاظ واحد إلىٰ شيء واحد بين كونه لحاظاً له بالنظر الإيجادي ولحاظاً له بنظر الفراغ عنه؛ فإنّ اللحاظ بنظر الفراغ عنه يستبطن فرض أنّه لا يقصد في هذا اللحاظ جعله وإيجاده، فكيف يجتمع مع فرض قصد جعله وإيجاده؟ وهل هو إلّا جمع بين النقيضين.

وهذا التقريب لا جواب عليه بناءً علىٰ ما ذكره المحقّق الخراساني﵀ من فرض كون الحديث شاملاً للشيء بعنوانه الأوّلي بغض النظر عن الشكّ، وله بالنظر إلىٰ الشكّ؛ فإنّه يلزم من ذلك ـ كما عرفت ـ أن يكون الشيء الطاهر بعنوانه الأوّلي المشكوك في طهارته عند المكلّف طاهراً واقعاً وظاهراً، وتثبت له كلتا الطهارتين بهذا الجعل.

وحتّىٰ لو فرضنا رجوع ذلك ـ في الحقيقة ـ إلىٰ جعلين: جعل بلحاظ العنوان الأوّلي للشيء، وجعل بلحاظ عنوان الشكّ فأيضاً لا يمكن افتراض كون الحكم الواقعي في أحد الجعلين ملحوظاً باللحاظ الإيجادي، وفي الجعل الآخر ملحوظاً بلحاظ الفراغ عنه؛ وذلك لأنّ الجعلين في آن واحد، فلا يتصوّر بالنسبة للحكم الواقعي الواحد في ذاك الآن إلّا لحاظ واحد، هذا كلّه بناءً علىٰ التقريب الذي ذكره المحقّق الخراساني﵀.

أمّا بناءً على ما ذكرناه نحن من فرض أخذ قيد عدم كون الشيء، خمراً معلوم النجاسة في الموضوع بقرينة المخصّص، فلا يرد هذا الإشكال؛ لأنّه لم تجتمع في مورد واحد الطهارة الواقعية والظاهرية معاً المجعولتان بهذا الحديث حتّىٰ يلزم من ذلك كون الطهارة الواقعية مجعولة في هذا المورد بهذا الجعل، وغير مجعولة في نفس الوقت؛ وذلك لأنّ هذا الشيء المشكوكة نجاسته إن لم يكن واقعاً خمراً فقد ثبتت له بهذا الحديث طهارة لا ترتفع بارتفاع الشكّ وانكشاف واقع الحال، وهي لا محالة طهارة واقعية لا ظاهرية، وإن كان واقعاً خمراً لم تثبت له طهارة واقعية وإنّما له طهارة ظاهرية ترتفع بانكشاف واقع الحال، وقد أُخذ في

موضوعها الشكّ في طهارة هذا الخمر واقعاً، وهذه الطهارة الواقعية المترقّبة الثبوت غير مجعولة أصلاً، لا بهذا الجعل ولا بجعل آخر، فبهذا الجعل قد جعل الحكم الواقعي في بعض الموارد، ولم يجعل في بعض آخر، فلم يلزم جمع بين النقيضين.

الإيراد الرابع: ما ذكره ـ أيضاً ـ المحقّق النائينيﷺ من أنّه لو جمع في صدر الحديث بين الحكم الواقعي والظاهري لزم من ذلك أن يقصد بالعلم في ذيله وهو قوله: «حتى تعلم ...» العلم موضوعياً والعلم طريقياً؛ لأنّ الحكم الظاهري غايته العلم بنحو الموضوعية، والحكم الواقعي غايته ذات المعلوم وهي القذارة، وإنّما العلم أُخذ طريقياً[١].

وهذا الإشكال غير وارد على المحقّق الخراسانيﷺ؛ لأنّه لا يجعل قوله: «حتى تعلم ...» غاية للحكم المذكور في الصدر، وإنّما يجعله غاية للاستمرار[٢].

وقد اتّضح بكل ما ذكرناه أنّ جميع هذه الإيرادات لا ترد على مدّعىٰ المحقّق الخراسانيﷺ: إمّا مطلقاً أو بعد تحويل تقريبه ممّا ذكره المحقّق الخراسانيﷺ إلىٰ ما ذكرناه نحن من استفادة الحكم الظاهري في طول التخصيص بالبيان المتقدّم.

وتحقيق الحال: أنّ مدّعىٰ المحقّق الخراسانيﷺ غير صحيح؛ لأنّه يرد عليه:

أوّلاً: أنّه إن أُخذ بتقريبنا، ففيه ما مضىٰ من كون العام ظاهراً في الواقعية في عرض ظهوره في الإطلاق، فلا ترتفع المنافاة بينه وبين الخاصّ بإخراج خصوص صورة العلم، وإن أُخذ بتقريب المحقّق الخراسانيﷺ ففيه عدم صحّة جعل الإطلاق جمعاً للقيود، لا ثبوتاً ولا إثباتاً، مضافاً إلىٰ لزوم النظر إلىٰ الحكم الواقعي بالنظر الإيجادي وبنظر الفراغ عنه في نفس الوقت.

---

(١) ما يظهر من التقريرين ليس هو الاستشكال بلزوم الجمع بين موضوعية العلم وطريقيّته، بل هو استبعاد إرادة الحكم الواقعي من الصدر باعتبار أنّ الذيل ظاهر في كون العلم بذاته غاية لا بما يكشف عنه من واقع المعلوم. وهذا لا ينسجم إلّا مع الحكم الظاهري؛ لأنّ الحكم الواقعي لا يغيّىٰ بالعلم بضدّ الحكم أو الموضوع، وإنّما يغيّىٰ بتبدّل الواقع، فلا يمكن فرض العلم غاية له إلّا بعنوان الطريقية، وهو خلاف الظاهر. راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٥، وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) لا يخفى أنّ فوائد الأُصول مشتمل علىٰ الالتفات إلىٰ أنّه لو جعل قوله: «حتى تعلم» غاية للاستمرار، ارتفع الاستشكال بعدم كون العلم الموضوعي غاية للحكم الواقعي، ولكن اعترض علىٰ احتمال جعله غاية للاستمرار بأنّ هذا يعني قطع الغاية عمّا قبلها وجعلها جملة مستقلة بتقدير كلمة:(وتستمر طهارته أو حرمته ظاهراً) وهذا خلاف الظاهر. راجع الفوائد: ج ٤، ص ٣٧١ بحسب الطبعة الماضية.

هذا. وسيأتي ـ إن شاء الله ـ: أنّ جعل الغاية غاية للاستمرار تارةً يكون بمعنىٰ فرض حذف أو تقدير في الكلام، وأُخرىٰ يكون بمعنىٰ جعلها غاية لاستمرار مفهوم من نفس الكلام، ويأتي إبطال كلا الوجهين إن شاء الله.

وثانياً: أنّه سوف يأتي في المقام الثاني ـ إن شاء الله ـ أنّ الغاية راجعة إلىٰ الصدر لا إلىٰ الاستمرار، وعليه فلا يمكن أن يستفاد من الصدر الحكم الواقعي والظاهري معاً، بل يستفاد منه الحكم الظاهري فحسب؛ فإنّه هو الذي يناسب جعله مغيّىً بالعلم، والحكم الواقعي لا يناسب جعله مغيّىً بالعلم. أمّا الأوّل فواضح؛ فـإنّ كـلّ حكـم ظـاهري مـغيّى بـالعلم الموضوعي. وأمّا الثاني فلأنّ الحكم الواقعي لا معنى لأخذ العلم بالخلاف غـاية له سـواءً لوحظ العلم موضوعياً أو طريقياً. أمّا الأوّل فواضح؛ إذ لو جعل مغيّىً بالعلم الموضوعي لأصبح حكماً ظاهرياً لا واقعياً. وأمّا الثاني فلأنّه لو جعل مغيّىً بالعلم طريقياً لأصبح معنىٰ الكلام هكذا: (كلّ شيء طاهر إلىٰ أن يتنجّس)، وليس من الصحيح حمل الكلام على هذا المعنىٰ؛ إذ لا معنىً لأخذ أحد الحكمين المتضادّين في موضوع الآخر، فيقال مثلاً: هذا حلال إلىٰ أن يصبح حراماً؛ فإنّ هذا لغو ومحال.

وبعد التنزّل عن كلّ هذا يجب أن نرىٰ أنّ الحكم الواقعي والظاهري هل هما متماثلان في الحقيقة، أو لا؟

فإن قلنا: إنّ الطهارة الواقعية أمر تكويني، والطهارة الظاهرية أمر جعلي، لزم من إرادة كلتيهما من قوله: «كلّ شيء طاهر» الجمع بين الإخبار والإنشاء، فهو قد أخبر بهذا الكلام عن طهارة تكوينية وهي الحكم الواقعي، وأنشأ طهارة جعلية وهي الحكم الظاهري.

وإن قلنا في خصوص الطهارة: إنّ الطهارة أمر اعتباري، بمعنىٰ نظافة ونزاهة مـعنوية، والطهارة الظاهرية ـ أيضاً ـ أمر اعتباري، لكنّه بمعنىً آخر كتنزيل المشكوك منزلة المعلوم واعتبار ذاك الأمر الاعتباري الأوّل، أو قلنا بذلك في الحلّيّة ـ أيضاً ـ أي: أنّ الحلّيّة الواقعية أمر اعتباري، والحلّية الظاهرية اعتبار آخر كأن تكون اعتباراً لذاك الاعتبار مثلاً، جـاء إشكال لزوم استعمال كلمة(طاهر) مثلاً أو هي مع كلمة(حلال) في معنيين، إلّا إذا فرضت الطهارة والحلّيّة اسماً للجامع، لكنّه فرض علىٰ خلاف الواقع. هذا مضافاً إلىٰ لزوم دلالة هذا الكلام على جعلين، وهي على حدّ استعمال اللفظ في معنيين.

وإن قلنا: إنّ حقيقة الحكم في باب الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية واحدة، وكذلك في باب الحلّية الواقعية والحلّية الظاهرية، فـهذا الإشكـال غـير وارد؛ لأنّـه لم تسـتعمل كلمة(طاهر) و(حلال) في معنيين، ولا يلزم استعمال الكلام في جعلين؛ إذ بالإمكان علىٰ هذا الفرض جعل حكمين بجعل واحد وإن كان هذا ـ أيضاً ـ لعلّه خلاف الظاهر؛ لمكان تعدّد الملاك، فملاك الحكم الواقعي هو مصلحة في متعلّقه، وملاك الحكم الظاهري هو التحفّظ علىٰ

الحكم الواقعي.

وأمّا المقام الثاني: فقد عرفت أنّ المحقّق الخراساني ﷺ ـ إضافة إلىٰ استفادة الطهارة الواقعية والظاهرية معاً من الصدر ـ استفاد الاستصحاب من الذيل، وهنا يقع الكلام في أمرين:

الأوّل: في أصل استفادة الاستصحاب من الذيل.

والثاني: في أنّه: ما معنىٰ الاستصحاب بالنسبة للحكم الواقعي والحكم الظاهري المستفادين معاً علىٰ ما هو المفروض عنده ﷺ من الصدر؟ وهل نفرض الذيل استصحاباً للحكم الواقعي فقط، أو لهما معاً، أم ماذا؟

أمّا الأمر الأوّل: فكأنّ المحقق الخراساني ﷺ يقول: إنّ كلمة(حتّىٰ) بنفسها تدلّ على ثبوت استمرار في المقام، وإنّها غاية للاستمرار؛ لأنّ معنىٰ جعل الغاية هو هذا، أي: إنّ الأمر الفلاني مستمرّ إلىٰ كذا، فكأنّه قال: كلّ شيء طاهر، وطهارته مستمرّة إلىٰ أن تعلم أنّه قذر، وحيث إنّ الغاية لهذا الاستمرار جعلت هي العلم لا شيئاً آخر، فلا محالة يكون هذا الاستمرار استمراراً تعبّدياً، ولا نعني بالاستصحاب إلّا الاستمرار التعبّدي.

ويرد عليه: أنّنا إن قلنا: إنّ كلمة(حتّىٰ) من قبيل كلمة(إلىٰ) لا تدلّ بذاتها علىٰ الاستمرار، وإنّما الدالّ عليه نفس غائية ما بعده المستلزمة عقلاً للاستمرار، فلا معنىً لاستفادة جعل الاستمرار الاستصحابي المقيّد بغاية العلم من هذا الحديث، لأنّ الاستمرار إنّما فهم ثبوته في المقام بدليل عقلي وبالملازمة، ولم يكن مفاداً مطابقياً لنفس العبارة حتّىٰ يقال: إنّ المتكلم قد جعل هذا الاستمرار، وقد أرجع القيد إليه، والظاهر من القيد رجوعه إلىٰ ما يستفاد من نفس العبارة[1].

إن قلت: إنّ بالإمكان استفادة الاستمرار من العبارة، لكن لا من كلمة(حتّىٰ) بل من كلمة(طاهر) في قوله: «كلّ شيء طاهر»، وذلك بقرينة الإطلاق ومقدّمات الحكمة الدالّة علىٰ عدم اختصاص الحكم بالزمان الأوّل.

---

(١) كأنّ المقصود من هذا الكلام هو أنّه إن أُريدت استفادة الاستصحاب بإرجاع القيد إلىٰ الاستمرار بعد فرض دلالة الكلام علىٰ جعل الاستمرار، ورد عليه: أنّ الاستمرار لم يكن إلّا استمراراً لنفس الحكم الأوّل فهم بالملازمة العقلية، ولم يكن مجعولاً مستقلّاً يكون هو الاستصحاب، ولا جعل آخر في المقام. وإن أُريدت استفادة الاستصحاب بدعوىٰ أنّ نفس القيد دليل علىٰ جعل آخر يعود القيد إلىٰ مجعوله وهو الاستمرار، ورد عليه: أنّ الظاهر من القيد رجوعه إلىٰ نفس ما يستفاد من العبارة، ولا يدلّ علىٰ جعل حكم جديد يرجع إليه.

قلت: هذا الاستمرار ـ أيضاً ـ ليس مستفاداً من العبارة؛ لأنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة لا يُري الأفراد والحصص، وإنّما شأنه رفض القيود، فهو يدلّ علىٰ عدم أخذ قيد الزمان الأوّل في موضوع الحكم، فيعرف عقلاً ثبوت الاستمرار، لا أنّ المتكلّم قد ذكر الاستمرار ولو بقرينة الإطلاق حتّىٰ يقال: إنّه قد جعل الاستمرار وأرجع القيد إليه.

وكذلك الحال لو أثبتنا إطلاق المغيّىٰ بالغاية[1] لا بمقدمات الحكمة؛ إذ يوجد في باب المغيّىٰ كلام حول أنّ إطلاق المغيّىٰ هل يستفاد بقرينة مقدّمات الحكمة أو يستفاد بقرينة الغاية، فسواء أثبتنا الإطلاق بمقدّمات الحكمة أو بالغاية قلنا: إنّ الإطلاق الذي ينفي دخل زمان مخصوص يستلزم عقلاً الاستمرار، ولا يدلّ الكلام على جعل المولىٰ للاستمرار وإرجاع القيد إليه.

وإن قلنا: إنّ كلمة (حتّىٰ) تدلّ ابتداءً علىٰ الاستمرار، فقد يتراءىٰ ـ عند ئذٍ ـ في بادئ الأمر أنّه قد استفيد الاستمرار من العبارة، وجعل مغيّىً بالعلم، فهذا جعلٌ للحكم الاستمراري التعبّدي المغيّىٰ بالعلم، ولا نعني بالاستصحاب إلّا هذا.

ولكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّ كلمة (حتّىٰ) إنّما تدلّ علىٰ الاستمرار بالمعنىٰ الحرفي بنحو النسبة الناقصة، فهو إنّما يكون جزءاً تحليلياً للمعنىٰ الاسمي لا يمكن لحاظه مستقلّاً، والاستمرار الاستصحابي يكون عنائياً لا حقيقياً، وإذا كان كذلك فقد لوحظ ملاحظة مستقلّة، فإنّ إعمال العناية يكون ـ لا محالة ـ لحاظاً مستقلّاً. وهذا خلف كونه جزءاً تحليليا يستحيل لحاظه. نعم، لو كان الاستمرار مستفاداً هنا بنحو المعنىٰ الاسمي أو بنحو النسبة التامّة التي يمكن الالتفات إليها مستقلّاً، لما ورد هذا الإشكال.

وثانياً: أنّ الاستمرار في المقام بعد أن كان جزءاً تحليلياً ومُفاداً بالمعنىٰ الحرفي الناقص كان من المستحيل رجوع القيد إليه؛ لاستحالة رجوع القيد إلىٰ المعاني الحرفية الناقصة؛ لأنّ إرجاع القيد إليها فرع لحاظها مستقلّاً. وهذا من قبيل ما ذكره الشيخ ﷺ في باب الواجب المشروط من استحالة رجوع الشرط إلىٰ معنىٰ الهيئة؛ لكونه معنىً حرفياً. إلّا أنّ هذا الكلام في الواجب المشروط لم يكن صحيحاً لكون النسبة تامّة، وبالإمكان لحاظها مستقلةً، وهنا

---

(١) يبدو أنّ هذا عين الفرض السابق من كون الدالّ علىٰ الاستمرار نفس غائية الغاية المستلزمة عقلاً للاستمرار، ولعلّ ما يبدو من ظهور عبارة المتن من كون هذا فرضاً جديداً غير ما مضىٰ في أوّل الكلام خطأ منّي لا من أُستاذنا الشهيد ﷺ.

صحيح لكونها ناقصة، فلو كان الاستمرار هنا مُفاداً بنحو النسبة التامّة أو المعنىٰ الاسمي، لما ورد ـ أيضاً ـ هذا الإشكال.

وثالثاً: أنّ الحكم الاستصحابي في المقام يحتاج إلىٰ لحاظ مستقلّ بغضّ النظر عمّا ذكرنا من عنائية الاستمرار الاستصحابي؛ وذلك لأنّه لا يمكن فرض دلالة العبارة بلحاظ واحد علىٰ المستصحب والاستصحاب معاً مع ما بينهما من اختلاف جوهري في الملحوظ، فـفي أحدهما مثلاً يلحظ الشكّ بخلاف الآخر، وحيث إنّ الاستمرار هنا مستفاد بـنحو المـعنىٰ الحرفي الناقص المندكّ في المعنىٰ الاسمي فلا يوجد له لحاظ مستقلّ.

ولا يقال: إنّ المجعول الواحد ذا الجعل الواحد يتحصّص هنا إلىٰ حصّتين: حصّة بلحاظ زمان الحدوث، وحصّة بلحاظ زمان البقاء. والأُولىٰ هي المستصحب، الثانية هي الاستمرار الاستصحابي، ويفرض وجود لحاظين باعتبار الحصّتين.

فإنّه يقال: إنّ وجود حصّتين للمجعول هنا يكون من قبيل وجود حصّتين للمطلق الذي لا تُرىٰ به الحصص، وإنّما يُرى به الجامع ملغيّاً عنه الخصوصيات، لا من قبيل وجود فردين للعام، فلا يُحقّق بهذا تعدّد اللحاظ.

وهذا الإشكال يرتفع ـ أيضاً ـ لو كان الاستمرار مُفاداً هنا بنحو النسبة التامّة.

ورابعاً: أنّه لو فرض تعدّد اللحاظ في المقام بأن يفرض هذا الجعل الواحـد والمجـعول الواحد بنحو العموم لا الإطلاق قلنا: إنّه لا يمكن إفادة الاستصحاب والمستصحب معاً بجعل واحد، بل لا بدّ أن يكون للاستصحاب جعل مستقلّ، فلو كان الاستمرار مُفاداً بنحو النسبة التامّة أو بمعنىً اسمي واقع طرفاً للنسبة التامّة بأن يقول: (كلّ شيء طاهر والطهارة مستمرة إلىٰ أن تعلم أنّه قذر) أمكن استفادة الاستصحاب لفرض جعل ثانٍ لهذه النسبة التامّة. وأمّا إذا كان الاستمرار مُفاداً بمعنىً حرفي ناقص كما هو الواقع هنا، أو مُفاداً بمعنىً اسمي طـرف للنسبة الناقصة، كما لو قيل: (كلّ شيء طاهر طهارة مستمرة إلى أن تعلم أنّه قـذر) فـلا يستفاد من ذلك الاستصحاب والمستصحب معاً؛ لعدم وجود نسبتين تامّتين حتّىٰ يفرض جعلان.

والوجه في أنّه لا بدّ من فرض جعلين ومجعولين للاستصحاب والمستصحب، ولا يمكن فرضهما بجعل واحد ومجعول واحد أمران:

الامر الأوّل: أنّ هذا الجعل الواحد ذا المجعول الواحد والموضوع الواحد إمّا أن يؤخذ فيه الشكّ في البقاء أو لا، فإن لم يؤخذ فيه الشكّ في البقاء لم نستفد منه الاستصحاب. وإن أُخذ

فيه الشكّ في البقاء فهو لا يدلّ علىٰ حقيقة الحكم الثابت قبل الشكّ.

والامر الثاني: أنّه يلزم من ذلك الجمع بين النظر الإيجادي ونظر الفراغ عنه إلىٰ الحكم المستصحب في نظرة واحدة؛ لأنّ الاستمرار لم يكن جزءاً مستقلّاً ملحوظاً في زمان ثانٍ، وإنّما هو جزء تحليلي.

ثمّ إنّنا لو تنزّلنا، وفرضنا أنّ من الممكن ثبوتاً للمولىٰ إرجاع القيد إلىٰ الجزء التحليلي لا إلىٰ المجموع، قلنا: إنّ هذا لا يتمّ إثباتاً لوجهين:

الأوّل: أنّه من الواضح إثباتاً أنّ الظاهر من القيد المتعقّب لحكم رجوعه إلىٰ مجموع ذلك الحكم لا إلىٰ جزء تحليلي منه، خصوصاً أنّه ليس هو الجزء الرئيس، بل هو الجزء التابع.

ولا يعارضه ظهور أصل الحكم في خلاف ذلك؛ إذ من الواضح أنّ ظهور القيد مقدّم علىٰ ظهور المقيّد.

والثاني: أنّنا لو أرجعنا الغاية إلىٰ الجزء التحليلي وهو الاستمرار بعد فرض إمكان ذلك ثبوتاً، أصبح الاستمرار تعبّدياً وعنائياً لا حقيقياً، بخلاف ما لو أرجعناه إلىٰ المجموع. والاستمرار ـ لو خلّي ونفسه ـ ظاهر في الحقيقية، غاية الأمر أنّ أصل الحكم ـ أيضاً ـ يكون كذلك، أي: إنّه في نفسه ظاهر في الحقيقية، ولو أرجعنا الغاية إليه أصبح عنائياً، وعندئذٍ إمّا أن نقول: إنّ الاحتفاظ بظهور الاستمرار في الحقيقية وإرجاع الغاية إلىٰ أصل الحكم أولىٰ من العكس؛ لكون الاستمرار تابعاً في الكلام مقدّماً ظهوره على ظهور أصل الكلام، أو يقال ـ على الأقلّ ـ بعدم أولويّة العكس، وبالتالي لا يبقىٰ في الحديث ـ بحسب عالم الإثبات ـ ظهور في الاستصحاب.

ثم لو تنزّلنا وافترضنا رجوع القيد إلىٰ الجزء التحليلي وهو الاستمرار، قلنا: إنّه لا طريق لنا إثباتاً يدلّ علىٰ أخذ الفراغ عن الحدوث في موضوع الحكم. والاستصحاب ليس هو كلّ حكم استمراري تعبّدي، بل الاستصحاب عبارة عن مرجعيّة الحالة السابقة، والحكم بالاستمرار بلحاظ الحالة السابقة.

وأمّا الأمر الثاني: فبما أنّ المفروض لدىٰ المحقّق الخراساني في التعليقة استفادة الحكم الواقعي والظاهري معاً من الصدر، مع استفادة الاستصحاب من الذيل، فلكي يتعقّل ذلك يجب تصوير الاستصحاب بلحاظ الحكم الواقعي وتصويره بلحاظ الحكم الظاهري بنحو ينسجم في المقام مع الحديث، وهذا بالنسبة للحكم الواقعي معقول كما هو واضح، إذ من الممكن التعبّد ظاهراً باستمرار حكم واقعي عند الشكّ في بقائه، ولكن بالنسبة للحكم

الظاهري غير معقول، إذ لا يعقل الشكّ في بقاء الحكم الظاهري إلّا بأحد وجوه ثلاثة:

١ ـ الشكّ في النسخ، فيكون الاستصحاب فيه استصحاباً للحكم الظاهري بوجه من الوجوه، ومن الواضح أنّ هذا لا ينسجم مع الحديث؛ لأنّ الحكم الظاهري بالاستمرار في هذا الفرض يكون مغيّىً بالعلم بالنسخ لا العلم بالقذارة، فإنّ المستصحب هنا هو بقاء الجعل، وهو إنّما يكون مغيّىً بعدم النسخ لا بقاء المجعول، إذ علىٰ تقدير النسخ قد حصل النسخ من زمن النبي صلى الله عليه وآله لا في زمان آخر، فالمجعول لم يثبت بالنسبة لهذا الذي شككنا في طهارته الظاهرية أصلاً.

٢ ـ الشكّ في سعة دائرة الحكم وضيقها، كما لو شككنا أنّ أصالة الطهارة هل هي مجعولة عند الشكّ بشرط عدم الظن بالنجاسة، أو بشرط عدم إخبار ثقة بالنجاسة مثلاً، أو لا؟ فهنا يمكن استصحاب المجعول الذي ينتهي لدىٰ العلم بالقذارة كما ينتهي لدى العلم بعدم المجعول بأيّ وجه من الوجوه.

وخلاصة ما يمكن أن يقال كتوجيه للشكّ في سعة دائرة الحكم في المقام وضيقها: أنّ عبارة: (كلّ شيء طاهر) إنّما بيّنت أصل أصالة الطهارة بنحو القضية المهملة، ومن دون إطلاق ولو بقرينة تذييلها بالاستصحاب، إذ مع فرض تشخّص حدود الحكم لا معنىٰ للاستصحاب، وإنّما يجري الاستصحاب إذا شكّ في حدوده نظير استصحاب حرمة المقاربة بعد النقاء وقبل الغسل، أو استصحاب وجوب الصوم بعد سقوط القرص وقبل ذهاب الحمرة ونحو ذلك.

إلّا أنّ إرادة الاستصحاب بهذا المعنىٰ من الحديث خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّ الإمام عليه السلام كان بصدد بيان الحكم، وهو الطهارة الظاهرية حسب الفرض، والمناسب بشأنه عليه السلام عندئذٍ لدىٰ إرادة علاج حالة الشك في حدود الحكم هو علاجها ببيان حدوده، لا علاجها بالإرجاع إلىٰ الاستصحاب.

ولو غضضنا النظر عن ذلك قلنا أيضاً: إنّ الحديث لا ينطبق علىٰ هذا الاستصحاب؛ لأنّ هذا الاستصحاب غايته في الحقيقة هي العلم بعدم الطهارة الظاهرية، لا العلم بالقذارة، وانتهاؤه لدىٰ العلم بالقذارة إنّما يكون من باب أنّ العلم بالقذارة يستلزم العلم بعدم الطهارة الظاهرية.

وقد تقول: بما أنّ التلازم كان ثابتاً من الطرفين، أيّ: إنّ العلم بعدم الطهارة الظاهرية ـ أيضاً ـ كان يستلزم العلم بالقذارة، فقد صحّ بالمسامحة العرفية فرض غاية هذا

الاستصحاب العلم بالقذارة.

ولكنّا نقول: إنّه إذا التفت العرف والمتكلّم إلىٰ الملازمة بينهما، فقد التفت في الحقيقة إلىٰ أنّ الطهارة الظاهرية ليس لها في الحقيقة حدّ غير ارتفاع الشكّ؛ إذ لو كان لها حدّ كان من المحتمل وصول ذلك الحدّ إلىٰ المكلّف وانكشافه عنده قبل العلم بالقذارة، فلا تبقىٰ ملازمة بين العلم بالقذارة والعلم بعدم الطهارة الظاهرية، ومع الالتفات إلىٰ ذلك يقطع ببقاء الطهارة الظاهرية، ولا تصل النوبة إلىٰ استصحابها.

٣ ـ الشك في تحقّق غاية الطهارة الظاهرية بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو علم مثلاً أنّ غاية الطهارة الظاهرية هي إخبار الثقة بالنجاسة، وشُكّ في إخباره، فيستصحب هنا الطهارة الظاهرية، ولكن هذا ـ أيضاً ـ لا ينسجم مع الحديث؛ لأنّ غاية هذا الاستصحاب هي العلم بارتفاع الطهارة الظاهرية بإخبار الثقة مثلاً، لا العلم بالقذارة. مضافاً إلىٰ استلزام ذلك فرض قيد للطهارة الظاهرية غير مذكور في العبارة نهائياً، وعندئذٍ يكون افتراض كون الاستصحاب المذكور في هذا الحديث بالنظر الى الشكّ في ذلك القيد غير المشار إليه في العبارة بوجه من الوجوه خلاف الظاهر.

هذا كلّه إذا أراد المحقّق الخراساني﵀ إرجاع الذيل إلى تمام ما يستفاد عنده من الصدر من الحكم الواقعي والظاهري، بأن يفرض دلالتها علىٰ استصحابهما، إلّا أنّ هنا فروضاً أُخرىٰ يمكن أن تقال في المقام:

الفرض الأوّل: دعوىٰ رجوع الغاية إلىٰ الحكم الواقعي فقط، فتدلّ علىٰ استمرار الحكم الواقعي عند الشكّ، فيفرض أنّ هذا دليل علىٰ الاستصحاب مثلاً.

ويرد علىٰ هذا الفرض: أنّ رجوع الغاية إلىٰ جزء الصدر خلاف الظاهر.

الفرض الثاني: دعوى رجوعها الىٰ الحكم الظاهري فقط.

وهذا ـ مضافاً إلىٰ كونه خلاف الظاهر؛ لأنّه أرجع فيه الغاية إلى جزء من الصدر ـ نقول فيه: إنّه إن أُريد بهذا استصحاب الطهارة الظاهرية ورد عليه ما عرفت من أنّ الشكّ في الطهارة الظاهرية لا يكون إلّا بأحد أنحاء ثلاثة، ولا يصحّ تطبيق الحديث على شيء منها. وإن أُريد به بيان سعة الطهارة الظاهرية وثبوتها إلىٰ حين العلم بالقذارة لم يكن ذلك وافياً بمقصود المحقّق الخراساني﵀ من استفادة الاستصحاب من الذيل.

الفرض الثالث: دعوىٰ رجوع الغاية إلىٰ الحكم الواقعي والظاهري معاً، وإرادة الاستصحاب بالنسبة إلىٰ الحكم الواقعي، والاستمرار الحقيقي بالنسبة إلىٰ الحكم الظاهري.

وفيه بعد فرض أنّ كلمة(حتّىٰ) لم تستعمل في معنيين، فهي تدلّ علىٰ نسبة واحدة: أنّ هذه النسبة والاستمرار المستفاد في المقام إمّا يكون مطعّماً بالعناية، أو لا. فعلىٰ الأوّل كان استمراراً تعبّدياً مطلقاً، وعلىٰ الثاني كان استمراراً حقيقياً مطلقاً، ولا يمكن التفكيك.

الفرض الرابع: دعوى رجوع الغاية إلىٰ الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية، بان يكون معناها استصحاب الجامع بين الطهارتين، بأن يقال: إنّ استصحاب الجامع بين الطهارتين غايته هي أبعد الغايتين، وأبعد الغايتين هو العلم بالقذارة؛ إذ لو لا العلم بالقذارة فلا أقلّ من احتمال بقاء الطهارة الواقعية، فالطهارة الظاهرية يمكن فرض القطع بانتفائها بحصول العلم بشيء يفرض جعل الشارع له غاية للطهارة الظاهرية، لكن الطهارة الواقعية لا يقطع بارتفاعها ما لم يعلم بالقذارة؛ ولهذا جعلت الغاية في الحديث هي العلم بالقذارة.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّه قد يتّفق في موردٍ ما أنّه لا يعلم بالطهارة الواقعية حدوثاً أصلاً، وإنّما يعلم بالطهارة الظاهريّة التي ليست غاية استصحابها العلم بالقذارة، إذن فليست الغاية دائماً هي العلم بالقذارة.

وثانياً: أنّ إرجاع الغاية إلىٰ الجامع بين جزئي الصدر يكون في قوّة إرجاعها إلىٰ أحد الجزئين في كونه خلاف الظاهر، وإنّما الظاهر رجوعها إلىٰ الطهارة بما هي منحلّة إلى قسمين، أيّ: إنّها تنظر إلى مجموع القسمين، لا الجامع بينهما.

الاتّجاه الثاني:

وأمّا الاتّجاه الثاني، وهو استفادة شيئين من الحديث، فهو تحته قولان:

القول الأوّل: ما اختاره المحقّق الخراساني﵀ في الكفاية من استفادة الطهارة الواقعيّة والاستصحاب[1].

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ الاستمرار الذي يقصد جعله استصحاباً إمّا يراد استفادته من كلمة(حتّىٰ) أو يراد استفادته من إطلاق كلمة(طاهر)، سواء كان بمقدّمات الحكمة، أو بقرينة الغاية، أو يراد استفادته من محذوف، بأن يقال مثلاً: كان التقدير هكذا: كل شيء طاهر وطهارته مستمرة حتّىٰ تعلم أنّه قذر، كما ذكروه في مقام تصوير ما ينسجم مع هذا القول، (وهذا الوجه يمكن ذكره أيضاً في تصوير الاتّجاه الأوّل وإن كنّا حذفناه هناك).

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٩٨ ـ ٣٠١ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

والوجوه الثلاثة كلّها غير صحيحة:

أمّا الوجه الأوّل، وهو استفادة الاستمرار من كلمة(حتّىٰ) فلما مرّ في الاتّجاه الأوّل من الإشكالات عليه.

وأمّا الوجه الثاني، وهو استفادته من إطلاق كلمة(طاهر) فلما مرّ ـ أيضاً ـ من الإشكال عليه بأنّه بعد أن كان الإطلاق لا تُرىٰ به الحصص، وإنّما شأنه إلغاء الخصوصيات، فأوّلاً: ليس الاستمرار هنا شيئاً مُنشَأً ومجعولاً، وثانياً: لا يصحّ صرف القيد عمّا هو المذكور في الكلام إلىٰ هذا الاستمرار غير المذكور في الكلام. ونضيف هنا إشكالاً ثالثاً قد حذفناه هناك، وهو أنّ إطلاق الشيء يفيد ـ لا محالة ـ سعته واستمراره الحقيقي، ولا معنىٰ لفرضه عنائياً حتىٰ يكون استصحاباً.

ولو قيل: إنّنا نفرض دلالة نفس كلمة(طاهر) علىٰ الطهارة في الزمان الأوّل والطهارة في الزمان الثاني، أي: الاستمرار، ولا نفترضها دلالة إطلاقية، فأوضح ما يرد عليه لزوم استعمال لفظ واحد في معنيين، ويرد عليه غير هذا أيضاً، من قبيل ما مضىٰ من لزوم الجمع بين اللحاظ الإيجادي ولحاظ الفراغ عنه.

وأمّا الوجه الثالث، ففرض شيء محذوف في المقام مؤونة زائدة، وبعيد، وإرجاع القيد إليه لا إلىٰ المذكور أبعد.

القول الثاني: ما نسب إلىٰ صاحب الفصول من استفادة الأصل مع الاستصحاب.

ويرد عليه مضافاً إلىٰ ما مضىٰ من أنّ استصحاب الطهارة الظاهرية لا يكون إلّا في أحد أنحاء ثلاثة من الشكّ، ولا ينطبق الحديث على شيء منها: أنّ الاستمرار إمّا هو مستفاد من المحذوف، والتقدير كان هكذا: كلّ شيء طاهر وطهارته مستمرة حتّىٰ تعلم أنّه قذر، أو من إطلاق كلمة(طاهر) أو من كلمة(حتّىٰ).

أمّا الأوّل، فيرد عليه مضافاً إلى ما مضىٰ من كون الحذف بعيداً، ورجوع القيد إليه دون المذكور أبعد: أنّنا نتساءل: هل القيد يرجع إلىٰ ذاك الاستمرار المحذوف فقط، أو إليه وإلىٰ قوله:«كلّ شيء طاهر»؟ فإن قيل بالأوّل فكيف عرف أنّ الطهارة في الصدر ظاهرية لا واقعية؟! وإن قيل بالثاني ورد عليه: أنّ الطهارة المذكورة في الصدر موضوع للحكم الاستمراري المحذوف ومقدّم عليه رتبة، فلو أُرجع القيد إليهما بفرض استعمال كلمة(حتّىٰ) في نسبتين، لزم منه استعمال اللفظ في معنيين، ولو أُرجع القيد إليهما رغم فرض استعمال كلمة(حتّىٰ) في نسبة واحدة، فالنسبة الواحدة تتطلّب شيئاً واحداً في طرفه لا شيئين، وإذا

وجد شيئان في أحد طرفيه جعل المجموع طرفاً واحداً، فهنا يجعل مجموع الموضوع والحكم طرفاً واحداً له، فتكون هذه النسبة الحرفية مندكّة في الموضوع، وجزء تحليلياً له، وفي نفس الوقت جزء للحكم ومندكّة فيه، وهذا معناه التهافت في الرتبة ووجودها في رتبتين، وكأنّ هذا هو المقصود ممّا ذكره الشيخ الأعظمﷺ(على ما أذكر) من لزوم تقدّم الشيء على نفسه(١).

وأمّا الثاني، فيرد عليه ما مضىٰ آنفاً في مناقشة القول الأوّل من هذين القولين.

وأمّا الثالث، فمضافاً إلىٰ ما مضىٰ من الإشكالات في هذا الفرض ثبوتاً وإثباتاً يرد عليه هنا: أنّنا نتساءل: هل يفرض هذا الاستمرار استمراراً حقيقياً أو عنائياً؟ فإن فرض حقيقياً كانت غايته غاية للطهارة المذكورة في الصدر، فإنّ غاية الاستمرار الحقيقي للشيء غاية لذلك الشيء لا محالة، لأنّ الإستمرار الحقيقي للشيء عبارة عن نفس ذلك الشيء وسعته، لكن على هذا لم نستفد الاستصحاب، وإنّما استفدنا الطهارة الظاهرية فقط؛ إذ الاستمرار صار استمراراً حقيقياً للطهارة الظاهرية، أي: إنّ الطهارة الظاهرية بنفسها باقية حقيقةً. وإن فرض عنائياً قلنا: إنّه لا مجال لاستفادة الطهارة الظاهرية من الصدر على هذا التقدير؛ إذ الغاية لم تكن غاية للاستمرار الحقيقي لها حتّىٰ تكون طهارة ظاهرية، وإنّما هي غاية للاستمرار العنائي لها، وغاية الاستمرار العنائي للشيء ليست غاية لنفس ذلك الشيء.

الاتّجاه الثالث:

وأمّا الاتّجاه الثالث، فتحته ثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: استفادة الطهارة الواقعية، وهذا ما يستفاد من ظواهر عبارة صاحب الحدائقﷺ(٢)، وتصوير ذلك يكون بأحد وجهين:

الأوّل: فرض العلم في الغاية طريقيّاً، فكأنّه قال:(كلّ شيء طاهر حتّىٰ يكون قذراً).

ويرد عليه: أنّ هذا بلا تأويل غير صحيح، والتأويل يكون علىٰ خلاف الظاهر لا محالة، والوجه في عدم صحّته بلا تأويل هو لزوم جعل أحد الضدّين غاية للآخر، وتوقيف أحدهما على عدم الآخر كأن يقال: هذا حرام إلىٰ أن يصبح حلالاً. وهذا غير ممكن عقلاً،

---

(١) عبارة الشيخﷺ مايلي: لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأوّل المغيّىٰ موضوعاً له. راجع الرسائل: ص ٣٣٥ بحسب طبعة رحمة الله.

(٢) راجع الحدائق: ج ١ من المجلّدات الجديدة، ص ١٣٦.

ولغو عرفاً.

الثاني: (وهو الظاهر من عبارة صاحب الحدائق﵀) أن يقال: إنّ الشيء ما لم يعلم بنجاسته هو طاهر واقعاً، بأن يتحفّظ علىٰ موضوعيّة العلم، وهذا يقتضي فرض أخذ العلم بالنجاسة في موضوع شخص تلك النجاسة، وعندئذٍ إن قلنا: إنّ النجاسة أمر تكويني كشف عنه الشارع، فمن المستحيل أخذ العلم بها في موضوعها(على ما حقّق في محلّه من استحالة كون العلم بالشيء دخيلاً في نفس ذلك الشيء) إلّا أن يؤوّل بتعدّد الرتبة، كأن يفرض أنّ معنىٰ الحديث هو أخذ العلم بمقتضي التنفّر في موضوع التنفّر الفعلي، من قبيل كون التنفّر الفعلي من ماء وقع فيه الذباب موقوفاً على الاطّلاع علىٰ وقوع الذباب فيه، وهذا كما ترىٰ خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من الحديث هو أخذ العلم بالنجاسة الفعليّة غاية للطهارة. وإن قلنا: إنّ النجاسة الشرعية أمر جعلي واعتباري، فإن قصد بأخذ العلم في موضوع النجاسة أخذ العلم بالمجعول في موضوع المجعول، كان هذا محالاً أيضاً، كما حقّق في محلّه. وإن قصد به أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول كان هذا ممكناً، لكنّه خلاف ظاهر الحديث؛ إذ هو بظاهره دالّ علىٰ كون الغاية هي العلم بالنجاسة الفعلية.

الوجه الثاني: استفادة الاستصحاب وحده من الحديث، وهذا يستلزم أن يفرض أنّ قوله: «كل شيء طاهر» قد فرضت فيه طهارة الشيء مفروغاً عنها، وإنّما ذكر قوله: «كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم» للحكم باستمرار تلك الطهارة، ولئن لم يكن ذلك خلاف الظاهر في قوله: «الماء كلّه طاهر» باعتبار وضوح طهارة الماء، فهو خلاف الظاهر حتماً في قوله: «كلّ شيء نظيف»؛ إذ فرض طهارة مفروغ عنها غير مذكورة في العبارة وصرف الكلام إلىٰ النظر إلىٰ الحكم الاستمراري يكون فيه مؤونة زائدة لا محالة، ولعلّه لهذا فرّق الشيخ الأعظم﵀ بين حديث(كلّ شيء طاهر) وحديث(الماء كلّه طاهر) بامكان حمل الثاني علىٰ الاستصحاب دون الأوّل[1]. هذا مضافاً إلىٰ أن مجرد الحكم الاستمراري بالطهارة ليس استصحاباً؛ إذ لا بدّ في الاستصحاب من لحاظ الحالة السابقة ومرجعيّتها.

الوجه الثالث: استفادة الطهارة الظاهرية وحدها، وقد اتّضح لك بكلّ ما ذكرناه تعيّن هذا الوجه.

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣٦ بحسب طبعة رحمة الله.

وما ذكره بعض كالسيّد الأُستاذ من أنّ حمل الحديث علىٰ الطهارة الظاهرية إنّما ينسجم مع إرجاع الغاية إلىٰ الموضوع دون إرجاعها إلىٰ المحمول، وإرجاعها إلىٰ المحمول إنّما يناسب الاستصحاب لا أصالة الطهارة في غير محلِه، بل رجوع الغاية إلىٰ المحمول ـ أيضاً ـ ينسجم مع أصالة الطهارة.

هذا تمام الكلام في أصل الاستصحاب، وقد ثبتت حجّيّته في الجملة.

بقي الكلام في التفاصيل؛ لنرىٰ أنّ الاستصحاب هل هو حجّة مطلقاً أو فيه تـفصيل؟ ونقتصر على ذكر تفاصيل ثلاثة:

الأوّل: ما اختاره السيّد الأُستاذ من التفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

والثاني: ما اختاره الشيخ الأعظم﵀ من تفصيل بين ما استفيد عن طريق حكم العقل وغيره.

والثالث: ما اختاره الشيخ الأعظم وتبعه المحقّق النائيني﵉ من التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

الأقوال
في حجّيّة الاستصحاب

* التفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

* التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بحكم العقل وبدليل شرعي.

* التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع.

التفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة:

أمّا التفصيل الأوّل، وهو التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية، فهو ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ، وقد تطوّرت هذه الفكرة في ذهنه من ناحيتين، فهو كان يقول أوّلاً بعدم حجّيّة استصحاب الحكم سواء كانت الشبهة حكميّة او موضوعيّة، ففي الشبهة الموضوعيّة ـ أيضاً ـ لا يجري استصحاب الحكم في نفسه بغضّ النظر عن حكومة استصحاب الموضوع عليه، وهذا ـ أي: إنكاره لاستصحاب الحكم في الشبهة الموضوعيّة ـ لم يكن له مزيد خطورة؛ لأنّ استصحاب الموضوع يغني عن استصحاب الحكم. وعلىٰ أيّ حال فبالبحث والنقاش جرىٰ على هذه الفكرة تعديلان:

الأوّل: هو استثناء استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية والقول بجريانه، وهذا الاستثناء كان يبني عليه أحياناً وينكره أحياناً إلىٰ أن استقرّ عليه.

الثاني: استثناء الشبهات الحكمية الترخيصيّة وما بحكمها. فقال بجريان الاستصحاب فيها، وقال بعدم جريان الاستصحاب في خصوص الشبهات الحكمية الالزامية وما بحكمها. ويظهر بعد هذا ـ إن شاء الله ـ ما هو المقصود بقولنا:(وما بحكمها)[1].

ومنشأ ذهابه إلىٰ هذا التفصيل هو ما ذكره المحقّق النراقي ﷺ من عدم جريان استصحاب الحكم ـ ولعل المتيقّن من عبارته الشبهة الحكميّة ـ مستدلاً بتعارض استصحاب وجوب

---

(١) وهو كلّ ما يُرىٰ أنّ في جعله مؤونة، ولا يكفي مجرّد الإمضاء في صدر الشريعة له.

الجلوس في الساعة الثانية مثلاً إذا وجب في الساعة الأُولىٰ باستصحاب العدم الأزلي لوجوب الجلوس في الساعة الثانية، فطوّر السيّد الأُستاذ هذا الكلام وعمّقه بنحوٍ لا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظمﷺ من أنّه إذا فرض الزمان مفرِّداً للجلوس، وعدّ جلوس الساعة الأُولىٰ موضوعاً، وجلوس الساعة الثانية موضوعاً آخر، جرىٰ استصحاب العدم الأزلي لوجوب الثاني، ولا موضوع لاستصحاب وجوبه؛ لأنّ الشكّ في الحدوث لا في البقاء، وإن كان الزمان ظرفاً فقط وغير معدٍّ للموضوع، فوجوب الجلوس في الساعة الثانية بقاءٌ لوجوب الجلوس في الساعة الأُولىٰ، واستصحاب عدم البقاء لا معنىٰ له، بل يجري بعد العلم بحصّته الحدوثية الاستصحاب الحاكم بثبوت حصّته البقائية[1].

وذكر السيّد الأُستاذ[2] في فرض الشكّ في الحكم إذا كان بنحو الشبهة الحكمية بمعنىٰ الشكّ في سعة وضيق دائرة المجعول، من قبيل ما لو شكّ في أنّ اليوم الواجب صومه في شهر رمضان هل هو إلىٰ الغروب أو الىٰ زوال الحمرة: أنّ استصحاب بقاء المجعول معارض باستصحاب العدم الأزلي للجعل؛ لأنّ الجعل يختلف قلّةً وكثرةً بطول المجعول وقصره، فالشكّ في طول المجعول يساوق الشكّ في كثرة الجعل، فاستصحاب بقاء المجعول يعارض استصحاب عدم الجعل، وليس هذا استصحاباً لعدم البقاء الذي أُثبت بالاستصحاب الأوّل حتّىٰ يقال: إنّه لا معنىٰ لجريان استصحاب عدم البقاء، وإنّما هنا مركزان للاستصحاب: أحدهما: المجعول، ويجري فيه استصحاب البقاء بعد البناء علىٰ ظرفيّة الزمان. والثاني: الجعل، ويجري فيه استصحاب العدم، فيتعارضان.

ولعلّ مقصود المحقّق النراقيﷺ هو ما ذكره السيّد الأُستاذ.

وقد تعرّض السيّد الأُستاذ للإشكالات التي اعترض بها علىٰ هذا التقريب ولو بصيغته النراقية ودفعها وفق صيغته التي التزم بها:

الإشكال الأوّل: ما مضىٰ عن الشيخ الأعظمﷺ من أنّه مع مفرّديّة الزمان لا معنى لاستصحاب الحكم، ومع ظرفيّته لا معنىٰ لاستصحاب عدم البقاء: وهذا ـ كما ترىٰ ـ وإن كان يرد على الصيغة النراقية، لكن علىٰ صيغة السيّد الأُستاذ جوابه واضح كما عرفت، فهو يختار ظرفيّة الزمان ويستصحب عدم جعل الزائد، لا عدم بقاء المجعول.

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٧٧ بحسب طبعة رحمة الله.

(٢) راجع المصباح: ج ٣، ص ٤٧ ـ ٤٨.

الإشكال الثاني: عدم اتّصال زمان المشكوك وهو الساعة الثانية التي شكّ في وجوب الجلوس فيها بزمان اليقين بعدم الوجوب وهو ما قبل الساعة الأُولىٰ؛ وذلك للفصل بالساعة الأُولىٰ التي علم بالوجوب فيها.

وهذا ـ كما ترىٰ ـ هو نفس الإشكال السابق بعد اختيار ظرفيّة الزمان، وجوابه على صيغة السيّد الأُستاذ واضح؛ فإنّه لا يحسب حساب الشكّ في المجعول، وإنّما يحسب حساب الشكّ في الجعل، فزمان المشكوك ممتدّ إلىٰ أوائل الشريعة، وزمان المتيقّن هو أوائل الشريعة مثلاً التي نقطع فيها بأنّه لم يكن هذا الحكم مجعولاً، فإنّ جعول الأحكام ليست أزلية.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ الذي التفت إلىٰ إمكان توجيه كلام العراقي ﷺ باستصحاب عدم الجعل، ومحصّل الإشكال: أنّ استصحاب عدم الجعل لا يترتّب عليه أثر عقلي ولا شرعي: أمّا الأثر العقلي وهو التنجيز والتعذير فإنّما يرتبط بالمجعول لا بالجعل، فلو فرض محالاً تحقّق المجعول بدون الجعل حكم العقل بوجوب امتثاله، ولو فرض الجعل فقط ولم يصل إلىٰ مرتبة الفعلية لم يحكم العقل بوجوب امتثاله. وأمّا الأثر الشرعي فأيضاً غير موجود، فإنّ ترتّب المجعول علىٰ الجعل عند تحقّق الموضوع إنّما هو من اللوازم العقلية، وليس أثراً شرعيّاً[١].

وكانت لسيّدنا الأُستاذ صياغات مختلفة في مقام ذكر الجواب على هذا الإشكال، لكنّ الصيغة المدرسيّة التي أعطاها في البحث علىٰ المستوى العامّ هي: أنّ العقل يحكم بذلك الأثر العقلي وهو التنجيز مهما ثبت شيئان وجداناً أو تعبداً، أو أحدهما وجداناً والآخر تعبداً: الأوّل: هو الجعل، والثاني: هو الموضوع، فمهما علم بجعل وجوب مثلاً علىٰ موضوع مع العلم بتحقّق ذلك الموضوع، حكم العقل لا محالة بوجوب الامتثال؛ لحصول الجعل مع موضوعه، وبنفي أحد هذين الشيئين ينتفي التنجيز لا محالة، فكما يُنفىٰ التنجيز باستصحاب عدم الموضوع عند الشكّ فيه كذلك يُنفىٰ التنجيز باستصحاب عدم الجعل عند الشكّ فيه[٢].

الإشكال الرابع: ما أوردناه عليه، وهو: أنّ استصحاب عدم جعل الوجوب مثلاً معارَض باستصحاب آخر من سنخه وهو استصحاب عدم جعل الإباحة، ونحن نقطع بأنّ هذا إمّا مباح أو واجب، والسيّد الأُستاذ ملتزم بأنّ الإباحة حكم وجوديّ وليس مجرّد عدم الحكم.

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ١٨٣ و ص ٤٤٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٩٦ و ٤٠٦.

(٢) راجع مصباح الاصول: الجزء الثالث، ص ٤٦.

وأجاب علىٰ ذلك بأجوبة ثلاثة:

الأوّل: أنّه لو عورض استصحاب عدم جعل الوجوب باستصحاب عدم جعل الإباحة، لم يغيّر ذلك شيئاً من الموقف، وغاية ما في المقام: هي أنّ استصحاب عدم جعل الوجوب ابتلي بمعارضين: أحدهما: استصحاب عدم جعل الإباحة، والثاني: استصحاب بقاء المجعول، فتساقط الكلّ بالمعارضة.

الثاني: أنّ استصحاب عدم جعل الوجوب واستصحاب عدم جعل الإباحة لا يتعارضان؛ لعدم لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة من جريانهما، فإنّنا لم نعلم بحكم إلزامي، وإنّما علمنا بحكم مردّد بين كونه إلزامياً أو ترخيصيّاً، وهذا لا أثر له.

الثالث: أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة غير جار؛ لانتقاضه باليقين بجعلها، فإنّه في أوّل الشريعة لم يوجب شيء غير الاعتراف بالتوحيد، فكان في أوّل الشريعة كلّ الأفعال مباحاً، وكل شيء طاهراً، فلا يمكن استصحاب عدم جعل الإباحة أو الطهارة[1].

وهناك جواب رابع، وهو: أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة لا أثر له، فإنّ الأثر إنّما يترتّب علىٰ الوجوب وجوداً وعدماً.

وهذا الجواب ـ أيضاً ـ كان يريده لكنّه أخيراً وقع الاتّفاق بيننا وبينه على بطلانه، وسوف يتبيّن حاله ـ إن شاء الله ـ فيما يأتي[2].

ثمّ إنّنا قبل أن نشرع في تحقيق ما هو الصحيح في المقام نذكر نكات ثلاث حول شرح مقصود السيّد الأُستاذ.

النكتة الاولى: أنّ السيّد الأُستاذ لا يقصد باستصحاب عدم الجعل استصحاب عدم اللحاظ الزائد الذي لا يمكن توهّمه في المطلق، إلّا بناءً علىٰ مبناه من كون تقابل الإطلاق والتقييد هو تقابل التضاد، وأمّا بناءً علىٰ مبنىٰ المحقّق النائينيﷺ من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وبناءً علىٰ مبنانا من كونه تقابل التناقض، فلا معنى لاستصحاب عدم المؤونة الزائدة اللحاظية؛ إذ لا توجد مؤونة زائدة لحاظية في الإطلاق، وإنّما القيد هو الذي يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة لحاظيّة، ولو كان هذا هو المقصود لورد عليه إشكال واضح، وهو: أنّ نسبة

---

(١) راجع نفس المصدر: ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٢) كأنّه إشارة إلىٰ ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة يجوّز الإفتاء بعدم جعل الإباحة واقعاً بناءً علىٰ ما ذهب إليه السيّد الخوئيﷺ من أنّ الاستصحاب يصحّح الإفتاء بثبوت الحكم الثابت به واقعاً؛ لكونه علماً بذلك الحكم تعبّداً.

لحاظ المولىٰ إلىٰ الجعل كنسبة حياته مثلاً إليه يكون شرطاً تكوينياً في الجعل، ولا أثر لاستصحاب عدمه، وإنّما يقصد استصحاب عدم نفس الجعل.

النكتة الثانية: أنّه يمكن الاستشكال في كلام السيّد الأُستاذ بأنّه قد لا يوجد مجال لاستصحاب عدم الجعل الزائد؛ إذ لا معنىٰ لافتراض قلّة وكثرة في عالم الجعل إلّا بنحوين:

الأوّل: أن تفرض في المقام جعول متعدّدة مستقلة، ويقطع ببعضها ويشكّ في بعض آخر، فيُجرىٰ استصحاب عدم الجعل الزائد. وهذا خلاف الفرض، ولو فرضت جعول متعدّدة إذن لأصبحت المجعولات ـ أيضاً ـ متعددة، فإنّ تعدّد الجعل يستتبع ـ لا محالة ـ تعدّد المجعول، وعندئذٍ لا معنىٰ لاستصحاب بقاء المجعول.

والثاني: أن يفرض في المقام جعل واحد تعلّق بالحصص بشكل تفصيلي، كأن يكون مثلاً علىٰ صيغة (اجلس في الساعة الأُولىٰ وفي الساعة الثانية وفي الساعة الثالثة إلخ) فهذا الجعل الواحد يدور أمره بين الزائد والناقص على حدّ دوران أمر التصور المتعلّق بأشياء بعناوينها التفصيلية بين الزائد والناقص، فيجري استصحاب عدم المقدار الزائد، حيث إنّ الجعل الزائد والجعل الناقص وإن كانا بحدودهما متباينين، لكن ذات الجعلين بغضّ النظر عن الحدّين يدخلان في الأقلّ والأكثر، فيستصحب عدم المقدار الزائد، وهذا من قبيل أنّ الأقلّ والأكثر الارتباطيّين يكونان بحدودهما متباينين، وبذاتهما أقلّ وأكثر.

إلّا أنّ الجعل إذا كان بصيغة الإطلاق لم يرد فيه هذا الكلام، لأنّ الإطلاق لا يُري الحصص تفصيلياً، وإنّما هو رفض للقيود، إذن فليس الأمر في ذات الجعلين دائراً بين الأقلّ والأكثر، وإنّما الأمر دائر بين المتباينين، فما معنىٰ استصحاب عدم الجعل الزائد؟! وكذلك إذا كان الجعل بصيغة العموم، فإنّ العموم لا ينظر إلىٰ الحصص بعناوينها التفصيلية، وإنّما ينظر إليها بعنوان إجمالي، فأيضاً ليس الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر. وقد تبيّن بذلك: أنّه لا موضوع لاستصحاب عدم الجعل الزائد، ولا استصحاب عدم اللحاظ الزائد (بغضّ النظر عمّا مضىٰ في النكتة الأُولىٰ من الإشكال علىٰ استصحاب عدم اللحاظ).

وهذا الإشكال ينشأ من الصيغة المدرسية التي أعطاها السيّد الأُستاذ في بحثه في تقريب مرامه من أنّ طول المجعول وقصره يساوق كثرة الجعل وقلّته، فيستصحب عدم الجعل الزائد.

ولكن حاقّ مقصوده ـ ولو بالارتكاز الذي يصل إليه لو نوقش ـ هو: أنّ الجلوس في الساعة الأُولىٰ مثلاً قد ثبت له الجعل يقيناً، والجلوس في الساعة الثانية لا ندري هل ثبت له

الجعل، أي: جعل الوجوب ولو من باب تعلق الجعل بما ينطبق على هذه الحصّة أيضاً، أو لا؟

وبكلمة أُخرىٰ: أنّنا لو احتملنا الجعل للساعة الثانية بنحو الجعل الناظر إلىٰ الساعات بعناوينها التفصيلية، استصحبنا عدم الجعل الزائد، ولو احتملنا شمول الجعل للساعة الثانية بسبب تعلّقه بعنوان غير مقيّد بالساعة الأُولىٰ، استصحبنا عدم جعل من هذا القبيل، ولا يعارضه استصحاب عدم الجعل علىٰ المقيّد بالساعة الأُولىٰ؛ إذ لا أثر لهذا الاستصحاب؛ لأنّه إن أُريد به نفي وجوب الجلوس في الساعة الاولىٰ فوجوب الجلوس فيها مقطوع به. وإن أُريد به إثبات تعلّق الجعل بالمطلق فهذا تعويل على الأصل المثبت.

النكتة الثالثة: أورد بعض علىٰ فرضيّة تعارض استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل أنّه لا تعارض بين الاستصحابين، فإنّ استصحاب المجعول يثبت إطلاق المجعول للساعة الثانية، واستصحاب عدم الجعل ينفي جعلاً ثابتاً على الساعة الثانية، وهذان ليسا متنافيين[1].

أقول: إنّ استصحاب المجعول لا يثبت إطلاق المجعول للساعة الثانية، وإنّما يثبت إجمالاً بقاء المجعول، وهو وإن كان مستلزماً عقلاً لكون الحكم هو الحكم المطلق حتّىٰ يعقل بقاؤه، لكنّه لا يثبت بهذا إطلاقه إلّا بناءً علىٰ الأصل المثبت، وليس استصحاب عدم الجعل نافياً للجعل الثابت علىٰ الساعة الثانية بالخصوص، بل ـ كما عرفت ـ ينفي احتمال جعل مطلق شامل للساعة الثانية.

بقي الكلام في تحقيق أصل المطلب فنقول: إنّ منطقة الفراغ في كلام السيّد الأُستاذ هي تحقيق حال أصل استصحاب المجعول، حيث قد فرغ عن صحّة هذا الاستصحاب في نفسه ولم يبحث عنه شيئاً، وبنىٰ علىٰ إبطاله بالمعارضة مع استصحاب عدم الجعل، كما لم يبحث عنه أحد قبله ـ أيضاً ـ فيمن أعلم عدا المحقّق العراقي﵀ الذي استعرض إشكالاً في المقام، ولكن هنا إشكالاً آخر لم أَرَ من تعرّض له، فنحن نتعرّض له، ونتكلّم في حُلولِه، فنرىٰ أنّه

---

(١) لم أرَ أحداً اعترض بهذا الاعتراض علىٰ التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل. نعم، السيّد الإمام﵀ اعترض على الصيغة الزاقية بأنّ موضوع الاستصحابين إن كان واحداً فلا يوجد استصحابان حتّىٰ يتعارضا، فالموضوع إمّا هو ذات الجلوس فيجري استصحاب وجوبه فحسب، أو جلوس الساعة الثانية بقيد الساعة الثانية فيجري استصحاب عدمه فحسب، وإن كان متعدّداً بأنْ استصحبنا وجوب ذات الجلوس وعدم وجوب جلوس الساعة الثانية بقيد الساعة الثانية، فهما ليسا متعارضين. راجع الرسائل للسيد الإمام الخميني﵀ ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

بذلك ينحلّ إشكال التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل.

والإشكال الذي ذكره المحقّق العراقي﵀ في المقام هو: أنّ وحدة الموضوع المشروطة في باب الاستصحاب ليست هي الوحدة في الماهية، وإلّا لصحّ الاستصحاب في ما لو علم بوجود زيد ثم شُكّ في وجود عمرو لوحدة الماهية، وإنّما هي الوحدة في الوجود الخارجي. وعلىٰ هذا يشكل استصحاب الحكم؛ لأنّ الحكم ليس له وجود خارجي حتّىٰ تثبت الوحدة في الوجود الخارجي، وإنّما الحكم أمر قائم في ذهن المولىٰ. ثمّ أجاب﵀ عن هذا الإشكال بجواب[1]، ونحن سوف نتكلّم في تحقيق الحال في ذلك ـ إن شاء الله ـ في مبحث اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب[2]، أي: لزوم وحدة موضوع القضيّة المشكوكة مع موضوع القضية المتيقّنة، فنتكلّم في أنّ هذه الوحدة هل هي وحدة في الماهية، أو وحدة في الوجود، أو أيّ شيء هي؟ والآن نريد توضيح الإشكال الذي ينتهي البحث عنه إلىٰ حلّ إشكال التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل. وهذا الإشكال لم يتعرّض له أحد ـ فيما أعلم ـ وأُلفِتُ النظر إلىٰ عدم تعرّض أحدٍ له، وعدم خطوره علىٰ بال أحد منهم لأجل دخل هذا ـ أي: عدم خطوره علىٰ بالهم وعدم ذكرهم له ـ في حلّه.

وهذا الإشكال هو: أنّ الاستصحاب إنّما يجري إذا كان الشكّ شكّاً في البقاء، فلو لم يكن الشكّ شكّاً في حصّة متأخّرة حتّىٰ يكون بقاءً للحصّة الحدوثية، بل كان شكّاً في شيء معاصر للحصّة الحدوثية، فهذا ليس شكّاً في البقاء، ولا يجري فيه الاستصحاب. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ وجوب الجلوس في الساعة الثانية ـ علىٰ تقدير ثبوته ـ معاصر لوجوب الجلوس في الساعة الأُولىٰ، وقد وُجدا في آن واحد، فليس أحدهما يشكّل الحصّة الحدوثية والآخر الحصّة البقائية، فإنهما إنّما وُجدا بالجعل، وجعلهما إنّما صار في آن واحد، وسنعمّق هذا الإشكال عند إبطال الجواب الأوّل من أجوبته. وهذا الإشكال يمكن الجواب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما يخطر عموماً علىٰ البال عند إلقاء هذا الإشكال، وهو: أنّ المجعول ليس معاصراً للجعل، توضيحه: أنّ القضايا الإخبارية علىٰ نهج القضايا الحقيقية توجد محمولاتها لموضوعاتها بنحوين من الوجود، فحينما يقال مثلاً: (النار حارّة) فحتّىٰ لو لم تكن

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٩ ـ ١٠. وراجع ـ أيضاً ـ المقالات: ج ٢، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) أظنّ أنّه﵀ لم يتعرّض في بحث اشتراط بقاء الموضوع إلىٰ الشبهة التي طرحها الشيخ العراقي﵀.

النار موجودة في الخارج قد وجدت النار بوجود تقديري في عالم عقد القضية، ووجد المحمول وهي الحرارة بوجود تقديري ـ أيضاً ـ للموضوع، وحينما يوجد الموضوع وجوداً فعلياً في الخارج يوجد المحمول ـ أيضاً ـ وجوداً فعلياً، فصار لمحموله لونان من الوجود: الأوّل: وجود تقديري علىٰ الموضوع المقدّر الوجود، والثاني: وجود فعلي علىٰ الموضوع الفعلي الوجود. هذا حال القضايا الإخبارية، ومثلها تماماً القضايا الجعلية التي جعلت بنحو القضايا الحقيقية، فيحنما يقال: (الماء المتغيّر نجس) يوجد للماء المتغيّر وجود تقديري في عالم الجعل، وللنجاسة ـ أيضاً ـ وجود تقديري ثابت لذلك الموضوع المقدّر الوجود، وحينما يوجد الماء المتغيّر في الخارج بالفعل يوجد المحمول وهو النجاسة وجوداً فعلياً ثابتاً لذلك الموضوع. إذن فصار للحكم وجودان: وجود تقديري ثابت للموضوع المقدر الوجود، وهذا ما نسمّيه بالجعل، ووجود فعلي يتحقّق عند فعلية الموضوع، وهذا ما نسمّيه بالمجعول. والمجعول إنّما يوجد عند وجود الجعل والموضوع معاً، لا بمجرّد وجود الجعل، ومن الواضح أنّ وجوب الجلوس في الساعة الثانية إنّما يصبح فعلياً بعد فعلية وجوبه في الساعة الأُولىٰ، وليس في عرض الحصّة الحدوثية كما ذكر في الإشكال، ويكون للمجعول ـ لا محالة ـ حدوث وبقاء.

ويرد عليه ما أوضحناه في محلّه من عدم تحقّق وجود ثانٍ للحكم عند وجود الموضوع. ونقول هنا بنحو الإجمال: إنّ قياس باب القضايا الجعليّة بالقضايا الإخباريّة غير صحيح، فإنّ الحكم الذي وجد بالجعل والاعتبار لا يوجد وجوداً ثانياً عند تحقّق الموضوع خارجاً؛ إذ لو وجد وجوداً ثانياً عند وجود الموضوع فهل هو وجود تكويني أو وجود جعلي واعتباري؟ فإن قيل بالوجود التكويني فهو واضح البطلان، فإنّ الحكم ليس له وجود تكويني خارجي. وإن قيل بالوجود الاعتباري والجعلي فهذا أوضح بطلاناً، فإنّ المولىٰ لا ينقدح في نفسه عند وجود الموضوع أيّ اعتبار جديد، وقد يكون نائماً، أو غافلاً عند وجود الموضوع، أو غير مطّلع علىٰ وجوده، وعدم تغيّر حال المولىٰ النفساني بمجرّد وجود الموضوع خارجاً ثابت بالوجدان، كما هو ثابت ـ أيضاً ـ بالحكم العقلي الحاكم باستحالة تأثير الشيء الخارجي بما هو خارجي في عالم النفس، وعليه فالحكم إنّما يوجد عند الجعل، وليس له وجود ثانٍ وراء ذاك الوجود التقديري يتحقق عند تحقق الموضوع، فرجع الإشكال؛ إذ يقال تعميقاً للإشكال: هل يقصد باستصحاب بقاء الحكم استصحاب ذاك الوجود التقديري للحكم المسمّىٰ بالوجود الجعلي؛ أو يقصد استصحاب الوجود الفعلي

الذي يتحقّق عند وجود الموضوع؟ فإن قصد الأوّل قلنا: إنّ وجوب الجلوس في الساعة الأُولىٰ ووجوبه في الساعة الثانية علىٰ تقدير ثبوته قد وُجدا بجعل واحد في آن واحد، وكذا النجاسة قبل زوال التغيّر وبعده. وإن قصد الثاني قلنا: إنّ الحكم لا يوجد بوجود جديد عند وجود الموضوع.

هذا. وهنا شيء آخر وهو: أنّه لو بنينا علىٰ إجراء الاستصحاب بهذا البيان لزم منه أن لا يصحّ للفقية الحكم بنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره مثلاً إلّا عند ما يوجد ماء متغيّر خارجاً ويزول تغيّره ويطّلع الفقيه على ذلك، فعندئذٍ يصحّ له الحكم بالنجاسة، فقبل أن يتّفق ذلك أو يطّلع الفقيه عليه ليس له إلّا أن يفتي بأنّه لو اتّفق ذلك لترتّب عليه حكم النجاسة، لا أن يحكم هو بالنجاسة من قبيل حكمه بنجاسة شيء تثبت نجاسته بالاطلاق مثلاً، وهذا خلاف الارتكاز الفقهي.

بل يصعب علىٰ الفقيه الافتاء بالنجاسة ولو بهذا الوجه بناءً علىٰ أحد المسلكين في باب الاستصحاب في الشبهات الحكمية، توضيح ذلك: أنّ في إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية مسلكين:

أحدهما: أنّ الاستصحاب إنّما يجري في حقّ الفقيه لا في حقّ العامي، وإنّما يفتي الفقيه العامي بالحكم الذي استفاده من الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب علم تعبّداً، ويجوز للشخص أن يفتي بما علم به، ويجوز لمقلّديه تقليده علىٰ تفصيل مضىٰ في مبحث القطع.

وثانيهما: أنّ الاستصحاب يجري في حقّ العامي، والفقيه ينبّهه إلىٰ الحكم الثابت في حقّه بالاستصحاب الجاري له. فبناءً علىٰ المسلك الأوّل تتولّد هنا مشكلة، وهي: أنّ الفقيه هل يفتي اعتماداً علىٰ الاستصحاب الثابت في حقّ العامي، أو يفتي اعتماداً على الاستصحاب الثابت في حقّه هو؟ أمّا الأوّل فهو خلاف ما هو المفروض في هذا المسلك، وأمّا الثاني فهو لا يتمّ إلّا إذا اطّلع الفقيه علىٰ وجود الموضوع خارجاً حتّىٰ يتمّ له متيقّن ومشكوك. فلا بدّ للعامي أن يأخذ الفقيه في كلّ مرّة إلىٰ بيته مثلاً ليرىٰ الماء المتغيّر ويتمّ في حقّه الاستصحاب، فيستصحب ويفتي، ثمّ يخرج من البيت.

نعم، بناءً علىٰ المسلك الثاني لا يرد هذا الإشكال؛ لأنّه على هذا المسلك لا يلحظ الفقيه حال نفسه عند الإفتاء حتّىٰ يحتاج إلىٰ أن يحرز هو بنفسه الموضوع، وإنّما يلحظ حال العامي.

نعم، بناءً علىٰ هذا إنّما يفتي الفقيه العامي بالطهارات الجزئية[١] بعدد ما يتّفق له خارجاً من أفراد الموضوع، ولا يفتيه بطهارة كلّيّة من قبيل إفتائه بها عندما ثبتت طهارة شيء بالإطلاق مثلاً، وهذا وإن لم يولّد مشكلة في الإفتاء لكنّه خلاف ظاهر الصيغ المرسومة للإفتاء في أمثال هذا المورد، فيؤيّد ذلك ما ادّعيناه من مخالفة ذلك للارتكاز.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ هذا الوجه الأوّل في نفسه غير معقول.

والثاني: أنّه يلزم منه خلاف الارتكاز الفقهي، بل الإشكال في الإفتاء على أحد المسلكين، ولا بدّ من لحاظ كلّ وجه من الوجوه الآتية بالقياس إلىٰ هذين الأمرين.

الوجه الثاني: هو الجواب الذي ذكره المحقّق العراقيﷺ عن إشكاله الذي مضىٰ ذكره، وهو أنّ الحكم وإن كان أمراً ذهنياً لكن توجد له علاقه مع ما في الخارج يجري الاستصحاب بلحاظها. وبيان ذلك موقوف علىٰ الالتفات إلىٰ مقدّمة حاصلها: أنّ العوارض ـ علىٰ حدّ تقسيم الفلاسفة ـ تنقسم إلىٰ أقسام ثلاثة:

١ ـ ما يكون العروض فيه خارجياً (أي: إنّ العارض خارجي، أي: موجود في الخارج) والاتّصاف ـ أيضاً ـ خارجيّاً، كما في البياض والسواد، فإنّهما أمران خارجيّان، أي: موجودان في الخارج لا في الذهن، واتّصاف الجسم بهما ـ أيضاً ـ خارجيّ، فإنّ الجسم في الخارج يصبح أسود أو أبيض لا في الذهن.

٢ ـ ما يكون العروض فيه ذهنياً (أي: إنّ العارض ذهنيٌ) والاتّصاف ـ أيضاً ـ ذهنيّاً، من قبيل المعقولات الثانية في المنطق، كنوعيّة الإنسان، فليست النوعيّة شيئاً موجوداً في الخارج، وإنّما هي موجودةٌ في الذهن، وليس الإنسان في الخارج متّصفاً بالنوعيّة، فزيد وعمرو وبكر مثلاً ليسوا أنواعاً، وإنّما يتّصف الإنسان في الذهن بالنوعيّة، أي: إنّ مفهوم الإنسان الذي هو أمر ذهني يقال عنه: إنّه نوع.

٣ ـ ما يكون العروض فيه ذهنياً والاتصاف خارجيّاً، من قبيل المعقولات الثانية في الفلسفة، كالإمكان بالنسبة للإنسان مثلاً، فالإمكان ليس شيئاً خارجيّاً، بدليل ثبوته قبل وجود الشيء الممكن، فلو كان خارجيّاً لزم محذور وجود العارض قبل وجود ما يتقوّم به، كما أنّه يلزم بعض المحاذير الأُخرىٰ أيضاً، ولكن اتّصاف الممكن بالإمكان خارجي، فإنّ

---

(١) فيما إذا أراد أن يفتيه بالمستصحب، كما هو المألوف في الشبهات الحكمية، لا بالاستصحاب.

الإنسان في الخارج ممكن.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ الحكم الشرعي كالنجاسة مثلاً يكون عروضه ذهنياً، أي: إنّ العارض وهو الحكم أمر ذهني، لكنّ اتّصاف الشيء به خارجيّ. أمّا الأوّل فهو واضح، فإنّ الأحكام الشرعية ليست أُموراً تكوينيّة خارجيّة، وإنّما هي أُمور اعتباريّة يعتبرها الحاكم. وأمّا الثاني فلما هو واضح ـ أيضاً ـ من أنّ الخمر مثلاً في الخارج نجس، لا أنّ الوجود الذهني الذي هو جزء للحاكم يصبح نجساً.

وبهذا أجاب المحقّق العراقيﷺ عمّا ذكره هو من الإشكال الذي مضىٰ ذكره، وذلك بأن يقال: إنّنا نستصحب الاتّصاف الذي هو أمر خارجي، ويكفي هذا اللون من ألوان الوجود الخارجي فيما جعلناه شرطاً في الاستصحاب من ثبوت الوحدة في الوجود الخارجي.

وبالإمكان أن يجعل هذا جواباً علىٰ الإشكال الذي نحن ذكرناه، وذلك بأن يقال: إنّ العارض وإن لم يكن فيه حدوث وبقاء، لكن الاتّصاف يكون ـ لا محالة ـ تابعاً للمتّصف الذي هو أمر خارجي ومشروطاً به، وحيث إنّ المتّصف وهو الجلوس في الساعتين أو الماء المتغيّر في الحالتين مثلاً له حدوث وبقاء فالاتّصاف بالحكم يكون ـ لا محالة ـ له حدوث وبقاء، فيجري استصحاب البقاء بلحاظه.

لكن التحقيق: أنّ هذا الكلام بهذه الصياغة التي يريدها المحقّق العراقيﷺ غير صحيح؛ لعدم تعقّل ما مضىٰ في التقسيم الثلاثي للعوارض من كون بعض العوارض ذهنياً عروضاً، وخارجياً اتّصافاً، فإنّ اتّصاف الشيء بشيء يكون بمعنىٰ الهوهويّة والاتّحاد، واتّحاد شيء مع شيء إنّما يعقل في ظرف وجود ذلك الشيء لا في ظرف آخر، فلو كان العارض ظرفه هو الذهن فلا معنىٰ لاتّحاده مع المعروض الخارجي في الخارج، وقد تورّط الفلاسفة في هذا المحذور وفي محاذير أُخرىٰ من ناحية حصرهم لعوالم واقعية الشيء في عالَمين: عالَم الوجود الخارجي، وعالَم الذهن، فحيث رَأَوا أنّ إمكان الانسان ليس شيئاً موجوداً في الخارج، بدليل تقدّمه علىٰ وجود الإنسان، وفي نفس الوقت ليس اتّصاف الانسان بالإمكان مجرد أمر ذهني يطرأ علىٰ مفهوم الإنسان الموجود في الذهن، فاضطرّوا إلىٰ أن يقولوا: إنّ الإمكان ذهني عرضاً، خارجي اتّصافاً.

والصحيح: أنّ عالَم الواقع أوسع من عالَم الذهن والخارج، فقد يكون شيء واقعياً قبل عالم الوجود، بلا حاجة إلىٰ لَبس ثوب الوجود كالإمكان، فيكون عروضه ـ أي: وجوده ـ مع اتّصاف المعروض به كلاهما ثابتاً في لوح الواقع قبل عالم الوجود، من قبيل الإمكان، وقد

يكون شيء لا يصبح واقعياً إلّا إذا لبس ثوب الوجود، فإذا كان ما لبسه من الثوب هو ثوب الوجود الذهني كان العروض والاتّصاف كلاهما ذهنياً، وهذا ما مثّلوا له بالنوعية (وإن كان هذا ـ أيضاً ـ غير صحيح، وإنّما الصحيح: أنّ نوعيّة الإنسان كإمكانه من موجودات عالم لوح الواقع) وإذا كان هو ثوب الوجود الخارجي كان العروض والاتّصاف كلاهما في الخارج، من قبيل السواد والبياض مثلاً، فلم يقع اختلاف بين ظرف العروض وظرف الاتصاف في مورد من الموارد أبداً.

نعم، يمكننا أن نتنزّل عن هذه الصياغة الفلسفية الموجودة في ما يقوله المحقّق العراقي ﷺ، ونذكر العلاقة بين الحكم الذي هو أمر ذهني والشيء الخارجي ببيان آخر خالٍ عن هذه التعسّفات، وذلك بأن نقول: إنّ الحكم وإن كان أمراً ذهنياً قائماً في نفس الحاكم لكنّه يختلف عن النوعية ـ لو فرضنا أنّها أمر ذهني ـ وذلك لأنّ النوعية إنّما تحمل علىٰ مفهوم الإنسان لا بما هو مرآة لمصاديقه، وأمّا النجاسة مثلاً فإنّما تحمل علىٰ الماء بما هو مرآة لمصاديقه لا بما هو صورة ذهنية قائمة في نفس الحاكم؛ ولذا لا يقال: إنّ تلك الصورة تنجّست، وإنّما يقال: إنّ الماء تنجس. وهذا وإن لم يكن جسراً بين ذهن الحاكم وما في الخارج يَعْبُرُ عنه الحكم من ذهن الحاكم ليطرأ حقيقةً على ما في الخارج، ولكنه يوجب أن تحمل هذه الصفة النفسانية بالعرض والمجاز علىٰ ما في الخارج، فلهذا الحكم معروض بالذات وهو الصورة الذهنية، ومعروض بالعرض وهو ما في الخارج، من قبيل المحبوب بالذات والمحبوب بالعرض، والمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ونحو ذلك، فالعلم والحبّ إنّما يطرآن حقيقةً علىٰ الصورة النفسية، فهي المعلومة او المحبوبة بالذات، لكنّها إنّما صارت كذلك بما هي مرآة إلىٰ ما في الخارج، فما في الخارج هو المعلوم أو المحبوب بالعرض.

ولكن هذا البيان لا يحلّ إشكالنا؛ وذلك لأنّ فرض عروض الحكم الذي هو حالة ذهنية في نفس المولى علىٰ ما في الخارج لم يكن أمراً حقيقياً يقال فيه: إنّه تابع لوجود ذلك الشيء الخارجي، فيتصور له الحدوث والبقاء بتبع ذلك الشي، وإنّما هو أمر مسامحي قائم علىٰ أساس الخلط بين الصورة وذي الصورة، والخلط بين المعروض بالذات والمعروض بالعرض، وهذا الخلط موجود من أوّل الأمر، وقبل تحقّق ذلك الشيء الخارجي، فلا يكون ـ أيضاً ـ في المقام حدوث وبقاء، وإنّما كلتا الحصّتين وُجدتا دفعة واحدة، وبكلمة أُخرى: أنّ العروض المسامحي هو عين العروض الحقيقي، فرض مسامحةً عروضاً علىٰ ما في الخارج، والمفروض أنّ العروض الحقيقي ليس فيه حدوث وبقاء، فهذا البيان الصحيح لا يكون دافعاً

للإشكال، وذلك البيان الفلسفي الدافع للإشكال ليس صحيحاً.

علىٰ أنّه لو فرض صحيحاً كان ـ أيضاً ـ كالوجه السابق في أنّه يلزم منه عدم إمكان الاستصحاب إلّا عند وجود الموضوع خارجاً مبتلياً بما مضىٰ من مخالفة الارتكاز، ومن الوقوع في الإشكال في الإفتاء علىٰ أحد المبنيين بالتفصيل الذي مضىٰ في مقام التعليق على الوجه الأوّل.

الوجه الثالث: وجهٌ لا يكون قائماً على أساس ثنائية بين الجعل والمجعول كما في الوجه الأوّل، بل نعترف بأنّه ليس للحكم وجود ثانٍ عند تحقّق الموضوع، ولا علىٰ أساس ثنائية بين ظرف العروض وظرف الاتّصاف كما في الوجه الثاني، بل نعترف بأنّ الظرفين واحد، وأنّه يتحقّق من أوّل الأمر قبل تحقّق الموضوع خارجاً، ولا علىٰ أساس ثنائية بين العُرُوض بالذات والعروض بالعرض التي هي ثنائية صحيحة لكنها لم تفدنا في الوجه الثاني بعد التنزّل عن الصياغة الفلسفية، وإنّما نلتفت إلىٰ ذلك العارض الذي هو اعتبار نفساني، وننظر إليه بنظرتين مختلفتين يختلف أحكامه علىٰ إحدىٰ النظرتين عنها علىٰ الأُخرىٰ.

توضيح ذلك: أنّنا لو تصوّرنا ونحن في يوم الاثنين مثلاً نزول المطر في يوم الجمعة الآتية، ثمّ بعد ذلك أردنا أن ننظر إلىٰ متصوَّرنا، فتارةً ننظر إليه بنظر الحمل الشائع، واُخرىٰ ننظر إليه بنظر الحمل الأوّلي، فإن نظرنا إليه بنظر الحمل الشائع قلنا: إنّه صورة ذهنية قامت بنفس المتصوّر في يوم الاثنين. وإن نظرنا إليه بنظر الحمل الأوّلي قلنا: إنّه نزولٌ للمطر لا في يوم الاثنين، بل في يوم ياتي بعد عدّة أيّام، وهو يوم الجمعة، فاختلفت الأحكام المحمولات بالحمل الأوّلي عنها بالحمل الشائع، وبعد الالتفات إلىٰ ذلك نقول: إنّه لو نظرنا إلىٰ ما اعتبره رسول الله ﷺ كالنجاسة للماء المتغيّر مثلاً بالحمل الشائع قلنا عن هذا المعتبر: إنّه اعتبار نفساني وجزء من نفس رسول الله ﷺ وقائم به، وهو شريف طاهر نقيّ وليس له حدوث وبقاء، وإنّما اعتبر نجاسةَ الماء المتغيّر في كلّ أزمنة نجاسته دفعةً واحدة. ولو نظرنا إليه بالحمل الأوّلي قلنا: إنّه قذارةٌ ونجاسةٌ قائمة بالماء القذِر المتغيّر، حادثة عند حدوث التغيّر، ولَعلّها باقية عند زوال التغيّر، فبهذه النظرة صار له حدوث وبقاء، وبكلمة أُخرىٰ: قد ينظر إلىٰ واقع هذا المعتبَر وحقيقته فيُرىٰ أنّه حالة نفسية ليس لها حدوث وبقاء بلحاظ حدوث الماء المتغيّر وبقائه، وقد ينظر إلىٰ عنوانه ويُتخيَّل مسامحةً أنّه هو واقعه فيقال: هذه نجاسةٌ للماء المتغيّر مع أنّه في الواقع ليس نجاسةً للماء المتغيّر، وإنّما هو عنوان نجاسة الماء المتغيّر، فيُرىٰ بهذا النظر المسامحي أنّ لهذه النجاسة حدوثاً وبقاءً تبعاً لما يرىٰ بالنظر المسامحي لعنوان الماء

المتغيّر من أنّه ماءٌ متغيّرٌ له حدوث وبقاء، ومقتضى عدم المسامحة وإن كان هو حمل دليل الاستصحاب علىٰ النظر الأوّل، ولكنّ العرف هنا يتسامح ويقول: (هذه نجاسة للماء المتغيّر لها حدوث وبقاء، ويشملها دليل الاستصحاب) كما يشهد لهذه المسامحة العرفية ما نراه من أنّه لم يخطر علىٰ بال أحد منهم من أيّام العضدي والحاجبي إلىٰ زماننا هذا الإستشكال في استصحاب الحكم بعدم تصوّر الحدوث والبقاء، وحتّىٰ من أنكره كالسيّد الأُستاذ والنراقي رحمهما الله قد اعترف بهذا الاستصحاب في نفسه، وإنّما أنكره بدعوىٰ التعارض مع استصحاب آخر.

والاستصحاب بهذا التقريب لا يرد عليه إشكال عدم تصوّر الحدوث والبقاء كما عرفت، ولا هو يبتلي بما مضىٰ من مخالفة الارتكاز أو وقوع الإشكال في الفتوى علىٰ بعض المباني؛ لأنّ الاستصحاب يجري حين التفات الفقيه إلىٰ حكم الماء المتغيّر بلا حاجة إلىٰ انتظار زمان العلم بتحقّق الموضوع؛ لأنّ الحدوث والبقاء العنواني المسامحي ثابت من الآن[1]، وهذا هو الجواب المختار لنا في المقام.

---

(١) قلت له رحمه الله: إنّ الوجه الذي اخترتموه في تصحيح استصحاب الحكم يرد عليه إشكال المخالفة للارتكاز؛ وذلك لأنّ الاستصحاب على هذا الوجه لا يجري إلّا عند تحقّق الموضوع خارجاً، فإنّنا إن نظرنا إلىٰ الحكم بالحمل الشائع لم نَرَ له حدوثاً وبقاءً حتّىٰ يستصحبه، وإن نظرنا إليه بالحمل الأوّلي نرىٰ أنّه شيء يتحقّق عند تحقّق الموضوع، فلا معنىً لأن يستصحبه الفقيه مثلاً قبل تحقّق الموضوع.

فأجاب رحمه الله: بأنّ المقصود هو دعوىٰ: أنّ العرف يكتفي بالحدوث والبقاء العنوانيين، ولا ينتظر لتحقّق الحدوث والبقاء الحقيقيين، وأنّه لو كان يريد الحدوث والبقاء الحقيقيين لم يجر استصحاب الحكم؛ لأنّه ليس له حدوث وبقاء حقيقيّان، وإنّما يتولّد كلّه في آن واحد، فينحصر الاستصحاب في استصحاب عدم الجعل ـ علىٰ حدّ تعبير السيّد الأُستاذ ـ ولو كان يريد الحدوث والبقاء العنوانيّين فهذا ثابت من أوّل الأمر، فيجري استصحاب الحكم من أوّل الأمر، ولا معنىً للانتظار إلىٰ زمان تحقّق الموضوع، فإنّ الانتظار إلىٰ ذلك الزمان معناه التفتيش عن حدوث وبقاء حقيقيين، ولا يرىٰ العرف أنّه حينما وجد الحكم في نفس النبي صلى الله عليه وآله مثلاً لم يوجد شيء له حدوث وبقاء حقيقي إلىٰ أن يتحقّق الموضوع في الخارج، فعندئذٍ يوجد الحدوث والبقاء الحقيقيان، بل يرىٰ العرف الاكتفاء بما للحكم حين وجوده في نفس المشرّع من حدوث وبقاءٍ عنوانيين وكأنهما في نظره حقيقيان.

ثمّ إنّه يخطر ببالي: أنّي ذكرت له (رضوان الله عليه): أنّكم وإن كنتم لا تقولون بوجود مجعول في مقابل الجعل، أو تحقّق فعلية للحكم لدىٰ فعلية الموضوع، لكنّكم تقولون بدلاً عن ذلك بتحقّق طرفيّة الشيء لما وجد من الحكم حين الجعل لدىٰ اكتمال الشرائط الموجودة في الجعل فيه، فالماء قبل التغيّر مثلاً لم يكن طرفاً للحكم بنجاسة الماء المتغيّر، أو قل: لجعل النجاسة، وحينما تغيّر أصبح طرفاً لهذا الحكم أو الجعل، وبعد أن زال التغيّر نشكّ في أنّه هل سقط عن الطرفيّة لذلك أو لا؟ فنستصحب طرفيّته له، وليكن هذا الاستصحاب بديلاً لما قاله السيّد الخوئي من ←

إشكال تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل:

وهنا ننتقل إلىٰ البحث عن إشكال المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الذي ذكره السيد الأُستاذ فنقول: إنّ منطقة الفراغ في كلامه وهي تحقيق كيفيّة جريان استصحاب المجعول لو مُلِئَت بهذا الوجه الثالث فمن الواضح أنّه لا موضوع للتعارض بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجعول؛ إذ لو فرض أنّ العرف لا يتسامح في نظره إلىٰ ما اعتبره الشارع من نجاسة الماء المتغيّر مثلاً فيحكم عليه بالحمل الشائع، إذن لا يجري إلّا استصحاب العدم بلحاظ الحمل الشائع، لا استصحاب البقاء بلحاظ الحمل الأوّلي، وبلُغَة السيّد الأُستاذ: يجري استصحاب عدم الجعل لا استصحاب بقاء المجعول. ولو فرض

→

استصحاب المجعول، وهذا غير الوجه الذي اخترتموه.

أما ما أبطل (رضوان الله عليه) به هذا الوجه كوجه مستقل غير الوجه المختار له فهو ما يلي:

هل يقصد بالطرفيّة للجعل الطرفيّة له في نظرة الحمل الأوّلي إليه، حيث إنّ عنوان الماء المتغيّر مثلاً يرىٰ في هذه النظرة عين المصداق، أو يقصد بها الطرفيّة في نظر الحكم بالحمل الشائع علىٰ هذا المصداق بمثل قولنا: هذا الماء المتغيّر نجس؟

إن قصد الأوّل فقد أُعملت عناية الحمل الاوّلي، أي: أُعملت عناية الجواب المختار لنا، وعندئذٍ نقول: إن كان المقصود بالطرفيّة الطرفيّة بالمعنىٰ الاسمي فليس لها أثر حتى يستصحب. وإن كان المقصود الطرفية بالمعنىٰ الحرفي، أي: استصحاب النسبة الثابتة في نظرة الحمل الأوّلي، فهو في الحقيقة استصحاب للحكم الملحوظ بالحمل الأوّلي، إذن فقد رجعنا إلىٰ الجواب المختار.

وإن قصد الثاني وهو الطرفيّة للحكم في مثل قولنا: (هذا الماء نجس) قلنا: إن أُريد بذلك كون هذا الفرد طرفاً للحكم مباشرة لا بواسطة المفهوم العام للموضوع، فهذا خلف فرض وجود الجعل قبل وجود الموضوع، أو خلف فرض عدم وجودٍ ثانٍ للحكم اسمه المجعول يتعلّق بالمصداق الخارجي. وإن أُريد بذلك استصحاب كون هذا الفرد مصداقاً لما هو طرف الحكم وهو المفهوم الذي جعل موضوعاً. قلنا: إنّ المقصود بذلك: إمّا هو مصداقيّته لواقع الموضوع، أو مصداقيّته لعنوان الموضوع. فعلىٰ الأوّل يكون ذلك من قبيل الفرد المردّد، فإنّ واقع الموضوع مردّد بين ما نقطع بعدم مصداقيّة هذا الفرد له وما نقطع بمصداقيّته له، فواقع الموضوع: إمّا هو المآء المتغيّر الثابت تغيّره بالفعل وهذا ما نقطع بعدم كون هذا الفرد مصداقاً له، أو هو الماء المتغيّر حتّىٰ بعد زوال التغيّر ما لم يتّصل بالمعتصم، وهذا ما نقطع بكون هذا الفرد مصداقاً له، وعلىٰ الثاني نقول: لا أثر لمصداقيّته لعنوان الموضوع كما هو واضح.

ولذا قالوا: لا يجري استصحاب الموضوع في الشبهات الحكمية لا واقعه ولا عنوانه.

علىٰ أنّ طرفيّة الماء الخارجي للحكم في نظر الحكم بالحمل الشائع عليه بقولنا: (هذا الماء نجس) والتي يمكن أن يتصور لها قطع بالحدوث وشكّ في البقاء إنّما تتحقّق بعد وجود الموضوع خارجاً، فلا بدّ للفقيه أن ينتظر زمان العلم بتحقّق الموضوع لكي يجري الاستصحاب، فيأتي هنا إشكال مخالفة الارتكاز والابتلاء بمشكلة ضرورة الاطّلاع على الموضوع لدىٰ الإفتاء علىٰ بعض المباني.

أنّ العرف يتسامح في المقام إذن لا يجري إلّا استصحاب البقاء بلحاظ الحمل الأوّلي دون استصحاب العدم بلحاظ الحمل الشائع، وبلُغَة السيّد الأُستاذ: يجري استصحاب بقاء المجعول لا استصحاب عدم الجعل.

ولو مُلِئت بالوجه الأوّل أو الثاني بأن قيل بجريان استصحاب المجعول بأحد التقريبين الأوّلين، أي: إنّه فرض مجعول في مقابل الجعل، أو عالم اتّصاف في مقابل عالم العروض قلنا:

أوّلاً: إنّ الوجهين الأوّلين غير صحيحين كما مضىٰ بيانه.

وثانياً: إنّه لو سلّمنا صحتهما وقلنا بالتفكيك بين الجعل والمجعول، أو ظرف العروض وظرف الاتّصاف، قلنا: هل الثاني وهو المجعول أو الاتّصاف مترتّب علىٰ الأوّل وهو الجعل أو العروض ترتّباً شرعيّاً، أو إنّه لا يكون بينهما ترتّب شرعيّ كما هو الصحيح؟ فإن قال السيّد الأُستاذ بالأوّل قلنا: إذن لو جرىٰ الاستصحابان كان استصحاب عدم الجعل مثلاً حاكماً علىٰ استصحاب بقاء المجعول، ولا معنىً للتعارض بينهما. وإن قال بالثاني قلنا: هل التنجيز العقلي مترتّب علىٰ الجعل مثلاً، أو علىٰ المجعول، أو علىٰ كلّ منهما، أو علىٰ مجموعهما المركّب؟

فإن قيل بالأوّل كما هو ظاهر كلامه فلا معنىً لاستصحاب بقاء المجعول؛ إذ لا أثر له، ولا يثبت بالملازمة بقاء الجعل؛ لعدم حجّيّة مثبتات الاستصحاب.

وإن قيل بالثاني كما ذهب إليه المحقّق النائينيﷺ فلا معنىً لاستصحاب عدم الجعل؛ إذ لا أثر له، ولا يثبت عدم المجعول لما فرضنا من عدم ترتّب شرعي بينهما، ولا يمكن التعويل على مثبتات الأُصول.

وإن قيل بالثالث فالاستصحابان يجريان بلا معارضة بينهما، فإنّ استصحاب عدم الجعل إنّما ينفي التنجيز من ناحية الجعل ويؤمّن بهذا المقدار، وهذا لا ينافي التنجيز من ناحية المجعول.

وإن قيل بالرابع كان العمل علىٰ طبق استصحاب عدم الجعل؛ لأنّ التنجيز إنّما يترتّب علىٰ المجموع المركّب من الجعل والمجعول، والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزئيه.

وثالثاً: أنّ الوجهين الأوّلين وما يجري مجراهما مقتضاها ـ علىٰ ما عرفت ـ هو إجراء الاستصحاب عند تحقّق الموضوع خارجاً لا قبله، وعليه يمكن أن يسجّل علىٰ السيّد الأُستاذ ولو على مبانيه أحد الإشكالات التي أجاب عنها في البحث، وهو ما مضىٰ من الإشكال بأنّ استصحاب عدم جعل وجوب الجلوس مثلاً، أو استصحاب عدم جعل

الحرمة في الساعة الثانية ـ لو فرض الحكم هو الحرمة ـ معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، فيبقىٰ استصحاب المجعول سليماً عن المعارض. وقد أجاب عن هذا الإشكال بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: أنّه يتساقط الكلّ بالتعارض.

وهذا الجواب غير صحيح بناءً علىٰ ما هو مبناه في باب الأُصول المتعارضة من أنّه إذا تعارض أصلان في زمان وتساقطا ثمّ تولّد أصل آخر في زمان متأخّر معارض لأحد الأصلين السابقين، يبقىٰ هذا الأصل بلا ابتلاء بالمعارضة؛ لسقوط معارضه سابقاً بمعارض آخر، إلّا إذا علمنا منذ الزمان الأوّل بأنّه سوف يتولّد هذا الأصل الثالث، ففي هذا الفرض يتساقط الكلّ. ومن هنا بنىٰ في باب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة علىٰ أنه لو لم يعلم من أوّل الأمر بأنّه سوف يلاقيه، ثمّ حصل الملاقاة جرىٰ الأصل فيه بلا معارض. وعلىٰ هذا المبنىٰ نقول في المقام بأنّ أصالتي عدم الجعل قد تعارضتا عند الفقيه قبل حصول الموضوع خارجاً، فلو فرضنا أنّ الفقيه لم يكن يعلم بأنّه سوف يبتلي بالماء المتغيّر خارجاً مثلاً، ثمّ ابتلىٰ به، كانت أصالة بقاء النجاسة غير مبتلاة بالمعارض؛ لما مضىٰ من أنّه إنّما يتولّد الأصل في المجعول بناءً على الوجهين الأوّلين عند تحقّق الموضوع لا منذ البدء.

الجواب الثاني: أنّ أصالة عدم جعل الحرمة وأصالة عدم جعل الإباحة ليستا متعارضتين؛ لأنّ التعارض بين الأُصول إنّما يكون في موردين:

الأوّل: أن يتناقضا في التنجيز والتعذير، كما لو أُجري في مورد توارد الحالتين استصحاب الحرمة واستصحاب عدم الحرمة معاً. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة وان كان يعذّر، ولكن استصحاب عدم جعل الإباحة لا ينجّز إلّا بإثباته للحرمة بالملازمة، ولوازم الأُصول غير حجّة، والتنجيز إنّما يترتّب علىٰ جعل الحرمة لا على مجرّد عدم جعل الإباحة.

والثاني: أن يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف علىٰ كلّ تقدير، فتترتّب علىٰ إجراء الأُصول، المخالفة القطعية. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّه علم إجمالاً بالحرمة أو الإباحة؛ للعلم بعدم نقصان الشريعة، ولم يعلم إجمالاً بحكم الزامي يلزم من إجراء الأُصول مخالفته القطعية.

وهذا الجواب ـ أيضاً ـ غير صحيح بناءً علىٰ مبناه من أنّ الاستصحاب كالأمارات قد جعل فيه العلم والطريقة، ويقوم مقام العلم الموضوعي، ويصحّحُ ذلك الافتاء بالواقع،

فالفقيه حينما يثبت حكماً بالاستصحاب أو الأمارة يجوز له أن يفتي بثبوت ذلك الحكم واقعاً؛ لأنّه عالم تعبّداً بذلك، وبهذا صَحَّح استنباط الفقيه لمسائل غير داخلة في محلّ ابتلائه، كمسائل الحيض والاستحاضة حيث يقول: إنّها تدخل في محل ابتلائه بلحاظ الافتاء. وبناءً على هذا المبنىٰ نقول في المقام: إنّ استصحاب عدم جعل الحرمة مع استصحاب عدم جعل الإباحة يترتّب عليهما جواز الإفتاء بعدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحة واقعاً، وهذه مخالفة عملية قطعية، إذن يتعارض الأصلان ويتساقطان.

ويمكن الإجابة علىٰ هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: ما لا اتذكّر أنّه هل ذكره السيّد الأُستاذ جواباً على ما أوردته عليه من هذا الإشكال أو لا، وهو: أن تطبّق في المقام قاعدة ميرزائية بأن يقال: إنّ الأصلين يوجد لهما أثر مشترك، وهو جواز الإفتاء ويوجد لأحدهما فقط أثر زائد، وهو التعذير في مقام العمل. وفي مثل المقام يجري الأصل بلحاظ ذلك الأثر الزائد، وإنّما يتساقطان بلحاظ الأثر المشترك، فعندئذٍ نقول: إنّ هذا الأصل بلحاظ الأثر الزائد يقع طرفاً للتعارض مع استصحاب المجعول.

وفيه ما حقّقناه في محله من بطلان هذه القاعدة الميرزائية؛ لانحلال ما يسمّىٰ بالأثر الواحد في الحقيقة إلىٰ أثرين متباينين، فجواز الافتاء بعدم الإباحة أثر، وجواز الإفتاء بعدم الحرمة أثر آخر، فيقع التعارض بين دلالة الأصل علىٰ جواز الإفتاء بالأوّل، أي: إسناده إلىٰ الله ودلالة الأصل على التعذير، كما يقع التعارض بين دلالة الأصل علىٰ جواز الإفتاء بالأوّل ودلالته علىٰ جواز الإفتاء بالثاني، ويسقط الكلّ وتصل النوبة بعد تحقّق الموضوع خارجاً إلىٰ استصحاب بقاء المجعول.

الوجه الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ جواباً علىٰ ما أوردته عليه من هذا الإشكال، وهو كأنّه جواب نقضي، وهو أنّ العلم الإجمالي بمخالفة الإفتاء للواقع من دون أداءٍ إلىٰ المخالفة العملية لا أثر له أصلاً، وأنّ حرمة الإسناد ليست أثراً موجباً لتساقط الأدلّة والأُصول، وإلّا لمُنِع كلّ فقيه عن الإفتاء في تمام الفقه رأساً؛ لأنّ الفقيه بعد أن ينتهي من استنباطاته في الفقه يرىٰ إجمالاً الخطأ في بعضها، لا بمعنىٰ الخطأ في الاستنباط، بل هو يعلم بصحّة استنباطاته بمعنىٰ أنّه طبّق القواعد والأدلّة في تمام الموارد بشكل صحيح، بل بمعنىٰ أنّه يعلم أو يطمئنّ إجمالاً بأنّ نتيجة القواعد والأدلّة في بعض الموارد تكون مخالفة للواقع.

أقول: تارةً يفرض أنّ الفقيه بعد استنباطه للمسائل يحصل له الاطمئنان بمخالفة بعض فتاواه للواقع، وأُخرىٰ يفرض أنّه يحصل له العلم الوجداني بذلك:

فإن ادّعي الاطمئنان بذلك قلنا:

أوّلاً: إنّ فرض تأثير هذا الاطمئنان الإجمالي وتنجيزه بلحاظ حرمة الافتاء، أي: الإسناد لا يولّد محذوراً مهمّاً يستكشف منه مثلاً بالإنّ ثبوت نكتة في عدم تأثير حرمة الإسناد في تنجيز العلم الإجمالي؛ وذلك لأنّه وإن كان يلزم من تنجيز هذا الاطمئنان عدم جواز افتاء الفقيه بالحكم الواقعي، فيبطل به ما يقوله السيّد الأُستاذ من جواز إفتاء الفقيه بالواقع لحصول العلم التعبّدي به، لكن هذا ليس محذوراً مهمّاً وموجباً لسدّ باب الإفتاء؛ إذ غاية الأمر أنّ الفقيه يقتصر علىٰ الإفتاء بالحكم الظاهري.

إن قلت: إنّ الاطمئنان الإجمالي متعلّق بالجامع بين حرمة بعض إفتاءآته بالواقع في الإلزاميات وبطلان الترخيص في بعض الترخيصات، فإلىٰ جنب سقوط جواز الإفتاء بالواقع تسقط الترخيصات، وهذا محذور مهمّ.

قلنا: بعد تساقط القواعد في الطرفين بهذا الاطمئنان الإجمالي يحصل علم تفصيلي بحرمة الإفتاء بالواقع في الإلزاميات؛ لأنّه يدخل في الإسناد بغير علم الذي هو ـ أيضاً ـ حرام كما يعترف به السيّد الأُستاذ، فينحلّ العلم الإجمالي، فيرجع في الترخيصات إلىٰ البراءة العقلية التي يؤمن بها السيّد الأُستاذ[1].

نعم، قد يتّفق في موردٍ مّا عدم إمكان إجراء البراءة العقلية، لكن هذا ليس محذوراً مهمّاً يستكشف منه مثلاً ثبوت نكتة في عدم تأثير حرمة الإسناد في تنجيز العلم الإجمالي.

وثانياً: إنّ هذا الاطمئنان الإجمالي ليس تأثيره فقط بلحاظ حرمة الإسناد بحيث لو أنكرنا تأثير حرمة الإسناد لسقط هذا الاطمئنان عن الأثر، حتّىٰ يستكشف من فرض وضوح عدم الاعتناء بهذا الاطمئنان عدم تأثير لحرمة الإسناد، بل يوجد لهذا الاطمئنان أثر آخر بغضّ النظر عن حرمة الإسناد لا يلتزم به السيّد الأُستاذ، فلا بدّ من استكشافه لخلل آخر في هذا الاطمئنان، بيان هذا الأثر هو: أنّه تارة تفرض دعوىٰ الاطمئنان في

---

(١) قلت له ﷺ: إنّ العلم الإجمالي لا ينحلّ؛ ذلك لأنّ العلم التفصيلي لم يتعلّق بأحد طرفي العلم الإجمالي، بل تعلّق بحكم آخر، فإنّنا كنّا نعلم إجمالاً بوجود إلزام في الترخيصيات أو حرمة إفتاء بالواقع في الإلزاميات من باب حرمة الإفتاء والإسناد الذي يكون كذباً في الواقع، في حين أنّ العلم التفصيلي قد تعلّق بحرمة الإفتاء لا بهذا العنوان، بل بعنوان كونه إفتاءً وإسناداً لا يعلم بصدقه.

فأجاب ﷺ بأنّ هذا الكلام الذي ذكرتَه مبنيّ علىٰ فرض حرمتين للإسناد، بحيث لو أسند شيئاً إلىٰ الشارع وهو لا يعلم بصدقه وكان في الواقع كذباً، كان عليه عقابان، وهذا ممّا لا يلتزمون به، فلا بدّ من فرض صياغة لبيان الحرام بنحو تتّحد الحرمتان عند الإجتماع، فينحل عندئذٍ العلم الإجمالي.

خصوص الترخيصيات، وأُخرىٰ في خصوص الإلزاميات، وثالثة في الجامع بين الترخيصيات والإلزاميات. فإن فُرِض الأوّل فهذا اطمئنان إجمالي بحكم الزامي في موارد ثبوت الترخيص، وهذا ـ كما ترىٰ ـ أثره عملي وليس أثره مجرّد حرمة الإفتاء. وإن فرض الثاني، أي: الاطمئنان في الإلزاميات، فهذا اطمئنان بكذب إحدىٰ الأمارات الإلزامية؛ لأنّ الإلزام في الشبهات الحكمية: إمّا يثبت بالأمارة، أو بالاستصحاب، والمفروض لدىٰ السيّد الأُستاذ أنّه لا يقول بالاستصحاب في الشبهات الحكمية، إذن فالإلزاميات كلّها ثبتت بالأمارة، فالاطمئنان بكذب إحداها يوجب تعارضها وتساقطها؛ لأنّها بدلالاتها الالتزامية يقع التكاذب بينها. وإن فرض الثالث، أي: الاطمئنان بوجود ما يخالف الواقع في مجموع الإلزاميات والترخيصيات، إذن فبما أنّ الإلزاميات كلّها ثبتت بالأمارات تُثبت بالدلالة الالتزامية أنّ مخالفة الواقع وقعت في الترخيصيات، ويصبح حال هذا الفرض حال الفرض الأوّل.

وقد أوردتُ هذا الإشكال علىٰ السيّد الأُستاذ ولم أكن وقتئذٍ مقسِّماً للبحث إلىٰ فرض دعوىٰ الاطمئنان تارة ودعوى العلم الوجداني أُخرىٰ، فتراجع الأستاذ عن القول بثبوت العلم أو الاطمئنان الإجمالي بكذب بعض الفتاوىٰ، وقال: إنّ هذا شيء يتراءىٰ في بادئ الأمر ويزول بالتأمّل.

وثالثاً: إنّ هذا الاطمئنان لا حجّيّة له، وهذا هو الخلل الذي كان الأولىٰ للسيّد الأُستاذ أن يستكشفه بدلاً عن استكشاف عدم تأثير لحرمة الإسناد. والوجه في عدم حجّيّته هو أنّ مدرك حجّيّة الاطمئنان هو السيرة العقلائية، ولا يوجد مثل هذه السيرة في اطمئنان إجمالي ذي أطراف غير محصورة، والاطمئنان في المقام من هذا القبيل، فإنّه إنّما نشأ هذا الاطمئنان من تجمّع احتمالات الخلاف من أطراف كثيرة جداً.

وإن ادّعي العلم الوجداني بمخالفة إحدى الفتاوىٰ للواقع مع الاعتراف بعدم حجّيّة الاطمئنان في مثل المقام، لم يرد إشكالنا الثاني من الإشكالات التي أوردناها علىٰ فرض دعوىٰ الاطمئنان؛ إذ يمكن دعوىٰ العلم بوجود المخالفة للواقع في مجموع الإلزاميات والترخيصيات مع إنكار حجّيّة الدلالة الالتزامية لأدلّة الإلزاميات المثبتة لوقوع الخلل في الترخيصيات؛ لأنّ هذه الدلالة الالتزامية ـ أيضاً ـ إنّما ثبتت حجّيّتها بالسيرة العقلائية كالاطمئنان، وثبوت السيرة العقلائية في مثل المقام الذي تكون أطراف الشبهة فيه غير محصورة ممنوع.

كما لا يرد ـ أيضاً ـ إشكالنا الثالث بناءً علىٰ مبنىٰ السيّد الأُستاذ من حجّيّة العلم الإجمالي حتّىٰ إذا كانت أطرافه غير محصورة. نعم، علىٰ مبنانا يسجّل هذا الإشكال؛ إذ نحن لا نرىٰ العلم الإجمالي مع كون الأطراف غير محصورة منجّزاً.

وأمّا الإشكال الأوّل فهو مسجّل علىٰ أيّ حال، فهذا العلم لو كان تنجيزه بلحاظ حرمة الإسناد كذباً إلىٰ الله كان بإمكان الفقيه أن يفتي بالحكم الظاهري دون الواقعي كما مضىٰ بيانه.

ويرد هنا إشكال آخر أيضاً، وهو إنكار مثل هذا العلم الوجداني في حقّ فقيه لا يُكثِرُ من الإفتاء علىٰ خلاف الظنّ، وإلّا للزم أنّه لو التفت هذا الفقيه إلىٰ كلّ صورة من الصور المعقولة لتأليف رسالة تشمل جميع موارد استنباطه من دون أن يُفتي في أيّ مسألة من مسائل تلك الرسالة بما يقطع بكونه خلاف الواقع، حصل له القطع بأنّ هذه الرسالة ليست بمجموعها مطابقة للواقع، مع أنّه يعلم إجمالاً بمطابقة إحداها للواقع.

بقي شيء: وهو أنّ أصل الإشكال الذي أوردناه علىٰ السيّد الأُستاذ من تعارض استصحاب عدم جعل الحرمة مع استصحاب عدم جعل الإباحة؛ لثبوت الأثر بلحاظ الإفتاء والإسناد إلىٰ الله تعالى إنّما يرد بناءً على حرمة نفس الإسناد غير المطابق للواقع إليه تعالى، وأمّا إن لم نقل بحرمة ذلك، وإنّما قلنا بحرمة إسناد ما لم يعلم أنّه من الله إلىٰ الله، وبحرمة إسناد ما علم أنّه ليس من الله إلىٰ الله، فهذا الإشكال غير وارد عليه.

أمّا بلحاظ حرمة إسناد ما لم يعلم أنّه من الله إلىٰ الله، فلأنّ المفروض عنده أنّ دليل استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الإباحة يرفع موضوع هذه الحرمة، فيقطع بعدم حرمة هذين الإسنادين، ولا يضرّ العلم الإجمالي بكذب أحدهما واقعاً؛ لأنّ موضوع الحرمة لم يكن هو الكذب الواقعي حسب الفرض.

وأمّا بلحاظ حرمة إسناد ما علم أنّه ليس من الله إلىٰ الله، فلأنّه وإن كان يفهم العرف من دليل يدلّ علىٰ ذلك أنّه لو علم إجمالاً بكذب أحد أمرين فكلّ واحد منهما وإن لم يعلم أنّه ليس من الله، لكن إسناد كليهما إليه غير جائز، فكأنّ العرف يرىٰ أنّ إسناد المجموع إليه إسناد لشيء يعلم أنّه ليس منه إليه؛ لأنّنا نعلم عدم ورود كليهما منه، لكن هذا لا يستلزم سقوط استصحاب عدم الحرمة نهائيّاً بمعارضته لاستصحاب عدم الإباحة؛ وذلك لأنّهما وإن كانا يتساقطان بالنسبة لإثبات جواز الإفتاء؛ إذ يلزم من الجمع بينهما جواز إسناد كليهما والإفتاء بكلّ من عدم الحرمة وعدم الإباحة، وهذا ممّا يعلم أنّه ليس من الله، ولكنّ

استصحاب عدم الحرمة له أثر آخر، وهو التعذير[١]، والاستصحاب بلحاظ هذا الأثر لا يعارض استصحاب عدم الإباحة؛ إذ لا نعلم إجمالاً: إمّا بكون هذا الشيء حراماً أو بحرمة إسناد عدم إباحته إلىٰ الله؛ إذ لم يكن موضوع الحرمة هو الإسناد الذي يكون في الواقع كذباً، فيجري استصحاب عدم جعل الحرمة بهذا اللحاظ، ويبقىٰ ليصبح معارضاً عند تحقّق الموضوع خارجاً لاستصحاب بقاء الحرمة.

ولكنّ هذا البيان يبتني علىٰ أحد أمرين:

الأوّل: أن يُعترف بعرفية التفكيك بين الآثار في الاستصحاب، بمعنى كون دليل الاستصحاب وافياً للنظر إلىٰ بعض الآثار بعد فرض سقوطه بالنظر إلىٰ بعض الآثار الأُخرىٰ، وأن لا نقول: إنّ لسان الكشف والحكم بعدم انتقاض اليقين مثلاً يأبىٰ عن التفكيك في النظر إلىٰ الآثار بالتعبّد بها بين بعض الآثار وبعض.

والثاني: أن يفرض أنّ حكومة الاستصحاب على أحكام العلم الموضوعي حكومة اتوماتيكية ثابتة تكويناً بخلق فرد جديد من العلم، وهو العلم التعبّدي من دون أن ينظر المولىٰ في دليل الاستصحاب إلى آثار العلم الموضوعي، فسقوط الاستصحاب هنا عن قابلية الحكومة على أحكام العلم الموضوعي مع جريانه في نفس الوقت لإثبات الأثر العلمي ليس عبارة عن التفكيك في التعبّد بين الآثار، حتّىٰ يقال بعدم جواز التفكيك بينهما عرفاً.

الجواب الثالث: أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة غير جارٍ لانتقاضه باليقين بجعلها في أوّل الشريعة.

وقد اعترضتُ علىٰ السيّد الأُستاذ بأنّ الإباحة وإن كانت مجعوله في أوّل الشريعة، لكن الشكّ في بقائها إلىٰ الآن في الحقيقة شكّ في النسخ وعدمه، وأنتم تقولون في الشكّ في النسخ: إنّ استصحاب عدم النسخ، أي: استصحاب بقاء المنسوخ معارض باستصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة من الحكم، إذن ففي المقام يجري استصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة من الإباحة، ويعارض استصحاب عدم جعل الحرمة.

فأجاب: بأنّ استصحاب عدم الحرمة حاكم علىٰ استصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة

---

(١) أفادﷺ: أنّ هذا فيما لو لم يكن أثره منحصراً في الإفتاء، كما لو كانت المسألة من مسائل الحيض غير المرتبطة بالفقيه.

من الإباحة؛ لأنّ جعل الإباحة قد جعلت غايته هي الحرمة في قوله:«كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي»[١] وقوله:«اسكتوا عمّا سكت الله عنه»[٢]، واستصحاب عدم الغاية حاكم على المغيّىٰ.

فأوردتُ عليه: أنّه يستحيل كون أحد الضدّين غاية للضدّ الآخر ولو في باب الأحكام، وأنتم تعترفون بذلك، فكيف يعقل جعل الحرمة غاية للإباحة؟

فأجاب: بأنّ الغاية في قوله:«حتّىٰ يرد فيه نهي» أو «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» ليست هي الحرمة، وإنّما هي ورود الحرمة وبيانها، فيستصحب عدم بيانها.

وهذا الكلام ترد عليه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: هو أنّ لازم هذا الكلام هو رفع اليد عن مبنىٰ كون استصحاب المجعول معارضاً باستصحاب عدم الجعل في باب الإباحة، وفي كلّ حكم ثابت في أوّل الشريعة بالإمضاء، فمثلاً الملكيّات العقلائيّة كانت ممضاة في أوّل الشريعة، وكان النبي صلى الله عليه وآله يقرّ الناس علىٰ أحكامهم العقلائية، ولم يكن يطلب منهم إلّا أن يقولوا:«لا إله إلّا الله»، ففي مثل هذه الأحكام ـ أيضاً ـ لا يجري استصحاب عدم الجعل؛ لأنّ أصل الجعل معلوم، واستصحاب عدم الحصّة الزائدة محكوم لاستصحاب عدم تحقّق الغاية، وهي انكسار سكوت الله عنه. وقد أوردتُ هذا الإشكال عليه فاقرّه، ومن هنا عدّل مبناه باستثناء الأحكام الثابتة في أوّل الشريعة امضاءاً من الإباحة وغيرها من قانون تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل.

الإشكال الثاني: أنّه لا دليل على جعل الحرمة أو بيانها غاية للإباحة، فلعلّ الإباحة في أوّل الشريعة كانت إلىٰ أمد معيّن من الزمن، وحينما كان يصل ذلك الزمان كانت الشريعة تجعل الحرمة، فإنّ الدليل علىٰ الإباحة في أوّل الشريعة إن كان هو سكوت النبي صلى الله عليه وآله في أوّل الشريعة عن الإلزام الدالّ علىٰ إمضاء ما عليه الناس من الإباحة وابقائهم عليها ما لم يأتِ البيان على خلافها، فمن الواضح أنّ هذا لا يدلّ علىٰ أنّ غاية الإباحة هي الحرمة او بيانها، بل ينسجم مع كون غاية الإباحة هي نفس الزمان الذي تجعل فيه الحرمة وتبيّن فيه، لا ذات الحرمة أو بيانها.

---

(١) الوسائل: ج ٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٦٧، ص ١٧٤ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) لعلّه إشارة إلىٰ ما في الوسائل: ج ٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٦٨، ص ١٧٥ من نفس الطبعة.

وإن فرض الدليل على الإباحة قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي»، ففيه:

أوّلاً: أنّه مضىٰ في بحث البراءة أنّ المقصود بالورود هو الوصول لا مجرّد بيان الشارع، ويقصد بالإطلاق الإباحة الظاهرية.

وثانياً: أنّها رواية مرسلة نقلها الصدوق رحمه الله عن الصادق عليه السلام، وليست حجّة للارسال.

وثالثاً: أنّ الرواية وردت عن الصادق عليه السلام، أي: وردت بعد عصر التشريع، فلا معنى لتفسيرها بالإباحة الواقعية المغياة بحدوث بيان للحرمة، بل لا بدّ من تفسيرها بإباحة ظاهرية مغيّاة بوصول الحرمة، وحمل الرواية علىٰ بيان قاعدة كلّيّة لا يتّفق مصداقها في زمان ورودها وما بعد ورودها، وإنّما اتّفق في زمن النبي صلى الله عليه وآله خلاف الظاهر، فإنّ ظاهرها بيان قاعدة تؤثّر فعلاً، لا بيان قاعدة قد انتهىٰ مفعولها.

وإن فرض الدليل على ذلك قوله: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»، ففيه:

أولاً: أنّها مرسلة وردت عن الأمير عليه السلام، فلا حجّيّة لها من حيث السند.

وثانياً: أنّ الرواية غير مرتبطة بالمقام، وإنّما مفادها: إنّ ما لم يُلزمكم الله بشيء فعلاً أو تركاً لا تسألوا عنه، ولا تفحصوا، فإنّ السؤال قد يكمّل ملاك الحكم فيأتي الحكم.

الإشكال الثالث: أنّنا لو كنّا نعلم بالحرمة ثمّ شككنا في أنّ الحرمة تبدّلت إلىٰ الكراهة أو لا، أو كنّا نعلم بالوجوب ثمّ شككنا في أنّه تبدّل إلىٰ الاستحباب أو لا، فعندئذٍ إمّا نقول بأنّ الوجوب والاستحباب وكذلك الحرمة والكراهة أحكام بسيطة، أو نقول بما التزم به المحقّق النائيني رحمه الله والسيّد الأُستاذ من أنّ الوجوب والاستحباب كلاهما عبارة عن الحكم الإيجابي والطلب، فإن ضمّ إلىٰ ذلك الرخصة في الترك سمّي استحباباً، وإلّا سمّي وجوباً. والنهي ـ أيضاً ـ إن ضمّ إليه الترخيص في الفعل سمّي كراهة، وإلّا سمّي تحريماً. فإن قلنا بالأوّل فهنا يأتي كلامنا، وهو أنّ استصحاب عدم جعل المقدار الزائد من الوجوب أو الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الاستحباب أو الكراهة. وهنا لا يأتي ما ذكره السيّد الأُستاذ من الحكومة، فلئن كان استصحاب عدم الحرمة حاكماً على استصحاب عدم الإباحة؛ لجعل الإباحة مغياة بالحرمة في قوله مثلاً: «كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي» فالكراهة والاستحباب لم يثبت جعلهما مغيّين بالحرمة أو الوجوب. وإن قلنا بالثاني بطل هنا استصحاب عدم جعل المقدار الزائد من الوجوب أو الحرمة؛ لأنّ أصل الأمر أو النهي مسلّم البقاء، ويجري استصحاب عدم الترخيص، فيثبت الوجوب او الحرمة.

تنبيهات حول الشبهة الحكمية:

ولنذكر هنا تنبيهات حول ما ذكره السيّد الأُستاذ من مسألة معارضة استصحاب المجعول باستصحاب عدم الجعل:

التنبيه الأوّل: أنّ السيّد الأُستاذ كان يقول بعدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً، أي: بلا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، ففي الشبهة الموضوعية ـ أيضاً ـ لا يجري استصحاب الحكم بغضّ النظر عن حكومة الاستصحاب الموضوعي عليه؛ لأنّ استصحاب المجعول فيه معارض باستصحاب عدم الجعل. وأوردتُ عليه: بأنّ هذا الكلام ينافي مورد صحيحة زرارة الدالّة علىٰ استصحاب الطهارة، فإنّها لم تستصحب عدم النوم مثلاً الناقض للطهارة، وإنّما استصحبت نفس الطهارة.

فأجاب: بأنّ هذه الرواية لا بدّ من توجيهها علىٰ كلّ حال؛ إذ حتّىٰ لو كان استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية في نفسه جارياً يكون الاستصحاب الموضوعي حاكماً عليه، فعلىٰ أيّ حال لا بدّ من استصحاب عدم الناقض دون استصحاب الطهارة.

وهذا الكلام غير صحيح علىٰ ما سوف يأتي منّا ـ إن شاء الله ـ من تحقيق: أن الاستصحاب الموضوعي ليس حاكماً على الاستصحاب الحكمي، وإذا كان موافقاً معه جَرَيا معاً، ولم يقدّم عليه.

ثم إنّ هنا نقضاً يرد علىٰ القول بابتلاء استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية بالتعارض مع استصحاب عدم الجعل، وهو أنّه بناءً علىٰ هذا يكون الاستصحاب الموضوعي ـ أيضاً ـ مبتلىً بالتعارض مع استصحاب عدم الجعل، فإنّ استصحاب الموضوع إنّما يكون حاكماً على الاستصحاب الجاري في المجعول باعتبار أنّ المجعول يترتّب علىٰ الموضوع ترتّباً شرعياً، ولا يكون حاكماً علىٰ الاستصحاب في الجعل؛ لعدم ترتّب شرعي بينهما، فيتعارض استصحاب الموضوع مع استصحاب عدم الجعل، فينبغي إنكار الاستصحاب الموضوعي أيضاً.

والتحقيق: أنّ هنا فرقاً كبيراً بين استصحاب الحكم في الشبهات الحكميّة واستصحاب الحكم في الشبهات الموضوعيّة، فشبهة المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل لو تمّت في الشبهات الحكمية لا تتمّ في الشبهات الموضوعيّة، وقد بيّنتُ هذا الفرق للسيّد الأُستاذ فبنىٰ علىٰ التفصيل بين الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة.

وهذا الفرق هو: أنّ الجعل في الشبهات الحكميّة يقال عنه مثلاً: إنّه يزيد وينقص بدخول

المشكوك فيه وخروجه عنه، فجعل النجاسة إلىٰ زمان زوال التغيّر جعل أقلّ وأضيق من جعل النجاسة لهذا الماء حتّىٰ بعد زوال تغيّره إلىٰ أن يتّصل بالمعتصم. وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فالجعل الموجود في نفس المولىٰ يكون محدّد الأطراف، ومعيّن المقدار، ولا يختلف بزيادة المصاديق وقلّتها، فإنّ الجعل إنّما طرأ على الطبيعة المعيّنة الحدود، ولم يطرأ علىٰ المصاديق كالمجعول حتّىٰ يضيق ويتّسع بقلّة المصاديق وكثرتها.

نعم، هنا شبهة واحدة لتخيّل جريان استصحاب عدم الجعل في الشبهة الموضوعية، وهي: أنّنا وإن كنّا لو نظرنا إلىٰ ما في نفس المولىٰ لرأينا أنّه جعلٌ معيّن محدد لا يزيد ولا ينقص، ولكنّا لو قسنا هذا الجعل إلىٰ المصاديق فبالإمكان أن يقال: إنّنا جازمون بأنّ المولىٰ جعل الحكم علىٰ طبيعة شاملة للفرد الذي نعلم ببقاء فرديّته، ولكن حينما شككنا بنحو الشبهة الموضوعيّة في بقاء فرديّته وعدمه نشير إلىٰ هذا الوجود بالذات ونقول: لا ندري هل جعل المولىٰ الحكم علىٰ طبيعة تشمل هذا الموجود أو لا؟ فنستصحب عدمه.

والجواب: أنّنا لو لاحظنا عنوان جعل المولىٰ للحكم علىٰ طبيعة تشمل هذا الفرد فهو مشكوك، لكنّه لا أثر له، ولو لاحظنا واقع جعل المولىٰ الحكم على طبيعة تشمل هذا الفرد فهو: إمّا معلوم الثبوت، أو معلوم العدم، فعلىٰ تقدير أن يكون هذا الفرد في الواقع فرداً للطبيعة يكون معلوم الثبوت. وعلىٰ تقدير عدم كونه فرداً لها يكون معلوم العدم، وقد شككنا في أنّ أيّ التقديرين هو الصحيح. وهذا سنخ ما يقال في استصحاب الفرد المردّد، فلو علمنا مثلاً بوجود شخص في المسجد مردّد بين زيد وعمرو، ثمّ رأينا زيداً في خارج المسجد، فهنا لو لاحظنا عنوان من كان في المسجد فبالامكان أو يقال: إنّنا قد شككنا في بقاء من كان في المسجد وعدمه، فإذا كان هناك أثر شرعيّ يترتّب علىٰ ذلك جرىٰ استصحاب البقاء. وأمّا إذا لاحظنا واقع من كان في المسجد لفرض ترتّب الأثر علىٰ الواقع لا العنوان، فهنا لا يوجد شكّ في البقاء على كلّ تقدير؛ إذ على تقدير كون ذاك الشخص هو زيد نقطع بعدم بقائه، فكيف نجري الاستصحاب؟!

التنبيه الثاني: قد سبق أنّنا اخترنا في كيفيّة تصوير الحدوث والبقاء في الحكم المستصحب(وهي منطقة الفراغ في كلام السيّد الأُستاذ) دعوى أنّ العرف ينظر إلىٰ عنوان الحكم بالنظرة المسامحيّة، وهي نظرة الحمل الأوّلي التي يرىٰ بها الحكم شيئاً له حدوث وبقاء، ويتخيّل أنّ عنوان الحكم هذا هو واقعه، ويرىٰ له هذا الحدوث والبقاء بتبع ما يرىٰ ـ أيضاً ـ من حدوث وبقاء لعنوان الموضوع بالحمل الأوّلي.

إلّا أنّ هذا البيان بهذا المقدار يكون ناقصاً، لأنّه قد يتّفق أنّ موضوع الحكم الثابت في صقع الاعتبار النفساني في نفس المولىٰ لم يكن له حدوث وبقاء حتّىٰ لدىٰ النظر إليه بنظرة الحمل الأوّلي، كي يتمّ للحكم بتبع موضوعه حدوث وبقاء بنظرة الحمل الأوّلي.

مثال ذلك: أنّ إيجاب المولىٰ للجلوس في ساعتين مثلاً يمكن أن يتصوّر بنحوين:

الأوّل: أن تكون الساعتان موضوعاً لوجوب الجلوس، فبما أنّ هذا الموضوع يرىٰ له بنظرة الحمل الأوّلي امتداد وحدوث وبقاء يرىٰ للحكم ـ أيضاً ـ بهذه النظرة نفس الامتداد والحدوث والبقاء، فيكفي لتوضيح تصوير الاستصحاب ما ذكرناه من البيان.

والثاني: أن تؤخذ الساعتان قيداً لمتعلّق الحكم وهو الجلوس، لا موضوعاً للحكم، فالجلوس بقدر الساعتين يجب دفعة واحدة، وذلك بأن يكون الوجوب بلحاظ الساعة الثانية قبل الواجب كما يتعقّله القائلون بإمكان الواجب المعلّق، بل يتعقّله حتّىٰ المنكرون لذلك، فإنّهم يعترفون بأنّ صلاة الظهر مثلاً تصبح بكل أجزائها واجبة بمجرّد الزوال، وليست تجب تدريجاً بتدرّج الصلاة، وقد جُعِل مثل هذا نقضاً علىٰ من ينكر الوجوب التعليقي، وسواءً صحّ هذا النقض أو لم يصحّ نقول: إنّ مثل هذا الوجوب معقول عند الكلّ فإذا وجب الوقوف بعرفات مثلاً بهذا النحو من الوجوب، وتردّد مقداره بين الأقلّ والأكثر فيقال: ليس الوجوب هنا حتّىٰ بنظرة الحمل الأوّلي شيئاً ممتدّاً له حدوث وبقاء؛ لأنّنا حينما ننظر إلىٰ هذا الوجوب الذي هو اعتبار نفساني ولو بنظرة الحمل الأوّلي نرىٰ أنّه يوجد دفعة واحدة بكلّ أجزائه، أي: إنّ مجرّد مسامحة العرف للعدول عن النظر إليه بما هو واقعه بنظرة الحمل الشائع إلىٰ النظر اليه بما هو عنوانه لا يشفع لفرض حدوث وبقاء له، فكيف يجرى الاستصحاب؟!

ولتعميم الوجه المختار بحيث يشمل مثل هذا الفرض نقول: إنّ هناك مسامحة أُخرىٰ ـ أيضاً ـ عرفيّة ووجدانيّة كالمسامحة السابقة، أي: مسامحة النظر بالحمل الاوّلي لا بدّ من ضمّها إلىٰ تلك المسامحة، وهي: أنّ الحكم يُرىٰ عرفاً تابعاً لمتعلّقه في تصوير الامتداد له وكأنّه ثوبٌ خيط علىٰ قدّه، أو عرضٌ تابع لمعروضه في الامتداد الزماني، فيُرىٰ لهذا الحكم حدوث وبقاء، فيجري الاستصحاب. ويشهد لهذه المسامحة ـ أيضاً ـ عدم خطور الإشكال في هذا الاستصحاب علىٰ بال أيّ واحد منهم إلىٰ يومنا هذا.

التنبيه الثالث: أنّ للسيّد الأُستاذ إشكالاً[١] في بعض أقسام استصحاب الحكم وقع تحت الشعاع لإشكاله بإيقاع المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل، في حين أنّه ليس هذا الإشكال بأقلّ وجاهة من ذاك الإشكال، وهو: أنّ الحكم تارة لا يكون تقطيعه إلّا باعتبار قطعات الزمان من قبيل نجاسة الماء المتغيّر التي تتقطّع بلحاظ حصص لها بالحدوث والبقاء، وكذا وجوب الجلوس في المسجد ساعتين مثلاً. وأُخرىٰ يمكن تقطيعه باعتبار تعدد أفراد الموضوع كحرمة شرب الماء المتغيّر مثلاً، فإنّها تتعدّد بتعدّد أفراد الشرب، أو حرمة الملامسة قبل الطهر التي تتعدّد بتعدّد العمل، ففي القسم الأوّل لا بأس باستصحاب الحكم في نفسه بغضّ النظر عن معارضته باستصحاب عدم الجعل، فإنّ التقطيع ليس إلّا بلحاظ الزمان المفروض غضّ النظر عنه في الاستصحاب. وأمّا في القسم الثاني فاستصحاب الحكم في نفسه غير جار بغضّ النظر عن المعارضة؛ وذلك لأنّ الملامسة مثلاً لها أفراد عديدة وكذا الشرب قد علمنا بحرمة بعضها، ولا معنىٰ لإسراء الحرمة إلىٰ بعض آخر وهو الملامسة بعد النقاء وقبل الغُسل مثلاً، أو الشرب بعد زوال التغيّر وقبل الاتّصال بالمعتصم بالاستصحاب، فإنّ هذا إسراء للحكم من فرد إلىٰ فرد آخر، ولا معنىً لاستصحاب كلّي الحكم، فإنّه يكون استصحاباً للكلّي من القسم الثالث، كما لو علم بدخول زيد في المسجد وخروجه بعد ذلك، واحتمل دخول عمرو مقارناً لخروج زيد أو قبله، فهنا لا يصحّ استصحاب بقاء كلّي الإنسان.

أقول: إنّ هذا الإشكال ـ أيضاً ـ غير صحيح كإشكال المعارضة لاستصحاب عدم الجعل، وذلك يتّضح بتمهيد مقدّمتين:

المقدّمة الأُولىٰ: أنّ معنىٰ كون أفرادٍ مّا أفراداً لكلّي واحد هو أنّه لو قشّرنا أيّ واحد من تلك الأفراد، وأفرزنا منه في الذهن أيّ خصوصية من خصوصياته الشخصية من الطول والقصر واللون مثلاً إلىٰ غير ذلك حتّىٰ خصوصيّة الوجود الذاتي بمعنىً فلسفي، لم يبقَ في الذهن إلّا نفس ما يبقى من الفرد الآخر عند التقشير، فذلك الذي يبقىٰ هو الكلّي الذي يكون تحته هذه الأفراد، وهو في كلّ الأفراد شيء واحد.

المقدّمة الثانية: أنّ أيّ شيء من العوارض والطوارئ تارة يكون عارضاً علىٰ الفرد بخصوصيّاته الفرديّة، وأُخرىٰ يكون عارضاً على ذلك الشيء الواحد الجامع بين الأفراد،

---

(١) راجع المصباح: ج ٣، ص ٣٧ ـ ٣٨.

فمثال الأوّل هو دخول الشخص في المسجد، فإنّ هذا عرضٌ عرضَ علىٰ الشخص بمجموع أجزائه العقلية؛ ولذا لو قُشّر إلىٰ أن بقي ذلك الجامع لا يقال: إنّ ذاك الجامع هو الذي عرض عليه هذا العارض مباشرة، وإنّما يقال: إنّ ذلك الجامع قد عرض عليه العارض في ضمن الشخص الذي عرض العارض عليه. ومثال الأوّل هو الحكم الشرعي الثابت بنحو القضية الحقيقية علىٰ طبيعة الشرب أو الملامسة مثلاً، فهذا الحكم لم يعرض علىٰ الشخص بما هو متشخّص بالخصوصيات الفرديّة من كونه مثلاً شُرباً سريعاً أو بطيئاً ونحو ذلك، وإنّما عرض علىٰ تلك الحيثيّة المشتركة؛ ولذا لو قُشّر الفرد إلىٰ أن لم يبقَ إلّا تلك الجهة المشتركة لرآها العرف معروضة للحكم الشرعي، وكافية في ثبوت الحكم عليها.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ الحكم الشرعي ـ علىٰ ما ظهر في المقدّمة الثانية ـ قد عرض علىٰ الحيثية المشتركة، وتلك الحيثية ـ علىٰ ما ظهر في المقدمة الأُولىٰ ـ شيء واحد، وإنّما شككنا في بقاء هذا الحكم من باب أنّنا احتملنا أن لا تكون خصوصيّة الزمان ملغاة كسائر الخصوصيّات التي علمنا بإلغائها، وأن تكون دخيلة في الحكم، لكنّ المفروض في الاستصحاب غضّ النظر عن خصوصيّة الزمان، فيجري ـ لا محالة ـ الاستصحاب بلا إشكال.

التنبيه الرابع: في استصحاب عدم النسخ.

إنّ الشبهة الحكمية تارة تكون من باب الشبهة في سعة دائرة مفهوم ما تعلّق به الحكم وضيقه، كما في مثال نجاسة الماء المتغيّر، وهذا ما كنّا نتكلّم فيه حتّى الآن، وأُخرىٰ يكون من باب الشكّ في النسخ، وهذا ـ أيضاً ـ في الحقيقة يرجع إلىٰ الشكّ في سعة دائرة مفهوم ما تعلّق به الحكم؛ لأنّ قيد الزمان في الحقيقة ماخوذ من أوّل الأمر في الحكم المنسوخ، والفرد الذي خرج عن الحكم بالنسخ لم يكن في الحقيقة داخلاً في الحكم من أوّل الأمر لاستحالة البداء والنسخ بمعناه الحقيقي في حقّه تعالىٰ. ومن هنا يرد في استصحاب عدم النسخ كلا إشكالي السيّد الأُستاذ اللذين ذكرناهما في القسم الأوّل من الشبهة الحكمية:

فأحدهما: هو إشكال أنّ حرمة الشرب كانت ثابتة للفرد من الشرب الثابت قبل زوال التغيّر، ولا يمكن إسراؤها بالاستصحاب على فرد آخر، وكذلك يقال في ما نحن فيه: إنّ حرمة الشرب مثلاً كانت ثابتة لأفراد الشرب الثابتة في ما قبل السنة السابعة من هجرة النبي ﷺ مثلاً، ولا نعلم بثبوتها للأفراد الأُخرىٰ، أو إنّ النجاسة مثلاً كانت ثابتة لأفراد المياه المتغيّرة في ذلك الزمان، ولا نعلم بثبوتها للأفراد الأُخرىٰ، أو إنّ وجوب صلاة الجمعة كان

ثابتاً لأفرادها التي تكون في ذلك الزمان، ولا نعلم بثبوته لباقي الأفراد، ولا معنىً لإسراء الحكم من تلك الأفراد بالاستصحاب إلىٰ أفراد اخُرىٰ، أو يقال: إنّ الحرمة أو الوجوب كانا ثابتين علىٰ أشخاص موجودين في ما قبل السنة السابعة من الهجرة مثلاً، ولا نعلم بثبوتها علىٰ أشخاص آخرين وُجدوا بعد ذلك، ولا معنىً لإثبات الحكم عليهم بالاستصحاب.

والجواب: هو نفس الجواب الذي مضىٰ هناك، فنقول إنّ الحكم كان ثابتاً على طبيعي الشرب أو الصلاة مثلاً، وعلىٰ طبيعي الإنسان البالغ، فنستصحبه.

وثانيهما: هو إشكال معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم الجعل الزائد علىٰ الأفراد المشكوكة من الشرب أو المياه أو الصلوات، أو على الأفراد المشكوك ثبوت الحكم عليهم من الناس؛ لما عرفت من أنّ النسخ يكشف في الحقيقة عن عدم الجعل.

والجواب ـ أيضاً ـ هو ما عرفته من الجواب هناك مفصّلاً.

نعم، هنا إشكال ثالث لم يكن يأتي هناك، وهو: أنّ استصحاب عدم النسخ معارض باستصحاب آخر يكون هو ـ أيضاً ـ استصحاباً لبقاء المجعول، لا استصحاباً لعدم الجعل. توضيحه: انه إذا احتملنا نسخ نجاسة الماء المتغيّر مثلاً، ثمّ تغيّر الماء، فكما يجري استصحاب نجاسة الماء المتغيّر الثابتة في أوّل الشريعة كذلك يجري استصحاب طهارة الماء الثابتة قبل تغيّره.

والجواب: أنّه إن قصد بذلك استصحاب الطهارة العارضة علىٰ هذا الفرد بخصوصيّاته الفرديّة، فقد مضىٰ منّا أنّ الأحكام الثابتة بنحو القضايا الحقيقيّة إنّما طرأت علىٰ الطبائع الكلّية والجهة المشتركة.

وإن قصد بذلك استصحاب طهارة طبيعة الماء، وهي الحيثيّة المشتركة بين هذا الفرد وسائر الأفراد، بأن يقال: إنّ طبيعة الماء كانت طاهرة قبل التغيّر، ولا ندري هل هذه الطهارة منتقضة بالتغيّر أو لا؟ فنستصحبها، قلنا: إنّنا نقطع بالانتقاض ولو بلحاظ أوّل الشريعة، والمفروض أنّ الطبيعة في أوّل الشريعة هي عين الطبيعة بعد ذلك؛ لأنّنا قلنا: إنّنا إذا نظرنا إلىٰ الحيثية المشتركة لم نَرَ إلّا شيئاً واحداً وهو الجامع بين جميع الأفراد، فنحن قاطعون بالانتقاض وانفعال هذه الطبيعة بالتغيّر، وشاكّون في بقاء هذا الانتقاض، فأيّ معنىً لاستصحاب طهارة الماء؟!

نعم، لو غفلنا عن وحدة طبيعة الماء قبل احتمال النسخ وطبيعته بعد احتمال النسخ، وتخيّلنا أنّهما شيئان، فقد يقال: إنّ طبيعة الماء قبل احتمال النسخ كانت طاهرة، وكانت

تنجس بالتغيّر، وطبيعة الماء بعد احتمال نسخ النجاسة ـ أيضاً ـ طاهرة، ولا ندري هل تنجّست بالتغيّر أو لا، فنستصحب الطهارة، ولكن مع فرض هذه الغفلة لا يبقىٰ معنىً لاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر الثابتة قبل احتمال النسخ؛ لأنّنا تخيّلنا أنّ هذه بعد النسخ طبيعة أُخرى غير الطبيعة التي كانت محكومة بالنجاسة قبل النسخ.

إن قلت: بناءً علىٰ هذا ينسدّ باب استصحاب الطهارة في الشبهات الموضوعيّة، فلو شككنا في طهارة ماء لاحتمال ملاقاته للنجس لا يمكننا أن نجري استصحاب الطهارة بغضّ النظر عن حكومة الاستصحاب الموضوعي عليه؛ وذلك لأنّنا نعلم بلا شكّ بانتقاض الطهارة في بعض أفراد أُخرىٰ، فهل نقصد هنا استصحاب طهارة هذا الفرد بالخصوص، أو نقصد استصحاب طهارة طبيعي الماء؟ فإن قصد استصحاب طهارة هذا الفرد بالخصوص قلنا: إنّ الطهارة لا تعرض علىٰ الفرد بخصوصيّاته الفرديّة. وإن قصد استصحاب طهارة طبيعي الماء، قلنا: إنّ طهارة طبيعي الماء نعلم بانتقاضها ولو في ضمن فرد آخر.

قلت: هناك فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال، وهو أنّنا في هذا المثال إنّما انتقض علمنا بطهارة طبيعي الماء لا بلحاظ طبيعي الماء من دون دخل أيّ خصوصيّة غير موجودة في هذا الفرد، وإنّما علمنا بانتقاض الطهارة في الماء بما هو متخصّص بخصوصيّة لم يعلم بوجودها في هذا الفرد، وتلك الخصوصيّة هي ملاقاة النجاسة، فاستصحاب طهارة طبيعي الماء يكون بلحاظ هذا الفرد الذي لا يعلم فيه بهذه الخصوصيّة جارياً. وأمّا في المقام فنحن نعلم بانتقاض طهارة طبيعي الماء في زمن البقاء العنواني، وهو زمن التغيّر من دون دخل أيّ خصوصيّة يحتمل عدم وجودها في هذا الفرد الذي أمامنا غير خصوصيّة الزمان، فإنّ المفروض أنّ نفس هذا الفرد لو كان في أوائل الشريعة لكان محكوماً عليه بالنجاسة؛ لكونه متغيّراً، فكأنّ طهارة طبيعي الماء مقطوعة الانتقاض حتّىٰ بلحاظ هذا الفرد، فليس هذا الفرد بلحاظ طبيعيّه مسبوقاً بالطهارة غير المنتقضة، وإنّما هو مسبوق بحالة مركّبة وهي طهارة ترتفع بالتغيّر، فلا معنىً لجريان استصحاب الطهارة. نعم، الماء المتغيّر حالته السابقة هي النجاسة، فيجري استصحاب النجاسة.

ولا يخفىٰ أنّه ليس مقصودنا من أمثال هذه التحليلات إثبات المدّعىٰ (وهو هنا استصحاب عدم النسخ) بهذه التحليلات، بل المدّعىٰ يثبت بالاستظهار العرفي، وإنّما المقصود تحليل النكتة الارتكازيّة العرفيّة التي أوجبت استظهاراً من هذا القبيل، ففي المقام مثلاً إنّما نحكم باستصحاب عدم النسخ بحكم الفهم العرفي؛ ولذا نرىٰ أنّه لم يستشكل أحد

مئآت السنين في استصحاب عدم النسخ قبل أن يدخل مثل هذه التدقيقات في الأُصول، بل جعل من القدر المتيقّن من الاستصحاب.

ولنذكر هنا بنحو الاختصار بهذه المناسبة[١] مدا اعتمادنا علىٰ هذه التدقيقات في مجال الظهورات العرفيّة، وخلاصة الكلام في ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ المعتبر شرعاً هو الظهور الاجتماعي العرفي، ولا إشكال في أنّ الظهور الذاتي الشخصي، أي: ما يُلقي الكلام في ذهن الشخص المعيّن من معنىً إنّما يكون معتبراً في أماريّته على الظهور الاجتماعي، ولا إشكال في أنّ هناك نكات ومناشئ كثيرة مؤثّرة في تكوّن ذاك الظهور الاجتماعي العرفي، وتلك التدقيقات تنفعنا في عدد من المجالات.

فأوّلاً: قد يتّفق أنّ ظهوراً عرفياً ممّا يغفل عنه الشخص، ولا يتكوّن في نفسه ظهور ذاتي طبقاً لذاك الظهور العرفي نتيجة خفاء وخمول عنده في ارتكازيّة تلك النكات والمناشئ الموجبة لخلق الظهور الذاتي وفقاً للظهور العرفي، ويتّفق أنّه لو نشّطت له تلك الارتكازات وأُلفت نظره بالتفصيل إليها تكوّن الظهور الذاتي في نفسه، ويأخذ به باعتباره أمارة علىٰ الظهور العرفي.

مثاله: رواية عليّ بن جعفر:(سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال: لا، إلّا أن يضطرّ إليه)[٢] فالأضطرار في هذه الرواية ظاهر في معنىٰ انحصار الماء به، وليس بمعنىٰ التقيّة، وقد ينكر أحد ذلك، فتُبيّن له نكتة هذا الظهور، وهي إضافة الاضطرار إلىٰ الماء دون الوضوء، فقد ينقدح عندئذٍ تكويناً في نفسه الظهور الذاتي، والذي هو أمارة على الظهور العرفي.

وثانياً: قد يتّفق تشكيك الشخص في الظهور لشبهة مّا، فهو بالرغم من إحساسه الأوّلي بالظهور يرىٰ أنّ هذا الإحساس غير صحيح؛ لأنّه لا يلتئم مع قواعد الكلام العربية مثلاً، فهو يحسّ بفهم الاستصحاب الحكمي من صحيحة زرارة، إلّا أنّه يقول: إنّ هذا الإحساس غير صحيح لعدم تصوّر حدوث وبقاء في المقام، فلو أُلفِت نظره إلىٰ الحدوث والبقاء العنوانيين وقيل له: لعل العرف يكتفي بذلك عن الحدوث والبقاء الحقيقيين، فقد ترتفع الشبهة عن نفسه.

---

(١) هذا البحث موكول إلىٰ مبحث الظواهر، وقد بحث هنا مختصراً دفعاً لما قد يختلج بالبال، وذكره بعض الحضار من الإشكال.

(٢) الوسائل: ج ٣، ب ١٤ من النجاسات، ح ٩، ص ٤٢١ بحسب طبعة آل البيت.

وثالثاً: قد يتّفق أنّ إبراز نكتة وتقريب لظهور مّا لا يقدح في نفس الشخص الإحساس بالظهور الذاتي، ولكن مع ذلك قد يوجب له الجزم والاطمئنان بمجموع القرائن، وبتكثير النظائر، وبالسبر والتقسيم والحصر، ونحو ذلك بكون الحال في هذا المورد الذي لم يحسّ فيه بالظهور الفلاني تماماً كالمورد الآخر الذي أحسّ به فيه، فمثلاً يرىٰ أنّه لا فرق بين دلالة مقدّمات الحكمة علىٰ مفهوم الشرط الذي لم يتكوّن في نفسه ظهور ذاتي على طبقه، ودلالتها على الإطلاق في مثل(أحلّ الله البيع) مثلاً الذي انقدح في نفسه الظهور الذاتي علىٰ طبقه، فيعرف أنّ عدم تكوّن هذا الظهور الإطلاقي في نفسه في الشرط مثلاً نشأ من عامل خارجي كأن درس عند أُستاذ كان ينكر مفهوم الشرط ونحو ذلك، فيأخذ عندئذٍ بهذا الظهور.

أمّا إذا لم يحصل له مثل هذا الجزم والاطمئنان فلا عبرة له بتلك النكات والتحليلات الفنيّة.

التنبيه الخامس: لا إشكال بناءً علىٰ مبنىٰ السيّد الأُستاذ من تصوير المجعول في مقابل الجعل في جريان الاستصحاب الحكمي في الشبهات الموضوعية لو لم يجر الاستصحاب الموضوعي لنكتة مّا؛ إذ من الواضح أنّ المجعول يطول بطول الموضوع، فمع الشكّ يمكن استصحاب بقاء المجعول، ولكن يقع الكلام في ذلك بناءاً علىٰ مبنانا من إنكار المجعول؛ إذ يمكن أن يقال عندئذٍ: إنّه لا مجال لاستصحاب النجاسة مثلاً عند الشكّ في بقاء التغيّر؛ إذ لو قصد استصحاب المجعول فقد فرضنا إنكار المجعول، ولو قصد استصحاب الجعل فنحن قاطعون ببقاء جعل نجاسة الماء المتغيّر.

نعم، في الشبهة الحكميّة قد تصوّرنا للحكم حدوثاً وبقاء عنوانياً، فقلنا: إنّ نجاسة الماء حين ثبوت التغيّر هي حدوث عنواني للحكم، ونجاسته بعد زوال التغيّر هي بقاء عنواني للحكم، وعلىٰ هذا الأساس كنّا نجري الاستصحاب. وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فلا شكّ في حدود الجعل حتّىٰ يشكّل حدوث وبقاء عنواني.

والجواب: أنّ هنا مسامحة ثانية يرتكبها العرف عند تحقّق الموضوع خارجاً، وهي: أنّه حينما ينظر إلىٰ عنوان الماء المتغيّر بالحمل الأوّلي ـ وقد تحقّق المصداق والمعنون في الخارج ـ فهو يرىٰ أنّه ينظر إلىٰ المعنون ويرىٰ العنوان بهذا النظر(أي: بالنظر إليه بالحمل الأوّلي) نفس المعنون ومنطبقاً عليه، وإلّا لما كان عنواناً له، ومن هنا يرىٰ عندئذٍ حدوثاً وبقاءً عنوانياً للحكم بتبع حدوث وبقاء الموضوع الخارجي، فيجري استصحابه.

التفصيل بين الحكم الشرعي الثابت بحكم العقل والثابت بدليل شرعي:

وأمّا التفصيل الثاني ـ وهو التفصيل بين حكم الشرع المستفاد عن طريق حكم العقل وحكم الشرع المستفاد بدليل لفظي ونحوه، وهو الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم﵀[١]، ووافقه السيّد الأُستاذ في الجملة[٢]، وخالفه أكثر المحقّقين المتأخّرين، فمجموع ما يستفاد من الكلمات في تقريب ذلك وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أنّ حكم الشرع هنا تابع لحكم العقل، ويكون بملاك حكم العقل، وملازماً له، وحيث إنّ حكم العقل لا يقع فيه الشكّ؛ إذ الحاكم لا يشكّ في حكمه، فلا يقع ـ أيضاً ـ شكّ في حكم الشرع الذي يكون بملاكه.

وهذا الوجه ينبغي أن يكون مختصّاً بالحكم الشرعي المستفاد من باب تبعيّة الحكم الشرعي لأحكام العقل العملي، ولا يجري في الحكم الشرعي المستفاد عن طريق العقل النظري المدرك لمصلحة أو مفسدة لزوميّة؛ لوضوح أنّ بالإمكان أن يدرك العقل النظري وجود مصلحة او مفسدة في شيء ويشكّ في حدود وجود تلك المصلحة أو المفسدة، وحيث إنّ الحكم الشرعي إنّما هو تابع لتلك المصلحة أو المفسدة، فلا محالة يقع الشكّ فيه، وإنّما هناك مجال للتوهم بلحاظ أحكام العقل العملي، بأن يقال مثلاً: إنّها مجعولة للعقلاء، والعقلاء لا يشكّون في جعلهم، أو إنها أحكام ذاتيّة للعقل موجودة في أُفق العقل فقط، كما ذهب إليه المحقق الخراساني﵀ في تعليقته علىٰ الرسائل[٣]، فلا يتصوّر الشكّ فيها.

وتحقيق الكلام في المقام بلحاظ أحكام العقل العملي هو: أنّه يوجد في تحقيق حقيقة أحكام العقل العملي مباني أربعة، ونحن نذكرها هنا من دون الكلام في تحقيق ما هو الصحيح

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ حسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقة رحمة الله، وكذلك راجع ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ من نفس الطبعة.

(٢) يستفاد من المصباح عدم ارتضاء السيّد الخوئي لهذا التفصيل إطلاقاً، راجع المصباح ج ٣، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) راجع فوائد الشيخ الخراساني ص ٣٣٠ بحسب ما أُلحق في الطبع بتعليقه على الرسائل.

منها، فإنّ هذا ليس محلّه هنا، وإنّما نتكلّم هنا بالمقدار المرتبط بالمقام، وهو وقوع الشكّ في الحكم الشرعي ليكون مجال للاستصحاب وعدمه بالنسبة لكلّ واحد من هذه المباني الأربعة:

المبنى الأوّل: ما اختاره المحقّق الإصفهاني﵀ من أنّ تلك الأحكام هي في الحقيقة أحكام جعليّة، جعلتها العقلاء حفظاً للنظام والمصالح الاجتماعيّة، فما رأوا فيه مصلحة اجتماعيّة حسّنوه ومدحوا فاعله، وما رأوا فيه مفسدة اجتماعيّة قبّحوه وذمّوا فاعله، والشارع الذي هو رئيس العقلاء جرىٰ طبعاً طبق منهجهم، فصنع ما صنعوه، وجعل ما جعلوه، ومدح من مدحوه، وذمّ من ذمّوه، ومدحه ثوابه، وذمّه عقابه. وذكر المحقّق الإصفهاني مبنيّاً علىٰ ذلك: أنّه لا يتصوّر أنْ يشكّ شخص في حسن شيء أو قبحه، فإنّ ذلك من صنع العقلاء، وهو منهم، وبالتالي لا يشكّ في الحكم الشرعي المستكشف من ذلك[1]؛ لكونه بملاكه وتابعاً له، بل ذهب﵀ إلىٰ انه لا يتصوّر الشكّ حتّىٰ بنحو الشبهة الموضوعيّة، بأن يقال مثلاً: إنّ الكذب المضرّ قبيح، ثمّ يشكّ في مضرّيّة كذبٍ ما، فيشكّ في قبحه وبالتالي في حكمه الشرعي؛ وذلك لأنّ الحسن والقبح إنّما هما من صفات الأفعال الاختيارية، واختيارية الشيء فرع الوصول والعلم به، فمع الشكّ وعدم الوصول ليس اختيارياً حتّىٰ يحسن أو يقبح، إذن فعند الشكّ يقطع بارتفاع الحسن أو القبح، ولا يشكّ فيه[2].

أقول: يرد علىٰ ذلك:

أوّلاً: أنّ عقلائية الحسن والقبح وكون ذلك بجعلهم لا يمنع من أن يشكّ شخص فيه، فإنّه قد تفرض تمامية الجعل من قبل العقلاء السابقين، ثمّ يأتي شخص ويشكّ في تحقّق هذا الجعل وعدمه من قبل العقلاء، فإنّ هذا الجعل التابع للمصالح والمفاسد العامّة ليس شيئاً لا يمكن بقاؤه مجهولاً؛ إذ ليس كل مصلحة أو مفسدة عامة أو بديهية يعرفها عموم الناس؛ لأنّ للمصالح والمفاسد مراتب، وقد يقع الشكّ لبعض في بعضها، وهذه الجعول العقلائية حالها

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ الشيخ الإصفهاني لا يؤمن باستكشاف الحكم الشرعي الجعلي المولوي في موارد الحسن والقبح العقليين، وإنّما يؤمن بأنّ ما لدىٰ العقلاء من الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب هو الموجود ـ أيضاً ـ لدىٰ المولىٰ.

(٢) لعلّ مجموع ما نسبه أُستاذنا الشهيد﵀ إلىٰ الشيخ الإصفهاني في المقام منتزع من مجموع ما ورد في الجزء الثالث من نهاية الدراية ص ٣١ ـ ٣٨، و ص ٣٣٣ ـ ٣٤٨، بحسب طبعة آل البيت.

حال جعول العقلاء للّغة التي كثيراً ما ترىٰ وقوع الشكّ فيها، فيشكّ شخص في حدود المعنى اللغوي الذي جعلته العقلاء للفظ الفلاني، فلا يدري أنّ كلمة(الماء) مثلاً تشمل الماء المخلوط بالتراب بالنسبة الكذائية أو لا؟ بالرغم من أنّه أيضاً عاقل، وليس العقلاء يشترطون في جعلهم لحسن شيء أو قبحه اتّفاق كلّ من يأتي إلىٰ يوم القيامة على كونه ذا مصلحة أو ذا مفسدة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ العقلاء لا يشكّون في الحسن والقبح الذي يجعلونه تبعاً لما يدركونه من المصالح والمفاسد، ولكن لماذا لا يشكّون في الحكم الشرعي المستكشف بهذا الطريق؟! ومجرّد فرض أنّ الشارع هو رئيس العقلاء فلا يخالفهم في تحسين ذي المصلحة وتقبيح ذي المفسدة لا يستلزم عدم فرض أو سعية جعل الشارع من جعل العقلاء، فهو باعتباره أعقل وأكمل منهم قد يدرك مدىً أبعد للمصلحة أو المفسدة التي أدركوها ولم يستطيعوا أن يدركوها بتلك الحدود الواسعة.

وثالثاً: أنّ فرض عدم تصوير الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة بالبيان الماضي غير صحيح.

فأوّلاً: قد مضىٰ في بحث التجرّي منع كون الاختيار تابعاً للعلم والوصول.

وثانياً: لو فرض الاختيار تابعاً للعلم والوصول قلنا: لم يثبت أنّ الحسن والقبح بعد فرضهما أمرين جعليين يتبعان الاختيار، ولماذا لا يكونان كسائر الجعول المتعلّقة بأشياء بعناوينها الواقعيّة؟!

المبنىٰ الثاني: ما اختاره المحقّق الخراساني﵀ في تعليقته على الرسائل من أنّ الحسن والقبح العقليين عبارة عن انبساط وانقباض يحصلان في القوّة العاقلة حينما تدرك الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، فكما أنّ القوىٰ المودعة في الحواسّ الخمس تنبسط وتلتذّ حينما تحسّ بما يلائمها، وتنقبض وتتأثّر حينما تحسّ بما ينافرها، فالقوّة الذائقة مثلاً تلتذ بالحلاء وتنفعل وتنقبض بالمرارة، فيقال: إنّ هذا الطعم لذيذ، وهذا الطعم غير لذيذ، كذلك القوّة العاقلة الدرّاكة حينما تدرك ما يلائمها من الوفاء والمواساة وكتمان السرّ ونحو ذلك تنبسط وتلتذّ، ويقال عن تلك الأشياء: إنّها من المحسّنات العقليّة، وحينما تدرك ما ينافرها من الظلم والخيانة ونحو ذلك تشمئزّ وتتأثّر، ويقال عن تلك الأشياء: إنّها من القبائح

العقلية[١].

ونقول بناءً علىٰ هذا المبنىٰ: إنّنا لو اقتصرنا على مجرّد أنّ القوّة المدركة المخلوقة فينا تنبسط بإدراك بعض الأشياء وتشمئزّ وتتأثّر بإدراك بعض الأشياء الأُخرىٰ، فهذا بمجرّده لا معنىٰ لأن يستكشف به الحكم الشرعي؛ إذ لا وجه لدعوىٰ الملازمة بين الحكم الشرعي وانبساط هذه القوّة أو انقباضها، كما لا ملازمة بين الحكم الشرعي وانبساط القوّة الذائقة مثلاً وانقباضها، ولو قلنا مثلاً: إنّ وضع الله تعالىٰ في الإنسان هذه القوّة المدركة الواجدة لهذه الخاصيّة يكون لأجل حفظ المصالح الاجتماعيّة، فقد وضع الله فينا قوّة مدركة تنبسط للأشياء التي فيها مصالح اجتماعيّة، وتنقبض عن الأشياء التي فيها مفاسد اجتماعيّة، وبذلك جُبلنا علىٰ حفظ المصالح الاجتماعيّة والتجنّب عن المفاسد الاجتماعيّة، فيستكشف الحكم الشرعي بملازمته لانبساط القوّة المدركة وانقباضه من باب كونه كاشفاً عن المصالح والمفاسد، فالحكم الشرعي في الحقيقة يتبع تلك المصالح والمفاسد، فعندئذٍ من الواضح تعقّل الشكّ في دائرة المصالح والمفاسد، وبالتالي الشكّ في دائرة الحكم الشرعي.

المبنىٰ الثالث: أنّ الحسن والقبح العقليّين أمران موضوعيّان ثابتان في لوح الواقع يدركهما العقل تماماً كالأُمور التي يدركها العقل النظري، وليسا جعليّين كما في المبنىٰ الأوّل، ولا موجودين في أُفق الإدراك وذاتيّين للإدراك كما في المبنىٰ الثاني، وعلىٰ هذا المبنىٰ من الواضح تعقّل الشكّ فيهما، وبالتالي الشكّ في الحكم الشرعي.

المبنىٰ الرابع: أن نفكّك بين الحسن والقبح بمعنىٰ استحقاق المدح والذم ومنشئهما، أي: وقوع الشيء موقعه ووقوعه في غير موقعه فالثاني وهو منشأ استحقاق المدح والذم أمر واقعي موضوعي يدركه العقل، والأوّل وهو استحقاق المدح والذم ـ أيضاً ـ أمر واقعي موضوعي، لكن أُخذ في موضوعه العلم بالمنشأ، أي: كون الشيء واقعاً في موقعه أو غير واقع في موقعه. وهذا ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ[٢].

وعلى هذا يجب أن نرىٰ أنّ المدّعىٰ هل هو الملازمة بين الحكم الشرعي ومنشأ الاستحقاق أو هو الملازمة بين الحكم الشرعي وهذا الاستحقاق الذي أُخذ في موضوعه

---

(١) راجع الفائدة ١٣ من فوائد الشيخ الخراساني رحمه الله المطبوعة بطبعة مكتبة بصيرتي الملحقة بتعليقته على الرسائل ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) لم أجده في فحصي الناقص في مصباح الأُصول للسيّد سرور تقريراً لبحث السيّد الخوئي رحمه الله ولا في الدراسات للسيّد علي الشاهرودي.

العلم بالمنشأ، فإن قلنا بالأوّل كان حال هذا المبنىٰ هو حال المبنىٰ الثالث، فمن المعقول الشكّ في ذلك المنشأ كتعقّل شكّ العقل النظري في الأُمور الموضوعيّة، فإنّ ذلك المنشأ أمر واقعي موضوعي ثابت خارج نطاق العقل والإدراك، وإذا شكّ فيه فقد شكّ في الحكم الشرعي. وإن قلنا بالثاني لم يتصوّر الشكّ في غير حالة الوسوسة وما يلحق بها[1]، فإنّه: إمّا أن يعلم بكون الشيء واقعاً في موقعه أو في غير موقعه، أو لا يعلم به، وهذا العلم أمر وجداني يراجع فيه وجدانه، فإن كان موجوداً فقد ثبت الحسن والقبح حتماً، وإلّا لم يكن هناك حسن وقبح حتماً.

الوجه الثاني: أنّه لا يتصوّر في أحكام العقل العملي وبالتالي في الأحكام الشرعيّة التابعة لها شكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة إلّا مع فرض الجهل بحدود الموضوع، ومعه لا يحرز بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب، فإنّه لو علم الموضوع بحدوده وقيوده كأن علم مثلاً أنّ القبيح من الكذب هو الكذب المضرّ لا أعمّ ولا أخصّ من ذلك، فمن الواضح أنّه لا يعقل الشكّ في بقاء قبح كذب بنحو الشبهة الحكميّة، وإنّما يقع الشكّ في ذلك بنحو الشبهة الحكميّة من باب انتفاء قيد نحتمل دخله في الموضوع، فكيف نُجري الاستصحاب مع عدم إحراز وحدة الموضوع؟!

وهذا الإشكال قد يورد علىٰ الاستصحاب في مطلق الشبهات الحكميّة أعمّ من أن يكون دليل الحكم فيها حكم العقل العملي أو الدليل اللفظي؛ إذ لا يتصوّر الشكّ في أيّ حكم بنحو الشبهة الحكمية إلّا مع عدم معرفة حدود موضوعه.

والذي يجاب به عادة عن هذا الاشكال الذي يورد على مطلق الشبهات الحكميّة أمران،فيجب أن يُلحظ المختار من الجوابين هناك ليُرىٰ أنّه هل يجري في المقام أو لا؟ فإن جرىٰ في المقام لم يتمّ هذا الوجه، وإلّا تمّ هذا الوجه.

والتحقيق: أنّه إن اقتصر في باب مطلق الشبهات الحكميّة علىٰ الجواب الأوّل عن هذا الإشكال فبالإمكان أن يقال بعدم جريانه في المقام، فيتسجّل الإشكال هنا. وأمّا إن قلنا بصحّة الجواب الثاني كما هو المختار، فلا يبقىٰ وجه للتفكيك بين الشبهات الحكميّة في الأحكام الثابتة بالدليل اللفظي وبينها في الأحكام الثابتة بواسطة العقل العملي. والوجهان مايلي:

---

(١) المقصود بذلك فرض دوران الأمر بين ثبوت منشأ الحسن في نطاق الإدراك بمقدار ضئيل جداً وعدمه بحيث يكون الفارق بين طرفي الدوران ضئيلاً إلىٰ حدّ يقع الشكّ والتردّد فيه.

الأوّل: ان يُلتزم بأنّ القيد كما يمكن أن يرجع إلىٰ المادة ويكون حيثيّة تقييديّة لمتعلّق الحكم ومعروضه كذلك يمكن أن يرجع إلىٰ أصل الحكم، خلافاً لما في تقرير بحث الشيخ الأعظمﷺ، فيكون عندئذٍ حيثيّةً تعليليّة لعروض الحكم علىٰ المادّة، فبناءً علىٰ هذا المبنىٰ يقال: إنّ ما احتمل دخله إن كان يحتمل دخله في المادّة وفي معروض الحكم، تمّ فيه هذا الإشكال بغضّ النظر عن الجواب الثاني؛ إذ ما علم بوجوبه أو بحرمته مثلاً غير ما شكّ في وجوبه أو حرمته. وأمّا إن كان يحتمل دخله في الحكم ولا يحتمل دخله في معروض الحكم، فهنا يجري الاستصحاب عند فقد ذاك الشيء بلا إشكال؛ لأنّ ما شكّ في وجوبه أو حرمته هو نفس ما كان يعلم بوجوبه أو بحرمته.

وهذا الوجه جريانه في المقام وعدمه موقوف علىٰ أن نرىٰ أنّه بناءً علىٰ تصوير رجوع القيد إلىٰ الحكم ومفاد الهيئة في الأحكام الشرعية المستفاد بدليل لفظي هل يتصوّر ـ أيضاً ـ رجوعه إلىٰ الحكم في أحكام العقل العملي أو لا؟ فإن تصوّرنا ذلك جرىٰ هذا الجواب في المقام، وإن قلنا: إنّ القيد في أحكام العقل العملي دائماً يرجع إلىٰ المادّة كما هو مختارنا في بحث الواجب المطلق والمشروط، والمفروض أنّ الحكم الشرعي يكون بملاك حكم العقل العملي، فدائماً يكون المشكوك غير المعلوم، ولا يجري الاستصحاب في المقام بغضّ النظر عن الوجه الثاني.

والثاني: أن يقال: إنّ نفس القيد الراجع إلىٰ المادّة والذي يكون حيثيّة تقييديّة يكون في نظر العرف علىٰ قسمين: فتارة يراه العرف حيثيّة تقييديّة، فلا يجري الاستصحاب، وأُخرىٰ يراه حيثيّة تعليليّة فيجري الاستصحاب. وهذا الوجه صحيح بناءً علىٰ ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث إشتراط بقاء الموضوع ووحدته من أنّ العبرة في ذلك بالنظر العرفي، ويجري هذا الوجه في المقام.

فإن قلت: إنّ العبرة إنّما تكون بنظر العرف في فهم الدليل اللفظي، فإذا كان الحكم الشرعي ثابتاً بدليل لفظي كان العرف محكّماً في فهم موضوعه. وأمّا إذا كان ثابتاً بدليل العقل فلا معنىً لتحكيم العرف في فهم موضوعه.

قلت: لم يكن المقصود الرجوع إلىٰ نظر العرف في فهم مفاد الدليل حتّىٰ يتمّ هذا التفصيل، وإنّما كان المقصود الرجوع إلىٰ نظرهم الذاتي بغضّ النظر عن تفسيرهم لظاهر دليل الحكم؛ وذلك لما سوف نحقّقه ـ إن شاء الله ـ في بحث اشتراط بقاء الموضوع ووحدته من أنّ العبرة في الاستصحاب بهذا النظر العرفي في تشخيص بقاء الموضوع، وهذا غير تحكيم نظر العرف

في تعيين موضوع دليل الحكم على ضوء ما يفهمه من ظاهر الدليل؛ ولذا قد يكون الدليل ظاهراً في التقييديّة لكن العرف يحكم بحسب نظره الذاتي لا بحسب استظهاره من الدليل بكون القيد حيثيّة تعليليّة؛ ولذا قرأنا في الكفاية أنّ العبرة في بقاء الموضوع ووحدته هل هي بالنظر العقلي أو بدليل الحكم أو بالنظر العرفي[1]؟ فجُعِل النظر العرفي في مقابل ظاهر دليل الحكم، والمدّعىٰ هو أنّ العبرة بالنظر العرفي، وسوف يأتي إثبات ذلك في محله ـ إن شاء الله ـ

الوجه الثالث: ما يختصّ ـ أيضاً ـ بالعقل العملي، وهو مبنيّ علىٰ مبنىً مشهور من أنّ الحسن بالذات والقبيح بالذات منحصر في العدل والظلم، وسائر الأشياء إنّما تتّصف بالحسن والقبح باعتبار انطباق عنوان العدل والظلم عليها، وعليه نقول: إنّه لا تتصوّر الشبهة الحكميّة في باب الحسن والقبح؛ إذ كلّ فعل من الأفعال لو عرفنا أنّه عدل أو ظلم لم نشكّ في كونه حسناً أو قبيحاً، وبالتالي لم نشكّ في حكمه الشرعي. نعم، يمكن تصوير الشبهة الموضوعيّة بأن يشكّ في عنوان العدل والظلم، وعندئذٍ لا يجري استصحاب الحكم:

أوّلاً: لحكومة الاستصحاب الموضوعي عليه؛ إذ يستصحب بقاء الفعل علىٰ صفة العدل أو الظلم، فيجري عليه الحكم، إلّا أنْ يفرض أنّ موضوع الحكم وما يكون حسناً أو قبيحاً إنّما هو ما علم بكونه عدلاً أو ظلماً؛ إذن فلا أثر للاستصحاب الموضوعي، ولكن عندئذٍ لا معنىً ـ أيضاً ـ للاستصحاب الحكمي للقطع بارتفاع الحكم.

وثانياً: للشكّ في بقاء الموضوع ويشترط في الاستصحاب القطع ببقائه، وعنوان العدل والظلم يكون ـ حتّىٰ في نظر العرف ـ حيثيّة تقييديّة لا تعليليّة، فكتمان السرّ أو إفشاؤه إنّما يكون حسناً أو قبيحاً لا بما هو هو، بل بما هو عدل أو ظلم.

والجواب: ما نقّحناه في مبحث القطع من أنّ حسن العدل وقبح الظلم ليس هو الحكم المباشر للعقل العملي، وإنّما هو إشارة إلىٰ أحكام العقل العملي الثابتة قبل هاتين القضيّتين، فإنّه لا معنىً لموضوع هاتين القضيّتين من العدل أو الظلم إلّا إعطاء ذي الحقّ حقّه أو سلب الحقّ عمّن يستحقّه، فقد فرض مسبقاً في موضوع هاتين القضيّتين الحقوق التي هي أحكام للعقل العملي، إذن فحسن كتمان السرّ ونحوه، وقبح إفشائه ونحوه يكون ثابتاً لهذه العناوين التفصيليّة ابتداءً بحكم العقل العملي، لا بواسطة انطباق عنوان العدل والظلم عليها، وإنّما هما عنوانان منتزعان عنها في طول أحكام العقل العملي، وفي تلك الأحكام تتصوّر الشبهة الحكميّة.

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧ بحسب الطبعة التي تشتمل في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع:

وأمّا التفصيل الثالث، وهو التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع فقد ذهب إليه الشيخ الأعظم‌ﷺ ومن تبعه، وذكر الشيخ الأعظم‌ﷺ: أنّ أوّل من تنبّه إلىٰ ذلك المحقّق الخونساري‌ﷺ[١]، ولعلّ مقصوده‌ﷺ هو أنّ أوّل من طبّق ذلك[٢] علىٰ ما يستفاد من أخبار الاستصحاب هو المحقّق الخونساري، وإلّا فأصل فكرة التفصيل موجودة قبله بقرون، وأذكر ـ إن لم تخنّي الذاكرة ـ أنّ المحقّق في المعارج ذكر في مقام الاستدلال على الاستصحاب ـ وهذا من طرائف ما قيل في الاستصحاب ـ: أنّ فرض عدم بقاء المستصحب: إمّا يكون من باب احتمال عدم المقتضي، وإمّا يكون من باب احتمال وجود المانع. أمّا الأوّل فالمفروض خلافه، وهو وجود المقتضي، فإنّنا نتكلّم في هذا الفرض. وأمّا احتمال وجود المانع فهو معارَض باحتمال عدمه. وهذا كما ترىٰ مشتمل على أصل فكرة التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع ولو بهذه الصياغة.

ثمّ إنّهم ذكروا تمهيداً مفصّلاً في المقام بصدد بيان معاني المقتضي والرافع، وتعيين ما هو المقصود هنا[٣]، لكنّني لا أرىٰ مزيد فائدة في بسط الكلام في ذلك بعد ما سوف يتبيّن لك ـ إن شاء الله ـ من أنّه لا أساس لهذا التفصيل، ويكفي لاتّخاذ فكرة إجماليّة عن هذا التفصيل تمهيداً للدخول في البحث عنه أن نقتصر علىٰ ما ذكره المحقّق النائيني‌ﷺ في مقام بيان ضابط التفصيل، وهو أنّ الشيء إذا كان بحيث لو بقي هو وعمود الزمان لم ينتفِ، وإنّما ينتفي لحادث يحدث فيؤثر في انتفائه كان الشكّ في ذلك شكّاً في الرافع، ومثاله بقاء الشابّ إلىٰ عدّة سنوات، فإنّه إنّما ينتفي لحادث خارجي من انهدام جدار عليه أو اصطدام بسيارة ونحو ذلك،

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٣٦ ولكن الموجود في الرسائل في مكان آخر هو استظهار هذا القول من المحقّق في المعارج، راجع الرسائل: ص ٣٢٨، وص ٣٦٠ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقة رحمة الله.

(٢) عبارة الرسائل صريحة في أنّ المحقّق الخونساري فتح باب النقاش في إطلاق دلالة الروايات.

(٣) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٢٤ ـ ٣٣١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٧، ومصباح الأُصول: ج ٣، ص ٢٠ ـ ٢٦.

ومثاله في الشرعيّات الطهارة والنجاسة التي لا ترتفع إلّا بسبب خارجي، وإذا كان بحيث ينتفي بنفس حركة عمود الزمان كان الشكّ فيه شكاً في المقتضي، ومثاله بقاء الإنسان في أواخر عمره الطبيعي إلىٰ عدّة سنوات فإنّه يكفي لفنائه نفس مرور الزمان عليه، ومثاله في الشرعيّات الخيار الذي يفوت بالتأخير بناءً على فوريّته.

هذا. ولعلّه يمكن تلخيص أهمّ الأدلّة علىٰ التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع في ثلاثة أدلّة رئيسة:

الدليل الأوّل:

أنّ الظاهر من أدلّة الاستصحاب هو وحدة المتيّقن والمشكوك، والوحدة بالدقّة غير موجودة؛ لأنّ المتيقّن هو الحصّة الحدوثيّة والمشكوك هو الحصّة البقائيّة، إذن فلا بدّ من فرض عناية، وذلك: إمّا بأن يفرض بالعناية تيقّن المشكوك باعتبار اليقين ببقاء المقتضي، أي: بأن يعتبر اليقين بالمتقضي بالمسامحة يقيناً بالمقتضىٰ، وإمّا بأن يفرض بالعناية نفس اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء باعتباره يقيناً بشيء فيه اقتضاء البقاء. وكلتا العنايتين ـ كما ترىٰ ـ تستوجبان تخصيص الحكم بفرض إحراز المقتضي والشكّ في الرافع.

وأجاب عن ذلك المحقّق الخراساني﵀ بأنّ الظاهر عرفاً هو إعمال العناية بشكل آخر، وهو التجريد عن خصوصيّة الزمان، فيرىٰ المشكوك عين المتيقّن[1].

ويحتمل في عبارته﵀ ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود بذلك هو ملاحظة الجامع بين الحصّة الحدوثيّة والحصّة البقائيّة، وهذا وإن كان من البعيد كونه مقصوداً له﵀ إلّا أنّه ينطبق علىٰ عبارته.

وهذا يرد عليه: أنّ الجامع بين الحدوث والبقاء الذي فرض تعلّق اليقين به لم يتعلّق الشكّ به أصلاً، بل هو مقطوع به حتّىٰ عند الشكّ في البقاء، فلا معنىً للاستصحاب.

الاحتمال الثاني: وهو المظنون كونه مراده﵀ هو أن يكون المقصود إلغاء خصوصيّة الزمان ولحاظ ذات الشيء، فكأنّ حدوثه عين بقائه، وكأنّ ذات الشيء كان متيّقناً ثمّ شكّ فيه. وهذا المعنىٰ هو الذي تناسبه عبارة تلميذه المحقّق العراقي﵀ حيث عبّر في مقام بيان كلام

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٨٦ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقة المشكيني.

أُستاذه بالتغافل عن الزمان[١].

ويرد عليه: أنّ هذا معناه إرجاع مفاد الحديث إلىٰ قاعدة اليقين لا إلىٰ الاستصحاب؛ فإنّه إذا فرض أنّ الحديث لا يلتفت إلىٰ خصوصيّة الزمان وكون اليقين بالحصّة الحدوثيّة والشكّ في الحصّة البقائيّة، وإنّما يفرض شيئاً واحداً حصل العلم به ثمّ حصل الشكّ فيه من دون تعدّد بين المتيقّن والمشكوك حتّىٰ بلحاظ الزمان، إذن فهذا مصداقه الذي يكون مصداقاً له حقيقة وعرفاً هو مورد قاعدة اليقين، غاية الأمر أن يفرض الاستصحاب ـ أيضاً ـ فرداً مسامحيّاً عرفيّاً لتلك القاعدة باعتبار المسامحة بلحاظ الزمان، وفرض المشكوك عين المتيقن حتّىٰ من هذه الناحية.

وأمّا الاحتمال الثالث فلا نذكره الآن، ولا ينطبق على عبارته، وهو في الحقيقة نفس مختارنا في مقام إبطال هذا الدليل الأوّل علىٰ عدم حجيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي، فنؤجّله إلىٰ ذكر المختار.

والتحقيق في المقام: أنّ هذا الدليل الأوّل يرجع بروحه إلىٰ إرجاع مفاد حديث الاستصحاب ـ أيضاً ـ إلىٰ قاعدة اليقين؛ لأنّه قد فرض أنّ الحديث يفترض وحدة المتيقّن والمشكوك، إلّا أنّه فرض وجود المقتضي وحدة عنائيّة، إذن فالحديث يدلّ علىٰ قاعدة اليقين، وجعل قاعدة المقتضي والمانع، فرداً عنائياً لها، وبكلمة أُخرىٰ: إنّنا لو قلنا بأنّ وحدة المتيقّن والمشكوك تكون بلحاظ اليقين بالمقتضي الذي هو بالمسامحة يقين بالمقتضىٰ، إذن فهذه العناية بعينها موجودة في موارد العلم بالمقتضي والشكّ في المقتضىٰ ابتداءً وبغض النظر عن العلم بالحدوث، وفي الحقيقة قد أصبح رُكنا الاستصحاب عبارة عن الشكّ في الشيء واليقين بمقتضيه، وهذه هي قاعدة المقتضي والمانع.

وقد ظهر: أنّ مقتضىٰ هذا الدليل ليس هو حجّيّة الاستصحاب ولو من باب فرضه فرداً عنائياً ومسامحياً لقاعدة اليقين مثلاً، وإنّما مقتضاه حجّيّة قاعدة اليقين، وجعل قاعدة المقتضي والمانع فرداً عنائياً لها مع بيان: أنّ قاعدة المقتضي تنطبق علىٰ بعض موارد الاستصحاب.

وحلّ المطلب هو أنّ هذا الدليل الأوّل موقوف علىٰ تسليم أصل ظهور دليل

---

(١) قد ورد في نهاية الأفكار، القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٨٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، التعبير بالتغافل عن التقطيع الزمني.

الاستصحاب في الوحدة المطلقة بين المتيقن والمشكوك، فيتصدّىٰ صاحب هـذا الدليـل لإثبات الوحدة المطلقة مسامحة بعناية لحاظ العلم بمقتضي الشيء علماً بالشيء، ويتصدّىٰ المحقّق الخراساني﵀ لإثبات الوحدة المطلقة مسامحة بالتغافل عن الزمان، بينما نحن لا نسلّم أصل ظهور دليل الاستصحاب في الوحدة المطلقة بين المتيقّن والمشكوك؛ لأنّ منشأ هذا الظهور: إمّا هو حذف المتعلّق، ويرد عليه: أنّه إن سلّمت دلالة حذف المتعلّق علىٰ الوحدة المطلقة فإنّما هي فيما لم يرد في الكلام القرينة على خلافها، وقد ورد في الكلام القرينة علىٰ ذلك، وهو تطبيقه﵇ علىٰ اليقين بحدوث الطهارة والشكّ في بقائها. وإمّا هو كلمة(النقض) من باب أنّ الشكّ في الشيء لا معنى لأن يقال: إنّه نقض أو ليس نقضاً لليقين بشيء آخر. ويرد عليه: أنّ ما تقتضيه كلمة(النقض) إنّما هي عدّ الشكّ ارتفاعاً لليقين، وما يقابله من العلم بقاءً لليقين، وهذا ثابت عند الوحدة من كلّ الجهات سوىٰ الزمان؛ وذلك لما عرفت سابقاً في التنبيه الثاني من تنبيهات التفصيل الأوّل من أنّ العرض يكسب في نظر العرف حدوثاً وبقاءً من حدوث معروضه وبقائه، فإن لم يسلّم بهذا بطل استصحاب الحكم في كثير من فروض الشكّ في الحكم، وهي الفروض التي يكون فيها الحكم بجميع أجزائه ثابتاً من أوّل الأمر، فقد مضىٰ أنّ وجوب الجلوس في ساعتين مثلاً إذا كانت الساعتان تحديداً لمقدار الجلوس لا ظرفاً للوجوب، وكان وجوب تمام أجزاء الجلوس ثابتاً من أوّل الأمر فإنّما يمكن استصحاب بقاء وجوب الجلوس باعتبار أنّ الوجوب يكسب حدوثاً وبقاءً من معروضه، وهو الجلوس، فلو أُنكر هذا لزم إنكار الاستصحاب في مثل هذه الموارد، وهذا ما لا يلتزم به القائل بعدم حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي. ولو سلّم بما قلناه جرىٰ مثل هذا في المقام، فنقول: إنّ اليقين يكتسب حدوثاً وبقاءً من متعلّقه وهو المتيقن.

الدليل الثاني:

وهو دعوىٰ أنّ الارتكاز العقلائي في باب الاستصحاب يختصّ بموارد إحراز المقتضي، وذلك يوجب بأحد تقريبين تخصيص الحجّيّة الشرعية بموارد إحراز المقتضي.

التقريب الأوّل: دعوى أنّ دليل الاستصحاب وهو قوله: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» لو لا الارتكاز لما كان له إطلاق لغير مورده؛ لاحتمال كون اللام للعهد، وكونه إشارة إلىٰ اليقين بالوضوء، فنحن إنّما نتعدّىٰ من مورده إلىٰ سائر الموارد بارتكاز عدم الفرق، وهذا التعدّي مختصّ بالموارد المشابهة لمورد الحديث، وهي موارد إحراز المقتضي، فـإنّ مـورد

الحديث هو مورد قد أُحرز المقتضي فيه، واحتمال الفرق بين موارد إحراز المقتضي وغيرها وارد، والارتكاز العقلائي الموجب للتعدّي عن المورد كان مخصوصاً بالأوّل.

والجواب بعد فرض تسليم عدم تماميّة الإطلاق اللفظي في الحديث في نفسه لاحتمال العهد في اللام: أنّ التعدّي إلىٰ غير المورد لم يكن بملاك مجرّد القطع بعدم الفرق من قبيل القياس المقطوع العلّة، بل كان بملاك أنّ الارتكاز العرفي أسقط قيد المورد وهو الوضوء، فكأنّه غير مذكور، فتكوّن الإطلاق اللفظي من قبيل ما لو حكم الشارع بانفعال الماء القليل الموضوع أمام باب المسجد الفلاني، فالعرف هنا يُلغي قيد وضعه علىٰ باب المسجد، ويحمله علىٰ المثالية في حين أنّه لا يُلغي قيد القلّةِ مثلاً، فيتم الإطلاق اللفظي في الكلام من ناحية القيد الملغىٰ. نعم، بعد أن أُلغي في ما نحن فيه قيد الوضوء يبقىٰ احتمال دخل جزء تحليلي من ذلك القيد وهو إحراز المقتضي، لكن ذاك القيد بعد إلغائه بحسب الارتكاز ليس جزؤه التحليلي صالحاً للبيانية والتقييد، وإذا انعقد الإطلاق اللفظي فقد ثبتت حجّيّة الاستصحاب حتّىٰ في موارد الشكّ في المقتضي.

التقريب الثاني: دعوى أنّه حتّى لو سلّمنا الإطلاق اللفظي بفرض اللام للجنس مثلاً يكون الارتكاز صارفاً للكلام إلى خصوص موارد إحراز المقتضي؛ وذلك لأنّه إذا كان في مورد الكلام الصادر عن الشارع ارتكاز عقلائي كان ذلك سبباً في انصراف ذاك الكلام إلىٰ حدود ذلك الارتكاز. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الاستصحاب ارتكازيّ، والارتكاز مختصّ بفرض إحراز المقتضي.

والجواب: منع الصغرىٰ، بمعنىٰ: أنّ ارتكازيّة الاستصحاب وان صحّت ببعض المعاني لكنّها ليست ارتكازاً مركّزاً وواضحاً بحيث يصبح كالعهد، ويجلب النظر، ويصرف الكلام إليه، ولا هو محدّد بشكل واضح، وإنّما هو ارتكاز ذو مراتب باختلاف الموارد من ناحية الشكّ في المقتضي أو إحرازه أو غير ذلك، وليس هنا تفاوت كبير دفعي بين بعض مراتبه دون بعض، فبما أنّ هذا الارتكاز ضعيف وتحديده ـ أيضاً ـ ضعيف فهو غير قادر على صرف الكلام إلىٰ مقدار مرتكز محدّد.

الدليل الثالث:

وهو عمدة الأدلّة تاريخياً، فإنّه الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظم﵀ ناسباً له إلىٰ المحقّق

آقا حسين الخوانساري﵀[1]، ويمكن تحليله الى مقدمتين:

المقدمة الأُولىٰ: أنّ النقض وإن أضيف في الحديث إلىٰ اليقين لكنّه بحسب الواقع مضاف الى المتيقّن.

المقدمة الثانية: أنّه لا يصحّ إسناد النقض إلىٰ المتيقّن إلّا مع فرض إحراز المقتضي.

ونحن نؤجّل الاستدلال علىٰ المقدّمة الأُولىٰ مع مناقشتها ونبدأ ببسط الكلام في المقدمة الثانية، فنقول: إنّ الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظم﵀ في إثبات المقدّمة الثانية هو أنّ النقض يكون في مقابل الإبرام، ولا يصدق بحسب ما له من المعنىٰ الحقيقي إلّا إذا فرض وجود هيئة اتّصالية تقطع، فيقال مثلاً:(نقضت الحبل) أي: قطّعته، وبما أنّه ليس المفروض في المقام هيئة اتّصالية بين المتيقّن والمشكوك فلا يصدق النقض حقيقة، وإنّما يجب أن يكون استعماله مجازاً، والاستعمال المجازي يحتاج إلىٰ علاقة، وعلاقته في المقام هي وجود المقتضي واستمراره الذي يعدّ بالمسامحة وجوداً للمقتضىٰ او استمراراً له، فيصحّ إسناد النقض بمناسبة هذا الاستمرار، إذن فلا تثبت حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي.

ويرد عليه: أنّ النقض ـ كما ذكر ـ يكون في مقابل الإبرام، والإبرام مصدر ثانٍ للبرم بمعنىٰ الفتل، والإبرام هو إجادة البرم وإحكامه، والنقض يعني حلّ البرم، فقد يسند إلىٰ الهيئة البرميّة فيقال مثلاً: نقضتُ البرم الموجود في الحبل، وقد يسند إلىٰ ما يدلّ علىٰ ذات الشيء بما هو متّصف بالهيئة البرميّة ككلمة(الحبل) فإنّها تدلّ علىٰ الخيوط المفتولة بما هي مفتولة، فيقال: نقضت الحبل، وعلىٰ كلّ حال فالمصحّح لإسناد النقض هو الهيئة البرميّة لا الهيئة الاتّصالية، وغاية ما نصنعه عند فرض استمرار المقتضي استمراراً بالمسامحة للمقتضىٰ هي تصحيح الهيئة الاتّصالية بالمسامحة، وليس المصحّح لاستعمال كلمة(النقض) الهيئة الاتّصالية.

والظاهر: أنّ النقض ليس مطلق حلّ الفتل، وإنّما معناه: حلّه بشدّة، فنقض الحبل يعطي بحسب معناه الحقيقي الحلّ الشديد للحبل، ويستعمل مجازاً في مطلق الرفع، أي: سواء كان رفعاً للهيئة البرميّة او الاتّصالية أو أيّ شيء آخر إذا أُريد تطعيم الرفع بالشدّة والقوّة، ويكون فرض الشدّة هو العلاقة بين المعنىٰ الحقيقي للنقض والمعنىٰ المجازي له، ويكون تطعيم

---

(١) لم أرَ في الرسائل نسبة هذا الدليل إلىٰ المحقّق الخوانساري، راجع الرسائل: ص ٣٣٦، ٣٦٠ ـ ٣٦١ و٣٦٣ ـ ٣٦٦ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمه الله.

الرفع بالشدّة والقوة حتّىٰ يعبّر عنه بالنقض بمناسبات شتّىٰ من قبيل قوّة المرفوع، فيقال مثلاً:(نقضت الحبل من مكانه) إذا كان ملصقاً بالمكان، ولا يقال:(نقضت الحجر من مكانه) إذا كان موضوعاً في مكان فيرفع، أو إرادة تفهيم أنّ الرفع كان رفعاً كاملاً للشيء وإلىٰ أقصىٰ حدّ مثلاً كما يقال: نقضت الشبهة، فإنّ الشبهة وهي المرفوع ليس فيها قوّة واستحكام، بل فيها مفهوم الضعف، ولكن مع ذلك يقال نقضت الشبهة لقصد تفهيم دحضها ورفعها تماماً.

ولعل مناسبة التطعيم بالقوّة والشدّة في المقام والتعبير بالنقض والنكتة البلاغية في ذلك هى: أنّه أُريد إبراز فظاعة رفع اليد عن اليقين بالشكّ أو المتيقّن بالمشكوك، فعبّر بالنقض الذي يفيد معنىٰ الشدّة في الرفع؛ لكونه أبلغ في إبراز فظاعة هذا الرفع.

هذا. ويمكن في المقام أن يوجّه كلام الشيخ الأعظم ﷺ بإدخال تأويل فيه، وذلك بأن يقال: إنّه ﷺ لم يفرض النقض رفعاً للهيئة الاتّصالية، بل يسلّم أنّه رفع للهيئة البرميّة لا الاتّصالية، لكنّه يقول: إنّ الهيئة البرمية يمكن فرضها بالمسامحة بين المتيقّن والمشكوك إذا فرضت الملازمة بينهما، فهذه الملازمة بينهما كأنّها فتل لأحدهما بالآخر، والملازمة الحقيقية غير موجودة، ولكن إذا كان المتيقّن فيه اقتضاء البقاء فكأنّ الملازمة موجودة، ويكتفىٰ بالملازمة الاقتضائية. وأمّا مع الشكّ في المقتضي فالملازمة الاقتضائية ـ أيضاً ـ غير محرزة، فلا توجد هيئة برميّة ولو بالمسامحة، وبهذا يصبح الدليل مختصّاً بصورة الشكّ في الرافع.

والجواب: أنّ هذا إنّما يتمّ لو أُضيف النقض في العبارة إلىٰ تلك الملازمة أو إلىٰ ما يدلّ علىٰ ذات المتلازمين بما هما متلازمان، فإنّ النقض بمعنىٰ حلّ الفتل يضاف إلىٰ ما أُخذ فيه معنىٰ البرم والملازمة، كما في(نقضتُ البرهان) حيث أُخذ في مفهوم كلمة(البرهان) الملازمة بين المقدمات والنتيجة. وأمّا إذا اضيف النقض إلىٰ ما ليس فيه معنىٰ الملازمة أو الفتل كما أُضيف إلىٰ المتيقن في المقام حسب الفرض، فهنا لا معنىً لأن نأوّل الكلام بالحمل على نقض البرم باعتبار فرض الملازمة التي لم يشر إليها في الكلام أصلاً، وإنّما يفرض افتراضاً وجود تصوّرها في ذهن المتكلم.

والخلاصة: أنّ إسناد النقض إلى شيء لا يكفي فيه مجرّد تصوير هيئة برميّة بالمسامحة، بل لا بدّ من كون معنىٰ البرميّة ماخوذاً في مصبّ النقض بحسب عالم اللفظ والاستعمال، نظير أنّ نسبة الجريان مثلاً إلىٰ الميزاب بفرض ميزابيّة الميزاب منزّلةً منزلة الماء بعلاقة الظرف والمظروف إنّما تصحّ إذا أُخذت الميزابيّة في الكلام، وقيل:(جرى الميزاب)، ولا يصح أن يقال:(جرىٰ الحديد) لمجرد الاطّلاع علىٰ أنّ ذلك الحديد ميزابٌ.

والمتحصّل من كلّ ما مضىٰ: أنّ نظر الشيخ الأعظمﷺ إن كان إلىٰ فرض الهيئة الاتّصالية فتلك الهيئة وإن كان يمكن دعوىٰ أخذها في اللفظ، بدعوى: أنّ اليقين بمعنىٰ المتيقّن استعمل في الفرد الطويل الأمد، فيتضمّن الاتّصال، لكن الهيئة الاتّصالية لا تفيد في المقام؛ لأنّ النقض يكون في مقابل الإبرام، ويحتاج إلىٰ الهيئة الفتليّة التي هي عبارة عن التفاف شيء بشيء لا عن الاتّصال بمعنىٰ الامتداد. وإذا كان نظره إلىٰ الهيئة البرميّة المفروضة مسامحة بمناسبة التلازم الاقتضائي فتلك الهيئة غير ماخوذة في الكلام.

والصحيح: ما أشرنا إليه من أنّ النقض قد أُخذ في مفهومه أمران:

أحدهما: الحلّ، فهو ليس قطعاً للاتّصال والامتداد، وإنّما هو حلّ للفتل.

وثانيهما: الشدّة والقوّة، وبهذا يفترق عن كلمة(الحلّ). وأظنّ أنّه لأجل ذلك ذكروا في اللغة: أنّ النقض خلاف الإبرام، ولم يذكروا: أنّه خلاف البرم؛ وذلك لأنّ الإبرام عبارة عن جودة البرم وإحكامه، وعندئذٍ يمكن استعمال كلمة(النقض) مجازاً بأحد وجهين:

الأوّل: أن يسلخ عنه العنصر الأوّل من مفهومه رأساً، ويستعمل بلحاظ العنصر الثاني فقط، واعتبارِ الشدّة والقوّة بنكتة من النكات.

والثاني: أن يلحظ كلا عنصريه، ويتحفّظ علىٰ كليهما باعتبار من الاعتبارات.

وفي تطبيق ذلك علىٰ المقام نقول: إمّا أن نبني على ما بنىٰ عليه الشيخ الأعظمﷺ من أنّ المقصود من اليقين هو المتيقّن، وإمّا أن لا نبني عليه، بل نقول: إنّ المقصود به هو اليقين وهو الحق على ما سوف ياتي إن شاء الله.

فان بنينا علىٰ الأوّل، أي: أنّ المقصود باليقين هو المتيقن قلنا: إنّ كلمة(النقض) قد سلخت في المقام عن مفهوم الحلّ رأساً، وأُريد بها مطلق الرفع، وإنّما استعملت كلمة(النقض) بمناسبة العنصر الثاني وهي الشدّة والقوّة. والنكتة البلاغية في تطعيم الرفع هنا بالشدّة والقوّة واضحة، وهي: أنّ المتكلم حينما يردع عن شيءٍ ممّا يناسب أن يُبرِز المردوع عنه بأفظع صورة ممكنة، فقد عبّر عن رفع اليد عن اليقين بالنقض إبرازاً لفظاعة رفع اليد عن اليقين.

وإن بنينا علىٰ الثاني ـ أي: إنّ المقصود باليقين هو اليقين لا المتيقّن ـ فالعنصر الأوّل من مفهوم النقض ـ أيضاً ـ محفوظ في المقام؛ وذلك باعتبار ما يُرىٰ في مفهوم اليقين من التفاف حول المتيقّن، وانفتال معه، كما هو الحال في سائر الصفات الحقيقية ذات الإضافة، وبهذه المناسبة ينسب النقض إلىٰ العهد وإلىٰ البيعة، فكأنّه يقول: لا تنقض اليقين ولا تفصله عن المتيقّن.

علىٰ أنّه لو لم نقبل ثبوت الإبرام في مفهوم اليقين كفانا ـ أيضاً ـ لحاظ العنصر الثاني من عنصري مفهوم النقض في تصحيح استعمال النقض، وقلنا أيضاً: إنّ النكتة البلاغية في استعمال كلمة(النقض) بدلاً عن(الرفع) هي إبراز فظاعة رفع اليد عن علمه، كما أنه بهذه النكتة ـ أيضاً ـ عبّر باليقين لا بالعلم مثلاً حيث إنّ لفظ اليقين أعمق وأبلغ في إعطاء الاستحكام، فالتعبير به يؤثّر في إبراز فظاعة النقض.

هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية، وهي: أنّه لا يصحّ إسناد النقض الى المتيقّن إلّا مع فرض إحراز المقتضي، وقد عرفت عدم تماميتها.

والآن نشرع في الكلام عن المقدمة الأُولىٰ، وهي: أنّ النقض ـ بحسب الواقع ـ مسند إلىٰ المتيقّن لا إلىٰ اليقين وإن كان في ظاهر العبارة مسنداً إلىٰ اليقين.

وهذه الدعوىٰ يمكن صوغها بعدة صياغات:

الصياغة الأُولىٰ: أن يقال: إنّ كلمة(اليقين) استعملت مجازاً في المتيقّن.

ولا يخفىٰ: أنّ هذه الدعوىٰ في نفسها في غاية الوهن؛ إذ مضافاً إلىٰ أنّ استعمال اليقين في المتيقن مجازاً ليس استعمالاً مقبولاً عرفاً لا يناسب ذلك خصوص عبارة الحديث في المقام؛ إذ قد أُضيف فيها اليقين إلىٰ المتيقّن، فقيل: إنّك كنت علىٰ يقين من وضوئك، فكيف يصحّ أن نحمله علىٰ إرادة المتيقّن مجازاً؟! ولو فرض أنّ المقصود باليقين في قوله:«كنت علىٰ يقين من ضوئك» هو اليقين لا المتيقّن، ولكن المقصود بقوله عقيب ذلك:«ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» هو المتيقّن، كان هذا أيضاً ـ كما ترىٰ ـ تفكيكاً ركيكاً وخلاف الظاهر جدّاً.

إلّا أنّه قد يستدلّ علىٰ هذه الدعوىٰ ـ أي: دعوىٰ كون اليقين مستعملاً مجازاً في المتيقّن ـ بوجهين ذكرهما في الكفاية وأبطلهما:

الوجه الأوّل: أنّ النهي عن النقض يستدعي القدرة عليه، ونقض اليقين ليس مقدوراً وإنّما المقدور هو نقض المتيقّن.

ويمكن أن يقول شخص: إنّنا وإن سلّمنا عدم القدرة علىٰ نقض اليقين، ولكنّنا نرجع النقض إلىٰ المتيقّن بصياغة أُخرىٰ غير استعمال اليقين في المتيقّن مجازاً، ولكن هذا باعتباره راجعاً إلىٰ إحدىٰ الصياغات الأُخرىٰ نؤجّل الكلام عنه، ولا نذكره كإبداء مناقشة علىٰ الكلام هنا.

وعلىٰ أيّ حال فقد أجاب المحقّق الخراساني ﷺ في الكفاية على هذا الوجه بأنّه: إن أُريد بالنقض النقض الحقيقي، فهو غير مقدور حتّىٰ في المتيقّن، وإذا كان مقدوراً ـ كما لو علم

بطهارة الثوب وهو يقدر علىٰ تنجيسه ـ فمن الواضح أنّه ليس هو المنهيّ عنه في دليل الاستصحاب. وإن أُريد به النقض العملي، فهو مقدور حتّىٰ في اليقين بأن لا يعمل علىٰ طبقه[١].

وهو﵀ يرى أنّ اليقين استعمل في معناه الحقيقي، ويقول: إنّ مصحّح استعمال النقض هو الاستحكام الذاتي لنفس اليقين، الثابت في فرض الشكّ في المقتضي وفي فرض الشكّ في الرافع[٢]. وعبارته هنا لا تخلو من غموض، فلا يُعلم أنّ مقصوده: أنّ اليقين بذاته شيء مستحكم، وهذا هو مصحّح إسناد النقض أو أنّ مقصوده ما اخترناه من التفاف اليقين بالمتيقّن واستحكامه به. وعلىٰ أيّ حال فهو﵀ يبطل كلا وجهي الاستدلال علىٰ استعمال اليقين في المتيقّن، ويختار استعماله في معناه الحقيقي وعدم اختصاص الحديث بالشكّ في الرافع؛ لأنّ مصحّح إسناد النقض هو الاستحكام الموجود في نفس اليقين الذي يكون ثابتاً سواء أُحرز وجود المقتضي أم لا.

الوجه الثاني: أنّ النقض وإن كان بلحاظ الآثار وليس نقضاً حقيقياً، لكن لو فرض إسناده إلىٰ اليقين لزم أن يكون المقصود من الحديث ترتيب آثار اليقين الذي يكون موضوعاً لأحكام أُخرىٰ، كما لو وجب التصدّق عند اليقين بالطهارة دون آثار متعلّقه، مع أنّه لا إشكال في إرادة ترتيب آثار متعلّقة.

وأجاب المحقق الخراساني﵀ عن هذا الوجه ـ وهو يقبل بأصل الروح العامّة في هذا الوجه ـ: بأنّ اليقين إنّما لوحظ هنا مرآةً إلىٰ المتيقّن، فكأنّه يُرىٰ المتيقّن لا المرآة، فيرتّب آثار المتيقّن[٣].

ويرد علىٰ هذا الكلام مضافاً إلىٰ ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من عدم صحّة لحاظ المرآتية في المقام ما ذكره تلميذه المحقّق العراقي﵀ من أنّ هذا هدم لأصل مبناه؛ إذ لو كان اليقين لوحظ مرآةً فيُرىٰ المتيقّن ويغفل عن المرآة، فكيف يكون المصحّح للنقض استحكام

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٢٨٧ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها علىٰ تعليق المشكيني، وخصوص عدم إرادة نقض المتيقّن في مورد القدرة علىٰ نقضه قد تكون مقصودة من عبارة الكفاية، ولكن عبارة تعليقته علىٰ الرسائل صريحة فيه، راجع التعليقة ص ١٨٩ بحسب طبعة بصيرتي.

(٢) نفس المصدر: ص ٢٨٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

اليقين[١]؟!

إلّا أنّ المحقّق العراقيﷺ أجاب عن هذا الإشكال بما يرجع إلىٰ الأدب أكثر منه إلىٰ الأُصول، فذكر: أنّه حيث كان اليقين ماخوذاً مرآة اكتسب المتيقّن لون المرآة من الاستحكام، كما أنّ النور المنعكس من زجاجة ملونة يكتسب لون تلك الزجاجة[٢]. وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ بيان ضعف هذا الكلام.

والتحقيق في المقام: ما ذكره المحقّق العراقيﷺ من أنّه لا مانع من إرادة نقض آثار اليقين وانطباق ذلك في نفس الوقت على آثار المتيقّن؛ وذلك لأنّه لو أُريد بالآثار الأحكام الشرعية تأتّىٰ ما مضىٰ من أنّه إذا صرف النقض إلىٰ آثار اليقين لم يثبت في باب الاستصحاب آثار المتيقّن، ولكن لو أُريد بها الأثر العملي الذي يتطلّبه اليقين فكلّ آثار المتيقّن هي آثار لليقين، فإنّ المتيقّن إنّما يحرّكنا نحو آثاره عملاً بواسطة اليقين المتعلّق به كما هو واضح[٣].

الصياغة الثانية: ما قلنا: إنّه يستفاد من جواب المحقّق الخراسانيﷺ علىٰ الوجه الثاني للصياغة الأُولىٰ، وهو: أنّ اليقين وإن استعمل في معناه الحقيقي ولكن يكون النقض بلحاظ المتيقّن، وتقريبه ـ علىٰ ما هو الظاهر من عبارتهﷺ في الكفاية ـ هو ما مضت الإشارة إليه من أنّ اليقين لوحظ مرآةً للمتيقّن، ببيان: أنّ مصاديق اليقين هي مرآة إلىٰ مصاديق المتيقّن، فتسري هذه المرآتية من المصاديق إلىٰ المفاهيم باعتبارها عناوين للمصاديق، وتُرىٰ بها المصاديق، فلوحظ مفهوم اليقين هنا مرآة لمفهوم المتيقّن من باب أنّ مصاديقه مرآة لمصاديقه.

وهذا البيان يفيد الشيخ الأعظمﷺ، لأنّه بعد أن لم يكن اليقين ملحوظاً بذاته لا فائدة في ما فيه من الاستحكام أو الإبرام في تصحيح كلمة(النقض)، ونحتاج إلىٰ فرض الاستحكام أو الإبرام في ما هو الملحوظ وهو المتيقّن.

---

(١) راجع المقالات: ج ٢، ص ٧٦٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٨٢ ـ ٨٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٨٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

(٣) راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٦٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٧٨ ـ ٧٩، و ٨١ ـ ٨٢ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

والذي ذكره﵀ في تعليقته علىٰ الرسائل غير هذا، فإمّا إنّ ظاهر عبارة الكفاية غير مقصود، وإنّما المقصود ما ذكره في تعليقته علىٰ الرسائل. وإمّا إنّ هنا تهافتاً بين المقصودين، وسوف نذكر ما ذكره في التعليقة في الصياغة الثالثة ـ إن شاء الله ـ.

وأورد المحقّق العراقي﵀ علىٰ ما يستفاد من الكفاية بما مضىٰ من أنّ هذا هدم لمبناه من كون مصحّح استعمال النقض هو استحكام اليقين، فإنّ المفروض أنّ اليقين لوحظ فانياً في المتيقّن ومرآة له، إذن فلا بدّ من فرض استحكام في المتيقّن[١].

وأجاب علىٰ هذا الإيراد بما مضىٰ عنه من أنّ المتيقّن اكتسب لون اليقين الفاني فيه، كما أنّ السراج يكتسب لون الزجاجة الملتفّة حوله[٢].

أقول: إنّ قياسه﵀ للمقام بمثال السراج في غير محلّه، فإنّ مثال السراج مرتبط بالتأثيرات التكوينية في عالم الحسّ الخارجي، فنور السراج يكتسب تكويناً ذبذبة معيّنة، فتؤثر صورة في شبكة العين تكويناً، ونسمّيها باللون الفلاني، وأين هذا من الفناء الذهني وكون المفنّي فيه يكتسب بحسب عالم الذهن لون الفاني أو لا؟! وكيف يمكن الاستشهاد علىٰ الاكتساب باكتساب تكويني يقع خارجاً في عالم الطبيعة غير مرتبط بباب الفناء الذهني؟! هذا حال الاستشهاد الذي ذكره.

وأمّا تحقيق الكلام في أصل ما أفاده﵀ فهو: أنّه ليس المفنّي فيه في باب الفناء الذهني يكتسب لون الفاني، وإنّما الفاني يكتسب لون المفنّي فيه، وتوضيحه يكون بتوضيح معنىٰ الفناء المعقول، فنقول: إنّه لو صار البناء علىٰ التدقيق في العبارة التي تقال من أنّ العنوان الفلاني لوحظ فانياً في معنونه، فقد يبدو في النظر تهافت في هذا الكلام؛ إذ معنىٰ قولنا:«لوحظ» أنّه وجد بالوجود اللحاظي، ومعنىٰ قولنا:«فانياً» أنّه ليس له وجود في عالم اللحاظ والالتفات، وهذا تناقض وتهافت. والتحقيق: أنّ المعنىٰ المعقول لهذا الكلام هو أنّ العنوان الموجود في الذهن كعنوان الإنسان مثلاً الموجود في الذهن تارة يلحظ واقعه وحقيقته بالحمل الشائع، فيُرىٰ أنّه حالة ذهنية، وأنّه جزء من المتصورّ بهذا العنوان، وأُخرىٰ يلحظ عنوانه بالحمل الأوّلي لا واقعه وحقيقته، فيُرىٰ أنّه إنسان خارجي تصدق عليه الحيوانية والناطقية، ومعنىٰ الفناء هو أن نلحظ ما يمكن فيه هذا اللحاظان بالحمل الاوّلي،

---

(١) مضىٰ مصدر الكلام آنفاً.

(٢) مضىٰ مصدر الكلام آنفاً.

ونلحظ عنوانه لا واقعه فقد افنينا واقعه وأخذنا بعنوانه، ولاحظناه فقط، فكأنّنا تخيّلنا أنّ هذا العنوان هو واقعاً حيوان وناطق ويتمتّع بخصوصيات الإنسان الخارجي، فهذا هو المعنىٰ المعقول لما يقال من أنّ عنوان الإنسان لوحظ فانياً في معنونه ومصداقه، وبهذا يظهر أنّ الفاني هو الذي يكتسب لون المفنيّ فيه لا العكس.

وبما ذكرنا من شرح نكتة الفناء ظهر ـ أيضاً ـ بطلان ما يظهر من عبارة الكفاية من أنّ مفهوم اليقين يلحظ في المقام فانياً في مفهوم المتيقّن من باب سريان الفناء من المصداق إلىٰ المفهوم باعتباره عنواناً للمصداق، فإنّه وإن كان المفهوم عنواناً للمصداق ووجهاً له ولكنّه لا يسري الفناء إليه؛ لعدم تحقّق نكتة الفناء فيه، فإنّ مصداق اليقين فانٍ في المتيقّن، بمعنىٰ: أنّه حينما يلحظ ما في نفس صاحب اليقين من عدالة زيد مثلاً بالحمل الأوّلي يُرىٰ أنّه حالة في زيد وكمال له، وإن كان حينما يلحظ بالحمل الشائع يُرىٰ أنّه حالة نورانية لصاحب اليقين، وأمّا مفهوم اليقين الموجود في ذهن شخص فهو لا يُرىٰ عين المتيقّن لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشائع، فإنّه بالحمل الأوّلي عبارة عن الانكشاف، وبالحمل الشائع عبارة عن حالة في نفس متصوِّره وجزءٍ من ذهنه وأفكاره، فما يظهر من عبارة الكفاية من لحاظ مفهوم اليقين فانياً في مفهوم المتيقّن غير معقول.

إلّا أنّ المظنون أنّ مراده﵀ ليس هو ما يظهر من عبارته، بل مراده ما ذكره في تعليقته علىٰ الرسائل.

الصياغة الثالثة: ما ذكره المحقّق الخراساني﵀ في تعليقته علىٰ الرسائل من أنّ اليقين أُريد به بحسب المدلول الاستعمالي معناه الحقيقي، لكنّه كنّىٰ به عن مراد جدّي هو المتيقّن، من قبيل ما يقال من أنّ زيداً كثير الرماد، فتكون كلمة(كثير الرماد) مستعملة في معناها الحقيقي، لكنّ المقصود الجدّي هو الكرم وكثرة الضيف[1].

وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ تحقيق حال هذا الوجه، وأنّه هل يحمل الكلام في المقام على الكناية أو لا، إلّا أنّنا نذكر هنا أنّ هذا الوجه لو تمّ لم يفد الشيخ الأعظم﵀.

توضيحه: أنّ الشيخ الأعظم﵀ كأنّه يرىٰ كفاية ما في اليقين من الاستحكام ـ كما عبّر به في الكفاية ـ أو الالتفات حول المتيقّن ـ كما عبّرنا به ـ في صحة استعمال النقض إذا كان مسنداً إلىٰ اليقين، فحاول بيان: أنّ النقض يرجع إلىٰ المتيقّن حتّىٰ يظهر الاحتياج إلىٰ إبرام أو

(١) راجع حاشية كتاب فرائد الأُصول، ص ١٨٨ بحسب طبعة مكتبة بصيرتي.

استحكام في المتيقّن، وذلك لا يكون إلّا عند إحراز المقتضي مثلاً، فيثبت اختصاص الاستصحاب بصورة إحراز المقتضي، وهذا المقصود للشيخ الأعظمﷺ كما ترىٰ تفيده الصياغة الأُولىٰ، وهي: أنّ اليقين إنّما استعمل بمعنىٰ المتيقّن، فإنّه لو كان مستعملاً في المتيقّن إذن فلا أثر للاستحكام، أو الإبرام الموجود في اليقين في تصحيح كلمة(النقض)، ولا بدّ من استحكام أو إبرام في المتيقّن مثلاً كما تفيده ـ أيضاً ـ الصياغة الثانية، فإنّه لو لوحظ اليقين فانياً في المتيقّن، أي: إنّ النظر كان إلىٰ المتيقّن لا إلىٰ اليقين، فمن الطبيعي أن لا يفيد ما في اليقين من الاستحكام أو الإبرام في تصحيح كلمة(النقض)؛ إذ ليس النظر والالتفات إلىٰ اليقين، وإنّما الالتفات إلىٰ المتيقّن، فلا بدّ من فرض إبرام أو استحكام في المتيقّن، ولكن لا تفيده الصياغة الثالثة؛ إذ لو سلّمنا استعمال اليقين في معناه الحقيقي وكونه ملحوظاً في المقام، فلا محالة يكفي ما فيه من إبرام أو استحكام، فإنّه وإن كان المقصود الجدّي هو المتيقّن لكنّنا في مقام تصحيح استعمال كلمة(النقض) لا نحتاج إلىٰ أزيد من وجود نكتة صدق النقض في عالم المراد الاستعمالي. فهذا الوجه لو تمّ لم يفد في تحقيق هدف الشيخ الأعظمﷺ.

الصياغة الرابعة: ما ذكره المحقّق النائينيﷺ، وعبارة كلا تقريري بحثه في غاية التشويش، ويكاد أن لا يتحصّل منها شيء عدا تكرار نفس المدّعىٰ[1]، ويمكن أن يكون مقصودهﷺ أحد أمرين، وكلاهما يرجع إلىٰ بيان الاحتياج إلىٰ إحراز المقتضي بلا حاجة إلىٰ دعوىٰ كون المقصود من اليقين هو المتيقّن، فهذا في الحقيقة ليس صياغة رابعة للمقدّمة الأُولىٰ من المقدّمتين اللتين مضتا في مقام بيان دليل الشيخ الأعظمﷺ علىٰ اختصاص الاستصحاب بالشكّ في الرافع، وإنّما هو استغناء عن المقدّمة الأُولىٰ، فلا نقول: إنّ المقصود من اليقين هو المتيقّن في مرحلة الاستعمال كما هو الحال في الصياغة الأُولى، ولا في مرحلة اللحاظ والالتفات كما هو الحال في الصياغة الثانية، ولا في مرحلة المراد الجدّي كما هو الحال في الصياغة الثالثة، بل نقول: إنّ المقصود باليقين هو اليقين، ولكن مع هذا نحتاج إلىٰ إحراز المقتضي في مقام صدق النقض؛ وذلك لأحد أمرين:

الأمر الأوّل: ما هو أبعد الاحتمالين في مرادهﷺ وإن كان هو في نفسه وجهاً في إثبات المدّعىٰ، وهو: أنّ النقض يحتاج إلىٰ فرض إحكام أو إبرام في متعلّقه، وهنا قد تعلّق النقض

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ١٣٥ ـ ١٣٧ بحسب الطبعة المنشورة من قبل مؤسّسة النصر ومكتبة الصدر وص ٣٧٣ ـ ٣٧٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٠.

باليقين، فلا بدّ من فرض ذلك فيه ولو مسامحة، وذلك إنّما يكون عند وجود المقتضي، من باب أنّ مقتضي المتيقّن مقتضٍ لليقين، وبقاء مقتضي اليقين يعتبر بالمسامحة بقاءً لليقين.

ويرد عليه: أوّلاً: كفاية ما ذكرناه من إبرام اليقين والتفافه حول المتيقّن، فلا حاجة إلىٰ فرض استحكام أو إبرام آخر.

وثانياً: أنّ أسباب اليقين ومقتضياته وشرائطه وموانعه ليست عبارة عن أسباب المتيقّن ومقتضياته وشرائطه وموانعه، وإنّما المقتضي لليقين هو العلم بمقتضي المتيقّن مع العلم بشرطه والعلم بعدم مانعه، فالعلم بعدم المانع والعلم بالمقتضي كلاهما في عرض واحد داخلان في مقتضي اليقين، لا أنّ أحدهما مقتضٍ له والآخر مانع عنه، وقد يكون المقتضي للمتيقّن موجوداً ومحرزاً ولا يكون المقتضي لليقين موجوداً، وذلك كما لو لم نعلم بعدم المانع، فإنّ المقتضي لليقين في كلّ آن هو اليقين بوجود المقتضي والشرط وعدم المانع للمتيقّن في ذلك الآن، فليس اليقين ممّا لو خلّي وعمود الزمان يبقىٰ، فبحسب ما يقال في ضابط المقتضي والمانع في المقام(من كون الشيء يبقىٰ لو خلّي وعمود الزمان أو لا؟) لا يكون مقتضي اليقين موجوداً في حين ان مقتضي المتيقّن موجود.

الأمر الثاني: ما يظنّ كونه هو المراد للمحقّق النائينيﷺ ويستشفّ من وراء تلك العبارات المشوّشة، وهو: أنّ المقصود ليس هو النقض الحقيقي لليقين، وإنّما المقصود هو النقض العملي له، أي: النقض بحسب الجري العملي، وهذا معناه نقض الجري العملي، إذن لا بدّ من فرض استحكام أو إبرام مسامحي في الجري العملي، وذلك يكون ببقاء مقتضي الجري العملي، ومقتضي الجري العملي عبارة عن مقتضي المتيقّن، فإنّ المتيقّن هو الذي يحرّك نحو العمل ولو بلحاظ انكشافه باليقين، إذن فلا بدّ من بقاء مقتضي المتيقّن وكون الشكّ في الرافع.

ويرد عليه: أنّ النقض هنا وإن كان نقضاً عملياً، لكن معنىٰ ذلك هو كون الجري العملي مأخوذاً في نفس مفهوم النقض، فالنقض نقض عملي لليقين في مقابل كونه نقضاً حقيقياً له، لا أنّه نقض للجري العملي حتّىٰ نحتاج إلىٰ استحكام أو إبرام في الجري العملي، وصحيحٌ أنّ واقع المطلب هو إرادة نقض الجري العملي، ولكن بحسب عالم الاستعمال قد أُخذ الجري العملي في مفهوم النقض، وأُسند النقض إلىٰ اليقين، وفرض تقدير كلمة(العمل) مثلاً في المقام بأن يقال: إنّ الأصل هو(لا تنقض العمل باليقين) ليس عرفياً، إذن فنحن إنّما نحتاج إلىٰ إبرام في اليقين، ويكفينا إبرام اليقين والتفافه حول المتيقّن.

ولو فرض أنّ إبرام اليقين يجب أن يكون إبراماً بحسب الجري العملي حتّىٰ يكفي في صدق النقض العملي، قلنا: إنّ التفاف اليقين حول المتيقّن كما يكون بلحاظ عالم الانكشاف كذلك يكون بلحاظ عالم الجري العملي.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ كلمة(النقض) لا توجب اختصاص مفاد الحديث بالشكّ في الرافع.

ثم لو سلّمنا كون كلمة(النقض) توجب اختصاص مفاد الحديث بالشكّ في الرافع قلنا: إنّ روايات الاستصحاب ليست كلّها مشتملة على كلمة(النقض)، فيجب أن نحسب حساب روايات أُخرىٰ أيضاً، فنقول: إنّ الصحيحة الأُولىٰ والثانية والثالثة، ورواية الخصال كلّها مشتملة علىٰ كلمة(النقض)، وبعض الروايات تشتمل علىٰ ما يشبه كلمة(النقض) من قبيل:(اليقين لا يدخله الشكّ)، فقد يمكن جعل كلمة(الدخول) ونحوه ببعض البيانات من قبيل كلمة(النقض)، ولكن توجد روايتان ليست فيهما كلمة(النقض) ولا ما يشبهها.

إحداهما: ما مضىٰ من رواية إسحاق بن عمّار:«إذا شككت فابنِ علىٰ اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم». فهذه الرواية تدلّ على حجّيّة الاستصحاب مطلقاً، إلّا أنّها ضعيفة سنداً[1]. وأمّا من حيث الدلالة فقد مضىٰ منّا تماميّة دلالتها علىٰ الاستصحاب، ولو تمّت دلالتها على الاستصحاب فهي تدلّ ـ لا محالة ـ بالإطلاق علىٰ الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي.

نعم، إن قلنا: إنّها تفيد قاعدة اليقين مثلاً لا الاستصحاب، فهي تخرج موضوعاً عن محلّ البحث، ولا تدلّ علىٰ تعميم الاستصحاب لموارد الشكّ في المقتضي.

وإن فرضناها مرددةً بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أثّرت في إيجاب الاحتياط علىٰ من يرىٰ كلمة(النقض) غير ملائمة للشكّ في المقتضي، فبهذا السبب يرفع اليد عن صحاح زرارة في الشكّ في المقتضي، فعليه أن يحتاط في موارد الاستصحاب في الشكّ في المقتضي فيما يثبت حكماً إلزامياً، وفي موارد قاعدة اليقين فيما تثبت حكماً إلزامياً للعلم الإجمالي بحجّيّة احدهما بمقتضى هذا الحديث.

وثانيتهما: ما مضىٰ ـ أيضاً ـ من صحيحة عبدالله بن سنان في ثوب أُعير من الذمي وفيها:«فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّىٰ

---

(١) مضىٰ نقاشنا في دعوى ضعف سند هذه الرواية.

تستيقن أنّه نجّسه». فهذا الحديث ـ أيضاً ـ غير مشتمل علىٰ كلمة(النقض) وشبهها، فيمكن الاستدلال به علىٰ حجّيّة الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي، إلّا أنّه يمكن المناقشة في ذلك بأنّه﵇ عبّر بقوله:«ولم تستيقن أنّه نجّسه» وبقوله:«حتّىٰ تستيقن أنّه نجّسه» فخصوصيّة كون الشكّ في الرافع موجودة في الكلام، وليست هذه الخصوصيّة من الخصوصيّات التي يلغيها العرف ويحملها علىٰ المثاليّة.

وعلى أيّة حال، ففيما عرفت من عدم صحّة أصل الاستشكال في الشكّ في المقتضي بواسطة كلمة(النقض) غنىً وكفاية.

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: أنّ الاستصحاب حجّة مطلقاً، من دون تفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، ومن دون تفصيل بين الحكم المستفاد عن طريق الدليل اللفظي والحكم المستفاد عن طريق الدليل العقلي، ومن دون تفصيل بين موارد الشكّ في الرافع وموارد الشكّ في المقتضي[1].

---

(١)

التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية:

وقع هناك حديث في التفصيل بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، بأن يقال: إنّ الاستصحاب في الأحكام التكليفية يجري، ولكنّه في الأحكام الوضعية أو بعضها لا يجري، وتعارف لدىٰ الأصحاب أن يحثوا بهذه المناسبة أصل حقيقة الحكم الوضعي قبل أن يبحثوا: أنّ الاستصحاب يجري فيه أو لا يجري، فوقع هذا البحث في الرسائل والكفاية وبحث الشيخ النائيني، وكذلك في بحث السيّد الخوئي﵀ وإن كان السيّد الأُستاذ﵀ طوىٰ هذا البحث في بحثه الخارج، وذكره مختصراً في الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة.

حقيقة الحكم الوضعي:

الحكم التكليفي والحكم الوضعي كلاهما يشتركان في أنهما تشريع أو ما يشبه التشريع، وأقصد بما يشبه التشريع: الانتزاع من التشريع كما قد يقال بذلك في بعض الأحكام الوضعية، أو مجرّد الإرادة والكراهة المولويّتين على ما يقول البعض في الأحكام التكليفية من أنّ روحها وحقيقتها إنّما هي الإرادة والحبّ، أو الكراهة والبغض، فبشكل عامّ ومع شيء من المسامحة ـ كي لا يشذّ عن حسابنا رأي يقول في الأحكام التكليفيّة: إنّها الإرادة والكراهة، ولا يشذّ عن حسابنا بعض الأحكام الوضعيّة الانتزاعيّة ـ نقول: الحكم تشريع، والتشريعات الإلهيّة هي الأحكام، والأحكام هي التشريعات، والتشريعات علىٰ قسمين: التشريعات التكليفية والتشريعات الوضعية.

←

→

وخير ما قيل بصدد الفرق بين التشريعات التكليفية والتشريعات الوضعية هو: أنّ التشريعات التكليفية هي التي توجّه سلوك المكلف مباشرة، والتشريعات الوضعية هي التشريعات التي لا توجّه سلوك المكلف مباشرة، بل إمّا شرّعت لتكون موضوعات لأحكام تكليفيّة أو تكون هي منتزعة من أحكام تكليفيّة، فهي تنظّم توجيهات ترد لسلوك المكلف أكثر من أن تكون موجّهة مباشرة لسلوك المكلف، في حين أنّ الأحكام التكليفيّة توجّه مباشرةً سلوك المكلف، فهي تقول: افعل، أو تقول: لا تفعل، أو تقول: يحسن أن تفعل، أو تقول: لا يحسن أن تفعل، أو تقول: أنت مخيّر مثلاً، وما إلى ذلك.

وقد اتّضح من ضمن هذا الكلام الذي ذكرناه أنّ الأحكام الوضعيّة علىٰ قسمين:

أحدهما: تشريعات تصبح موضوعات لأحكام تكليفية، من قبيل الزوجيّة مثلاً التي هي تشريع الٰهيّ من تشريعات الإسلام، وليست هي توجّه مباشرة سلوك المكلف، لكنّها تكون موضوعاً للأحكام التكليفيّة التي توجّه مباشرة سلوك المكلف من وجوب النفقة، أو وجوب الوطء أو جوازه، أو ما شابه ذلك من أحكام، وكذلك الملكيّة مثلاً التي هي تشريع الٰهيّ، وهي ـ أيضاً ـ موضوع للأحكام التكليفيّة التي هي الموجّهات المباشرة من قبيل جواز التصرّف من قبل المالك، أو حرمة التصرّف من قبل غير المالك، وما شابه ذلك.

والقسم الآخر: الأحكام الوضعيّة التي هي في طول الأحكام التكليفيّة بالانتزاع منها، وإن سمّيناها تشريعيّة فهي مشرّعة بالتّبع أو بالعرض والمجاز، وليست مشرّعة بالمعنىٰ الحقيقي للكلمة، كما هو الحال في مثل شرطية الشيء للمكلف به، أو جزئيّته أو مانعيّته.

هذان هما القسمان المألوف ذكرهما بالنسبة للأحكام الوضعيّة.

تقسيم الشيخ الخراساني للأحكام الوضعيّة:

إلّا أنّ الشيخ الخراساني﵀ قسّم الأحكام الوضعيّة إلىٰ ثلاثة أقسام بدلاً عن أن يقسّمها إلىٰ قسمين، فقال: إنّ الأحكام الوضعية تنقسم إلىٰ أقسام ثلاثة: أوّلها ما لا تناله يد التشريع أصلاً، لا بالاستقلال كما نقوله مثلاً في الملكيّة والزوجيّة، ولا بالتبع، أو قل: بالانتزاع من أحكام أُخرىٰ كالشرطيّة للمكلف به، بل هي أُمور حقيقية وواقعية وتكوينية لا تجعل جعلاً تشريعياً ولو بالتبع وبالعرض والمجاز، أو بالانتزاع، وإن شئت أو أحببت أن تعبّر أنه تنالها يد الجعل قل: تنالها يد جعل التكوين، لا يد جعل التشريع، وذلك بتكوين موضوعها، وذلك من قبيل السببية والشرطية والمانعية بالنسبة لأصل التكليف، من قبيل أنّ زوال الشمس شرط، أو سبب لوجوب الصلاة، أو خلّو المرأة من الحيض شرط لوجوب الصلاة، او قل: الحيض مانع عن وجوب الصلاة، أو اليقظة شرط لوجوب الصلاة، أو الحضر شرط لوجوب التمام، أو الصوم او الصحّة شرط لوجوب الصوم، وما شابه ذلك.

والقسم الثاني والثالث من هذه الأقسام الثلاثة الواردة في كلام المحقق الخراساني﵀ هما المعروفان، حيث إنّ القسم الثاني هو الذي تناله يد الجعل مباشرة بلا واسطة مستقلاً، كما أنّه يمكن ـ أيضاً ـ أن تناله يد الجعل انتزاعاً كالملكية مثلاً، حيث إنّ الملكية يمكن أن تنالها يد الجعل مباشرة بأن يشرّع المولىٰ الملكية ويمكن ان يفترض أنّ ←

→

المولىٰ شرّع جواز التصرّف مثلاً، ثمّ انتزع من جواز التصرّف الملكيّة، أو كالزوجيّة حيث يمكن افتراض أنّ الشريعة شرّعت الزوجيّة، إذن نالتها يد الجعل مباشرة، ويمكن افتراض أنّ الشريعة شرّعت جواز الوطء وما شابه ذلك من الأحكام، فانتزع منها الزوجيّة، والطهارة يمكن افتراض جعلها مباشرة ويمكن افتراض جعل أحكامها التكليفيّة، ثمّ انتزاع الطهارة من تلك وما شابه ذلك. هذا هو القسم الثاني، والصحيح الأقوىٰ الظاهر من الأدلّة هو أنّها مجعولة مباشرة وليست منتزعة فهي وإن كان يمكن عقلاً أن تكون منتزعة كما يمكن عقلاً أن تكون مجعولة بالاستقلال، لكن الظاهر من لسان الأدلّة ومن المرتكز المتشرعي وما شابه ذلك أنّها هي مجعولة جعلاً استقلالياً. والقسم الثالث هي الأحكام الوضعية الانتزاعية من قبيل الشرطية والجزئية والمانعية للمكلف به، من قبيل: أنّ الطهارة شرط، أو النجاسة مانعة عن الصلاة، وما شابه ذلك، أو السورة جزء للصلاة، فهذه الشرطية والجزئية والمانعية تنتزع من الحكم التكليفي الذي تعلّق بالصلاة عن طهارة، أو تعلّق بالصلاة مع السورة وما شابه، وما أضافه الشيخ الخراسانيﷺ إلىٰ ما هو المعروف هو القسم الأوّل، وهو القسم الذي لا يكون أصلاً مجعولاً لا جعلاً حقيقياً أو جعلاً مستقلاً، ولا جعلاً تبعيّاً.

وقبل أن أبدأ بتحقيق المطلب أشير إلىٰ كلمة كملاحظة عابرة وهي: أنّ الشيخ الآخوندﷺ حينما أراد أن يمثّل للقسم الأوّل مثّل بالشرطيّة والسببيّة والمانعيّة لأصل التكليف، وهنا للسيد الخوئي كلام حيث يقول: إنّ الفرق بين الشرطية والسببية مجرّد اصطلاح بحت، ففي واقع الأمر يوجد لدينا شيئان: الشرطية والمانعية، أمّا الشرطية والسببية فالفرق بينهما فرق اصطلاحي بحت، فقد اصطلح الفقهاء أو المحقّقون العلماء علىٰ أنّ المشروط لو كان حكماً تكليفياً سُمّي الشرط شرطاً ولو كان حكماً وضعياً سُمّي الشرط سبباً، هذا اصطلاح فقط لا أكثر، مثلاً بالنسبة لوجوب الصلاة الذي هو حكم تكليفي يسمّىٰ زوال الشمس شرطاً لوجوب الصلاة، أو يسمّىٰ العقل أو اليقظة شرطاً لوجوب الصلاة؛ لأنّ وجوب الصلاة أمر تكليفي. أمّا الملكية التي هي حكم وضعي فيسمّىٰ البيع الذي هو شرط لحصولها سبباً فيقال: البيع أو الشراء سبب لحصول الملكية، أو الحيازة، هذا ما يقوله السيد الخوئي.

أمّا الشيخ الآخوند فلا أظنّه ينظر إلىٰ هذا المعنىٰ، وأظنّه يقصد بالسبب الموضوعات الرئيسة، وبالشرط الموضوعات الجانبية، أي: إنّ الشيء الرئيس الأصلي يفترضه سبباً سواء في الأحكام التكليفيّة أو في الأحكام الوضعيّة، أو أنّه ينظر إلىٰ الأحكام التكليفيّة فحسب، ولا ينظر إلىٰ الأحكام الوضعيّة، والموضوع الرئيس لتلك الأحكام يسمّيه سبباً، والأُمور الجانبية الدخيلة في الموضوع يسمّيها شرطاً.

وعلى أيّ حال فسواء كان الأمر هكذا أو هكذا لا يؤثّر ذلك في جوهر المطلب.

والآن نعود إلىٰ تحقيق البحث في المقام ونعقد البحث في عدّة أُمور:

أوّلاً: في القسم الذي أضافه الشيخ الآخوندﷺ من الأحكام الوضعيّة التي لا تقبل الجعل المستقلّ ولا الانتزاع من الجعل أو الجعل التبعي، وهي السببيّة والشرطيّة والمانعية لأصل التكليف.

وثانياً: في القسم الأوّل من القسمين المعروفين للأحكام الوضعيّة، وهي القابلة للجعل الاستقلالي وللانتزاع او الجعل التبعي، كالزوجية والملكية والتي اشتهر القول فيها بالجعل الاستقلالي.

وثالثاً: في القسم الثاني من القسمين المعروفين للأحكام الوضعية، وهي الانتزاعية كالجزئيّة والشرطيّة

←

→

والمانعيّة.

ورابعاً: في بحث إشكال الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة أو خصوص الانتزاعيّة منها.

ثم نختم الحديث عن الأحكام الوضعيّة ببحث حقيقة الطهارة والنجاسة، هل هما مجعولتان شرعيّتان، أو حقيقتان واقعيتان؟

بحث القسم الأوّل من تقسيم الشيخ الخراساني:

أمّا الأمر الأول، وهو البحث عمّا أفاده الشيخ الخراسانيﷺ في المقام من وجود أحكام وضعيّة بعيدة عن الجعل الأصلي والتبعي أو الانتزاعي معاً، فقد عرفت أنّهﷺ ادّعىٰ أنّ السببيّة والشرطيّة والمانعيّة هي أحكام وضعيّة تكوينيّة، وأنّ هذه لا تقبل الجعل الاستقلالي ولا الجعل بالتبع، بل هي إن شئتم أن تسموها مجعولة قولوا: هي مجعولة جعلاً تكوينياً بتبع جعل نفس السبب، يعني نفس زوال الشمس، فالله الذي خلق زوال الشمس خلق سببيّته؛ لأنّ سببيّته صفته، أي: صفة زوال الشمس، وخالق الموصوف هو خالق الصفة بالتبع، وقد ذكر الشيخ الخراسانيﷺ ـ بقدر ما هو وارد في الكفاية[1] ـ دليلين علىٰ المدّعىٰ يبدو أنّه يريد بالدليل الأوّل أن يبطل فرض الانتزاع، وبالدليل الثاني أن يبطل كلا الشقّين، أي: فرض الانتزاع وفرض الجعل الاستقلالي:

الدليل الأوّل للشيخ الخراساني:

ففي الدليل الأوّل يقول: لا يمكن أن تكون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة بالنسبة للأحكام التكليفيّة هي منتزعة من الحكم التكليفي؛ وذلك لأنّ الحكم التكليفي متأخّر عن الشرط والسبب، فكيف تكون الشرطيّة والسببيّة منتزعة من الحكم التكليفي، فوجوب الصلاة مثلاً متأخّر رتبة عن زوال الشمس تأخر الحكم عن موضوعه؛ لأنّ زوال الشمس موضوع لوجوب الصلاة، فوجوب الصلاة متأخّر عن زوال الشمس، فكيف تكون سببيّة زوال الشمس أو شرطيّة زوال الشمس لوجوب الصلاة منتزعةً عن وجوب الصلاة؟ وكأنهﷺ يريد أن يقول: إنّنا نعلم أنّ التأخّر الرتبي لوجوب الصلاة عن زوال الشمس نتج عن أنّ زوال الشمس شرط أو سبب، ولو لم يكن زوال الشمس سبباً أو شرطاً لوجوب الصلاة لما كان وجوب الصلاة متأخّراً عن زوال الشمس، فإنّما صار متأخراً لأنّه شرط أو سبب، فكيف يمكن أن تكون الشرطيّة أو السببيّة منتزعةً عن الحكم التكليفي وهو وجوب الصلاة؟! فلو كان وجوب الصلاة ثابتاً بقطع النظر عن الشرطيّة والسببيّة عندئذٍ قولوا: إنّ الشرطيّة منتزعة عن الحكم التكليفي، وهو وجوب الصلاة مثلاً، لكنّه ليس من المحتمل أن يكون وجوب الصلاة ثابتاً بقطع النظر عن الشرطيّة والسببية؛ لأنّ وجوب الصلاة متأخّر رتبة عن زوال الشمس، وهذا التأخّر الرتبي لا يمكن أن يكون

(١) ج ٢، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني

←

→

إلّا بنكتة: أنّ زوال الشمس شرط أو سبب، وكذلك في المانع كالحيض مثلاً الذي هو مانع عن وجوب الصلاة.

وهنا الشيخ المشكيني الذي علّق على الكفاية يترجم كلام صاحب الكفاية، حيث قد يبدو عطف المانع على الشرط والسبب غريباً، فكون وجوب الصلاة متأخّراً عن الزوال أمر مفهوم، أمّا كون وجوب الصلاة متأخّراً عن الحيض فهو أمر غير مفهوم؛ فإنّ الحيض ينهي ويبطل الصلاة، فكيف يكون وجوب الصلاة متأخّراً عن الحيض؟! الشيخ المشكيني يقول: هذا معناه أنّ وجوب الصلاة بما أنّه كان متأخّراً عن عدم الحيض باعتبار أنّ عدم المانع شرط فوجوب الصلاة متأخّر عن عدم الحيض، وبما أنّ عدم الحيض والحيض نقيضان، والنقيضان في رتبة واحدة،فالمتأخّر عن أحد النقيضين متأخر عن النقيض الآخر، فوجوب الصلاة إذن متأخّر عن الحيض؛ لأنّه متأخّر عن عدم الحيض، وعدم الحيض مع الحيض نقيضان، أو اعكس الأمر وقل: إنّ عدم وجوب الصلاة متأخّر عن الحيض؛ لأنّ الحيض يفني وجوب الصلاة، فعدم وجوب الصلاة متأخّر عن الحيض، وعدم وجوب الصلاة مع وجوب الصلاة نقيضان، والنقيضان في رتبة واحدة؛ فإذن وجوب الصلاة متأخّر عن الحيض، الشيخ المشكيني يذكر شيئاً من هذا القبيل في المقام لتوجيه كلام صاحب الكفاية.

ولو كان هذا هو مقصود صاحب الكفاية يرد عليه إشكال: بأننا لا نقبل مبدأ: أنّ ما مع المتقدّم متقدّم وما مع المتأخّر متأخر، أو أنّ النقيضين في رتبة واحدة.

وإنّني اساساً لا أظنّ أنّ مقصود صاحب الكفاية هذا المعنى، وأظنّ أنّ مقصود صاحب الكفاية هو أنّ عدم وجوب الصلاة متأخّر عن الحيض؛ إذن لا يمكن أن تكون مانعيّة الحيض منتزعة عن عدم الوجوب، ولا معنى لافتراض أنّ مانعيّة الحيض منتزعة عن وجوب الصلاة كما كنّا نفترض أنّ شرطيّة زوال الشمس منتزعة عن وجوب الصلاة، فقال لنا الآخوند: إنّ شرطيّة زوال الشمس لا يمكن أن تكون منتزعة عن وجوب الصلاة؛ لأنّ وجوب الصلاة متأخّر رتبة عن زوال الشمس، هنا ـ أيضاً ـ لو كنّا نتخيّل أنّ مانعيّة الحيض منتزعة عن وجوب الصلاة يأتي الآخوند ويقول لنا: لا يمكن هذا؛ لأنّ وجوب الصلاة متأخّر، ولكن لا يظنّ بأحد أن يتخيّل أنّ مانعيّة الحيض منتزعة عن وجوب الصلاة، بل المناسب إنّما هو القول بأنّ مانعيّة الحيض منتزعة عن عدم وجوب الصلاة لدى الحيض، فيقول الآخوند: إنّه لا يمكن أن تكون مانعيّة الحيض منتزعة عن عدم وجوب الصلاة لدى الحيض؛ لأنّ عدم وجوب الصلاة متأخّر رتبة عن الحيض، وهذا التأخّر الرتبي نتيجة المانعيّة، فكيف تكون المانعيّة منتزعة عن عدم وجوب الصلاة، فلا حاجة بنا أن نمرّ بتلك المباني، مباني: أنّ النقيضين في رتبة واحدة، أو ما مع المتقدّم متقدّم، أو ما مع المتأخّر متأخّر، هذا هو الوجه الأوّل من وجهي الشيخ الآخوند رحمه الله.

الدليل الثاني للشيخ الخراساني:

أمّا الوجه الثاني من الوجهين الواردين في الكفاية وهو يريد أن يبطل به كلا الشقّين، أي: إنّ هذه الأحكام السببيّة والمانعيّة والشرطيّة بالنسبة لأصل التكليف لا هي مجعولة جعلاً مستقلّاً، ولا هي مجعولة جعلاً تبعياً، فهو أنّه لو لم تكن هناك نكتة تكوينيّة وهي عبارة عن الملاكات الأصليّة التكوينيّة التي جعلت زوال الشمس سبباً

←

→

لوجوب الصلاة، أو شرطاً في وجوب الصلاة، وجعلت الحيض مانعاً عن وجوب الصلاة، لولا تلك النكات لما كان هناك وجه لجعل المولىٰ هذه الأُمور سبباً أو شرطاً أو لجعل تكليف ينتزع منها هذه الأُمور؛ إذ لولا أنّ هناك نكات قهريّة تكوينيّة موجودة في عالم التكوين للسببيّة والشرطيّة والمانعيّة لكان كلّ شيء سبباً لكلّ شيء، أو كلّ شيء شرطاً لكلّ شيء، وكلّ شيء مانعاً عن كلّ شيء سنخ ما يقال في الأسباب والقضايا الخارجية والقضايا التكوينيّة، فحينما يقال مثلاً: إنّ النار محرقة وهي سبب للإحتراق، أو اقتراب شيء الى النار شرط في الإحتراق، أو كون الشي مبلّلاً بالماء مانع عن الإحتراق، يقال: إنّ هذه السببيّة والشرطيّة وما شابه ذلك إنّما هي بنكات تكوينيّة وطبيعيّة وتسانخ، وإلّا لكان كلّ شيء سبباً لكلّ شيء، وكذلك نفس هذا البيان يريد الشيخ الآخوند أن يذكره في ما نحن فيه فيقول: لو فرضتم هذه أُموراً جعليّة سواء بالجعل المستقلّ او منتزعاً عن الجعل، فلماذا المولىٰ جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الصلاة؟ ولماذا لم يجعل ارتفاع الشمس بمقدار قامة سبباً لوجوب الصلاة؟ ولماذا جعل طلوع الفجر سبباً لوجوب الصوم، ولم يجعل غروب الشمس سبباً لوجوب الصوم؟ فكلّ شيء يمكن أن يجعل ـ لو كانت القضية جعلية ـ سبباً لكلّ شيء، إذن هذه حتماً تتبع خصوصيّات طبيعيّة موجودة في زوال الشمس، أو غروب الشمس، أو طلوع الفجر، أو ما شابه ذلك، فسببيّة زوال الشمس في وجوب الصلاة تكوينيّة قهريّة حقيقيّة، وليست جعليّة، فذاك الملاك هو الذي جعل زوال الشمس سبباً في جعل وجوب الصلاة، وصحيح: أنّ وجوب الصلاة جعليّ، ولا نشكّ في ذلك، لكنّ ما هو السبب، أو ما هو الشرط في جعل وجوب الصلاة وهو زوال الشمس إنّما كان سبباً أو شرطاً لذلك لأنّ فيه ملاكاً يقتضي ذلك، وهذا ليس برهاناً عامّاً يثبت حتّىٰ في شروط المكلف به، بل هذا برهان يجري في الأسباب الموجدة، وهي أسباب وشروط التكليف التي توجب التكليف، ولا يشمل شروط المكلّف به، فإنّ الشرط هناك ليس موجداً للتكليف وإنّما التقيّد داخل في المكلّف به، وبكلمة واضحة: انّ الفرق بين شروط التكليف وشروط المكلّف به هو: أنّ شروط التكليف داخلة في سلسلة علل التكليف، فلا يمكن أن تكون الشرطيّة منتزعة من التكليف، ولا مجعولة بجعل شرعي مستقل. أمّا شروط المكلّف به فهي قيود للمكلّف به، وليست عللاً للتكليف، فلا بأس بانتزاع شرطيتها من التكليف. هذا هو الوجه الثاني وبهذا الوجه الثاني كأنّما يريد أن يبطل كلا الشقّين.

وكلا هذين الوجهين غير صحيح.

مناقشة الدليل الأوّل للشيخ الخراساني:

أمّا الوجه الأوّل: وهو أنّه لا يمكن أن تكون شرطية زوال الشمس أو سببيّة زوال الشمس منتزعةً من الحكم التكليفي وهو وجوب الصلاة لتأخر الحكم عن الشرط، فهذا في الحقيقة يستبطن خلطاً في المقام، وإن شئنا أن نتكلّم بلغة مدرسة الشيخ النائيني مدرسة الجعل والمجعول، نقول: هذا خلط بين الجعل والمجعول، أو بين الجعل والفعليّة، فإنّ الشيء الذي يكون متأخّراً عن زوال الشمس إنّما هو فعليّة وجوب الصلاة وليس جعل وجوب الصلاة، فإنّ جعل وجوب الصلاة ليس متأخّراً عن زوال الشمس، فإنّ جعل وجوب الصلاة صار في أوّل ←

→

الشريعة قبل زوال الشمس، وهذا الجعل يصبح فعلياً حينما تزول الشمس، وزوالها سبب أو شرط لفعليّة وجوب الصلاة، فلا يمكن ان تكون هذه الشرطيّة منتزعة من فعليّة وجوب الصلاة، وهذا صحيح، ولا يدّعي أحد أنّ شرطيّة زوال الشمس منتزعة من فعليّة وجوب الصلاة، إنّما المدّعىٰ أنّ شرطيّة زوال الشمس منتزعة من جعل وجوب الصلاة، أي: حينما جعل المولىٰ وجوب الصلاة ولم يجعله علىٰ الإطلاق بل جعله مقيداً بزوال الشمس انتزعت من ذلك شرطية الزوال، سنخ ما يقال في شرط المكلف به: من أنّه حينما أوجب الصلاة مقيّدة بالوضوء انتزع من ذلك أنّ الوضوء شرط في المكلّف به، فعين ذاك الكلام يأتي في طرف التكليف أيضاً.

وإذا أردنا أن نتكلّم بلغة أُستاذنا﵀ الذي لا يقبل بلغة الجعل والفعليّة، فهنا لا نحتاج إلّا إلىٰ تغيير بسيط في العبارة، فنقول: هذا خلط بين الجعل وطرفيّة الموضوع للجعل، أو طرفيّة الزمان للجعل، فهذه الطرفيّة متوقّفة علىٰ زوال الشمس، أمّا أصل الجعل فليس متوقّفاً علىٰ زوال الشمس، فإنّ الجعل حصل قبل زوال الشمس، ونحن لا نريد أن ننتزع، أو لا نريد أن نفترض أنّ شرطيّة زوال الشمس منتزعة من تلك الطرفيّة، إنّما المدّعىٰ: أنّ شرطيّة زوال الشمس منتزعة من الجعل، فجعل وجوب الصلاة المقيّد بزوال الشمس ينتزع منه أنّ زوال الشمس شرط، فهذا البيان الأوّل غير تامّ.

ونحن حتّىٰ الآن ناقشنا هذا البيان الأوّل بعد أخذه من عبارة الكفاية وحمله على المعنىٰ الذي شرحناه.

إلّا أنّ الشيخ الخراساني﵀ نفسه قد ذكر هذا البيان في تعليقه علىٰ الرسائل بمنهج قد يختلف في ظاهره عمّا حملنا عليه عبارة الكفاية، وخلاصة ما ورد فيه هي: تفسير المسألة بالدور، حيث ذكر: أنّ سببيّة زوال الشمس مثلاً لو كانت منتزعة عن وجوب الصلاة عند زوال الشمس لكان ذلك دوراً؛ لأنّ وجوب الصلاة متأخّر رتبة أو ذاتاً عن زوال الشمس تأخّر المسبّب عن السبب، ولو كانت السببيّة منتزعة عن وجوب الصلاة إذن أصبح السبب متأخراً عن وجوب الصلاة تأخّر المنتزع عن المنتزع عنه، وهذا دور[1].

وهنا يأتي إشكال تلميذه الشيخ الإصفهاني﵀ حيث اعترض عليه: بأنّ هذا خلط بين السبب والسببيّة، فوجوب الصلاة متأخّر عن ذات السبب، أي: عن ذات زوال الشمس، وليس السبب منتزعاً عن وجوب الصلاة، وإنّما سببيّته منتزعة عنه[2]، هذا جواب الشيخ الإصفهاني.

ولكن مع ذلك أنا أقول: يمكن توجيه كلام الشيخ الآخوند أو تأويله بأن يقال: لعلّ ظاهر العبارة في التعليقة غير مقصود مثلاً ولو حملاً لكلام الآخوند علىٰ الصحّة، باعتبار استبعاد غفلة الآخوند عن هكذا إشكال، وذلك بأن يوجّه كلامه﵀ بحمله علىٰ ما ذكرناه من أن يكون المقصود: أنّ وجوب الصلاة متأخّر عن زوال الشمس تأخّر المسبب عن السبب، وصحيح أنّ وجوب الصلاة متأخّر عن ذات زوال الشمس، لكن لمّا كانت نكتة التأخّر هي السببيّة إذن يجب أن تكون سببيّته محفوظة في المرتبة السابقة علىٰ هذا الوجوب؛ كي يمكن أن يترتّب علىٰ زوال الشمس وجوب الصلاة. أمّا لو كانت السببيّة متأخّرة عن الوجوب فلا يمكن أن يتفرّع وجوب الصلاة عن

(١) راجع تعليق الآخوند على الرسائل: ص ١٩٥ بحسب طبعة بصيرتي

(٢) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ١٠٥ بحسب طبعة آل البيت

←

→

زوال الشمس. وبكلمة أُخرىٰ: أنّ المعلول كما يكون متأخّراً رتبة عن ذات العلّة كذلك يكون متأخّراً عن نكتة العلّيّة، فحتّىٰ التعبير بالدور الوارد في عبارة الشيخ الخراساني في تعليقه علىٰ الرسائل يمكن توجيهه بهذا التفسير، فوجوب الصلاة المتأخّر عن زوال الشمس لسببيّته متأخّر عن سببيّته، فإذا كانت السببيّة منتزعة عن الوجوب لزم الدور، ولا يرد علىٰ ذلك ما ذكره الشيخ الإصفهاني ﷺ من إشكال الخلط بين السبب والسببيّة، ولكن يرد عليه ما مضىٰ من إشكال الخلط بين الجعل والمجعول، أو الجعل والطرفيّة للجعل.

هذا. وللمحقق الإصفهاني ﷺ ملاحظة أُخرىٰ على كلام الشيخ الخراساني لا بأس بالإشارة إليها هنا بالمناسبة وإن كانت هذه الملاحظة لا تعود إلىٰ برهان الشيخ الخراساني علىٰ نفي الجعل التبعي، وإنما تعود إلىٰ أصل التعبير بالجعل التبعي حيث يقول: إنّ هذا خلط بين مصطلح الجعل التبعي ومصطلح الجعل الانتزاعي، فلدينا الحكم أو الجعل الانتزاعي أو العرضي أو المجازي، وكذلك لدينا الجعل التبعي. يقول الشيخ الآخوند: إنّ بعض أقسام الحكم الوضعي مجعول بالجعل التبعي مثل الجزئية والشرطية والمانعية بالنسبة للمكلّف به، لا بالنسبة للتكليف، والتعبير الأدّق أن يقال عنها بأنّها مجعولة بالجعل العرضي أو المجازي أو الانتزاعي، وليس بالجعل التبعي؛ ذلك لأنّ التبعي يعني الجعل الحقيقي، غاية ما هناك أنّه يكون بتبع جعل آخر، مثاله جعل وجوب المقدّمة في رأي من يقول: إنّ وجوب ذي المقدّمة يستدعي وجوب المقدّمة، أي: إنّ المولىٰ إذا أوجب ذا المقدّمة أوجب المقدّمة حتماً؛ لأنّ المكلّف غير قادر علىٰ الإتيان بذي المقدّمة من دون الإتيان بالمقدّمة، فوجوب المقدّمة ينال جعلاً حقيقياً، إلّا أنّ هذا الوجوب وجوب تبعي أو هذا الجعل جعل تبعي، أي: إنّه كان بتبع جعل وجوب ذي المقدّمة وليس وجوباً أصلياً، فالجعل التبعي لا يختلف عن الجعل الأصلي في أنّه جعل حقيقي تحقّق باختيار المولىٰ وفعل من أفعال المولىٰ، غاية ما هناك أنّه حقّقه بالتبع، أي: لم يكن مقصوداً بالأصالة، إنّما المقصود بالأصالة هو ذو المقدمة وإيجابه، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فالقول: بأنّ شرطيّة الطهارة للصلاة أو جزئيّة السورة للصلاة مجعولة جعلاً تبعيّاً كما قال الآخوند ﷺ لا يخلو من المسامحة؛ لأنّ الجعل الشرعي لم يَنَل جزئية السورة، ولا شرطية الطهارة، إنّما الشريعة غاية ما فعلت أنّها أوجبت الصلاة مع سورة، أو أوجبت الصلاة بقيد الطهارة، وتنتزع من ذلك شرطية الطهارة أو جزئية السورة، فهذا انتزاع، أو قل: هذا جعل مجازي أو عرضي، أمّا الجعل التبعي فلا.

هذا تعليق يذكره الشيخ الإصفهاني ﷺ في المقام، وهذا الكلام صحيح إلّا أنّه ـ كما ترىٰ ـ مجرّد تعليق لفظي.

وعلىٰ أيّة حال، فلنعد الآن إلىٰ مناقشة الوجه الثاني من الوجهين الواردين في كلام الشيخ الخراساني في المقام، فنقول:

مناقشة الدليل الثاني للشيخ الخراساني:

وأمّا الوجه الثاني، فكان يقصد به إبطال مطلق الجعل الاستقلالي والتبعي أو الانتزاعي، وكانت خلاصته: أنّ الشرطية والسببية والمانعية والجزئية لموضوع التكليف ترجع جميعاً في مرحلة التكليف إلىٰ عالم العلّيّة بما لها من تحليلات وأجزاء، والعلّيّة عبارة عن خاصيّة تكوينية قهريّة ذاتيّة موجودة في الأشياء كما قال الفلاسفة بذلك، ولو ←

→

لا ذلك لكان كلّ شيء علّة لكلّ شيء، والفروع الكثيرة التي رتّبوها من أنّ العلّة الواحدة لا يترتّب عليها معلولان، ومن شرط السنخيّة، ومن أنّ علّتين لا تشتركان في معلول واحد كلّها نتجت من هذه النقطة، وهي نقطة: أنّ هناك خاصية تكوينية في العلة بها صارت العلةُ علةً، ولولاها لكان كلّ شيء علّة لكلّ شيء، ونحن نعلم أنّ الإنشاء والجعل لا يخلق أبداً تلك الخاصية. نعم، الخلق والإيجاد ممكن مثل(يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم) حيث يجعل تكويناً النار برداً، أو يجعل الماء ناراً، ففي الإنشاء والجعل لو قال مائة مرّة: يا نار كوني برداً لا يؤثر ذلك شيئاً، فالإنشاء لا يخلق الخواص التكوينية، وبما أنّ شرط التكليف وسبب التكليف، والمانع، والقيد، والجزء كلّها ترجع إلىٰ تحليلات عالم العلّيّة إذن كلّها قضايا تكوينيّة، فهما قال المولىٰ: جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب الصلاة فلا أثر له، فإن كان زوال الشمس سبباً فهو سبب، وإن لم يكن زوال الشمس سبباً فليس سبباً، فزوال الشمس إن كانت له خاصيّة تكوينيّة فخاصيّته التكوينيّة هي أنّه يحرّك المولىٰ، ويقدح في نفسه إرادة الايجاب ويصبح زوال الشمس علّة لنفس هذا الإيجاب، وإن لم تكن لزوال الشمس هذه الخاصيّة، فمجرد الجعل، أو الإنشاء، أو التشريع لا يؤثر شيئاً، وكذلك لا يعقل الانتزاع من الجعل، أو الجعل التبعي، وإنّما يكون هذا شيئاً ذاتياً، هذه خلاصة الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الآخوند، وهو أعمّ وأوسع من الوجه الأوّل، أي: يثبت مدّعاه بكلا شقّيه.

وهذا الوجه ـ أيضاً ـ باطل، سواء آمنّا بمرحلة وسط بين عالم المبادئ وعالم الإبراز وهي مرحلة الجعل، أو لا، فإنّ هناك مسلكين ـ كما تعلمون ـ مسلك يقول: لدينا مرحلة متوسّطة بين عالم المبادئ وعالم الإبراز، وتلك المرحلة عبارة عن مرحلة الجعل، وهو المسلك المعروف القائل بأنّ لدينا أوّلاً: عالم المبادئ، وهو له مرحلتان: الاولىٰ: مرحلة المصالح والمفاسد(الملاك). الثانية: مرحلة الإرادة والكراهة والحبّ والبغض، وهذه منبثقة عن الملاك، أي: المصلحة والمفسدة، ثمّ توجد مرحلة الجعل، وهي مرحلة الحكم، حيث يجعل المولىٰ الأحكام طبق حبّه وبغضه، وبعد مرحلة الجعل تأتي مرحلة الإبراز، حيث يبرز المولىٰ حكمه بقوله مثلاً: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم، وفي مقابل هذا التصور يوجد تصور آخر، وهو أن ننكر مرحلة الجعل التي هي المرحلة الوسط بين المبادئ وبين الإبراز، ونقول: لدينا مرحلة المبادئ وهي المصالح والمفاسد، ولدينا مرحلة الحكم، وهي نفس الإرادة والكراهة، أو الحبّ والبغض، ولدينا مرحلة الإبراز مثل قوله: صوموا، وزكّوا، وصلّوا.

الآن لو أخذنا المسلك الأوّل، وهو المسلك المعروف والمألوف، وهو أنّه لدينا مبدءآن وشيئآن من مقدّمات الحكم: أحدهما: المصلحة والمفسدة، وثانيهما: الحبّ والبغض، أو الإرادة والكراهة، المنبثقتان من المصلحة والمفسدة، ثمّ الجعل، ثمّ الإبراز، فنتكلّم علىٰ هذا المنهج ونقول باصطلاح الجعل والمجعول،أو الجعل والفعليّة، وهو اصطلاح مدرسة الشيخ النائيني: إنّ زوال الشمس له ـ كما قال الشيخ الآخوند ـ حيثيّة تكوينيّة حقيقيّة واقعيّة وغير مجعولة، ولولاها لما أصبح زوال الشمس موضوعاً لوجوب الصلاة أو سبباً أو شرطاً فيه، هذا صحيح، وهذا راجع إلىٰ مرحلة الإرادة والكراهة، أي: إنّ المصلحة الكامنة في وجوب الصلاة لدىٰ زوال الشمس هي التي قدحت لدىٰ المولىٰ حبّ الصلاة لدىٰ زوال الشمس بنحو القضية الشرطية، وهذا خلق في نفس المولىٰ حبّ الجعل، فجعل وجوب الصلاة لدىٰ زوال الشمس، فزوال الشمس فيه اقتضاء تكويني لهذا الجعل ولو بالواسطة،

←

→

أي: إنّ الزوال فيه مصلحة تقتضي أن نصلّي، وهذا يخلق إرادة في نفس المولىٰ للقضيّة الشرطيّة، وهذه الإرادة تخلق لديه دافعاً للجعل فيجعل، وبعد تماميّة الجعل ينتزع من هذا الجعل المشروط حينما قال: إذا زالت الشمس فصلِّ كون زوال الشمس علّة أو سبباً أو شرطاً لوجوب الصلاة، وهنا لا يقصد بذلك أنّ زوال الشمس سبب لهذا الجعل حتّىٰ يقال: إنّ السببيّة كانت قبل الجعل؛ إذ لولا أنّ زوال الشمس كان سبباً لهذا الجعل لما جعل المولىٰ؛ لأنّ المولىٰ عاقل لا يتحرّك إلّا وفق العقل، وإنّما يقصد بذلك أنّ هذا سبب لفعليّة الجعل بعد ذلك الجعل، ولو لا هذا الجعل فهما زالت الشمس لم يكن يصبح الجعل فعلياً بشأنه؛ لأنّه لا يوجد جعل حتّىٰ يصبح فعلياً بشأنه، إنّما الآن يصبح الجعل فعلياً بشأنه بسبب الزوال؛ لأنّ الجعل تحقّق، والجعل كان مشروطاً ومقيّداً ومضيّقاً بزوال الشمس، فبمجرّد أن تزول الشمس يصبح الجعل فعلياً بشأنه، فصار زوال الشمس سبباً، هذا ما يقصده من يقول: إن زوال الشمس سبب لفعليّة التكليف، أو سبب للمجعول، وإنّ هذه السببية منتزعة من الجعل، ولا عيب في ذلك، ولا يصبح كلّ شيء سبباً لكلّ شيء، ولا كلّ شيء علّة لكلّ شيء، ولا يلزم من ذلك كون الإنشاء والجعل التشريعي خالقاً للآثار التكوينية، هذا علىٰ لغة الشيخ النائيني، وعلى لغة مدرسته.

وأمّا علىٰ لغة أُستاذنا فأيضاً لا نحتاج إلّا إلىٰ تغيير العبارة، فنقول: إنّ زوال الشمس يكون سبباً لصيرورة الموضوع طرفاً للجعل، وهذه الطرفيّة لعالم الجعل شيء تكويني، وكذلك زوال الشمس شيء تكويني يؤثّر في عالم الطرفيّة للجعل باعتبار أنّ زوال الشمس قد أُخذ في عالم الجعل، فصار وجوده محقّقاً لطرفية الموضوع للجعل؛ لأنّ الطرفية هي طرفيّة للجعل، ومن الطبيعي أن ما أُخذ في الجعل يحقّق هذه الطرفيّة.

هذا إذا آمنّا بالفكرة المعروفة القائلة بمرحلة الجعل التي تكون بين المبادئ والإبراز.

أمّا إذا أنكرنا مرحلة الجعل، وقلنا: إنّ لدينا مبادئ المصلحة أو المفسدة، ثمّ لدينا الحبّ والبغض، أو الإرادة والكراهة، ثمّ لدينا عالم الإبراز، وبعد ذلك لدينا الامتثال، والحبّ والبغض المبرزان يجب امتثالهما بلا حاجة إلىٰ عالم الجعل، إن قلنا هكذا فمن الطبيعي أنّ السببيّة والشرطيّة ليست مجعولة لا مستقلة ولا منتزعة من جعل؛ إذ لا جعل في المقام أصلاً، لكنّ هذا رجوع إلىٰ إنكار الجعل حتّىٰ في الأحكام التكليفيّة، وليس هذا بياناً لقسم جديد للأحكام الوضعية.

وعلىٰ أيّ حال، نقول: إنّ هذه الشرطيّة منتزعة، وهي شرطيّة للفعليّة علىٰ مصطلح الشيخ النائيني ومدرسته، فحينما نقول: إنّ زوال الشمس شرط لوجوب الصلاة نقصد الوجوب بمعنىٰ فعليّة الإرادة، وليس فعليّة الجعل، وهذه الشرطيّة منتزعة من كونه قيداً في عالم الإرادة التي تعلّقت بنحو القضية الحقيقية الشرطية بالصلاة علىٰ تقدير زوال الشمس، وتلك القضية الشرطية ليست مجعولة بل موجودة في عالم الإرادة. وعلىٰ لغة أُستاذنا الشهيد﵀ نقول: إنّ زوال الشمس شرط للطرفيّة لتلك الإرادة، وهذه الشرطية ـ أيضاً ـ منتزعة من تلك الإرادة المقيّدة بالزوال.

هذا تمام ما أردنا ذكره كمناقشة لكلام المحقّق الخراساني﵀ في المقام.

مناقشة السيد الخوئي وأُستاذه لاستدلال الشيخ الخراساني:

هذا. وقد ورد في كلمات السيّد الخوئي وقبله في كلمات أُستاذه الشيخ النائيني﵀ أيضاً الردّ علىٰ كلام المحقّق ←

→

الخراساني بأنّ في كلامه خلطاً بين الجعل والمجعول[١].

ونقطة الضعف في كلام العَلَمين: السيّد الخوئي وأُستاذه الشيخ النائيني هي الخلط بين برهاني المحقّق الخراساني ﷺ وعدم التمييز بينهما، لكي يردّ كلّ منهما على حدة بالشكل المناسب له كما مضىٰ منّا.

وعلىٰ أيّة حال، فقد ورد في الكلمات المنقولة عن الشيخ النائيني تعبير آخر إضافة إلىٰ التعبير بالخلط بين الجعل والمجعول، وهذا التعبير لم يكن بعنوان اشكال جديد بل كان بعنوان تعبير آخر عن نفس المطلب، وهذا التعبير لم يرد في عبائر السيّد الخوئي بقدر ما ورد في تقرير بحث الشيخ النائيني، وهذا التعبير الإضافي الوارد في كلام الشيخ النائيني ـ حسب ما يذكره المقرّر وهو الشيخ الكاظمي ﷺ ـ هو أنّ الشيخ الآخوند خلط بين موضوعات الأحكام، وعلل التشريع، فالدلوك موضوع للحكم، والمصلحة هي مصلحة إيجاد الصلاة لدىٰ الدلوك، ومصالح التشريع هي أسباب تكوينية للتشريع كما يقوله الآخوند، وتلك المصالح هي التي دعت المولىٰ إلىٰ التشريع، أو قل: علم المولىٰ بتلك المصالح هو السبب، أو قل: المصالح علّة غائيّة، أو العلم بها علّة فاعليّة، وهذه علّة سببيّة تكوينية، وليست منتزعة من تشريع لا مستقلاً، ولا انتزاعاً، ولا تبعاً ولكن بعد أن شرّع ذلك أصبح الدلوك موضوعاً للحكم، ويقصد بالحكم المجعول، وصار الدلوك سبباً، وهذه السببيّة منتزعة، ولا أظنّ أنّ الشيخ النائيني يقصد بهذا الكلام مطلباً إضافياً، وإنّما يقصد تعبيراً آخر عن نفس ذلك المطلب، ويقصد بالحكم المجعول، أو فعليّة الحكم، ويقصد بالتشريع الجعل، والدلوك يسمّيه بموضوع المجعول، والمصلحة يسمّيها بملاك التشريع، وعلّة التشريع، ويقول: إنّ الشيخ الآخوند خلط بين علل التشريع وموضوعات الأحكام، وعلل التشريع هي علل تكوينيّة وأسباب تكوينيّة، وليست السببيّة هناك انتزاعيّة، وموضوع الحكم سبب، وسببيّته انتزاعية. هذه خلاصة كلام الشيخ النائيني. ولعل هذا التعبير من الشيخ النائيني ـ أعني: التعبير بالخلط بين موضوعات الأحكام وعلل التشريع ـ هو الذي أثار الشيخ العراقي ﷺ، فالشيخ العراقي يقول: كيف يدّعي الشيخ النائيني أنّ الشيخ الآخوند خلط بين علل التشريع وموضوعات الأحكام. هذه جسارة من الشيخ النائيني(هذه الكلمة، أعني: كلمة«الجسارة» موجودة في تعليقة الشيخ العراقي على تقرير الشيخ الكاظمي[٢] عجباً هل الشيخ الآخوند تكلّم في المصلحة والمفسدة؟! بل إنّ صريح كلامه أنّه يتكلّم في الدلوك، وهذا يعني أنّه متوجّه إلىٰ الموضوع مباشرة، فأين الخلط بين الموضوع والعلّة، ولم يتكلّم عن المصلحة أو العلم بالمصلحة؟!

يقول: الشيخ العراقي ﷺ: إنّ تفسير كلام الشيخ الآخوند مايلي: الشيخ الآخوند يريد أن يقول: إنّ الدلوك ليس علّة للحكم، بل هو مقيّد للحكم، وفرق بين العلّة والسبب وبين المقيِّد، فالسبب يولّد المسبّب، أو العلّة تولّد المعلول، أمّا المقيّد فليس يولّد الحكم أو يخلق الحكم، فالدلوك قيد للحكم، أي: إنّ المولىٰ جعل الحكم مقيّداً بالدلوك، فالمولىٰ قد يجعل وجوب الصلاة علىٰ الإطلاق، وقد يجعل وجوب الصلاة عند الدلوك، ويقول: إذا زالت

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ٨١ بحسب طبعة مطبعة النجف. وفوائد الاصول: ج ٤، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٨٥.

(٢) راجع فوائد الاصول: ج ٤، ص ٣٩٦ تعليق الشيخ العراقي تحت الخط، بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم

←

→

الشمس فصلٍّ، فكون وجوب الصلاة مقيّداً بالزوال شيء، وكون الزوال سبباً يخلق وجوب الصلاة شيء آخر، يقول الشيخ العراقي: إنّ السببيّة التكوينيّة دائماً وفي كلّ الموارد غير قابلة للجعل أبداً، ذلك لأنّ الجعل أمر اعتباري بحت، ولا يمكن أن يؤثّر أثر التكوين، والسببيّة بمعناها الحقيقي أمر تكويني، فمن خصائص عالم التكوين مثلاً أنّ النار لها سببيّة الإحراق، ولا يمكن أن تنتزع ذلك من الجعل، نعم، هناك سببيّة عنائيّة اعتباريّة مجازيّة وهذه السببيّة تنتزع من الجعل، فحينما يقول المولىٰ: إذا زالت الشمس فصلِّ، أو يقول: أقم الصلاة لدلوك الشمس قيّد وجوب الصلاة بالدلوك، وهذا التقيّد والتحصّص غير السببية، لكن هذا يعبّر عنه مجازاً واعتباراً وعناية بأنّ الدلوك سبب للوجوب، وهذه سببية اعتبارية مجازية أو عنائية في مقابل السببية الحقيقية، والآخوند لم ينكر السببية الاعتبارية، وإنّما أنكر السببيّة الحقيقيّة، وصرّح في كلامه: بأنّ السببيّة العنائية لا بأس بها، أمّا ما هو منشأ هذه السببيّة العنائية، هل هو الحكم التكليفي وهو قوله: صلِّ لدىٰ زوال الشمس، أو منشؤها جعل السببيّة رأساً، بأن قال المولى: جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب الصلاة، أيّ الأمرين هو الصحيح؟ يقول المحقق العراقي: هما سيّان، وإنّما الفرق هو فرق في التعبير، وكلاهما ممكن، فلا فرق بين أن يقول المولى: صلِّ إذا زالت الشمس، أو يقول: جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب الصلاة، فروح المطلب واحدة، ولكنّ الصياغة الظاهريّة تختلف، ففي ظاهر الصياغة كلّما نفترض هناك جعلين: جعلاً أصلياً وجعلاً تبعياً فتعيين الأصلي من التبعي يكون بيد تعبير المولىٰ، فلو قال: أقم الصلاة لدلوك الشمس، صار الجعل الأصلي جعلاً لوجوب الصلاة، والسببيّة جعلت بالتبع، ولو عكس وقال جعلت الدلوك سبباً للصلاة إذن تعلّق الجعل بالسببية مباشرة، ووجوب الصلاة جعل بالتبع، وهذا الشيء صياغي، وواقع المطلب أنّ هناك جعلاً واحداً يمكن أن يتعلّق بهذا أو بذاك، هذه خلاصة ما يقوله الشيخ العراقي، ويقول: إنّ الآخوند لم يقصد إلّا هذا، فهو أنكر السببيّة الحقيقية واعترف بالسببيّة المجازيّة العنائيّة المنتزعة من جعل نفس السببيّة، أو من جعل الوجوب، فكلا الجعلين ممكن وكلاهما واحد[1].

إلّا أنّ هذا الكلام علىٰ طوله فيه الغفلة عن النكتة الأصلية التي يقولها الشيخ النائيني، فإذا تكلّمنا بلغة الجعل والمجعول، قلنا: إنّ هناك سببية حقيقية غفل عنها الشيخ العراقي ﷺ، فهو التفت إلىٰ أمرين وغفل عن أمر ثالث، التفت إلىٰ السببيّة للجعل التي هي سببية حقيقية، والتفت إلىٰ ما يسمّيه بالسببية العنائيّة المجازيّة، فسبب الجعل الحقيقي عبارة عن المصالح والمفاسد، وهذه سببية حقيقية وليست منتزعة من الجعل، والسببية المجازيّة عبارة عن التحصيص، فبما أنّه حصّص الوجوب للصلاة بدلوك الشمس نسمّي هذا الدلوك سبب مجازاً، ولكنّ هناك شيء آخر بعد التسليم بوجود جعل ومجعول وهو فعلية الوجوب، وهذا الشيء الآخر ليس عبارة عن سببيّة عنائيّة او مجازيّة، بل هو عبارة عن سببيّة حقيقيّة، فالمولىٰ حينما قال: أقم الصلاة لدلوك الشمس، أو قال: إذا زالت الشمس فصلِّ لم تكن الشمس قد زالت عندئذٍ، ولم تجب علينا الصلاة بعد، وحينما زالت الشمس أصبح الوجوب فعلياً، ولنفترض أنّ هذه الفعلية شيء جديد غيرُ ذاك الوجوب، فهنا من الذي جعل الوجوب فعلياً؟ ومن الذي خلق وسبّب هذه الفعلية؟ أليس دلوك الشمس هو السبب؟! طبعاً سبب هذه الفعلية هو الدلوك لا المصلحة، وإنّما

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٩٣ ـ ٩٦

←

→

المصلحة سبّبت الجعل، وكلامنا إنّما هو في هذه السببية لنرىٰ هل هي مجعولة أو هي منتزعة من ذاك الحكم التكليفي مثلاً؟ وهنا عبّر الشيخ النائيني بتعبير أنّها منتزعة بحيث إنّه لو لا ذاك الجعل لما كان دلوك الشمس سبباً لفعلية وجوب الصلاة، وطبعاً هذا المطلب بحاجة إلىٰ شيء من التعميق، وسنذكره ـ إن شاء الله ـ، ولكنّ المقصود الآن هو أنّ من الواضح أنّ كلام الشيخ العراقي بعيد عن روح كلام الشيخ النائيني، فالشيخ النائيني يلتفت إلىٰ مرحلة الفعلية بالمعنىٰ الذي هو يقصد بالفعلية، أمّا الشيخ العراقي فلم يلتفت إلىٰ ذلك. هذا المقدار واضح.

لكن مع ذلك لو يؤخذ كلام الشيخ النائيني على بساطته لا يُنهي السؤال، ولا بدّ من تعميق له؛ وذلك لأنّه لو أردنا أن نتكلّم عن هذه السببية التي هي محطّ نظر الشيخ النائيني ـ وهي سببيّة دلوك الشمس لفعلية وجوب الصلاة ـ ونقول: إنّ هذه السببيّة مثلاً منتزعة من الجعل ينطرح السؤال هنا مرّة أُخرىٰ وهو: أنّ(هذه سببية حقيقيّة وليست سببية عنائيّة او مجازيّة، ونحن نعلم أنّ السببيّة الحقيقيّة لا يمكن أن تنتزع من جعل، بل هي بحاجة إلىٰ نكات تكوينيّة) ومن هنا لا بدّ أن نحلّ بشكل عامّ هذا الإشكال، وهو: أنّ هذه السببيات كيف نتصورها؟ ومامعنىٰ أن تكون هذه انتزاعية تنتزع من الجعول ونحن نعلم أنّ الجعل أمر اعتباري، والأمر الاعتباري لا يؤثّر أثر التكوين؟ فهذه السببية كيف تولّدت؟ هذه النقطة لا بدّ من حلّها ولا بدّ من الالتفات إليها، وأيضاً لا يكفي لحلّها مسألة أن ننتقل من مصطلحات الشيخ النائيني إلىٰ مصطلحات أُستاذنا، من قضية أنّ دلوك الشمس يجعلنا طرفاً للجعل، فأيضاً يقال: إنّ دلوك الشمس سبب لصيرورتنا طرفاً للجعل، وهذه سببية حقيقية وواقعيّة، وليست سببية مجازيّة أو عنائيّة، فهذه السببيّة كيف جعلت؟ وكيف خلقت بالجعل؟ وكيف انتزعت من الجعل؟ هل هي جعلت مباشرة؟ وكيف يمكن أن تخلق بالجعل الاعتباري والجعل من عالم الاعتبار بينما السببية من عالم التكوين؟ أو أنّها انتزعت من الجعل وهذا أصعب؟ فكيف يكون الشيء التكويني ينتزع من شيء مرتبط بعالم الاعتبار؟ هذا الإشكال لا زال باقياً، وهذا حلّه هو أنّ الجعول هي اعتبارات، وهي قضايا تكوينية، أي: إنّ الجعل بما هو جعل شيء تكويني صدر من المولىٰ، وهذه تخلق مصداقاً للأسباب، ولا تخلق السببيّة، ففرق بين خلق مصداق الأسباب وبين خلق السببيّة، فالسببيّة لا تخلق بالجعل، ولكنّ الجعل يخلق المصداق، وهذا شبيه بما يقال في الجعول التكوينية أيضاً، كما يقول الفلاسفة: إنّ النار هي سبب للإحراق، وحتّىٰ الخلق التكويني للنار ليس خلقاً للسببية، وإنّما هو خلق لمصداق السبب، أمّا السببيّة فهي ثابتة قبل خلق النار، وكذلك دلوك الشمس في المقام سبب بشكل كبروي قبل خلق الوجوب لفعليّة كلّ وجوب مقيّد بدلوك الشمس، هذه ككبرىٰ ثابتة قبل الجعل، وجعل هذا الحكم خلق، والجعل بالنسبة لنفس ما يجعل تكوين، ويكون محقّقاً لمصداق هذه الكبرىٰ، وعندئذٍ نقول: هذه السببيّة منتزعة من هذا الجعل.

هذه خلاصة ما أردت توضيحه كتعميق لكلام الشيخ النائيني رحمه الله.

وعلىٰ أيّة حال، فلا شكّ أنّ هناك منطقة وسطيّة بين مرحلة الجعل ومرحلة التنجيز، فحينما قال مثلاً:(لله علىٰ الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً) تمّ الجعل، وحينما قال:(إذا زالت الشمس فصلِّ) تمّ الجعل رغم أنّه الآن أي: قبل زوال الشمس، أو قبل الاستطاعة لم تنشغل عهدتنا بشيء، هذه مرحلة الجعل، ومرحلة التنجيز طبعاً تأتي بعد العلم، فلو علمت بوجوب الصلاة والحجّ، وعلمت بحصول الزوال وعلمت بالاستطاعة يتنجز الوجوب،

←

→

وهناك توجد مرحلة بين المرحلتين هذه المرحلة علىٰ إجمالها وعلىٰ غموضها لا إشكال فيها؛ لأنّه حينما تتم الاستطاعة وحتّىٰ لو كنت أنا غير عالم بذلك يصبح قوله:(لله علىٰ الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً) مرتبطاً بي بوجه من الوجوه، وقوله:(إذا زالت الشمس فصلِّ) سواء علمت بالزوال أو لا يصبح بعد الزوال كأنّه ارتبط بنا وتوجّه إلينا، فهذه منطقة بين منطقة الجعل ومنطقة التنجيز، أمّا ما هي حقيقية هذه المنطقة أو هذه المرحلة؟ ففيه بحث بينهم ونحن الآن لا نريد أن ندخل في هذا البحث، ولكنّنا نقول إجمالاً: إنّ مدرسة الشيخ النائيني﵀ تقول: إنّ هذه المنطقة عبارة عن منطقة الفعليّة أو منطقة المجعول، وذلك قياساً للأحكام الشرعية بالقضايا التكوينية، فكما أنّه عندما نقول: النار حارّة يكون هذا صادقاً قبل وجود النار، ولكن حينما توجد النار تتحقق الحرارة والإحراق بالفعل، وتحصل الفعلية لهذا الإحراق، وقبل وجود النار ليس الإحراق فعلياً رغم صدق قولنا: إنّ النار محرقة، كذلك قوله:(لله علىٰ الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً) أثبت وجوب الحجّ علىٰ المستطيع قبل وجوده، من سنخ إثبات الحرارة والإحراق للنار قبل وجود النار، ولكن بعد ما وجدت الاستطاعة يصبح هذا الوجوب فعلياً، كما أنّه بعد ما وجدت النار يصبح الإحراق فعلياً، هذا فهم وتصوّر هذه المدرسة.

وبالمقابل هناك من يرىٰ أنّه لا يمكن قياس باب التشريع بباب التكوين، ولا يوجد شيء اسمه فعلية الحكم، وهذا ما يراه أُستاذنا﵀، ويراه ـ أيضاً ـ الشيخ العراقي﵀، وهذا هو الصحيح، ولكن مع ذلك لا يمكن إنكار وجود منطقة بين المنطقتين، أو مرحلة بين المرحلتين، وعندئذٍ تفسّر هذه المرحلة بتفاسير أُخرىٰ، فيقال بتعبير أُستاذنا﵀: الطرفيّة لهذا الجعل، أي: إنّني قبل الاستطاعة لم أكن طرفاً لهذا الجعل، والآن أصبحت طرفاً لهذا الجعل، أو إنّنا قبل الزوال لم نكن طرفاً لهذا الخطاب والآن أصبحنا طرفاً لهذا الخطاب، والزمان لم يكن طرفاً لهذا الخطاب والآن بعد زوال الشمس أصبح الزمان طرفاً له، أو يقال بتعبير آخر: إنّ الحكم كان فعلياً منذ البدء خلافاً لما يقوله الشيخ النائيني، لكنّه الآن أصبح فاعلاً ومحرّكاً بعد أن لم يكن محرّكاً، فقبل أن أستطيع ليس قوله:(لله علىٰ الناس حجّ البيت من استطاع) محرّكاً لي، أمّا الآن أصبح محرّكاً لي بالتحريك التشريعي، أو قل الآن أصبح قابلاً للتحريك ولو بمعنىٰ: أنّه لو علمت لتحرّكت، أي: أصبح فيه اقتضاء التحريك، وفعليّة التحريك تتوقّف علىٰ العلم، ونحن الآن لا نريد أن ندخل في تحقيق حقيقة الأمر، وإنّما نقول إجمالاً: إنّه لا شكّ في وجود شيء ومرحلة ومنطقة من هذا القبيل، عندئذٍ كلامنا مع المحقّق الخراساني﵀ وكذلك مع الشيخ العراقي﵀ فيما نحن فيه هو: أنّ هذين العَلَمين كأنّهما ركّزا حديثهما علىٰ ما قبل هذه المرحلة، وهي مرحلة الجعل، فالشيخ العراقي كلامه واضح حيث شرح ذلك بكل تفصيل في تقرير بحثه، وهو موجود بشكل مجمل في المقالات[1]، وكذلك موجود بشكل مختصر في تعليقه علىٰ فوائد الأُصول، فهو﵀ يرىٰ ـ وكأنّما ينظر إلىٰ مرحلة الجعل فقط ـ أنّه لا معنىٰ للسببيّة أصلاً، ولا معنىٰ لأن نقول: إنّ الاستطاعة سبب لوجوب الحجّ، أو نقول: إنّ زوال الشمس سبب لوجوب الصلاة، وإنّما السببيّة موجودة في المصلحة والملاك، فالملاك سبب والمصلحة سبب، بمعنىٰ: أنّه محرّك للمولىٰ نحو إيجاب الحكم، فإن شئت فقل: إنّ المصلحة أو الملاك علّة غائية للإيجاب، وإن شئت فقل: إن العلم بالملاك علّة فاعليّة محرّكة للمولىٰ، فالعلية تكون

(١) راجع المقالات: ج ٢، ص ٣٧١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي

←

→

في المصلحة، فذات زوال الشمس ليس هو العلة، أو ذات الاستطاعة ليست هي العلّة، إنّما العلّة هي المصلحة الكامنة، وتلك علّيّة تكوينيّة بحت، ولا علاقة لها بالجعل، وليس هناك جعل مرتبط بها مباشرة كي تنتزع من ذاك الجعل المباشر، ولا تنتزع العلية من شيء آخر، أمّا نفس الاستطاعة أو نفس الزوال فإن هو إلّا محصّصاً ومقيّداً، وفرق كبير بين المحصّص والمقيد وبين السبب والعلّة، ومعنىٰ كون ذلك محصّصاً أنّ المولىٰ لم ينشئ ولم يجعل وجوب الحجّ على الإطلاق، بل جعل وجوب الحجّ وجوباً ضيّقاً، وهو الوجوب المرتبط بالاستطاعة، هذا بناءً علىٰ أنّ الهيئة يمكن أن تحصّص. وإن قلنا: إنّ الهيئة لا يمكن أن تحصّص فإذن القيد يرجع إلىٰ المادّة، ويكون الواجب هو الحجّ المقيّد بالاستطاعة. والخلاصة: أنّ في مرحلة الجعل لا سببيّة للموضوع، إنّما السببية للملاك، وسببيّة الملاك تكوينيّة بحت، ولا علاقة لها بالجعل أصلاً.

هذا ما يقوله الشيخ العراقي ﷺ، ويفسر كلام أُستاذه الشيخ الخراساني بهذا التفسير، في حين أنّ القائلين بأنّ الاستطاعة سبب، أو أنّ زوال الشمس سبب، والباحثين عن أنّ هذه السببيّة هل لها حصّة من الجعل أو أنّها منتزعة من جعل مّا لم يكونوا يقصدون هذه المرحلة، وهي مرحلة الجعل ومن الواضح أنّ في مرحلة الجعل ليس الموضوع إلّا محصّصاً، بل ينظرون إلىٰ تلك المنطقة أو إلىٰ تلك المرحلة التي قلنا علىٰ سبيل الإجمال: إنّنا لا نشكّ فيها وان كان وقع بحث في فهم حقيقة تلك المرحلة، وهي ما سمّاه الشيخ النائيني بمرحلة الفعليّة، وقد يسمّيه آخر بمرحلة الفاعليّة، وآخر بمرحلة الطرفيّة، فيقال: إنّ زوال الشمس سبب لتحقّق تلك المرحلة، وما لم تزل الشمس لم تتحقّق تلك المرحلة، أو ما لم تتحقّق الاستطاعة لم تتحقّق تلك المرحلة. أمّا ما هي طبيعة هذه السببيّة، وما لون هذه السببيّة؟ فالجواب: أنّ هذه السببيّة تتلوّن بلون تلك المرحلة وتلك المنطقة، وقد تختلف هويّتها إلىٰ حدٍّ مّا باختلاف ما نؤمن به في تلك المنطقة، فمن يؤمن في تلك المنطقة بحدوث أمر تكويني يسمّيه بالفعليّة، ويقول: إنّ المولىٰ جَعَلَ الجعل ثمّ ترك الأمر، ثمّ هذا الجعل يصبح فعليّاً تكويناً. إذن، هذه السببيّة سببيّة تكوينيّة. ولو قلنا: إنّ هذه المرحلة ليست من مراحل التأثيرات التكوينيّة، وإنّما هي من مراحل الأُمور الإضافيّة، وكون هذا المكلف طرفاً لذاك الجعل من سنخ ما لو دخلنا هذه الغرفة و أصبح السقف فوقنا، فتحقق هذه الفوقية التي هي شيء اضافي ليس معناه أنّ دخولنا في هذه الغرفة أثّرَ أثراً تكوينيّاً فينا، أو في السقف، وإنّما أثّرَ أثراً إضافياً، وأصبح هذا الدخول سبباً لهذا الأمر الإضافي، فهذا الذي أثّر بالمعنىٰ الذي يتصوّر في الإضافيات في خلق الأُمور الإضافية بنفس المعنىٰ يتصوّر أيضاً في ما نحن فيه، فدلوك الشمس أو الاستطاعة صار سبباً في صيرورتنا طرفاً لذاك الجعل بأيّ معنىً نتصوّر السببيّة في أمثال هذه الإضافات، والتي هي تختلف عن السببيّة التكوينية من قبيل سببيّة النار للإحراق، ولو لا ذاك الجعل لم تكن هذه السببيّة. أمّا السؤال عن أنّه كيف استطاع هذا الجعل أن يخلق هذه السببيّة، أوَليست هذه السببيّات أُموراً وأشياء من لوح الواقع ثابتة بقطع النظر عن الجعول، فكيف أصبحت الجعول تؤثّر هكذا تأثير؟! فجوابه ما أشرنا إليه من أنّ هذه الجعول عادةً تخلق المصداق لسببيّات ثابتة في لوح الواقع، أي: دلوك الشمس هو سبب بهذا المعنىٰ من السببيّة سواءً جعل وجوب الصلاة أو لا، فدلوك الشمس سبب لطرفيّتنا لوجوب الصلاة عند الدلوك، أو لفعليّة هذا الوجوب إن كان هناك وجوب مرتبط بالدلوك، فهذه الكبرىٰ بنحو القضية الشرطيّة والحقيقيّة ثابتة، والجعل خَلَق مصداق هذه الكبرىٰ، والجعل في عالمه أمر تكويني وإن كان بلحاظ ما ←

→

جعل أمراً تشريعيّاً، وتكون السببيّة منتزعة بهذا المعنىٰ من الانتزاع، بمعنىٰ: أنّه لو لا هذا الجعل لما كان مصداق السببيّة هنا موجوداً ومتحقّقاً.

وعلىٰ أيّة حال فقد تحصّل من بحثنا: أنّ التقسيم الثلاثي للأحكام الوضعيّة الوارد في كلام الشيخ الآخوند غير صحيح، وأنّ الأحكام الوضعيّة تنقسم إلىٰ قسمين فحسب: القسم الأوّل: ما هي مجعولة من قبل الشريعة، ومثالها الواضح الملكيّة والزوجيّة، وهناك أمثلة أُخرىٰ مورد للنقاش. والقسم الثاني: الأحكام الانتزاعية(وهذا التعبير أدّق من التبعيّة) المنتزعة من الأحكام الشرعية، من قبيل الجزئية والشرطية والمانعية.

القسم الأوّل من التقسيم المشهور للأحكام الوضعيّة:

وأمّا الأمر الثاني: وهو البحث عن القسم الأوّل من القسمين المعروفين للأحكام الوضعية، وهي ما لها جعل مستقلّ كالملكيّة والزوجيّة، وقد جعلت بدورها موضوعاً لأحكام شرعيّة، فهذا القسم من الأحكام حينما نقول عنها: إنّها مجعولة لا نقصد بذلك أنّها لا يمكن أن تكون منتزعة، بل يمكن أن تكون منتزعة بأن نفترض أنّ الشريعة جعلت إباحة التصرّف وإباحة الأكل وصحّة البيع وحرمة تصرّف الغير وغير ذلك، ثمّ انتزع من هذه الأحكام الملكيّة. وكذلك الزوجيّة حيث نفترض أنّ الشريعة قد جعلت أحكاماً معيّنة من قبيل جواز الوطء ووجوب القسمة ووجوب النفقة، ثمّ انتزع منها مثلاً عنوان الزوجيّة، فهذا أمر ممكن، لكنّنا نقول: إنّ المستفاد من الأدلّة خلاف ذلك؛ وذلك أوّلاً: للارتكازات العقلائية التي نحكّمها دائماً في فهم الظواهر، فإنّ الملكيّة والزوجيّة ونحوهما حسب الارتكازات العقلائية تعتبر أحكاماً أصيلة، أي: إنّ العقلاء في تشريعاتهم العقلائية يعتبرونها أشياء مجعولة بالجعل العقلائي، كذلك تنصرف إليها الأدلّة الشرعية، ومن ناحية أُخرىٰ نضيف إلىٰ ذلك الارتكاز المتشرّعي وفهم المتشرّعة بشكل عام، باستثناء تدقيق المدقّقين والمحقّقين الذين تطبّعت ذهنيتهم علىٰ التدقيق في المطالب، وهذا الفهم المتشرّعي العام لو لم يكن دليلاً يمكن أن يكون مؤيّداً وإن كنّا لا نستطيع أن نتعامل مع هذا معاملتنا مع الارتكاز المتشرّعي البحت؛ لأنّه من المحتمل أن يكون جذره وأساسه نفس الارتكاز العقلائي، فقيمته تقترب من قيمة الارتكاز العقلائي، علىٰ فرق في النتائج والقيم بين الارتكاز العقلائي والارتكاز المتشرّعي، حتّىٰ المتّكي على الارتكاز العقلائي بحثناه في محله.

إضافة إلىٰ ذلك أنّنا حينما نراجع لسان الأدلّة ـ كما قال السيّد الخوئيﷺ في تقريره، ونعم ما قال ـ نراه يناسب هذا المعنىٰ، أعني: كون الملكيّة والزوجيّة وما شابه أُموراً أصيلة رُتّبت عليها آثار، مثلاً حينما يقول:«لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه» نرىٰ أنّ كون هذا مال امرئ مسلم فرض شيئاً ثابتاً مسبقاً، وموضوعاً للحكم، ورتّب عليه أنّه لا يحلّ ماله، لا أنّ كونه ماله منتزع من عدم جواز تصرّف الغير فيه، وكذلك قوله:«الناس مسلّطون علىٰ أموالهم» ـ لو تمّ سنده أو ثبت انجباره ـ أخذ عنوان إضافة المال إلىٰ الناس المقصود بها الملك موضوعاً للحكم بالسلطنة، وكذلك قوله:« نساؤكم حرث لكم» فرض الإضافة بين النساء والضمير المضاف إليه شيئاً مفروغاً عنه، ثمّ رتّب بعد ذلك الحكم، وهو كونهنّ حرث لكم، وما شاكل ذلك من الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة. هذا ـ

←

→

أيضاً ـ وجه صحيح[١].

وهناك وجه آخر يذكره السيّد الخوئيﷺ في كتابه، وهو لا يصلح أن يكون دليلاً لكنّه يصلح أن يكون مؤيّداً. وهو ما نرىٰ من أنّ النسبة بين هذه الأحكام الوضعية والآثار الشرعية عموماً وخصوصاً من وجه، فقد تكون الملكيّة موجودة وجواز التصرّف غير موجود، وقد يكون جواز التصرّف موجوداً والملكية غير موجودة، فكيف نفترض أنّ الملكية مثلاً منتزعة من جواز التصرّف! ولو كانت كذلك لا يمكن أن تنفك من جواز التصرّف، بينما نحن نرىٰ أنّ الملكيّة موجودة مثلاً وجواز التصرّف غير موجود، كما في المحجور عليهم الذين لا يجوز لهم التصرّف فيما يملكون رغم الملكيّة، وقد يكون جواز التصرف موجوداً والملكيّة غير موجودة كما في الولي الذي يتصرّف في مال من ولّي عليه، بينما هو ليس مالكاً لمال من ولّي عليه، وكذلك في الزوجية قد يحرم الوطء، أو قد يسقط وجوب النفقة، أو ما شابه ذلك، بينما الزوجيّة موجودة، فلو كانت الزوجية منتزعة من هذه الآثار فكيف تكون الزوجيّة موجودة رغم عدم هذه الآثار أحياناً![٢] وهذا المطلب وإن كان ذكره السيّد الخوئي بعنوان الدليل لكنّه لا يصلح أن يكون دليلاً، إذ قد يقول قائل كما قيل: فلتكن الملكيّة منتزعة مثلاً من جواز التصرّف في الحالات الاعتياديّة، ولو لا الطوارئ يجوز التصرّف،فينتزع من هذا الجواز الملكيّة رغم الحجر الحالي مثلاً، إذن فهذا ليس دليلاً. نعم، لا شكّ أنّه مؤيد، فإنّ هذه التفكيكات التي ترىٰ توحي إلىٰ الذهن أنّ الملكيّة شيء مستقل، وأنّ الملكيّة هي موضوع للآثار، وهذا الموضوع قد يقترن بموانع ترفع الآثار ولا نستطيع أن ننكر كون هذه الأمثلة والمصاديق هي مؤيّدة لفكرة أنّ الملكيّة هي الموضوع وليست هذه الآثار هي التي ينتزع عنها الملكيّة.

بل قد يقال: إنّ ارتكازية هذه المصاديق أو بعضها تجعل العرف يفهم من أدلّة الملكيّة المعنىٰ الذي يكون موضوعاً للأحكام، لا منتزعاً من الأحكام، فيصبح ذلك دليلاً على المدّعىٰ كما أراده السيّد الخوئي.

بقي الكلام في شيء واحد وهو أنّ الحديث الذي تحدّثنا به حتّىٰ الآن وإن كان كافياً لاستظهار أنّ مثل الملكيّة والزوجيّة ليست منتزعة عن الأحكام التكليفيّة، بل هي موضوع للأحكام التكليفيّة، وإذا ضممنا ذلك إلىٰ ما هو واضح في عصرنا هذا من عدم كون الملكيّة والزوجيّة أُموراً تكوينية، انحصر الأمر في كونها من المجعولات الشرعية، إلّا أنّنا مع هذا نرىٰ أنّ الشيخ الأنصاريﷺ لم يخطر بباله احتمال كونها من المجعولات الشرعيّة، بل رأىٰ أنّ الأمر في مثل الملكيّة والزوجيّة والطهارة والنجاسة ونحوها لا يخلو من أحد فرضين: إمّا إنّها أُمور تكوينيّة كشف عنها الشارع، وإمّا إنّها أُمور انتزعت من الآثار الشرعيّة، فالملكيّة تنتزع من جواز التصرّف ومن حرمة تصرّف الغير، والزوجيّة تنتزع من الأحكام المألوفة الثابتة للزوج والزوجة في الرسائل العمليّة، كذلك الطهارة تنتزع من جواز الشرب والأكل والصلاة معه، والنجاسة تنتزع من عدم جواز ذلك، ولم يحتمل الشيخ أن تكون هي مجعولة.

ولم يذكر في الرسائل وجهاً لعدم احتماله، والسبب في عدم احتمال الشيخ لذلك ـ على ما أظنّ قويّاً ـ هو: أنّنا إن

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ٨٢

(٢) نفس المصدر ص ٨٣

←

→

قلنا: إنّ هذه الأُمور هي موضوعات لأحكام، فالملكيّة موضوع لجواز التصرّف، ولحرمة تصرّف الغير، ولحرمة الغصب، والزوجيّة موضوع لجواز الوطء ، والطهارة موضوع لجواز الصلاة، والنجاسة موضوع لبطلان الصلاة... يجب أن تكون هذه ـ إذن ـ أُموراً تكوينيّة كشف عنها الشارع، لا جعليّة جعلها الشارع؛ ذلك لأنّ جعلها لغو بحت، فلماذا يجعل النجاسة ثمّ يجعلها مبطلة للصلاة؟! وتوضيح ذلك: أنّ خصوصيّات تكوينيّة في هذا النجس أوجبت بطلان الصلاة، وبكلمة أُخرىٰ: أنّ هذا الثوب الملاقي للبول بما فيه من خصوصيّات تكوينيّة إن كانت هناك نكتة واقعيّة ينبغي أن تكون مبطلة للصلاة تصبح هي موضوعاً لإبطال الصلاة، ولا حاجة لجعل النجاسة، وإن لم تكن في ملاقاة الصلاة نكتة تكوينيّة خارجيّة موجبة لبطلان الصلاة، وإنّما النجاسة لو جعلت لها أوجبت البطلان، فلماذا تجعل لها النجاسة حتّىٰ تبطل الصلاة؟! هذا لغو محض، وكذلك الحال في الملكيّة والزوجيّة، لا معنىٰ لفرض أنّ هذه الأُمور مجعولة من قبل الشريعة، فإنّ جعلها لغو وزيادة، فالشريعة تريد هذه الآثار، أي: إنّها تريد أن يختصّ كلّ أحد بمال يتصرّف فيه، ويختصّ بامرأة تقوم أحكام معينة بينه وبين تلك المرأة، فإن كانت الملكيّة والزوجيّة أمرين تكوينيّين ثابتين، فمن المعقول أن تكون تلك الملكيّة والزوجيّة وهما أمران تكوينيان ثابتان هما المقياسان لهذه الآثار والأحكام؛ لوجود مصالح تكوينيّة قهريّة ثابتة تستدعي هذه الأحكام. أمّا إن لم يكونا أمرين تكوينيّين ثابتين فجعلها لغو بحت، وبإمكان الشريعة أن تأمر بهذه الأحكام من دون أن تجعل ملكية أو زوجية. نعم، الملكية أو الزوجية ينتزعها العقلاء من هذه الآثار، فيسمّون المال الذي يجوز لي التصرّف فيه ويحرم لغيري التصرّف فيه ملكاً لي، وينتزعون عن هذه الأحكام عنوان الملكيّة، وكذلك الامرأة التي تختصّ بي بأحكام يسمّونها زوجة لي، وينتزعون من هذه الأحكام عنوان الزوجية. هذا هو الوجه الذي في اكبر الظن دعا الشيخ الأنصاري إلىٰ أنّه لم يخطر بباله أصلاً احتمال أن تكون هذه مجعولات، فقد طرح احتمالين فحسب، وقال: إن قلنا: إنّها موضوعات للأحكام الشرعيّة إذن هي أُمور تكوينية، وإن قلنا: إنّها ليست موضوعاً لأحكام شرعيّة إذن هي منتزعة من الأحكام الشرعية.

ونظير هذا الكلام صدر من البعض كالشيخ العراقي﵀ في الأحكام التكليفيّة، فالشيخ الأنصاري أنكر مجعولية هذه الأحكام الوضعيّة، ولكن الشيخ العراقي أنكر مجعوليّة الأحكام التكليفية أصلاً، فيقول الشيخ العراقي﵀: اشتهر أنّ الأحكام التكليفية مجعولة بجعل شرعي، ووقع البحث والخلاف في الأحكام الوضعية هل هي مجعولة أو لا، في حين أنّ هذا الذي اشتهر غير صحيح،ولدينا في مورد الأحكام التكليفية عدّة أُمور: أوّلاً المبادئ: (المصلحة والمفسدة)، ففي الصلاة مصلحة، وفي الصوم مصلحة، وفي شرب الخمر مفسدة، ومن الواضح أنّ هذه الأُمور تكوينية خارجية، وليست مجعولة، ولم يتعلّق بها جعل، ثمّ المولىٰ يعلم بهذه المصلحة باعتباره عالماً بخفايا الأُمور، وعالماً بكلّ شيء، وهو يعلم بهذه الملاكات والمصالح والمفاسد، وإلىٰ هنا لا توجد إلّا أُمور تكوينية لا علاقة لها بالجعل. وهذا العلم يخلق في نفس المولىٰ الحبّ والبغض، أو الإرادة والكراهة، وهذه الإرادة والكراهة كيف نفساني للمولىٰ، وهي ـ أيضاً ـ أمر تكويني، وهي ليست جعلية، وهذه الإرادة والكراهة لو كنّا عبيداً لله تبارك وتعالىٰ فالعقل يحكم ـ حينما نعرف عن طريق إبراز المولىٰ لهذه الإرادة والكراهة أنّ المولى يريد ويكره، أو يحبّ ويبغض ـ بضرورة تحقيق ما يريده المولىٰ، وبضرورة التجنّب عمّا يكره، وهذا هو وجوب الامتثال، وهو ←

→

حكم العقل، فبعد الإرادة والكراهة يكون علىٰ المولىٰ أن يبرزها، ولو لم يبرز لم نعلم بذلك، ونقع تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالمولى يبرز حتّى يقطع هذه القاعدة، وهذا الإبراز فعل للمولىٰ، ومن مقولة الفعل، وليس جعلاً، فأين الجعل! وأيّ حاجة إلى الجعل! وأيّ قيمة للفرض والاعتبار؟! وإنّما تلك الإرادة والكراهة هي روح الحكم، وهي التي يجب علينا أن نمتثلها حينما تبرز أو نطلع عليها، والمولى أبرزهما بالإنشاء آت، وهذه الإنشاء آت ليست جعلاً واعتباراً، وإنّما هي إبرازات تبرز ما في نفس المولىٰ[1].

فهذان مسلكان متقاربان أحدهما ينكر الجعل والاعتبار في باب الأحكام الوضعية للغويّة ذلك، وعدم ترتّب أيّ أثر عليه، والثاني ينكر الجعل والاعتبار في باب الأحكام التكليفية للغويّة ذلك أيضاً، وعدم ترتّب أيّ أثر عليه.

والذي يستخلص من كلمات أُستاذنا الشهيد﵀ في الحلقة الثالثة الإجابة عليهما بما يلي من الجوابين المتقاربين:

أمّا مسلك إنكار الجعل والاعتبار في باب الأحكام التكليفية لعدم ترتّب أيّ ثمرة عليه، فجوابه: أنّ عناصر الحكم الثبوتية في الحقيقة ثلاثة: مبادئ الحكم المتمثّلة في المصالح والمفاسد، ثمّ الحبّ والبغض، أو الإرادة والكراهة المنبثقتين من المبادئ الأُولىٰ، أعني: المصالح والمفاسد، ثمّ تحديد مركز حقّ الطاعة بصبّ الشيء في العهدة حيث قد يتّفق أنّ المولىٰ لا يريد أن يكون مصبّ الملاك هو المنصّب في العهدة، بل يريد أن يكون مقدّمة ممّا لذاك المصب أو ملازمٌ من ملازماته هو المنصّب في العهدة؛ لكونه أوضح فهماً للمكلف، أو لأيّ نكتة أُخرىٰ، وكما أنّ للمولىٰ حقّ الطاعة في ما يريده كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة، أو تحديد ما يريد أن يصبّه في العهدة، ويكون الجعل والاعتبار صياغة عرفية غالبية مستخدمة للكشف عن هذا المصبّ لحقّ الطاعة، أو عن الصبّ في العهدة[2].

وأمّا مسلك إنكار الجعل والاعتبار في باب الأحكام الوضعيّة لأجل اللغويّة وعدم ترتّب أثر عمليّ عليه فجوابه ما يلي:

إنّ الأحكام الوضعية التي تعود إلىٰ الجعل والاعتبار الاستقلالي ذات جذور عقلائية، والغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكليفية وتسهيل صياغتها التشريعية، فلا تكون لغواً، فصحيح أنّه كان بالإمكان جعل أحكام الزوجيّة أو الملك من دون جعل الزوجية أو الملك، ولكن ممّا يوجب تسهيل الصياغة التشريعية لتلك الأحكام هو جعل شيء مركزي اسمه الملك أو الزوجية، وربط كلّ تلك الأحكام المتفرّقة بها، فيقال مثلاً: المملوك يحرم غصبه والمملوك يجوز لصاحبه التصرّف فيه، أو يحرم للغير التصرّف فيه وما إلىٰ ذلك، أو يقال: الزوج له كذا

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع ص ٨٨ ـ ٨٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم. والمقالات: ج ٢، ص ٣٦٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي

(٢) راجع الحلقة الثالثة لدروس في علم الأُصول: ج ١، ص ٢٢ بحسب الطبعة الاولى المنشورة من قبل دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري

←

→

وعليه كذا، والزوجة لها كذا وعليها كذا، فهذا تسهيل لتنظيم الأُمور وتقنينها اعتاده العقلاء[١].

القسم الثاني من التقسيم المشهور للأحكام الوضعيّة:

وأمّا الأمر الثالث: وهو البحث عن القسم الثاني من القسمين المعروفين للأحكام الوضعيّة، وهي الانتزاعية، فمقصودنا من البحث عن ذلك البحث عن المثال المعروف لذلك، وهو الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فحينما يقال: السورة جزء من الصلاة، يقال: إنّ الجزئية منتزعة من الأمر بالصلاة مع سورة، أو حينما يقال: الطهارة شرط في الصلاة، يقال: إنّ الشرطيّة أمر منتزع من الأمر بالصلاة المقترنة بالطهارة، وحينما يقال: إنّ الحركة الماحية للصورة مانعة أو قاطعة لصورة الصلاة. فهذه المانعية منتزعة من الأمر بالصلاة الفاقدة لهذا المانع. هذا ما يقال عادة.

تفصيل المحقّق العراقي بين(الجزئيّة) و (الشرطيّة والمانعيّة):

والشيء الطريف ما رأيته في كلام الشيخ العراقي رحمه الله من تفصيل بين الجزئيّة من ناحية وبين الشرطيّة والمانعيّة من ناحية أُخرىٰ، فيفترض في الجزئيّة أنّها منتزعة من الحكم التكليفي، كالأمر بالصلاة مع السورة مثلاً، لكن الشرطيّة أو المانعيّة ليستا منتزعتين من الأمر، بل هما ثابتتان قبل الأمر، وإنّما أمر المولىٰ بالصلاة المقترنة بالطهارة؛ لأنّ الطهارة كانت شرطاً، ولهذا أمر المولىٰ بالصلاة مع الطهارة، ولو لم تكن شرطاً لما كان يأمر بذلك أو نهىٰ المولىٰ عن المانع، كالتحرك الماحي للصورة؛ لأنّه كان مانعاً، وإلّا لم يكن ينهىٰ، فيفرّق بين الجزئيّة وبين الشرطيّة والمانعيّة[٢].

والذي يبدو لي من ظواهر عبائره المقتضبة في المقالات والمشروحة في التقريرات هو أنّه يريد أن يقول في مقام بيان الفرق بين الجزئيّة من ناحية وبين الشرطيّة والمانعيّة من ناحية أُخرىٰ: إنّ الشرطيّة والمانعيّة مرجعها إلىٰ التقييد، فكون الطهارة شرطاً يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بالطهارة، وكون الاستدبار مثلاً مانعاً والحدث مانعاً، أو كلام الآدمي مانعاً يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بعدم هذه الأُمور، والتقييد مرجعه إلىٰ التحصيص، والتحصيص يثبت قبل الأمر؛ ذلك لأنّ التحصيص راجع إلىٰ عالم المفاهيم وعالم الذهن، والمفهوم في عالم الذهن قابل للتحصيص، يحصّص فيقال: الصلاة مفهوم مطلق لو جعلناها اسماً للأعمّ يشمل حتّىٰ الصلاة بلا طهارة، فلو قلنا: الصلاة مع طهارة صارت حصّة معيّنة، وهذا التحصيص يتمّ قبل الأمر، وبعد ذلك يأتي الأمر علىٰ هذه الحصّة، وإنّما نحصّص لأجل المصلحة، أي: لأنّ المصلحة في الصلاة المحصّصة بالطهارة، أو الصلاة المحصّصة بعدم كلام الآدمي ونحو ذلك، وعلىٰ أيّ حال فالتحصيص يكون قبل الأمر، وليس التحصيص بالأمر؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالمحَصّص، وعليه فالوضوء شرط قبل الأمر، وهو طرف للإضافة وطرف للصلاة المقيّدة بالوضوء، وكون الوضوء شرطاً يعني: كونه

(١) راجع المصدر السابق: ص ١٩ بحسب الطبعة الماضية

(٢) راجع نهاية الأفكار القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٩٠ ـ ٩٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، والمقالات: ج ٢، ٣٧٠ ـ ٣٧٤ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي بقم

←

→

طرفاً لهذه الإضافة، إضافة الصلاة إلىٰ الوضوء، وكون كلام الآدمي مانعاً يعني: أنّه طرف لهذه الإضافة، وهذه الطرفيّة كانت قبل الأمر. إذن الشرطيّة والمانعيّة ثابتة قبل الأمر، وليست منتزعة من الأمر. نعم، بالإمكان أن يضاف إلىٰ المأمور به فيقال هذا شرط المأمور به، أي: إنّ انتسابه إلىٰ المأمور به يكون في طول الأمر، وهذا من قبيل نسبة المكان إلىٰ الصلاة المأمور بها، حيث نقول: إنّ المكان(المسجد) هو مكان الصلاة المأمور بها، وهذا في طول الأمر فلو لم تكن الصلاة المأمور بها لم يكن المسجد مكاناً للصلاة المأمور بها، لكن ياترىٰ هل إنّ مكانيّة المسجد للصلاة انتزعت من الأمر؟! طبعاً لا، فإنّ المكان الذي يصلّىٰ فيه يكون مكاناً للصلاة، أو الزمان الذي يصلّىٰ فيه يكون زماناً للصلاة سواء تعلّق به الأمر أو لا. نعم، بعد أن يتعلّق به الأمر يصبح ذاك الزمان زمان الصلاة المأمور بها، فبهذا المعنىٰ يرتبط بالواجب بما هو واجب، فإن كنتم تقولون بهذا المعنىٰ: أنّ الوضوء شرط للواجب بما هو واجب فهو صحيح، فإنّ الوضوء إنّما صار شرطاً للواجب بسبب كونه واجباً؛ لأنّ الصلاة أصبحت واجبة، ولو لم تكن الصلاة واجبة إذن الوضوء لا يكون شرطاً للواجب، ولكن هذا لا يعني أنّ أصل الشرطيّة للصلاة منتزعة من الأمر، هذا بالنسبة للشرط والمانع، فأصل الشرطيّة والمانعيّة غير منتزعة من الأمر، وإنّما هي منتزعة من نفس ذاك التقيّد الموجود، أو من الملاك أو المصلحة الموجودة في الصلاة المقيّدة بالوضوء قبل الأمر، وهذا بخلاف الجزئيّة فإنّها ليس مرجعها إلىٰ التقييد والتحصيص، كما هي في الشرطيّة والمانعيّة، فإنّ الجزئيّة لو أرجعناها إلىٰ التقييد والتحصيص لما بقي فرق بين الجزئيّة والشرطيّة، وصار الجزء شرطاً، في حين أنّ الجزئيّة غير الشرطيّة، فالجزئيّة ليس مرجعها إلىٰ التقييد والتحصيص الذي يكون أمراً ذهنياً بحتاً، والذي يكون ثابتاً قبل الأمر، وإنّما الجزئيّة مرجعها إلىٰ التوحيد لا إلىٰ التقييد، أي: إنّ هناك توحيداً بين الإجزاء، فإنّ الأجزاء يوحّد بينها فيصبح العمل مركّباً، فيصبح هذا جزءً، والتوحيد بين أجزاء الصلاة لا يمكن إلّا بنفس الأمر؛ فإنّه لو لا الأمر فالأجزاء هي أجزاء متبعثرة متناثرة، فالفاتحة شيء، والركوع شيء، والسجود شيء، ولا تتوحّد إلّا بوحدة الأمر، أو وحدة الإرادة، أو وحدة الحبّ، فهذا الحبّ أو هذه الإرادة التي جاءت وشملت الكلّ جعل الكلّ شيئاً واحداً.

والخلاصة: أنّ هناك فرقاً كبيراً بين التحصيص والتوحيد، فتحصيص الفاتحة بالسورة ينتج الفاتحة المقترنة بالسورة، فالتقيّد جزء والقيد خارج، وتلك الحصّة من الفاتحة التوأم مع السورة هي التي تؤمر بها، أمّا ذات السورة فهي خارجة، هذا معنىٰ التحصيص، وهذا التحصيص شُغل الذهن لا يحتاج إلىٰ الأمر، ولا يحتاج أن يتوحّد الحمد مع السورة، أمّا التوحيد بينهما فلا يمكن أن يكون توحيداً حقيقياً، إنّما التوحيد يكون بواسطة الأمر، فبما أنّ المجموع أصبح مأموراً به، ولم يكن الحمد وحده مأموراً به، ولا السورة وحدها مأموراً بها، صارت السورة جزءً، فحينما نقول: إنّ السورة جزء يعني ذلك: أنّها جزء للمأمور به، وليس لذلك معنىً آخر. فإذن الجزئيّة منتزعة من الأمر؛ إذ لولا الأمر لا معنىٰ لكون السورة جزءً، هذه خلاصة ما ورد عن كلام الشيخ العراقي رحمه الله.

ولكنّ هذا الفرق بين الجزئيّة والشرطيّة غير واضح لدينا بالمقدار الذي بيّنه رحمه الله، ونحن لو أردنا أن نفحص عالم الذهن وعالم التصوّر، وقبل عالم الأمر نستطيع أن نتصوّر بالنسبة لعالم الذهن ولما في الذهن جزءً، ونستطيع أن نتصوّر شرطاً، فالشرط هو ذاك المحصّص كما قال، يعني: نتصوّر في ذهننا الحمد: المقترن بالسورة، فتلك الحصّة التوأم تكون السورة مثلاً شرطاً لها بحيث لولا السورة لما تحقّقت تلك الحصّة. هذا في عالم الذهن وقبل الأمر،

←

→

ونستطيع أن نفترض السورة جزءً وذلك كما لو تصوّرنا أو تصوّر المولىٰ في ذهنه الحمد والسورة معاً بحيث صبّ تصوّره علىٰ مجموع الأجزاء العشرة قبل أن يأمر بها، فيكون كلّ منها جزءً لما تصوّر، لكن متىٰ تكون السورة شرطاً للمأمور به؟ أو متىٰ تكون السورة جزءً من المأمور به؟ كلاهما يكونان حينما يأمر المولىٰ، فحينما يأمر المولىٰ بالفاتحة مخصّصة بالاقتران بالسورة تكون السورة شرطاً للمأمور به، ومتىٰ ما يأمر المولىٰ بالمجموع، أي: بمجموع الحمد والسورة، تكون السورة جزءً للمأمور به، فعلىٰ أيّ حال، هذا الفارق لا نفهمه فارقاً واضحاً بين الجزئيّة وبين الشرطيّة والمانعيّة.

إشكال الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة:

وأمّا الأمر الرابع، وهو البحث عن التفصيل في الاستصحاب بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة، فقد قيل: إنّ صاحب هذا التفصيل هو الفاضل التوني﵀، فقد فصّل بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة، وقال: إنّ الأحكام التكليفيّة يجري فيها الاستصحاب، ولكن الأحكام الوضعيّة(أو قل: الأحكام الوضعيّة الانتزاعيّة) لا يجري فيها الاستصحاب؛ لأنّ الأحكام الوضعيّة عقليّة انتزاعيّة انتزعها العقل، فلا معنىٰ لاستصحابها(قد ورد في تقرير بحث الشيخ العراقي نسبة هذا التفصيل إلىٰ الفاضل التوني[1]، إلّا أنّ الموجود في كتاب الرسائل للشيخ الأنصاري؛ هو عكس ذلك، أي: إنّ الفاضل التوني ينكر الاستصحاب في الحكم التكليفي، ويقبله في الحكم الوضعي.)[2].

وأجاب عن ذلك الشيخ العراقي﵀ فقال: نحن لا نحتاج في الاستصحاب إلىٰ أكثر من أن يكون أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، والأحكام الوضعيّة حتّىٰ إذا كانت انتزاعيّة فأمر وضعها ورفعها بيد الشارع ولو بواسطة منشأ انتزاعها، فحتّىٰ لو فرضت أُموراً انتزاعيّة، أو ليس منشأ انتزاعها بيد الشارع وهو الذي يخلق ويجعل منشأ الانتزاع أو يرفعه؟! فالمنتزع ـ أيضاً ـ يكون بيد الشارع تبعاً، فلماذا لا يجري الاستصحاب؟! هذا كلام الشيخ العراقي﵀[3].

وهذا المقدار من الكلام غير كافٍ؛ لأنّه صحيح أنّ الأُمور الانتزاعيّة أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، لكنّنا لا يكفينا في الاستصحاب مجرّد أن يكون أمر رفع ووضع الشيء بيد الشارع، بل نحتاج إلىٰ شيء آخر، وهو الأثر العملي؛ لأنّ الاستصحاب أصل عملي ورد للتنجيز والتعذير، وورد لإثبات الآثار العمليّة، فيجب أن نرىٰ: هل هناك أثر عملي لاستصحاب الجزئيّة والشرطيّة مثلاً أو لا أثر عملي لذلك؟

السيد الخوئي﵀ يقول على ما ينقل عنه: إنّ الاستصحاب جارٍ(وهو يناقش في أصل الاستصحاب في الشبهات الحكميّة) ويقول بعد فرض تسليم الاستصحاب في الشبهات الحكميّة: إنّ الاستصحاب جارٍ بلا فرق بين

(١) نهاية الأفكار القسم الأوّل من الجزء الرابع ص ٨٧ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم

(٢) راجع الرسائل: ص ٣٢٨ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعاليق رحمة الله

(٣) راجع نهاية الأفكار نفس الجزء ونفس الصفحة

←

→

الأحكام الوضعيّة والأحكام التكليفيّة؛ وذلك لأنّ الأحكام الوضعيّة على قسمين: إمّا هي أحكام مجعولة مستقلّة، إذن هي عائدة إلى الشارع. وإمّا أن تكون منتزعة فأيضاً هي وباعتبارها منتزعة تعود إلى الشارع، فتستصحب. نعم، هناك استصحاب حاكم على هذا الاستصحاب، فهو لا يجري لا لأنّ هناك خللاً في هذا الاستصحاب، وإنّما لوجود الحاكم فمثلاً، إذا شككنا في سقوط السورة عن الجزئيّة يمكن أن نستصحب جزئيّة السورة، لكن استصحاب وجوب الصلاة مع سورة حاكم على استصحاب جزئيّة السورة؛ لأنّ ذاك استصحاب لمنشأ انتزاعي يحكم على استصحاب الأمر المنتزع. هذا ما يقوله السيّد الخوئي رحمه الله (١).

وهذا الكلام ـ أيضاً ـ بهذا المقدار شبيه بكلام الشيخ العراقي، وهذا الكلام لا يقنع، فنحن يجب أن نرى: أنّه هل حقّاً لدينا استصحابان: استصحاب لوجوب الصلاة مع السورة، واستصحاب لجزئيّة السورة، بحيث نقول: بما أنّ ذاك حاكم على هذا، فمن باب الحكومة لا يجري الثاني، ولو ابتلى ذلك بمعارض فسقط جرى الثاني، أو لا يوجد في المقام إلّا استصحاب واحد، ولا يوجد استصحابان أصلاً؛ لعدم وجود أثر عملي لاستصحاب الجزئيّة لو لم نرجعه إلى استصحاب وجوب الصلاة مع سورة؟ والصحيح هو الثاني، فبعد أن فرض أنّ جزئيّة السورة مثلاً لم تكن موضوعاً لوجوب الاتيان بها، وإنّما كانت أمراً منتزعاً من وجوب الصلاة مع سورة، ووجوب الصلاة مع سورة هو الذي يرتبط رأساً بالوجوب العقلي للامتثال بالإتيان بمتعلّقه وهو الصلاة مع سورة، فأيّ أثر عمليّ يترتّب على هذا العنوان الانتزاعي، وهو الجزئيّة أو على استصحابه؟! وعليه، فلا معنى أصلاً لاستصحاب الجزئيّة إلّا بإرجاعه إلى استصحاب وجوب الصلاة مع سورة، وإذا عجز عن الجزء وكان الهدف من استصحاب الجزئيّة إثبات سقوط الواجب عنه فلامعنىً ـ أيضاً ـ لاستصحاب الجزئيّة إلّا بإرجاعه إلى استصحاب عدم وجوب الفاقد لذلك الجزء، ولا بأس بأن نسمّي ذلك باسم استصحاب جزئيّة السورة، لكن ليس هناك استصحابان أحدهما حاكم على الآخر، وإن كان هذا غير ذاك فلا أثر عملي له أصلاً، فلا قيمة لاستصحاب الجزئيّة بهذا الشكل.

تبقى كلمة مختصرة حول الشرطيّة والسببيّة والمانعيّة للوجوب، فمثلاً زوال الشمس كان سبباً للصلاة والآن شككنا: هل إنّ زوال الشمس لا زال سبباً لوجوب الصلاة أو لا، فأردنا أن نستصحب السببيّة، وهذا الاستصحاب ـ أيضاً ـ يجب أن يرجع إلى استصحاب وجوب الصلاة إذا زالت الشمس، إلّا أنّ هذا في غير الموارد التي ترجع إلى استصحاب عدم النسخ يكون من سنخ الاستصحاب التعليقي؛ إذ معنى ذلك: أنّه في ما مضى إذا كانت الشمس تزول كانت الصلاة تجب، والآن ـ أيضاً ـ كذلك وبناءً على قبول هذا النمط من الاستصحاب التعليقي يتمّ هذا الاستصحاب، وهذا راجع إلى ما سيأتي ـ إن شاء الله ـ في محلّه من بحث الاستصحاب التعليقي.

وقبل أن نُنهي الحديث عن استصحاب الأحكام الوضعيّة الانتزاعيّة لا بأس بالإشارة إلى أنّ ما انتهينا إليه من عدم جريان الاستصحاب في تلك الأحكام قد يؤدّي إلى ثمرة عمليّة في بعض الأحكام الوضعيّة المردّد أمرها بين كونها مجعولة جعلاً استقلاليّاً أو منتزعة من الأحكام التكليفيّة، فمثلاً في باب الملكيّة لو قلنا بأنّها مجعولة جعلاً مستقلّاً وأنّها جعلت موضوعاً للأحكام التكليفيّة، فلدى الشكّ في بقاء الملكيّة يكون جريان الاستصحاب في

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ٨٨ ـ ٨٩ بحسب طبعة مطبعة النجف

←

→

غاية الوضوح، أمّا لو قلنا بأنّ الملكيّة عنوان منتزع من جواز التصرّف ونحوه من الأحكام التكليفيّة، وليست موضوعاً لحكم من تلك الأحكام، فهنا نقول: لا معنىٰ لاستصحاب الملكيّة؛ لأنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما له أثر، وهذا الأمر الانتزاعي لا أثر له شرعي، ولا أثر شرعي لاستصحابه، فلا يجري استصحابه، وإنّما يجب أن ننتقل إلىٰ استصحاب الحكم، وعندئذٍ قد يختلّ الاستصحاب، فلو أنّ جواز التصرّف كان مختلّاً؛ وذلك لسفه، أو صغر، أو جنون، أو نحو ذلك من أسباب الحجر، وبعد ذلك ارتفع السبب، وفي نفس الوقت شككنا في بقاء الملكيّة، فلو كانت الملكيّة هي الموضوع للحكم فما أسهل أن يجري استصحاب الملكيّة، وإذا استصحبنا الملكيّة يترتّب عليها جواز التصرّف؛ لأنّ الحاجب قد ارتفع والملكيّة مستصحبة، فيجوز التصرّف. أمّا لو فرضنا أنّ الملكيّة أمر انتزاعي بحت منتزع من الأحكام، فهنا استصحاب الملكيّة لا معنىٰ له، واستصحاب جواز التصرّف لا معنىٰ له؛ لأنّ جواز التصرّف كان مسبوقاً بالعدم، فهنا يشكل الاستصحاب من هذه الناحية، إلّا أن نفحص عن استصحاب موضوعيّ آخر ينتهي إلىٰ نفس النتيجة العمليّة، وهذا قد يحصل وقد لا يحصل.

حقيقة الطهارة والنجاسة:

وأمّا الأمر الخامس: وهو البحث عن حقيقة الطهارة والنجاسة، هل هما حكمان جعليّان جعلتهما الشريعة أو أنّهما أمران حقيقيّان تكوينيّان واقعيّان كشفت عنهما الشريعة؟ فلعلّ المشهور بين المحققين المتأخّرين هو: أنّ النجاسة والطهارة حكمان جعليان جعلتهما الشريعة، ولكن نسب إلىٰ الشيخ الأنصاري﵀ أنّ الطهارة والنجاسة أمران تكوينيّان واقعيّان، فالنجاسة نوع قذارةٍ واقعيّة حقيقيّة، والطهارة نوع نظافةٍ معنويّة واقعيّة حقيقيّة، وليستا جعليّتين، والشريعة كشفت عنهما وأخبرتنا عنهما.

استدلال السيّد الخوئي على مجعوليّة الطهارة والنجاسة:

إختار السيّد الخوئي﵀ ما هو المشهور من كونهما أمرين مجعولين، ووردت في ما نسب إليه في تقرير بحثه عدّة وجوه لذلك[1]، وهي ما يلي:

الوجه الأوّل: ظاهر نصوص الشريعة أنّها بصدد التشريع وليست بصدد الإخبار عن الواقع.

وهذا الكلام فيه احتمالان: أحد الإحتمالين ما لعلّه الأظهر، وهو: أنْ يكون مقصوده بذلك: أنّ الأصل في كلام المشرّع أنّه قد صدر منه بما أنّه مشرّع وليس بما هو مخبر، فحينما يقول: جعل الله الماء طهوراً، أو حينما يقول: الماء طاهر، والبول قذر أو نجس، أو الكلب رجس نجس، أو نحو ذلك فالظاهر من هذه الكلمات أنّها صدرت منه بما أنّه مشرّع، أي: إنّها ظاهرة في الجعل والتشريع، وحملها علىٰ الإخبار باعتباره مطّلعاً علىٰ أسرار العالَم وخصائص الأشياء فيخبرنا أنّ الكلب فيه قذارة والماء فيه طهارة ونظافة خلاف الظاهر، بل ظاهر كلام المشرّع أنّه كلام صدر منه بما هو مشرّع.

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣ ص ٨٤ ـ ٨٥ بحسب طبعة مطبعة النجف

←

→

الوجه الثاني: أنّه توجد لدينا بعض المصاديق للطهارة والنجاسة بحيث لا يحتمل أن نفسّرها علىٰ أساس تفسير قضيّة تكوينيّة وواقعيّة، ولا بدّ أن نفسّرها علىٰ أساس تفسير قضيّة جعليّة واعتباريّة، مثاله: ولد الكافر إن لم نقل: إنّ نجاسة الكافر ليست إلّا قضيّة اعتباريّة لا قضيّة تكوينيّة خارجيّة، فولد الكافر ملحق بأبيه، ولنفرض أنّنا أخذنا هذا الولد وأتينا به إلىٰ بلادنا وأبعدناه عن أبيه، لكنّه ما دام صغيراً لم يبلغ الحلم هو بحكم الشريعة ملحق بأبيه ويحكم عليه بالكفر، فهو نجس، ثمّ صادف أنّ أباه هناك في بلاده أسلم لسبب من الأسباب حيث رأىٰ أدلّة الإسلام واعتقد بها، فأسلم، وبمجرّد أن أسلم أصبح هذا الولد طاهراً، فهل نحتمل أنّ هناك خصوصيّات تكوينيّة في هذا الولد، وقذارة واقعيّة فيه باعتباره كافراً مسيحيّاً، وبمجرّد أن أسلم أبوه تبدّلت تلك الخصوصيّات التكوينيّة، وأصبح نظيفاً؟! هذا لا نحتمله، فهذه الطهارة والنجاسة هي حتماً طهارة ونجاسة جعليّة.

الوجه الثالث: أنّه ماذا تقولون في الطهارة الظاهريّة والنجاسة الظاهريّة؟! فمن الواضح أنّ الطهارة الظاهريّة والنجاسة الظاهريّة جعليتان، ولا يمكن أن تكونا تكوينيّتين، فإنّ الحكم الظاهري حتماً جعلي يجعله الشارع، ولا يمكن أن يكون شيئاً حقيقياً واقعياً وخارجياً.

مناقشة استدلال السيّد الخوئي:

ونحن نبدأ في مناقشتنا مع السيّد الخوئي﵀ بهذا الوجه الثالث، وهذا الوجه الثالث إن كان هذا الظاهر الموجود في التقرير مقصوداً، فهو واضح البطلان، فلا أحد يقول: إنّ الحكم الظاهري هو شيء حقيقي وواقعي وتكويني، وحتّىٰ الشيخ الأنصاري ـ إن صحّ ما نسب إليه من أنّ الطهارة والنجاسة أمران تكوينيان ـ هو حتماً يعترف أنّ إثباتهما الظاهري إثبات جعلي، ومعنىٰ كون الحكم ظاهرياً هو: أنّ المولىٰ فرض واعتبر ظاهراً تحقّق ذاك الشيء، فاستصحاب بقاء الحياة مثلاً يعني: اعتبار الحياة وجعلها ظاهراً، ولكن الحياة ليست شيئاً اعتبارياً جعلياً، بل هي شيء تكويني نحكم ببقائه ظاهراً، وهذا الحكم اعتباري جعلي، إنّما الكلام في المستصحب وهو الحياة، هل هو تكويني أو اعتباري، ونقول: لا شكّ في كونه تكوينياً، كذلك في ما نحن فيه حينما نبحث أنّ الطهارة والنجاسة هل هما أمران واقعيان أو أمران مجعولان، نتكلّم في أصل الطهارة والنجاسة، ولا نتكلّم في إثباتهما الظاهري، فإثباتهما الظاهري حتماً إثبات جعلي اعتباري، ككلّ حكم ظاهري ولو كان متعلّقاً بأوضح الأُمور تكوينيّةً.

وأمّا الوجه الثاني، وهو النقض بالكافر أو بولده، فهذا قد يثبت أنّه إذن بعض النجاسات تكون نجاستها اعتباريّة، لكن هذا لا يثبت علىٰ الإطلاق أنّ النجاسة والطهارة أمران اعتباريان جعليان، وإن شئت فقل: لعلّ الطهارة والنجاسة بالأصل أمران حقيقيّان واقعيّان وثابتان في أكثر موارد الطهارة والنجاسة، ولكن في بعض الموارد اتّفق أنّ هذا الشيء الواقعي فرضه المولىٰ فرضاً واعتبره اعتباراً، أو نزّل ذاك الشيء الآخر منزلة هذا تنزيلاً لحكمةٍ مّا، فالكافر مثلاً فرضه المولىٰ بمنزلة الكلب في النجاسة لحكمة إبعاد المسلمين عن الكفّار، وعدم اكتسابهم من قذاراتهم المعنوية، فلا يمكن أن يكون بعض موارد النقض دليلاً شاملاً يدلّ علىٰ أنّ الطهارة والنجاسة بشكل عامّ أمران جعليّان.

وأمّا الوجه الأوّل، وهو: أنّ الكلمات التي تصدر من المشرّع يجب أن تحمل علىٰ أنّها صدرت من المشرّع بما

←

→

هو مشرّع، لا أنّها صدرت منه بما هو إنسان مخبر عن حقائق الأُمور، وكاشف عن الدقائق الموجودة في هذا العالم، فهذا الوجه ـ أيضاً ـ غير صحيح ـ إن كان هذا هو المقصود ولعله الظاهر من العبارة ـ وذلك لأنّه صحيح: أنّنا علىٰ العموم نقول: أنّ الأصل في الشارع عندما يصدر كلاماً أن يكون كلامه بما هو مشرّع لا بما هو مخبر لكن هذا الكلام إنّما نقوله على العموم بنكتة، وتلك النكتة هي: أنّ هذا المشرّع بوصفه حاكماً وبوصفه مشرّعاً لدين من الأديان، منقطع الصلة بالأُمور التكوينيّة. نعم، قد يشرح التكوينيّات، وقد يشرح الآفاق والأنفس، والعجائب الموجودة في الآفاق والأنفس لهدف تحكيم الاعتقادات، ولأهداف أُخرىٰ، ولكن بما أنّه مشرّع لدين لا يكون بصدد بيان أسرار الآفاق، وإنّما هو بصدد التشريع، هذا المعنىٰ على العموم صحيح، لكن لو أنّ هناك خصوصيّات تكوينيّة أصبحت موضوعة لآثار شرعيّة، فكان عليه أن يكشفها، ونحن لا نعلم بها كي نرتّب آثارها الشرعية، فهنا ليس حمل كلام هذا المشرع علىٰ الكشف والإخبار عن تلك الأُمور خلاف طبع المشرّع، فلو فرضنا أنّ النجاسة والطهارة أمران تكوينيّان لكنّهما ـ علىٰ أيّ حال ـ موضوعان لآثار شرعية، فالقذارة التكوينيّة للبول موضوع لبطلان الصلاة ولحرمة الشرب مثلاً، وكذلك طهارة ومطهّريّة الماء موضوع لأحكام، فهنا لا معنىٰ للقول بأنّ حمل كلام الشارع علىٰ الكشف عن ذلك خلاف الظاهر. نعم، بشكل عامّ نحن نقول: إنّ كلام المشرّع يحمل علىٰ عالم التشريع، وهذا معناه: أنّ غرض المشرّع راجع الىٰ تكميل تشريعه وليس إلىٰ عوالم التكوين، فهو حينما يتكلّم بما هو بارئ ومكوّن يحكي عن الغيب، ويحكي عن أسرار العالَم، ولكن حينما يتكلّم بما هو مشرّع يكون في عالم آخر، ولا ينظر في هذه الحال إلىٰ بيان أسرار التكوين في ذاتها، ولا إشكال في أن حديثه عن الطهارة والنجاسة يكون ناظراً إلىٰ عالم التشريع، ولأجل تحقيق أهداف التشريع، ولكن هذا لا ينافي حمل كلامه علىٰ الإخبار عن الأُمور التكوينيّة المؤثّرة في تحديد الأحكام، وتشخيص موضوعاتها التي يعجز الإنسان الاعتيادي عن تشخيصها.

الاستدلال ببعض الروايات على مجعولية الطهارة والنجاسة:

ولعلّ أقوىٰ الوجوه التي يمكن أن تذكر لإثبات كون الطهارة والنجاسة أمرين تشريعيّين لا واقعيّين هو التمسّك ببعض الروايات، ولعلّ مقصود السيّد الخوئي رحمه الله من الوجه الأوّل من الوجوه التي ذكرها هو ذلك.

وعلىٰ أيّ حال، فهناك عدد من الروايات قد يستظهر منها كون الطهارة والنجاسة أمرين تشريعيّين، ونحن نذكر هنا بهذا الصدد روايات ثلاث:

الرواية الأُولىٰ: رواية داود بن فرقد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله عليكم ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً، فانظروا كيف تكونون**»[1].

هذه الرواية ظاهرها: أنّ الماء لم يجعل من قبل الله تبارك وتعالىٰ طهوراً لبني اسرائيل، إنّما جعله طهوراً لكم

(١) الوسائل: ب ١ من الماء المطلق، ح ٤

←

→

أنتم أيّها المسلمون، إذن، فهذه الطهارة طهارة تشريعيّة؛ إذ لو كانت طهارة تكوينيّة لم يكن فرق فيها بين المسلمين وبين بني اسرائيل، وليس في عصرنا هذا أصبحت للماء خصوصيّة تكوينيّة لم تكن موجودة في زمان بني إسرائيل، وإذا كانت الطهارة تشريعيّة فالنجاسة التي تكون هذه رافعة لها ـ أيضاً ـ تشريعية؛ لأنّ رفع النجاسة التكوينيّة بالتشريع غير معقول.

الرواية الثانية: رواية محمّد بن حمران، وجميل بن درّاج، «**أنّهما سألا أبا عبدالله عليه السلام عن إمام قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أيتوضأ بعضهم ويصلي بهم، فقال: لا، ولكن يتيمّم الجنب ويصلّي بهم، فإنّ الله عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً**»[1]. فهنا جعل التراب طهوراً جعل تشريعي وليس جعلاً تكوينياً؛ لأنّ جعل التراب طهوراً يقصد به الطهارة الحدثيّة، بمعنىٰ رفع الجنابة، والطهارة الحدثية تشريعية وليست تكوينية، وعندئذٍ فبوحدة السياق نفهم أنّ الجعل في قوله:«كما جعل الماء طهوراً» أيضاً جعل تشريعي، وطهوريّة الماء مطلقة ليست مخصوصة بالطهارة عن الحدث، بل تشمل الطهارة عن الحدث وعن الخبث، وإنّما سمّيت الطهارة الحدثية بالطهارة تشبيهاً للحدث بالخبث، ولفرض الحدث كأنّه نوع قذارة، ولهذا سمّي رفعها طهارة فكأنما الحدث نوع قذارة إلّا أنّها قذارة معنوية، ورفعها طهارة معنوية، فإذا كان المقصود بطهوريّة الماء ما يشمل مطهّريته للخبث،وعرفنا بوحدة السياق أنّ المقصود الجعل التشريعي للتطهير، عرفنا بذلك أنّ النجاسة التي ترفع بهذا التطهير التشريعي ـ أيضاً ـ نجاسة تشريعيّة؛ لأنّ الشيء التكويني لا يمكن رفعه بالتشريع.

الرواية الثالثة: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام:«**لا صلاة إلّا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله وأمّا البول فإنّه لابدّ من غسله**»[2] بناءً علىٰ أنّ المسح بثلاثة أحجار لا يرفع غالباً القذارة التكوينيّة، فيكون هذا شاهداً علىٰ أنّ المقصود الطهارة التشريعيّة ورفع القذارة التشريعيّة.

مناقشة الاستدلال:

إلّا أنّ الاستدلال بكلّ هذه الروايات قابل للمناقشة.

فالرواية الأخيرة لو حملت على التطهير التكويني فالأحجار الثلاثة وإن كانت في الغالب لا تولّد الطهارة والنقاء التامّين، ولذا يكون الاستنجاء بالماء أفضل، ولكن لا شكّ في أنّها توجب مستوى من الطهارة والنقاء التكوينيين، فمعنىٰ الرواية: أنّه في باب الاستنجاء يجزيك هذا المستوىٰ من الطهور المتمثّل في ثلاثة أحجار.

والرواية الثانية لو تمّ أنّ ما فيها من قوله:«جعل التراب طهوراً» يقصد به الطهارة التشريعيّة، باعتبار أنّ الطهارة الحدثية لا تكون إلّا تشريعيّة، فوحدة السياق تقتضي أنّ المقصود بقوله:«كما جعل الماء طهوراً» أيضاً هي الطهارة التشريعيّة، فإذا شككنا في تشريعيّة وتكوينيّة الطهارة الخبثيّة لم يكن مقتضىٰ الإطلاق شمول الطهارة ←

هذا تمام ما أردنا أن نذكره من التفاصيل التي تقال في الاستصحاب مع تفنيدها، وبعد هذا نشرع في ذكر تنبيهات الاستصحاب.

→

للطهارة الخبثية، وإثبات أنّ الطهارة الخبثية إذن تشريعيّة، بل أصبح هذا الشكّ والإجمال مانعاً عن الجزم بالإطلاق، فإنّ وحدة السياق صرفت قوله:«كما جعل الماء طهوراً» إلىٰ الجعل التشريعي. فلو كانت الطهارة الخبثية تكوينيّة لا تشريعيّة فالكلام منصرف عنها.

وأمّا الرواية الأُولىٰ فعيبها اشتمالها علىٰ أمر خرافيّ يقطع بكذبه، وهو أنّ بني إسرائيل كانوا يقرضون لحومهم بالمقاريض إذا أصاب أحدهم البول.

نتيجة البحث:

فإذا لم يتمّ دليل علىٰ تشريعيّة الطهارة والنجاسة قلنا: لا إشكال في أنّ الطهارة والنجاسة حتّىٰ لو كانتا أمرين تشريعيّين ومجعولين فهما في غير مثل الكافر الذي لا تكون نجاسته ناظرة إلىٰ قذارة تكوينيّة، بل قذارته معنوية بحت، لا شكّ في أنّهما تكشفان عن نوع من نظافة وقذارة تكوينيّتين، فإما أنّ تلك النظافة والقذارة التكوينيّتين هما الطهارة والنجاسة بمعناهما الشرعي، أي: أنّ الطهارة والنجاسة الشرعيتين أمران تكوينيان كشف عنهما الشارع، وإمّا أنّهما الملاك لتشريع الطهارة والنجاسة وجعلهما، فاصل ثبوت نظافة وقذارة تكوينيّة في موردهما ممّا لا شكّ فيه، ووجود أمر مجعول هو المشكوك، وهو الذي يحتاج إلىٰ دليل وعدم تماميّة شيء من الأدلّة على ذلك كافٍ في عدم ترتيب الأثر العملي الذي يترتّب علىٰ مجعوليّة الطهارة والنجاسة.

والأثر العملي لذلك يظهر في موارد استصحاب النجاسة لدىٰ ارتفاع بعض مستويات القذارة التكوينيّة ببعض التطهيرات التكوينيّة التي شككنا بنحو الشبهة الحكميّة في كفايتها في التطهير شرعاً، فبناءً علىٰ كون الطهارة والنجاسة أمرين تشريعيّين يجري استصحاب النجاسة؛ لأنّها كانت مقطوعاً بها وقد شككنا في ارتفاعها. أمّا بناءً علىٰ كونهما أمرين تكوينيّين فيشكل الاستصحاب؛ لأنّ المفروض أنّ مستوىً من القذارة أو النجاسة التكوينيّة قد ارتفع يقيناً، والمستوىٰ الآخر لم يثبت كونه موضوعاً للأحكام، فتصل النوبة إلىٰ الأُصول الحكميّة المتأخّرة والتي تختلف باختلاف الموارد.

هذا تمام ما أردنا بيانه تحت عنوان بحث الحكم الوضعي، والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) الوسائل: ب ٢٤ من التيمّم، ح ٢

(٢) الوسائل: ب ٩ من أحكام الخلوة، ح ١

الاستصحاب

٤

تنبيهات الاستصحاب

* وفاء الاستصحاب بدور القطع الموضوعي.
* جريان الاستصحاب عند الشكّ التقديري.
* جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين.
* جريان الاستصحاب في الكليّات.
* استصحاب الزمان والزمانيات.
* الاستصحاب التعليقي.
* استصحاب عدم النسخ.
* الأصل المثبت.
* الاستصحاب في متعلّقات الاحكام.
* استصحاب جزء الموضوع.
* تأثير العلم بانتقاض أحد جزئي الموضوع في جريان الاستصحاب.
* الرجوع الى عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص.

وفاء الاستصحاب بدور القطع الموضوعي:

التنبيه الأوّل: في سعة دائرة المجعول في باب الاستصحاب وضيقها، وأقصد بذلك أنّ الاستصحاب هل يُثبت آثار العلم الطريقي فقط من التنجيز والتعذير، أو تترتّب عليه ـ أيضاً ـ آثار العلم الموضوعي؟

ولهذا البحث ثمرات مهمة ولو فنّاً وصناعةً:

فمن ثمراته جواز الإفتاء بالحكم الواقعي عند إثباته بالاستصحاب وعدمه، فمثلاً لو جرىٰ استصحاب وجوب صلاة الجمعة وقلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، جاز الإفتاء بوجوب صلاة الجمعة واقعاً، وإلّا فلا يجوز ذلك، وإنّما يجوز الإفتاء بالوجوب الظاهري. هذا بناءً علىٰ أنّ موضوع جواز الإفتاء بحكم هو العلم به لا ثبوته واقعاً، وإلّا لكان جواز الإفتاء به من آثار الحكم المستصحب، فيترتّب علىٰ الاستصحاب بلا إشكال.

ومنها: أنّه لو قام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي أصبح بهذا حاكماً علىٰ البراءة ورافعاً لموضوعها؛ لأنّ البراءة مغيّاة بالعلم، والاستصحاب يقوم مقام العلم تعبّداً، بخلاف ما لو لم يقم مقام العلم الموضوعي، فلا يحكم عندئذٍ علىٰ البراءة، ولا يقدّم عليها بهذا الوجه.

ومنها: حكومة الاستصحاب السببي علىٰ الاستصحاب المسبّبي بنفس ذلك البيان.

وقبل أن نشرع في بيان وجوه الاستدلال على قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي والتكلم فيها نذكر شيئاً، وهو: أنّ تلك الوجوه إنّما ينفتح باب البحث عنها بناءً علىٰ ما اخترناه من أنّ المقصود من دليل الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين، وأمّا بناءً علىٰ ما

ذهب إليه الشيخ الأعظم﵀ من أنّ المقصود بالنقض في دليل الاستصحاب هو نقض المتيقّن، فلا يوجد رجاء معتدّ به في إثبات قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي.

وتوضيح ذلك: أنّه تارة يفرض أنّ المراد الاستعمالي من النهي في لا تنقض اليقين(بمعنى لا تنقض المتيقّن) هو النهي عن النقض الحقيقي للمتيقّن، وأُخرىٰ يفرض أنّه هو النهي عن النقض العملي له، فإن فرض الأوّل، فبما أنّ نقض المتيقّن ليس مقدوراً واختياريّاً يكون المراد الجدّي من هذا النهي هو الإرشاد إلىٰ عدم انتقاض المتيقّن، من قبيل إرشاديّة قوله:«دعي الصلاة أيّام أقرائك» الى البطلان بناءً علىٰ عدم كونه تحريماً للصلاة حرمة تكليفيّة، وبما أنّ انتقاض المتيقّن قد يكون ثابتاً في الواقع فالمقصود من ذلك هو عدم الانتقاض، وبقاء الواقع تعبدّاً وتنزيلاً، وبكلمة أُخرىٰ: يكون المقصود إنشاء عدم الانتقاض والتعبّدية، وهذا كما ترىٰ إنّما يوجب ترتيب آثار الواقع دون آثار العلم الموضوعي.

وإن فرض الثاني وهو النهي عن النقض العملي، فهنا بالإمكان فرض كون المراد الجدّي ـأيضاًـ هو النهي؛ لأنّ النقض العملي يكون داخلاً تحت الاختيار، فإن حملت العبارة علىٰ ذلك فهي إنّما تدلّ ـ كما ترىٰ ـ علىٰ حرمة عدم ترتيب آثار المتيقّن، ولا ربط لها بالعلم الموضوعي وآثاره، وبالإمكان فرض هذا النهي ـأيضاًـ كنائياً كما كان يفرض كنائياً بناءً علىٰ الأوّل، إلّا أنّ الكناية هنا أطول مسافةً منها هناك؛ إذ أنّه هناك كان النهي عن نقض المتيقّن كناية عن عدم انتفاضه، وهنا يكون النهي عن لازم ذلك كناية عن عدم الملزوم، فإنّ انتقاض المتيقّن لازمه النقض العملي، فقد نهىٰ عن اللازم كناية عن عدم الملزوم، بينما كان علىٰ الأوّل ينهىٰ عن نفس الملزوم كنايةً عن عدمه، وعلىٰ أيّ حال فقد أصبح المراد الجدّي ـأيضاًـ هو التعبّد ببقاء الواقع، وهذا إنّما يوجب ترتيب آثار الواقع، ولا علاقة له بالعلم الموضوعي وآثاره.

فقد تحصّل أنّ الشيخ الأعظم﵀ ومن يحذو حذوه في حمل النقض في الحديث علىٰ نقض المتيقّن ليس من حقّه الذهاب إلىٰ قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وحكومته على البراءة، وحكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسبّبي بالتقريب المشهور عندهم، وإنّما ينفتح باب البحث عن ذلك بنحو معتدّ به بناءً علىٰ ما ذهبنا إليه من حمل النقض على نقض اليقين.

هذا. والهدف هنا من البحث هو البحث عن التقريبات المنسجمة مع قيام الاستصحاب

مقام القطع الموضوعي بحسب عالم الإثبات، ونحذف هنا البحث الثبوتي، فإنّ البحث عن قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي والموضوعي وترتّب التنجيز والتعذير عليه مع آثار القطع الموضوعي تارة يكون ثبوتياً، أي: بحثاً عن إمكان إثبات ذلك من كلام يفرض وروده من الشارع، وأُخرىٰ اثباتياً وهو دلالة العبارة الواردة في تشريع الاستصحاب على ذلك بعد الفراغ عن إمكان ذلك ثبوتاً. أمّا البحث الثبوتي فقد مضىٰ منّا مفصّلاً في مبحث القطع فنحذفه هنا، وأمّا البحث الإثباتي ـ بعد فرض الفراغ عن مرحلة الثبوت ـ فيمكن تقريب مفاد دليل الاستصحاب بنحو ينسجم مع قيامه مقام القطع الطريقي والموضوعي معاً بوجوه:

الوجه الأوّل: ما يُتراءىٰ من بعض كلمات السيّد الأُستاذ[1] ـ وإن لم يكن التفاته الأساسي إلىٰ هذا البحث ـ من أنّ مفاد دليل الاستصحاب بمدلوله المطابقي هو التعبّد ببقاء اليقين، وإذا تعبّدنا ببقاء اليقين عملنا ـ لا محالة ـ بكلا قسمي آثاره، أي: آثاره العقليّة من التنجيز والتعذير، وآثاره الشرعيّة كجواز الإفتاء مثلاً.

وكلماته وإن كانت مجملة من ناحية: أنّه هل يقصد كون المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب هو التعبّد ببقاء اليقين، أو يقصد: أنّه يستفاد ذلك منه ولو بغير الدلالة المطابقية الابتدائية، لكن يتراءىٰ من بعض كلماته[2] الأوّل.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا موقوف علىٰ كون المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب هو النفي لا النهي، فيكون قد نفىٰ انتقاض اليقين، أي: أنّه حكم تعبّداً ببقاء اليقين، فيكون هذا مثلاً من قبيل ما لو قال (اليقين باقٍ)، ولو قال هكذا فلا إشكال بعد فرض الفراغ عن مرحلة الثبوت في أنّه يرتّب آثار اليقين الطريقي والموضوعي معاً، ولكن هذا غير ثابت، فلعلّ المدلول المطابقي لقوله:«لا ينقض اليقين الشكّ» هو النهي، بل بعض عبارات الأدلّة صريحة في النهي، كما في(لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ). نعم يمكن أن يفرض أنّ النهي كناية عن نفي الانتقاض، لكن هذا يكون تقريباً آخر يأتي ـ إن شاء الله ـ غير ما هو المفروض الآن من دلالة الدليل بالمطابقة على المقصود.

---

(١) لعلّه ﷺ ينظر إلىٰ ما أفاده السيّد الخوئي في بحث القطع، راجع مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٣٨ ـ ٣٩، والدراسات: ج ٣، ص ٣٧.

(٢) لعلّه ﷺ ينظر إلىٰ المورد الذي أشرنا إليه، أو إلىٰ كلام السيّد الخوئي في بحث الشكّ في المقتضي، راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٠.

وثانياً: أنّنا لا نكتفي بما مضىٰ في الإشكال الأوّل من دعوى أنّه لم يثبت كون مفاد(لا ينقض) هو النفي، بل نترقّىٰ عن ذلك ونقول: إنّ الذي يظهر منه هو إرادة النهي لا النفي؛ إذ لو كان يقصد النفي لكان مقتضىٰ التعبير العرفي أن يسند النفي إلىٰ الانتقاض لا النقض، بأن يقول: لا ينتقض اليقين بالشكّ، فإنّ المناسب للنفي في المقام هو الشيء بوجهته الخارجية وبالمعنىٰ الاسم المصدري، لا بوجهته الصدورية وبالمعنىٰ المصدري، والثاني إنّما يناسب ارادة النهي.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا كون المستفاد من دليل الاستصحاب بمدلوله المطابقي هو النفي، قلنا: إنّ هذا لا يكفي في كون نفي النقض اليقين بمعنىٰ إنشاء بقاء اليقين ودالّاً بالمطابقة علىٰ ذلك، بل إنّما يتمّ ذلك إذا كان المقصود بالنقض النقض الحقيقي لا النقض العملي، وسوف يظهر ـ إن شاء الله ـ في نهاية هذا البحث أنّ المقصود هو النقض العملي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق العراقيﷺ، فهو قد سلّم منذ البدء كون مفاد الدليل هو النهي، وسلّم ـ أيضاً ـ كون المقصود بالنقض النقض العملي لا الحقيقي، فلا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة، وبنىٰ علىٰ أنّ المقصود بالنهي هو المعنىٰ الأوّلي للنهي، أي: التحريم، لا علىٰ كونه كناية عن شيء آخر، وذكرﷺ أنّ الحديث قد دلّ علىٰ حرمة النقض العملي لليقين، أي: أنّه دلّ علىٰ وجوب الجري العملي بنحو كأنّه متيقّن، أي: أنّه يعمل ما كان يعمله، لو كان متيقّناً، ومن المعلوم أنّه لو كان متيقّناً لكان يعمل علىٰ طبق التنجيز والتعذير، وكان يعمل ـ أيضاً ـ بآثارٍ جُعل هذا اليقين موضوعاً لها، فكذلك الآن، وهذا يعني قيام الاستصحاب مقام العلم الطريقي والموضوعي معاً.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ النقض العملي لليقين يكون علىٰ نحوين: أحدهما: عدم العمل بأثره المترتّب عليه بما هو يقين طريقي. والثاني: عدم العمل بأثره المترتّب عليه بما هو يقين موضوعي، ومقتضىٰ إطلاق الحديث شموله لكلا القسمين[1].

أقول: أوّلاً: إنّنا تارة نفرض النقض في مقابل الإبرام من باب إبرام اليقين بالمتيقّن، وأُخرىٰ نفرضه بمعنىٰ الرفع:

فعلىٰ الأوّل: يكون من الواضح عدم شمول النقض العملي لليقين لرفع اليد عن الحكم

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٧٨ ـ ٧٩، والمقالات: ج ٢، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي بقم.

الشرعي الذي يكون اليقين موضوعاً له؛ لأنّ الإبرام العملي لليقين بتيقّنه إنّما يكون باعتبار اقتضائه للعمل بتيقّنه، لا باعتبار ما له من أثر شرعي جعل ذلك اليقين موضوعاً له، كما هو واضح.

والتحقيق: أنّه حتّىٰ علىٰ الثاني ـ أيضاً ـ لا يشمل النقض العملي رفع اليد عن الآثار الشرعية لليقين، وإنّما يكون الرفع العملي لليقين بمعنىٰ رفع اليد عن آثاره العقلية من التنجيز والتعذير. والشاهد علىٰ ذلك أنّه لا يستحسن عرفاً إسناد النقض إلىٰ ما لا توجد له إلّا آثار شرعية، وليس له أثر التنجيز والتعذير، فلا يستحسن مثلاً أن يقال: لا تنقض الماء بالتغيّر، بمعنى لا ترفع اليد عن أحكام الماء بتغيّره، أو لا تنقض جنون الشخص بمجرّد مضيّ مقدار من الزمان، أي: لا ترفع اليد عن أحكام جنونه من الحجر وغيره بمجرّد مضيّ الزمان. والسرّ في عدم شمول النقض العملي لرفع اليد عن الآثار الشرعية هو: أنّ موضوع الحكم ليس مقتضياً للعمل علىٰ طبق الحكم حتّىٰ يكون عدم العمل به رفعاً عملياً له، فإنّ اقتضاء شيء للجري العملي: إمّا عبارة عن الاقتضاء العقلي له، وهو منحصر في مسألة التنجيز والتعذير، فاليقين يقتضي عقلاً جري العمل وفق متعلقه بالتنجيز والتعذير، وإمّا عبارة عن الاقتضاء التشريعي له، وهذا الاقتضاء إنّما يكون لنفس الحكم والتشريع لا لموضوعه، فالحكم له اقتضاء تشريعي ذاتاً ومباشرةً للعمل بمتعلّقه، وإسناد الاقتضاء إلىٰ موضوعه يكون بشيء من المسامحة الواضحة التي لا تصحّح إسناد النقض العملي إليه.

إن قلت: إنّ هذا البيان إنّما يكون في غير اليقين من سائر الموضوعات، وأمّا اليقين حينما يصبح موضوعاً فهو يقتضي عقلاً الجري العملي نحو حكمه كاقتضاء اليقين بالموضوعات للتنجيز أو التعذير بلحاظ حكمها، فسائر الموضوعات لا تقتضي عقلاً الجري نحو حكمها، وإنّما اليقين بها يقتضي عقلاً ذلك، وأمّا خصوص اليقين فهو يقتضي عقلاً ذلك من باب أنّ اليقين باليقين هو عين اليقين؛ لأنّه يكون في الحقيقة منكشفاً بنفسه ومعلوماً بالعلم الحضوري، لا بيقين آخر، فهو الذي يقتضي الجري نحو حكمه.

قلت: إنّ هذا الفرق بين اليقين وغيره ليس شيئاً عرفياً يعتمد عليه العرف، ويصحّح بذلك إسناد النقض العملي إلىٰ اليقين باعتبار أحكامه الشرعية.

وثانياً: أنّ المنهي عنه إنّما هو نقض اليقين بالشكّ، ورفع اليد عن حكم يكون اليقين موضوعاً له بعد انتفاء ذلك اليقين وزواله بالشكّ ليس نقضاً لليقين بالشكّ، وإنّما هو نقض لليقين باليقين؛ لأنّنا نقطع بارتفاع موضوعه الذي هو اليقين، فالحكم بجواز الإفتاء مثلاً

الذي فرض موضوعه اليقين قد زال يقيناً لو لا تشريع جواز آخر بنفس دليل الاستصحاب، إذن فهذا نقض لليقين باليقين. نعم، هذا اليقين قد تولّد من الشكّ، وصار الشكّ سبباً له، لكن هذا غير نقض اليقين بالشكّ.

الوجه الثالث: فرض الحديث كناية عن التعبّد ببقاء اليقين، وجعل العلم والطريقية، فيترتّب عليه كلا قسمي آثار العلم. وتصوير الكناية يكون بأحد وجهين:

الأوّل: فرض النقض نقضاً حقيقياً. والنقض الحقيقي لليقين وإن كان غير مقدور فلا يمكن تعلّق النهي به، لكنّنا نفرض النهي نهياً كنائياً لا حقيقياً، فلا مانع من تعلّقه به، ويكون كناية عن عدم الانتقاض، من قبيل: (لا تصلّ أيّام أقرائك)، حيث إنّ الصلاة غير مقدورة لها بناءً على كونها اسماً للصحيح، ويكون النهي كناية عن عدم إمكان الصلاة، فبقرينة وجود الانتقاض تكويناً يعرف أنّ المقصود هو التعبّد بعدم الانتقاض، وجعل العلم والطريقية.

الثاني: فرض النقض نقضاً عملياً. وبالرغم من أنّ النقض العملي يكون من عمل الشخص فقد يقال: أيّ مانع من تعلّق النهي الحقيقي به؟ لا يحمل النهي على التحريم، بل يجعل كنائياً، وذلك بقرينة: أنّ الاستصحاب ليس مختصّاً بالأحكام الإلزامية التي يعقل فيها تحريم النقض، فقد يجري في غيرها، ولا معنىً لحرمة النقض العملي بلحاظ مثل إباحة عمل أو استحبابه مثلاً، وهذا هو السرّ في أنّ المحقّق النائيني ﷺ بالرغم من حمله للنقض على النقض العملي ذهب إلى أنّ المستفاد من دليل الاستصحاب هو جعل العلم ببعض مراتبه[1]، فاذا التفتنا إلى أنّ النهي التحريمي في غير الآثار الإلزامية لا معنى له قلنا: إنّ النهي عن النقض العملي لليقين الذي هو لازم الانتقاض الحقيقي لليقين كناية عن عدم الملزوم. وهذه الكناية تفترق عن التقريب الأوّل للكناية بكونها أبعد مسافة منها على التقريب الأوّل؛ لأنّ النهي في التقريب الأوّل كان عن نفس الملزوم، وهو نقض اليقين كنايةً عن عدمه، وهنا يكون نهياً عن اللازم كنايةً عن عدم الملزوم.

وهذا الوجه الثالث بكلا تقريبيه يوجد بينه وبين الوجه الأوّل قاسم مشترك، وهو القول بأنّ مفاد حديث الاستصحاب جعل العلم والطريقية. ويبدو ذلك في بادئ الرأي شيئاً مستحيلاً؛ وذلك لأنّ اليقين والشكّ قد أُخذا موضوعاً للاستصحاب، أي: متعلّقاً للمتعلّق في

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٣، ص ١٩ بحسب طبعة جامعة المدرّسين في قم، و ج ٤، ص ٤٨٦ و ٥٩٦ من نفس الطبعة، وراجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٩.

قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ»، فيستفاد منه كون النظر الإنشائي للمولى في المقام إلىٰ الشكّ نظراً فراغياً، أي: إنّه يفرض الموضوع مفروغاً عنه، فيرتّب عليه الحكم. وهذا ما يعترف به القوم؛ ولذا جعلوا الاستصحاب السببي حاكماً علىٰ الاستصحاب المسبّبي برفعه لموضوعه الذي هو الشكّ، فلو لم يكن ينظر إليه بما هو مفروغ عنه فزواله بالاستصحاب السببي لم يكن يضرّ بجريان الاستصحاب المسبّبي، فإذا فرض أنّه ينظر إلىٰ الشكّ نظر الفراغ عن وجوده، قلنا: إنّ ادّعاء وجوده بنفس الإنشاء الذي ينظر فيه إليه نظر الفراغ عنه يكون تهافتاً في عالم النظر الإنشائي، فكيف يعقل حمل الحديث على جعل الطريقية واعتبار العلم وعدم الشكّ؟![1]

ولعلّ هذا هو السرّ فيما ذهب إليه المحقّق النائينيﷺ من التفكيك بين الاستصحاب والأمارات، فإنّهﷺ وإن لم يذكر دليلاً علىٰ ذلك التفكيك، وإنّما ذكره كتنظيم للأدلّة وبيان

---

(١) قد تقول: لا يوجد تهافت في المقام؛ لأنّ المستفاد من نفي الشكّ مثلاً: أنّ الشكّ الموجود في ذاته وبقطع النظر عن الجعل والاعتبار منفيّ جعلاً واعتباراً، فما فرغ المتكلّم عن وجوده هو ذات الشكّ التكويني وبقطع النظر عن الجعل والاعتبار، وما أثبته من اليقين هو اليقين الجعلي والاعتباري، ولا تنافي بين الأمرين، وهذا ما يفهم من مثل قوله:(شكّك ليس بشكّ).

ولكن هذا الكلام إنّما يصحّ في فرضين:

الفرض الأوّل: أن يقصد بالجعل والاعتبار التنزيل، وهو معقول في مثل قوله:(شكّك ليس بشكّ) فإنّ النظر إلىٰ الشكّ لدىٰ التنزيل نظر واحد، وليس نظرين، فيقول القائل:(شكّك المنظور إليه بالنظر الواقعي منزّل منزلة اليقين وعدم الشكّ)، ولا تهافت في ذلك. وأمّا في ما نحن فيه، فعلىٰ مسلك الشيخ النائينيﷺ القائل بعدم إمكانية تنزيل حاكم شيئاً منزلة شيء آخر في آثاره التي حكم بها حاكم آخر، لا يمكن تنزيل الشكّ أو احتمال بقاء الحالة السابقة منزلة اليقين الطريقي؛ لأنّ آثار اليقين الطريقي عبارة عن التنجيز والتعذير، وهما عقليان، وليسا شرعيين حتّى يمكن إثباتهما بالتنزيل.

والفرض الثاني: أن يفرض كون الكلام إخباراً لا إنشاءً، وكون الاعتبار ثابتاً من قبل، فيقول المتكلّم بنظر واحد وهو النظر الإخباري:(إنّ الشكّ الثابت تكويناً منفيّ جعلاً واعتباراً)، فهنا ـ أيضاً ـ لم يلزم الجمع بين نظرين في نظر واحد. إلّا أنّ هذا في ذاته خلاف الظاهر، لا يصار إليه إلّا إذا حصل العجز عن أيّ تفسير آخر معقول للحديث غير مخالف للظاهر، بينما الشيخ النائينيﷺ في فسحة عن الالتزام بهذا التفسير؛ لأنّه يعتقد ـ كما سيأتي في المتن ـ إمكانية اعتبار الطريقية واليقين بلحاظ الجري العملي، فيمكن أن يفرض الفراغ عن ثبوت الشكّ وعدم اليقين بلحاظ الكشف، وتعتبر الطريقية واليقين بلحاظ الجري العملي، ولا تهافت في ذلك.

وإذا غضضنا النظر عن هذين الفرضين، وعن فرض تعدّد جهات اليقين وإمكانية التفكيك بينهما في جعل الطريقية، فنفي الشكّ التكويني بالجعل والاعتبار في إنشاء واحد يعني الجمع بين نظرين في إنشاء واحد، وهما النظر الواقعي والنظر الجعلي والاعتباري. وهذا غير معقول.

مراتبها ومواقعها، لكنّه شيء يندفع به ما ذكرناه من الاستحالة والتهافت في عالم النظر الانشائي.

وتوضيح ذلك: أنّه ﷺ ذكر فرقاً بين جعل الطريقية الذي يقول به في باب الأمارات وجعل الطريقية الذي يقول به في الاستصحاب، بخلاف السيّد الأُستاذ الذي لم يفرّق بين البابين[1]، والفرق الذي ذكره هو: أنّ العلم له مرتبة الكشف وإراءة الواقع، وله مرتبة اقتضاء الجري العملي، والأمارة جعلت علماً بلحاظ المرتبة الأُولىٰ، والاستصحاب جعل علماً بلحاظ المرتبة الثانية.

وهذا البيان ـ كما ترىٰ ـ يدفع ما ذكرناه من التهافت، فإنّه يقال عندئذٍ: إنّ المولىٰ في قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ» قد فرغ عن وجود الشكّ خارجاً بلحاظ عالم الانكشاف، وادّعىٰ وجوده بلحاظ عالم الجري العمليّ، فلا منافاة بينهما.

إلّا أنّه بهذا ينهار أصل الموضوع، وهو قيام الاستصحاب بجعله علماً مقام العلم الموضوعي؛ وذلك لأنّ الظاهر من دليل جعل العلم موضوعاً لحكم هو جعله موضوعاً له بما له من الانكشاف وإراءة الواقع، لا بمجرّد ما له من الاقتضاء للجري العملي، فكيف يقوم مقامه الاستصحاب الذي اعتبر علماً بلحاظ الجري العملي فقط، لا بلحاظ جهة الانكشاف؟!

نعم، لو فرض في مورد كون العلم موضوعاً لحكم بما هو مقتض للجري العملي، قام الاستصحاب مقامه، لكنّه عندئذٍ قد ينفتح باب قيام الأُصول غير المحرزة ـ أيضاً ـ مقامه، لأنّها ـ أيضاً ـ مقتضية للجري العملي كالاستصحاب، فلا يختصّ هذا بالاستصحاب، وقد لاينفتح هذا الباب.

توضيحه: أنّ المحقّق النائيني ﷺ يدّعي أنّ للعلم مرتبتين: مرتبة الانكشاف ومرتبة الجري العملي، وأنّ الأمارة جعلت تعبداً علماً في مرتبته الأُولىٰ، والاستصحاب جعل تعبداً علماً في مرتبته الثانية، والأُصول غير المحرزة لم تجعل علماً في شيء من المرتبتين وإن كانت تنجّز وتعذّر. وعلىٰ هذا إن فرض في مورد أنّ العلم بما له من مرتبة الانكشاف موضوع لحكم كما هو ظاهر جعل العلم موضوعاً لحكم، لم يصحّ ما أفاده ﷺ من قيام الاستصحاب

---

(١) تجد كلام الشيخ النائيني ﷺ في فوائد الاصول ج ٣ ص ١٧ ـ ١٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وتجد كلام السيّد الخوئي ﷺ في مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٧ـ٣٨ بحسب طبعة مطبعة النجف في النجف الأشرف.

مقام العلم الموضوعي. وإن فرض أنّ العلم بمرتبته الثانية موضوع لحكم فهذا يتصوّر علىٰ نحوين:

أحدهما: أن يكون اقتضاء العلم للجري العملي بما هو مرتبة ثانية للعلم واقتضاءٌ للعلم قد جعل موضوعاً، فعندئذٍ يقوم الاستصحاب مقامه؛ لأنّه فرض علماً من هذه الناحية، ولا تقوم الأُصول غير المحرزة مقامه؛ لأنّها لم تفرض علماً أصلاً.

والثاني: أن يكون العلم بما له من اقتضاء للجري العملي موضوعاً، بمعنىٰ أنّ تمام الموضوع في الحقيقة هو اقتضاء الجري العملي من دون لحاظ إضافة ذلك إلىٰ العلم، وخصوصية كونه مرتبة ثانية للعلم، وعندئذٍ تقوم الأُصول غير المحرزة ـ أيضاً ـ مقام العلم؛ لأنّها ـ أيضاً ـ تقتضي الجري العملي.

وعلىٰ أيّة حال، ففي ما هو المتعارف من موضوعية العلم من كونه موضوعاً بما هو كاشف ـ علىٰ ما هو الظاهر من دليل جعله موضوعاً ـ ينهار ما أفادهﷺ من قيام الاستصحاب مقامه من باب جعل الطريقية.

ثمّ إنّ المحقق العراقيﷺ ذكر: أنّ هنا تهافتاً بين ما اختاره المحقق النائينيﷺ في مبحث الشكّ في المقتضي وما اختاره في مبحث قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي. ولكي يتبيّن ما ادعاهﷺ من التهافت نذكر إجمالاً مبنى الشيخ النائينيﷺ في الشكّ في المقتضي، فنقول: إنّهم قالوا: إنّ إسناد النقض إلىٰ شيء يحتاج إلىٰ كون ذلك الشيء فيه نوع استحكام واستقرار وتركز، وإلّا لكان منحلاً بنفسه، ولا معنى لإسناد النقض إليه ثمّ قال قوم: إنّه قد أسند النقض إلىٰ المتيقّن، وإنّما ذكر اليقين مجازاً، فجعلوه مختصّاً بفرض إحراز المقتضي ليتصوّر نوع استحكام للمتيقّن، وقال قوم: إنّه قد أُسند إلىٰ اليقين، واليقين فيه نوع من الاستحكام في نفسه، فلا حاجة إلىٰ تخصيص ذلك بفرض إحراز المقتضي. ووقف المحقّق النائينيﷺ موقفاً وسطاً بين هذين الموقفين، فاختار: أنّ النقض هو نقض المتيقن، كما قاله أصحاب القول الأوّل، لكنّه قال: إنّ هذا النقض قد أُسند إلى اليقين بمعناه الحقيقي، باعتبار أنّ الجري العملي للمتيقّن إنّما يكون بواسطة اليقين، فأسند النقض العملي للمتيقّن إلىٰ اليقين[1].

وذكر المحقّق العراقيﷺ: أنّ هذا منافٍ لمختارهﷺ في باب قيام الاستصحاب مقام العلم

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٩.

الموضوعي؛ لأنّه إن فرض النقض نقضاً للمتيقّن فإنّما يجب الجري العملي علىٰ طبق المتيقّن، ولا علاقة لذلك بآثار العلم الموضوعي. وإن فرض نقضاً لليقين كفىٰ ما في اليقين من استحكام، ولا حاجة إلىٰ تخصيص الاستصحاب بغير موارد الشكّ في المقتضي[1].

أقول: إنّ هذا التهافت يبدو واضحاً في المقام بالنظر إلىٰ ما يتراءىٰ من عبائر التقريرات، حيث إنّ المحقّق النائيني﵀ لم يشرح كيفية استفادة جعل الطريقية من دليل الاستصحاب، ولم يوضّح حدود المطلب فيتراءىٰ التناقض بين مطلبيه في البابين.

والتحقيق عدم التناقض بينهما، فإنّه﵀ لو كان يختار: أنّ مفاد الحديث هو النهي التحريمي كما اختاره المحقّق العراقي﵀، لكان هذا التناقض مسجّلاً عليه؛ إذ لو كان روح المطلب هو حرمة نقض المتيقّن وإن صحّ إسناد هذا النقض إلىٰ اليقين إذن فلا معنى لقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي، ولو كان روح المطلب هو حرمة نقض اليقين إذن لكفىٰ استحكام اليقين، ولم نحتج إلىٰ فرض إحراز المقتضي، ولكنه﵀ لا يقول بأنّ مفاد الحديث هو النهي التحريمي، وإنّما يرىٰ أنّ مفاده هو النهي الكنائي، فهو قد نهىٰ عن نقض المتيقن مسنداً لهذا النهي إلىٰ اليقين، وهو نهي عن النقض العملي، ولكنّه ليس نهياً تحريمياً عن النقض العملي، وإنّما هو كناية عن بقاء مقتضي الجري العملي تعبّداً. وهذا يحتمل فيه احتمالان:

الأوّل: أنْ يكون المقصود من بقاء مقتضي الجري العملي هو بقاء المتيقّن.

والثاني: أن يكون المقصود منه هو بقاء اليقين.

والمحقّق النائيني﵀ يرجّح الثاني علىٰ الأوّل باعتبار ما يرىٰ من أنّ الحجّيّات المجعولة عقلائياً إنّما تكون كلّها بحسب الارتكاز العقلائي جعلاً للطريقيّة، ولا يتصوّرون في حجّيّاتهم غير ذلك، فيرىٰ﵀ أنّ هذا الارتكاز موجب لانصراف الكلام[2] إلىٰ المعنىٰ الثاني. إذن ففي حين أنّ نقض المتيقّن أُسند إلىٰ اليقين، فيحتاج إلىٰ إحراز المقتضي مثلاً يكون الكلام كناية عن اعتبار بقاء اليقين، فتترتّب آثار العلم الموضوعي والطريقي معاً، فلا تهافت في كلامه﵀ بحسب مبانيه وإن كانت مبانيه غير صحيحة.

نعم، يبقىٰ هنا إشكال آخر وهو: أنّه لعلّه إنّما نزّل الشارع الاستصحاب منزلة اليقين من حيث الآثار العقلية، وهي التنجيز والتعذير، دون الآثار الشرعية، فمن أين عرفنا أنّه قد

---

(١) راجع نهاية الافكار القسم الاول من الجزء الرابع ص ٧٩ ـ ٨١.

(٢) لعل دعوىٰ هذا الانصراف في خصوص الاستصحاب دون الأُصول العملية البحت يكون بسبب ما لحجّيّة الاستصحاب من جذور الارتكاز العقلائي ولو بمستوىً طفيف، بخلاف الأُصول التعبّدية البحت.

جعل الشارع هنا الشكّ علماً، ونزّل الاستصحاب منزلة اليقين في كلا قسمي الآثار؟ ولا معنىً لدعوىٰ جريان الإطلاق في المقام؛ لأنّ هذا التنزيل ليس هو المفاد المطابقي للكلام حسب الفرض، وإنّما المفاد المطابقي له هو النهي، والمفروض أنّ النهي جعل كناية، فلا يُدرىٰ أنّه جعل كناية عن تنزيل الشكّ منزلة العلم في كلا قسمي الآثر، أو جعل كناية عن تنزيله منزلته في خصوص الآثار العقلية من التنجيز والتعذير، ولا تعيّن للأوّل في قبال الثاني، ويكفي في كنائيّة النهي الثاني.

وهذا الإشكال -أيضاً- يظهر جوابه بالنظر إلىٰ مباني المحقّق النائيني ﷺ فإنّه ﷺ لا يرىٰ أنّ ترتّب التنجيز والتعذير علىٰ الاستصحاب أو الأمارة يكون بتنزيلهما منزلة العلم، بل يرىٰ استحالة ذلك؛ لأنّ تنزيل الشارع شيئاً منزلة شيء إنّما يعقل إذا كان آثار الشيء المنزّل عليه من مجعولاته هو، فله أن ينزّل الطواف مثلاً منزلة الصلاة، دون ما إذا كانت آثاره من قبل حاكم آخر، وهو العقل، كما في المقام، فهو ﷺ لا يبني علىٰ التنزيل في المقام، وإنّما يبني علىٰ الاعتبار والفرض، أي: إنّ المولىٰ جعل الاستصحاب أو الأمارة علماً بالاعتبار من دون نظر إلىٰ الآثار. وهذا الشيء الوجداني البسيط، وهو اعتبار الاستصحاب علماً، وفرضه علماً ويقيناً لا يعقل تبعّضه، ويترتّب بشكل عفوي وتلقائي كلّ آثار العلم عليه، فبهذا المبنىٰ يرتفع هذا الإشكال -أيضاً- وإن كان هذا المبنىٰ -أيضاً- غير صحيح، كما شرحناه في محلّه[1].

---

(١) وخلاصة الكلام في المقام: أنّ الاستصحاب لا يقوم مقام العلم الموضوعي؛ لأنّ قيامه مقام العلم الموضوعي يجب أن يكون بأحد وجوه ثلاثة:

١ ـ إمّا القول بأنّ مفاد الدليل هو تحريم النقض، ومقتضىٰ الإطلاق شمول الحديث لنقض آثار اليقين الطريقي وآثار اليقين الموضوعي معاً.

٢ ـ أو القول بأنّ مفاد الحديث هو جعل الطريقية والعلم ولو بلحاظ بعض جهاته. وهذا الجعل إمّا أن يكون بالدلالة المطابقية كما لو فرض السلب في الحديث نفياً لا نهياً، وفرض النقض حقيقياً لا عملياً، أو يكون بالكناية.

٣ ـ أو القول بأنّ مفاد الحديث هو التنزيل. وهذا -أيضاً- إمّا أن يكون بالكناية، أو بحمل السلب علىٰ النفي والنقض علىٰ النقض الحقيقي، وتفسير ذلك بالتنزيل.

أمّا الأوّل، فأقلّ ما يرد عليه: أنّه لا ينسجم مع الاستصحابات الترخيصية، كما هو الحال في مورد النصّ، فإنّ استصحاب الطهارة استصحاب ترخيصي.

وأمّا الثاني، فأقلّ ما يرد عليه بطلان المبنىٰ، فإنّ جعل الفرد الاعتباري لا قيمة له ما لم يرجع بروحه إلىٰ التنزيل.

←

جريان الاستصحاب عند الشكّ التقديري:

التنبيه الثاني: في جريان الاستصحاب عند الشك التقديري وعدمه. فلو علم بشيء ثمّ غفل عنه، وكان حاله بحيث لو التفت إليه لشكّ، فهو الآن متيقّن بذلك الشيء وإن لم يكن ملتفتاً الى يقينه، فإنّ اليقين قد تركّز في أعماق نفسه. وأمّا الشك فليس موجوداً حتّىٰ بالوجود الارتكازي الإجمالي؛ إذ لم يلتفت أوّلاً ليحصل له الشكّ ثمّ يبقىٰ الشكّ مرتكزاً في أعماق نفسه، وإنّما له شكّ تقديري، أي: لو التفت لشكّ، ففي مثل هذا المورد هل يجري الاستصحاب أو لا؟ قالوا بعدم جريان الاستصحاب، وذكروا لذلك وجهين:

الوجه الأوّل: وجه ثبوتي جاء في كلمات جملة منهم كالمحقّق الخراساني[1] والمحقّق

→

وأمّا الثالث، فمع فرض الكناية أقلّ ما يرد عليه عدم تماميّة الإطلاق لدىٰ الكناية، والقدر المتيقّن هو قيام الاستصحاب مقام العلم الطريقي، ومع فرض المطابقة وحمل السلب علىٰ النفي، والنقض علىٰ النقض الحقيقي، أقلّ ما يرد عليه: أنّ حمل السلب في الحديث على النفي خلاف الظاهر.

هذا. وقد مضىٰ عن أُستاذنا الشهيد﵀ الإيراد علىٰ الوجه الأوّل، وهو حمل الحديث علىٰ إرادة التحريم والتمسّك بإطلاق النقض: بأنّ نقض آثار اليقين الموضوعي نقض لليقين باليقين الناشئ من الشكّ، وليس نقضاً لليقين بالشكّ؛ لأنّ الشكّ أوجب اليقين بزوال موضوع الحكم؛ لأنّ المفروض أنّ موضوع الحكم كان هو اليقين وقد زال قطعاً، ولو جعل للاستصحاب فهذا جعل جديد.

وقد تقول: إنّ هذا الإشكال لا يوجب الفرق بين آثار اليقين الموضوعي واليقين الطريقي؛ لأنّه في مورد اليقين الطريقي أيضاً يمكن أن يقال: إنّ التنجيز أو التعذير قد يكون موضوعه اليقين، ويزول بزواله يقيناً، وإثباته بسبب الاستصحاب إثبات جديد، فإن حمل نقض اليقين بالشكّ على ما يشمل نقض اليقين باليقين الناشئ من الشكّ، فليكن الأمر كذلك بلحاظ اليقين الموضوعي والطريقي معاً.

إلّا أنّ هذا النقاش إنّما يرد لو فرض تفسير الحديث بنقض آثار ذات اليقين، أمّا لو فرض تفسيره بما يقوله الشيخ النائيني﵀ من إرادة نقض آثار المتيقّن والذي صحّت نسبته إلىٰ اليقين حقيقة باعتباره هو المحرّك نحو المتيقّن، يكون الفرق بين أثر اليقين الموضوعي وأثر اليقين الطريقي واضحاً، فأثر اليقين الموضوعي لم ينقض لدىٰ الشكّ إلّا باليقين بزوال الموضوع، ولكن أثر اليقين الطريقي الذي هو في روحه أثر المتيقّن يكون بلحاظ المتيقّن نقضه نقضاً بالشكّ، إذ لا يقين بزوال المتيقّن.

(١) راجع حاشية المحقّق الخراساني﵀ على فوائد الأُصول: ص ١٧٤ ـ ١٧٥ بحسب طبعة مكتبة بصيرتي.

الإصفهاني[١] والمحقّق النائيني[٢]، وهو: أنّ الأحكام الظاهرية إنّما تجعل لكي ينجّز بها الواقع او يعذّر عنه، فإنّما تعقل في مورد قابل للتنجيز والتعذير، فهي غير موجودة عند عدم وصولها إلىٰ المكلف كبرىً أو صغرىً، أو غفلة المكلف عنها كبرىً أو صغرىً؛ لأنّها ليس بالإمكان تأثيرها في التنجيز والتعذير في هذه الموارد، وهذا بخلاف الأحكام الواقعية، فإنّها إبراز لأغراض واقعية ثابتة تكويناً سواء وصلت إلىٰ المكلّف أو لا، وسواء غفل المكلّف عنها أو لا.

أقول: هذا الوجه إنّما تكون له صورة بناءً علىٰ مبناهم من كون الأحكام الظاهرية عبارة عن مجرد اعتبارات وجعول لكي يترتّب عليها التنجيز والتعذير، وأمّا علىٰ ما حقّقناه في محلّه من أنّها تبرز درجة الاهتمام بالأغراض الواقعية، فتلك الدرجة ـ أيضاً ـ أمر واقعي ثابت سواء وصلت إلىٰ المكلّف أو لا، وسواء غفل المكلّف عنها أو لا، وعلىٰ هذا المبنىٰ لا تبقىٰ صورة لهذا الوجه أصلاً.

الوجه الثاني: ما جاء ـ أيضاً ـ في كلام المحقّق الخراساني[٣] وغيره[٤]، وهو وجه إثباتي، وهو: أنّه قد أُخذ الشكّ في لسان دليل الاستصحاب موضوعاً، وظاهر جعل شيء موضوعاً هو كونه موضوعاً بوجوده الفعلي لا التقديري، فمثلاً قوله:(لا تكرم العالم) لا يشمل شخصاً لم يصبح عالماً، لكنّه لو كان يبقىٰ عشرين سنة في الحوزة العلميّة لكان عالماً مثلاً.

وهذا الوجه ـ أيضاً ـ غير صحيح، فإنّنا حينما نراجع الصحيحة الأُولىٰ نرىٰ أنّه وإن جاء فيها قوله:«ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ولو خلّينا نحن وهذه الجملة لما كانت تشمل فرض تقديريّة الشكّ لدىٰ الجمود علىٰ حاقّ لفظها، لكنّه:

أوّلاً: قد عطف علىٰ هذه الجملة قوله:«ولكن تنقضه بيقين آخر»، وهذا ظاهر في الحصر، أي: إنّ الناقض منحصر في يقين آخر فلا ينقض اليقين بغيره من شكّ فعليّ أو تقديريّ، أو ظنّ فعليّ أو تقديريّ مثلاً، فدائماً يعمل وفق اليقين السابق مالم يحصل اليقين بالخلاف.

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ١٢٧ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٢) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٣) راجع كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٠٨ حسب الطبعة المشتملة في حاشيته على تعليق المشكيني.

(٤) راجع المصادر السابقة من نهاية الدراية وفوائد الأُصول وأجود التقريرات.

وثانياً: لا وجه للجمود علىٰ حاقّ اللفظ في قوله:«لا ينقض اليقين بالشكّ» فإنّ العرف لا يحتمل كون فعليّة الشكّ دخيلة في عدم النقض، ويرىٰ أنّ مناط عدم النقض هو ما للشكّ من الوهن الثابت فيه من دون فرق بين فرض فعليّته أو تقديريّته، وتقديريّته لا تجعله أقلّ وهناً إن لم نقل إنّ فعليّته تجعله في نظر العرف أقلّ وهناً. إذن فالعرف لا يحتمل أنّ الشكّ لدىٰ فعليّته لا ينقض اليقين السابق، ولدىٰ تقديريّته ينقض.

هذا. وإن تمّ هذا الوجه جرىٰ في سائر روايات الباب أيضاً، علىٰ أنّ الوجه الأوّل ـ أيضاً ـ تامّ في صحيحة عبدالله بن سنان التي تمّت عندنا سنداً ودلالةً علىٰ الاستصحاب؛ إذ يقول: فيها:«إنّك قد أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه قد نجّسه»، فترىٰ أنّه جعل العبرة بعدمه اليقين بالخلاف، لا بالشكّ المساوق للتردّد المستظهر منه فعليّة الشكّ مثلاً، وكذا الحال في روايات:(كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر) و(كلّ شيء حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام) بناءً علىٰ مبنىٰ المحقّق الخراساني ﷺ من تماميّة دلالتها علىٰ الاستصحاب، فإنّه ـ أيضاً ـ جعل العبرة فيها بعدم العلم بالخلاف دون الشكّ.

ثمرة البحث في جريان الاستصحاب عند الشكّ التقديري:

أمّا الكلام في ثمرة هذا البحث، فقد ذكر المحقّق الخراساني ﷺ وغيره: أنّه تظهر ثمرة البحث في ما إذا كان محدثاً، ثمّ غفل وصلّى، ثمّ التفت.

توضيح الكلام في ذلك: أنّه إذا كان محدثاً ثمّ غفل وصلّى، ثمّ التفت إلىٰ المطلب، واحتمل أنّه من باب الصدفة توضّأ في حالة غفلته، وكان في حال غفلته بنحو لو التفت لشكّ في بقاء الحدث ولم يجزم ببقائه، فهنا هل يحكم بصحّة الصلاة علىٰ أساس قاعدة الفراغ، أو لا؟ إن بنينا علىٰ عدم جريان الفراغ في موارد كون احتمال الصحّة من باب احتمال الإتيان بالشرط أو الجزء من باب الصدفة، لا في حال الذكر والعمد ـ كما هو الصحيح ـ فلا إشكال في أنّه لا يحكم بصحّة هذه الصلاة، من دون فرق بين أن يحكم بجريان الاستصحاب لدىٰ الشكّ التقديري وعدمه، ولا يبقىٰ موضوع لهذه الثمرة، وإنّما تفرض في موضوع هذه الثمرة دعوىٰ جريان قاعدة الفراغ حتّىٰ عند إحتمال الصحّة من باب الصدفة، ومن دون فرض الأذكريّة، وعندئذٍ نقول: لو لم نقبل الاستصحاب عند الشكّ التقديري صحّت الصلاة بقاعدة الفراغ؛ إذ لا يعارضه لا الاستصحاب في حال الصلاة، لعدم جريانه فيها، لكون الشكّ تقديرياً، ولا الاستصحاب بعد الصلاة، لتقدّم قاعدة الفراغ عليه، ولو قبلنا الاستصحاب عند الشكّ

التقديري لم تصحّ الصلاة، ولم تجرِ قاعدة الفراغ بعد الصلاة؛ لأنّ الصلاة كانت محكومة في حين الإتيان بها بالبطلان بحكم استصحاب الحدث، وقد أُخذ في موضوع قاعدة الفراغ عدم كون العمل في حين الإتيان به محكوماً بالبطلان، فيرتفع موضوعها بالاستصحاب حال الصلاة، ولذا لا يشكّ أحد في عدم جريان قاعدة الفراغ لو كان شكّه في بقاء الحدث حين الصلاة فعلياً.

وهذا البيان بهذا الترتيب يرد عليه: أنّه لا يوجد أيّ دليل علىٰ أخذ هذا القيد ـ أعني: قيد عدم كون العمل حين الإتيان به محكوماً بالبطلان في موضوع قاعدة الفراغ ـ وإنّما نشأ هذا التوهّم من ناحية الالتفات إلىٰ ما أشرنا إليه من الفرع، وهو ما لو كان شاكّاً بالفعل حين الصلاة في بقاء الحدث حيث لا إشكال في عدم جريان قاعدة الفراغ في هذا الفرض، ولكن التحقيق: أنّ عدم جريان قاعدة الفراغ في هذا الفرض ليس لأجل أخذ هذا القيد في موضوع قاعدة الفراغ، بل لأجل اشتراط كون الشكّ حادثاً بعد العمل كما يظهر من قوله:«كلّما مضىٰ من عملك فامضه كما هو» أو «كلّما شككت في شيء وقد جزته فامضه كما هو»، وهذا الشرط غير موجود في هذا الفرض، وموجود فيما نحن فيه، ولو أُريد أن يؤخذ قيد زائد في موضوع قاعدة الفراغ فليؤخذ قيد أن لا يكون العمل حين العمل باطلاً في نظر العامل، وواصلاً إليه الحكم بالبطلان، وهذا القيد موجود في ما نحن فيه. وعليه، فقاعدة الفراغ في نفسها جارية، ولا يرفع موضوعها الاستصحاب الجاري في حال الصلاة بناءً علىٰ جريان الاستصحاب لدىٰ الشكّ التقديري.

وعندئذٍ يقع الكلام في أنّه هل نأخذ بقاعدة الفراغ ونحكم بصحّة الصلاة، أو أنّه لا يمكن الأخذ بها لابتلائها بالمعارض، وهو الاستصحاب؟ قد يقال: إنّنا نأخذ بقاعدة الفراغ، ولا معارض لها؛ إذ لا يعارضها الاستصحاب لا بوجوده الحدوثي، أي: بوجوده حين الصلاة، ولا بوجوده البقائي، أي: بوجوده بعد الصلاة. أمّا الثاني فواضح، فإنّنا قد اتّفقنا علىٰ تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب الذي يجري في عرضها. وأمّا الأوّل فلأنّ وجود الاستصحاب حين الصلاة ليس معارضاً لجريان القاعدة بعد الصلاة؛ إذ هما حكمان ظاهريان مختلفان واقعان في زمانين، لا في زمان واحد، فلا منافاة بينهما، وهما نظير ما لو كان الشخص في حين صلاته يقلّد من يحكم ببطلان هذه الصلاة، ثمّ بعد الصلاة مات مقلَّده وكانت الوظيفة الرجوع إلىٰ الحيّ، فقلّد من يحكم بصحّة تلك الصلاة.

إلّا أنّ التحقيق وجود المنافاة بين الاستصحاب بوجوده الحدوثي وقاعدة الفراغ؛ وذلك

لأنّ التفكيك بين الوجود الحدوثي لهذا الاستصحاب والوجود البقائي له غير ممكن؛ لأنّ مقتضىٰ هذا التفكيك اختصاص هذا الحكم الظاهري الاستصحابي بصورة الغفلة، وأنّه بمجرّد الالتفات يرتفع، وجعل هذا الحكم إمّا غير عقليّ أو غير عقلائي[1]. إذن فهناك ملازمة بين الوجود الحدوثي للاستصحاب والجود البقائي له في المقام، وبما أنّ قاعدة الفراغ تنافي الوجود البقائي للاستصحاب تنافي لا محالة وجوده الحدوثي؛ فإنّ ما ينافي أحد المتلازمين ينافي الآخر قهراً.

وعندئذٍ هل نقول بتقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب حال الصلاة كما نقول بتقدّمها على الاستصحاب بعد الصلاة، أو لا نقول بالتقدّم، فيتعارضان ويتساقطان؟ هذا يختلف باختلاف المبنىٰ في وجه تقدّم القاعدة على الاستصحاب بعد الصلاة، فإن كان الوجه في ذلك كون القاعدة رافعة للشكّ؛ لكونها أمارة، فترفع موضوع الاستصحاب، وتحكم عليه، لم تتقدّم القاعدة على الوجود الحدوثي للاستصحاب؛ لأنّها إنّما ترفع الشكّ من حين وجودها، وهو ما بعد الصلاة، لا من حين الصلاة. نعم، حيث إنها ترفع موضوع الاستصحاب بعد الصلاة تدلّ بالملازمة علىٰ عدم الاستصحاب حين الصلاة؛ لما عرفت من الملازمة بين الوجود الحدوثي للاستصحاب ووجوده البقائي، لكنّ الاستصحاب حين الصلاة ـ أيضاً ـ يدلّ بالملازمة علىٰ عدم قاعدة الفراغ وهذا معنى التعارض.

ولا يقال: إنّ قاعدة الفراغ باعتبارها أمارة تحكم مداليلها الالتزامية ـ أيضاً ـ علىٰ أصل يعارضها في مورد المداليل الالتزامية.

فإنّه يقال: إنّ قاعدة الفراغ ليست من الأمارات التي تثبت مداليلها الالتزامية، فمثلاً من شكّ بعد الصلاة في أنّه توضّأ أو لا يُجري قاعدة الفراغ، لكنّه لا يبني علىٰ ما هو لازم ذلك من عدم لزوم التوضّئ للصلوات الأُخرىٰ. نعم، دليل قاعدة الفراغ أمارة تكون مثبتاتها

---

(١) قد تقول: إنّ لغوية الاستصحاب بوجوده الحدوثي لو لا حجّيّته بقاءً لا تثبت حجّيّته بقاءً دفعاً للغويّة، فإنّ قاعدة صون كلام الحكيم عن اللغوية إنّما تجري في أصل مفاد الكلام، لا في الإطلاق؛ لأنّ تكوّن الإطلاق مشروط بعدم اللغوية، فإذا ألغي في مورد مّا لم ينعقد، لا أنّه ينعقد ويثبت به ما لولاه لكان الإطلاق لغواً.

والجواب: أنّ الكلام في المقام لم يكن في انعقاد الإطلاق وعدمه كي يرد هذا الإشكال؛ فإنّ الإطلاق في دليل الاستصحاب في حدّ ذاته منعقد في المقام، ومثبت لحجّيّة الاستصحاب بحصّته الحدوثية والبقائية، ولا لغويّة في ذلك، وإنّما الكلام يكون في أنّ قاعدة الفراغ التي ثبتت بدليل منفصل لا بدليل متّصل، فلا توجب هدم الإطلاق لو منعت عن الحصّة البقائية للاستصحاب لا متنعت الحصّة الحدوثية أيضاً؛ لأنّ وجودها بلا بقاء لغو، فالتنافي سارٍ إلىٰ الحصّة الحدوثية.

حجّة، لكنّها لا ترفع موضوع جريان الاستصحاب حين الصلاة، وهو الشكّ في الطهارة حتّىٰ تحكم عليه، وإنّما ترفع الشكّ في حجّيّة الاستصحاب، وتبدّله إلىٰ العلم التعبّدي بعدم الاستصحاب مثلاً، كما أنّ دليل الاستصحاب أمارة توجب العلم التعبّدي بعدم قاعدة الفراغ، ويتعارضان.

وإن كان الوجه في تقدّم القاعدة علىٰ الاستصحاب هو الأخصّية أو ما بحكمها ـ وهو الصحيح ـ، فالقاعدة تقدّم هنا علىٰ الاستصحاب بوجوده المستمرّ، فإنّ المفروض أنّ دليلها أخصّ من دليل الاستصحاب، وخصص به الاستصحاب، فيرفع اليد عن هذا الاستصحاب بلا فرق بين حالة حدوثه وحالة بقائه، وعندئذٍ ترتفع الثمرة من البين؛ إذ علىٰ أيّ حال تصحّ الصلاة بقاعدة الفراغ سواء قلنا بجريان الاستصحاب عند الشكّ التعليقي أو لا.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي ﷺ ذكر هنا فرعاً آخر، وهو: أنّه لو كان عالماً بالطهارة ثمّ شكّ في بقاء الطهارة، ثمّ غفل وصلّىٰ، وبعد الصلاة حصل له العلم بأنّه قبل الصلاة قد تواردت عليه حالتان: الطهارة والحدث، فبناءً علىٰ أنّ الاستصحاب يجري في موارد الشكّ التقديري تصحّ صلاته؛ لأنّه كان في حال الصلاة متطهّراً بالطهارة الظاهريّة، وبناءً علىٰ عدم جريانه لا تصحّ الصلاة لعدم ثبوت الطهارة له في الصلاة، لا واقعاً ولا ظاهراً[1].

وإنّما فرض ﷺ أنّه شكّ أوّلاً في الطهارة ثمّ غفل، ولم يفرض الغفلة رأساً كي لا تكون الصلاة مورداً لقاعدة الفراغ، وتصحّ علىٰ كلّ حال[2]؛ إذ مع فرض الغفلة رأساً يكون شكّه شكّاً حادثاً بعد الصلاة، فتجري فيه قاعدة الفراغ، وأمّا إذا كان شاكّاً أوّلاً ثمّ غفل، ثمّ شكّ، فهذا الشكّ هو نفس الشكّ الحادث قبل الصلاة، والعرف لا يرىٰ استحالة إعادة المعدوم.

وإنّما فرض ﷺ حصول العلم بعد الصلاة بتوارد الحالتين، لا بأنّه كان محدثاً؛ لأنّه لو علم بعد الصلاة بأنّه كان محدثاً لم يكن هناك موضوع لتوهّم كفاية ما كان له عند الصلاة من استصحاب الطهارة؛ لأنّ الاستصحاب ليس إلّا حكماً طريقياً، وقد انكشف خلافه، والطهارة عن الحدث شرط واقعي. وهذا بخلاف فرض العلم بتوارد الحالتين، فإنّ هذا الحكم الطريقي لم ينكشف عندئذٍ خلافه بعد الصلاة.

إلّا أنّك ترىٰ ـ بغضّ النظر عن مسألة: أنّ الشكّ عند طروّ الغفلة هل يعتبر تقديرياً أو

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ١٧.

(٢) بعد فرض البناء علىٰ عدم اشتراط قاعدة الفراغ بالأذكرية.

فعلياً ـ أنّ استصحاب الطهارة في حال الصلاة لا يفيدنا حتّىٰ في هذا الفرض الذي فرضه المحقّق العراقي؛ لأنّ المفروض أنّ الاستصحاب قد انقطع بعد الصلاة بحصول العلم بتوارد الحالتين، والاستصحاب إنّما يؤمّن ما دام موجوداً، وبعد زواله يزول معه التأمين، فلا يؤمّنه من عدم الإعادة[1].

ثمّ إنّنا بهذه المناسبة نتكلّم في صور العلم بالطهارة أو الحدث مع الشكّ الفعليّ أو التقديريّ، لكي نرىٰ حال الصلاة في هذه الفروض في ضوء تطبيق ما عندنا من أُمور أربعة، اثنان منها مؤمِّنان، وهما استصحاب الطهارة وقاعدة الفراغ، واثنان منها منجِّزان، وهما استصحاب النجاسة وأصالة الاشتغال، ونلحظ في جانب الاستصحاب الشرط الذي يذكرونه من كون الشكّ فعلياً لا تقديرياً، لنرىٰ أنّه هل تختلف النتيجة لدىٰ الاعتراف بهذا الشرط وعدمه أو لا؟ كما نلحظ ـ أيضاً ـ في جانب قاعدة الفراغ ما يُذكر من شروط ثلاثة:

(١) كون الشكّ حادثاً بعد انتهاء الصلاة، لا حادثاً قبل ذلك.

---

(١) قد تقول: إنْ صحّ ما مضىٰ من الملازمة بين الحصّة الحدوثية للاستصحاب والحصّة البقائية؛ لكون اختصاص الاستصحاب بحالة الغفلة موجباً للغويّته عقلاً أو عقلائياً، قلنا هنا أيضاً: إنّ الحصّة الحدوثية للاستصحاب تثبت الأمن بعد زوال الغفلة؛ إذ لو لا ذلك للغت الحصّة الحدوثية.

وقد يقال: إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ الاستصحاب غير جارٍ في ذاته في مورد توارد الحالتين. أمّا لو قلنا بأنّه جارٍ في ذاته في مورد توارد الحالتين، ولكنّه ساقط بتعارض الاستصحابين، فهذا الكلام لا يتمّ؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث يعارض استصحاب بقاء الطهارة حتّى بحصّته الحدوثية بعد فرض الملازمة بين حصّته الحدوثية والبقائية، فتسقط الحصّتان بمعارضته إيّاهما، ولا يبقىٰ تأمين بعد زوال الغفلة.

ولكنّ الواقع، أنّ هذا الإشكال غير وارد في ذاته سواءً قلنا: إنّ مورد تعارض الحالتين مورد لتعارض الاستصحابين، أو قلنا: إنّه ليس مورداً للاستصحاب أصلاً؛ وذلك لأنّنا إنّما استفدنا في ما مضىٰ من الملازمة بين الحصّة الحدوثية والبقائية من باب أنّ دليل الاستصحاب كان شاملاً في ذاته للاستصحاب المطلوب بكلتا حصّتيه: الحدوثية والبقائية من دون لغوية، ولم نكن نقصد إثبات الإطلاق بقانون صون كلام الحكيم عن اللغوية، فقلنا عندئذٍ: لو كانت القاعدة معارضة للحصّة البقائية للاستصحاب إذن هي معارضة للحصّة الحدوثية أيضاً، واستفدنا هذه المعارضة ممّا قلناه من الملازمة بين الحصّتين. أمّا في المقام فالمدّعىٰ: أنّ دليل الاستصحاب لا يشمل في ذاته ـ وبقطع النظر عن معارض منفصل ـ الحصّة البقائية التي علم المكلّف في زمانها بتوارد الحالتين: إمّا لأجل تعارض الاستصحابين وتساقطهما، وإمّا بدعوىٰ: أنّ مورد توارد الحالتين ليس مشمولاً في ذاته لدليل الاستصحاب، فإذا بطل الاستصحاب بحصّته البقائية كان الاستصحاب بحصّته الحدوثية لغواً. وهذا يعني بطلان الإطلاق لدليل الاستصحاب حتّىٰ بلحاظ الحصّة الحدوثية. وهذا ـ كما ترى ـ ليس بحثاً عن سقوط الإطلاق بمعارض منفصل، بل هو بحث عن عدم انعقاد الإطلاق من أوّل الأمر، وقد مضىٰ: أنه ليس بالإمكان إثبات الإطلاق وإثبات ما يتوقّف عليه عدم لغويته بلزوم اللغوية لولاه، فكم فرق بين الموردين.

(٢) كونه في وقت العمل أحسن حالاً منه بعد العمل. وهذا ما يعبّر عنه بالأذكرية.

(٣) عدم كون صلاته في حال العمل محكومة بالبطلان، إمّا بمعنىٰ الحكم الشرعي بالبطلان، وإمّا بمعنىً يشمل حتّىٰ الأصل العقليّ المنجِّز، أي: أصالة الاشتغال.

والشرطان الأوّلان صحيحان عندنا، والشرط الثالث غير صحيح عندنا.

هذا. والفروع في المقام تسعة إذ:

١ ـ تارة نفرض كونه قبل الصلاة عالماً بالطهارة. وهذا الفرض يشمل ثلاثة من تلك الفروع:

الأوّل: أن يعلم بالطهارة ثمّ يشكّ في بقائها، ويصلي في حال الشكّ. وهنا لا إشكال في عدم جريان قاعدة الفراغ؛ لانتفاء الشرط الأوّل، وهو تأخّر حدوث الشكّ، وانتفاء الشرط الثاني، وهو كونه حال الصلاة أحسن حالاً منه بعدها؛ لأنّه في كلا الحالين كان شاكّاً. نعم، الشرط الثالث موجود في المقام. وأمّا استصحاب الطهارة فيجري بعد الصلاة إن لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين، وإلّا فلا يجري. وأمّا جريانه في حال الصلاة لعدم اشتراط الشكّ الفعليّ، وعدم جريانه، فلا أثر له؛ إذ العبرة بثبوت الاستصحاب بعد الصلاة وعدمه، فإن ثبت بعد الصلاة كما هو الحال عند عدم العلم بعد الصلاة بحصول توارد الحالتين قبل الصلاة كفىٰ في الحكم بعدم الإعادة والقضاء، بلا حاجة إلىٰ الاستصحاب في حال الصلاة، وإن لم يثبت بعد الصلاة كما في فرض العلم بتوارد الحالتين، فالاستصحاب بعد الصلاة لا يفيدنا؛ لأنّه حينما انقطع بعد الصلاة انقطع معه تأمينه، وعندئذٍ إن كان في الوقت وجبت عليه الإعادة؛ لأصالة الاشتغال، وإن كان في خارج الوقت لم يجب عليه القضاء؛ لأنّ القضاء بأمر جديد بعنوان من فاتته الصلاة فليقضِ، ولم يثبت ذلك.

الثاني: أن يعلم بالطهارة، ثمّ يغفل ويصلّي، ويكون بحيث لو التفت لشكّ، ثمّ يلتفت ويشكّ، وعندئذٍ لا تجري قاعدة الفراغ لفقدان الشرط الثاني، ويجري الاستصحاب بعد الصلاة إن لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين، وإلّا لم يجرِ الاستصحاب أيضاً، ولا ثمرة في تحقيق حال الاستصحاب في حال الصلاة.

الثالث: أن يعلم بالطهارة ثمّ يشكّ، ثمّ يغفل ويصلّي، ثمّ يلتفت ويشكّ. وهنا لا تجري قاعدة الفراغ؛ لانتفاء الشرط الثاني، وهو الأذكرية، بل وانتفاء الشرط الأوّل، وهو حدوث الشكّ بعد الصلاة؛ لأنّ الشكّ الثابت بعد الصلاة يُرىٰ متّحداً مع الشك الثابت قبل الصلاة، ولو فرض كون الغفلة عنه توجب زواله، فإنّ العرف يقول هنا بإعادة المعدوم. وأمّا

استصحاب الطهارة فيجري بعد الصلاة إذا لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين، وإلّا فلا يجري، ولا ثمرة للاستصحاب حال الصلاة.

٢ ـ وأُخرىٰ نفرض كونه قبل الصلاة عالماً بالحدث. وهذا ـ أيضاً ـ يشمل ثلاثة من تلك الفروع:

الأوّل: أن يعلم بالحدث ثمّ يشكّ في بقائه، ويصلّي. وهنا لا تجري قاعدة الفراغ؛ لانتفاء شروطها الثلاثة، ولا استصحاب الطهارة؛ لعدم كون الحالة السابقة هي الطهارة، ويجري استصحاب الحدث فتجب عليه الإعادة أو القضاء إن لم يحصل له العلم بتوارد الحالتين. وأمّا إن حصل له العلم بتوارد الحالتين فلا يجري استصحاب الحدث، فإن كان ذلك في الوقت وجبت عليه الإعادة؛ لأصالة الاشتغال، وإن كان في خارج الوقت لم يجب عليه القضاء.

الثاني: أن يعلم بالحدث ثمّ يغفل، ويصلّي، ثمّ يلتفت ويحصل له الشكّ، والمفروض كونه في حال الغفلة بحيث لو التفت لشكّ. وهذا هو ما جعلوه مورداً للثمرة، فقالوا: لو اكتفينا بالشكّ التقديري بطلت صلاته؛ لجريان استصحاب الحدث حال الصلاة، ولا تجري قاعدة الفراغ؛ لانتفاء الشرط الثالث، وإلّا صحّت صلاته بقاعدة الفراغ. وقد عرفت أنّ الشرط الثالث غير صحيح. وعندئذٍ إن التزامنا بالشرط الثاني فقاعدة الفراغ غير جارية مطلقاً؛ لفقدانه هنا، ولا تظهر الثمرة. وإن لم نلتزم بالشرط الثاني فقاعدة الفراغ جارية، ومضىٰ بيان النسبة بينها وبين الاستصحاب، وقلنا إنّها تقدّم علىٰ الاستصحاب علىٰ كلّ حال بملاك الأخصّية أو ما بحكم الأخصّية.

الثالث: أن يعلم بالحدث ثمّ يشكّ في بقائه، ثمّ يغفل ويصلّي، ثمّ يلتفت، ـ وقد فُرِض في المقام أنّه لا يحتمل صدور الوضوء منه حال الغفلة ـ وذهب الشيخ الأعظم[1] هنا إلىٰ أنّه لا معنىٰ لجريان قاعدة الفراغ علىٰ كلّ حال، ويحكم ببطلان صلاته؛ إذ المفروض أنّه بعد زوال الشكّ بالغفلة لم يتطهّر. إذن فيقطع بأنّه قد صلّىٰ مع الحدث الاستصحابي، لفرض القطع بعدم مجيء الرافع لما حصل له عند الشكّ من الحدث الاستصحابي.

نعم، لو احتمل الوضوء في حال الغفلة لم يجرِ هذا الكلام.

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ص ٣٢١ بحسب طبعة مكتبة المصطفوي المشتملة في حاشيتها على تعليقات رحمة الله.

وأشكل عليه جملة من المتأخّرين عنه، ومنهم السيّد الأُستاذ[١]، بأنّ الحدث الاستصحابي قد زال بزوال موضوعه، وهو الشكّ، فإنّ الشكّ لم يكن أحد الأحداث كالنوم والبول حتّىٰ لا يزول أثره إلّا بطروّ رافع للحدث، وإنّما الشكّ يوجب الحكم الظاهري بالحدث، ويزول هذا الحكم بارتفاع موضوعه.

وتحقيق الكلام في المقام ـ بعد الاعتراف بورود هذا الإشكال علىٰ الشيخ الأعظم ﷺ ـ هو: أنّ الشكّ كالعلم والظنّ ونحوه لا يزول بمجرّد عدم الالتفات إليه وحصول الغفلة عنه، وإنّما يبقىٰ مترسّباً في الأعماق، ويكون مستمرّاً: إمّا دقّةً وعرفاً، وإمّا عرفاً فقط ـ علىٰ أقلّ تقدير ـ فهذه المسألة لا ترتبط أصلاً بمسألة الشكّ التقديري، وكان الشكّ في حال الصلاة فعلياً، وعندئذٍ إن كان المدرك لعدم جريان الاستصحاب في موارد الشك التقديري هو المحذور الإثباتي، وهو الذي ذكره الشيخ الأعظم ﷺ وغيره، فهذا المدرك غير موجود هنا؛ لثبوت الشكّ فعلاً، فيشمله دليل الاستصحاب المفروض أنّه أُخذ في موضوعه الشكّ الفعلي. نعم، إن كان المدرك لعدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ التقديري ما أضافه بعض المتأخّرين من الإشكال الثبوتي، وهو عدم قابلية المورد للتنجيز والتعذير، فهذا الإشكال يأتي هنا أيضاً؛ إذ مع الغفلة لا يمكن التنجيز والتعذير، ومجرد وجود الشكّ في أعماق النفس دون التفات إليه لا يكفي لإمكان التنجيز والتعذير. ولكن ـ علىٰ أيّ حال ـ لا أثر لاستصحاب الحدث حال الصلاة، وإنّما يجب أن نرىٰ أنّه هل تجري بعد الصلاة قاعدة الفراغ، فتقدّم علىٰ الاستصحاب علىٰ كلّ حال، أو لا تجري كما هو الحقّ؛ لفقدان الشرط الأوّل والثاني، وكذا الثالث بناءً علىٰ جريان استصحاب النجاسة هنا في حال الصلاة، فيجري عندئذٍ إستصحاب النجاسة بعد الصلاة، وهو يكفي للحكم بالبطلان، إلّا إذا حصل العلم بتوارد الحالتين، فلا يجري الاستصحاب، ولا يفيد ثبوت الاستصحاب حال الصلاة؛ لأنّه حينما انقطع بعد الصلاة انقطع معه تنجيزه، وعندئذٍ لو كان في الوقت وجبت عليه الإعادة، ولو كان في خارج الوقت لم يجب عليه القضاء.

٣ ـ وثالثة نفرض كونه قبل الصلاة عالماً بالطهارة والحدث معاً، وحينما برز منه الشكّ تردّد بين المقدّم منهما والمؤخّر، وهذا ـ أيضاً ـ يجمع ثلاثة فروع:

الأوّل: أن يعلم في وقت بالطهارة وفي وقت آخر بالحدث ـ بلا فرق بين المقدّم منهما

---

(١) راجع مصباح الأُصول للسيّد سرور: ج ٣، ص ٩٣ ـ ٩٤ بحسب طبعة مطبعة النجف.

والمؤخّر ـ ثمّ يشكّ في التقدّم والتأخّر، ويصلّي في حال الشكّ. وهنا لا تجري قاعدة الفراغ؛ لفقدان الشرط الأوّل والثاني، وأمّا الثالث فهو ـ أيضاً ـ مفقود لو أردنا من الحكم بالبطلان في الشرط الثالث ما يشمل أصالة الاشتغال، وإلّا فلا، كما لا يجري ـ أيضاً ـ الاستصحاب؛ لأنّه من باب توارد الحالتين الذي لا يجري فيه الاستصحاب، إمّا في نفسه أو للمعارضة، فتصل النوبة إلىٰ قاعدة الاشتغال.

الثاني: أن يعلم في وقت بالطهارة وفي وقت بالحدث، ثمّ يدخل رأساً في حالة الغفلة، لكنّه يكون بحيث لو التفت لشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر، وصلّىٰ ثمّ التفت، فشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر. وهنا الشرط الأوّل لقاعدة الفراغ موجود؛ لعدم سبق الشكّ. والشرط الثالث ـ أيضاً ـ موجود؛ إذ لا حكم بالبطلان في حال الصلاة، لا عقلاً بمعنى قاعدة الاشتغال؛ إذ المفروض كونه غافلاً، ولا شرعاً بمعنىٰ استصحاب الحدث، فإنّ استصحاب الحدث ـ بناءً علىٰ جريانه عند الشكّ التقديري ـ يكون هنا غير جارٍ. إمّا في نفسه وإمّا للمعارضة؛ لأنّ المورد من موارد توارد الحالتين، أي: إنّ الشكّ التقديري في المقام يكون بنحوٍ لو صار فعلياً لكان شكّاً في باب توارد الحالتين، ولكن الشرط الثاني وهو الأذكرية غير موجود، فجريان قاعدة الفراغ وعدمه هنا فرع الالتزام بالشرط الثاني وعدمه، فعلىٰ الأوّل لا يجري، وعلىٰ الثاني يجري. وأمّا الاستصحاب فلا يجري لتوارد الحالتين.

الثالث: أن يحصل له أوّلاً العلم بتوارد الحالتين والشكّ في المقدّم منهما والمؤخّر، ثمّ يغفل ويصلّي، ثمّ يلتفت. وهنا لا تجري قاعدة الفراغ لفقدان الشرط الأوّل والثاني، ولا الاستصحاب لكون المورد من موارد توارد الحالتين، فتصل النوبة إلىٰ قاعدة الاشتغال لو التفت في الوقت، والبراءة لو التفت خارج الوقت[1].

بقي في المقام شيء وهو: أنّنا لو فرضنا في موردٍ ممّا الحكم الظاهري موضوعاً بوجوده الواقعي، لا بوجوده الواصل لأثر شرعي ظهرت الثمرة للبحث، حيث إنّ الاستصحاب لو كان ثابتاً في مورد الشكّ التقديري كفىٰ ذلك في ثبوت ذاك الأثر الشرعي، وإن لم يصل ذاك الاستصحاب إلىٰ المكلّف ما دام غافلاً، وذلك يكون لدىٰ فرض وجود أثرٍ للمستصحب، أو

---

(١) إجراء البراءة في خارج الوقت يناسب الفرع السابق بعد فرض عدم جريان قاعدة الفراغ ولا الاستصحاب، ويناسب ـ أيضاً ـ هذا الفرع فيما إذا افترضنا أنّ الغفلة كانت مستوعبة لتمام الوقت ثمّ انتبه بعد نهاية الوقت. أمّا إذا فرضنا أنّه في أوّل الوقت كان منتبهاً ثمّ غفل فصلّىٰ ثمّ التفت بعد الوقت، فلا مجال للبراءة؛ لأنّه تنجّز عليه في أوّل الوقت أن يصلّي بوضوء جديد لو لم يتذكّر تأخر الطهارة عن الحدث، ولم يفعل ذلك، فعليه القضاء.

الإيمان بكفاية أثر الاستصحاب في جريانه رغم عدم الأثر للمستصحب.

ويمكن أن يذكر كمثال لهذه الثمرة استصحاب الطهارة الخبثية بناءً علىٰ كونها موضوعاً بوجودها الواقعي لصحّة الصلاة، فلو تيقّن أحد بطهارة ثوبه ثمّ غفل وكان بحيث لو التفت لشكّ في بقاء طهارته، وصلّىٰ في ذلك الثوب، ثمّ حصل له العلم بعد الصلاة بأنّ ثوبه كان نجساً، فأثر هذا الاستصحاب رغم عدم وصوله حال الصلاة وانتهاء أمده بعد الصلاة أنّه يحكم بصحّة صلاته؛ لأنّها وقعت في ثوب محكوم بالطهارة الظاهرية، وقد فرضنا أنّ الطهارة الظاهرية موضوع للصحّة الواقعية حتّىٰ لدى فرض عدم وصولها.

إلّا أنّ الواقع: أنّ هذه الثمرة ثمرة فرضيّة لا واقع لها في الفقه. وهذا المثال الذي ذكرناه ليس واقعياً؛ لأنّ الطهارة الظاهرية ليست هي المصحّحة للصلاة، بل عدم العلم بالنجاسة كافٍ في صحّة الصلاة سواءً فرض جريان استصحاب الطهارة، أو لا.

هذا تمام الكلام في كفاية الشكّ التقديري في جريان الاستصحاب وعدمه.

جريان الاستصحاب مع اليقين التقديري

وهنا ننتقل الى الركن الآخر للاستصحاب وهو اليقين لنرىٰ هل المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو اليقين الفعليّ، أو الجامع بين اليقين الفعليّ والتقديريّ. وهنا يوجد بحثان:

الأوّل: في أصل كون اليقين مأخوذاً في موضوع الاستصحاب وعدمه.

والثاني: ما تصل النوبة إليه لو سلّم في البحث الأوّل كون اليقين مأخوذاً في موضوع الاستصحاب، وهو ما ذكرناه من أنّه هل الموضوع هو اليقين الفعلي، أو الجامع بين اليقين الفعليّ والتقديريّ.

أمّا البحث الأوّل، فهو يختلف باختلاف روايات الاستصحاب، فلو اقتصرنا علىٰ مثل الصحيحة الأُولىٰ ممّا عبّر فيه بعنوان عدم نقض اليقين بالشكّ، فقد أُخذ في ذلك اليقين، وحمله علىٰ مجرّد الطريقية، وأنّ المقصود هو نفس الحالة السابقة خلاف الظاهر؛ فإنّ الظاهر من أخذ كلّ شيء في لسان الدليل هو دخل ذات ذلك الشيء في الحكم، ولكن لو بنينا علىٰ ما بنىٰ عليه المحقّق الخراساني ﷺ من دلالة أخبار أصالة الحلّ والطهارة ـ أيضاً ـ علىٰ الاستصحاب، ففي تلك الأخبار لم يؤخذ اليقين السابق، وإنّما أُخذت الحالة السابقة وهي الحلّية، أو الطهارة، وكذلك لو بنينا علىٰ ما هو الصحيح من تمامية الاستدلال بصحيحة عبدالله بن سنان التي تقول:«لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه» فإنّه لم

يؤخذ في هذا الحديث اليقين السابق، وإنّما أُخذ فيه الحالة السابقة[١] وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد تكرار وتوضيح لهذا البحث في التنبيه الثالث.

وأمّا البحث الثاني، فبعد فرض الاقتصار في مقام الاستدلال على الاستصحاب بالأخبار التي جاء فيها التعبير بنقض اليقين بالشكّ نقول لا محالة: أنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو اليقين الفعلي؛ لأنّ كلّ عنوان أُخذ في موضوع لسان دليل يكون ظاهراً في الفعلية، ويكون فانياً في المصاديق الفعلية دون التقديرية، فلو قال المولى مثلاً: أكرم العالم، فهذا لا يشمل من لا يكون عالماً، ولكنه لو كان درس عشرين سنة لأصبح عالماً.



(١) قلت له﵀: إنّ كلا قسمي الروايات تشير إلىٰ القاعدة الارتكازية، والقاعدة الارتكازية موضوعها إمّا أن يكون هو اليقين، أو نفس الحالة السابقة، فتقع المعارضة بين الطائفتين.

فأجاب﵀ بأنّ الارتكاز هنا ليس محدّداً بهذا النحو، فالارتكاز في فرض اليقين السابق والاستصحاب في فرض الحالة السابقة كلاهما يدخلان ـ بوجه من الوجوه ـ في الارتكاز ولو مع فرض الاختلاف في درجة الارتكاز.

وقلت له﵀: إنّ هذه القاعدة المجعولة شرعاً وهي الاستصحاب موضوعها إمّا أن يكون هو اليقين، أو نفس الحالة السابقة، فيقع التعارض بين الطائفتين.

فأجاب﵀ بأنّنا لا نقطع بوحدة الحكم في المقام حتّىٰ يقع التعارض.

جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين:

التنبيه الثالث: في جريان الاستصحاب فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بأمارة أو أصل، وعدمه، ويقع الكلام في مقامين:

جريان الاستصحاب عند ثبوت الحالة السابقة بالأمارة

المقام الأوّل: فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بأمارة.

ذكر المحقّق الخراساني ﷺ: أنّ الإشكال إنّما يتصوّر وروده بصورة بدائية بناءً علىٰ كون المجعول في باب الأمارات هو التنجيز والتعذير. وأمّا بناءً على كون المجعول فيها هو الحكم الظاهري المماثل فلا مجال للإشكال رأساً؛ إذ بالإمكان إجراء استصحاب الحكم الظاهري الثابت بالعلم الوجداني[1].

أقول: إنّ الإشكال بصورته البدائية يجري حتّىٰ بناءً علىٰ جعل الحكم الظاهري المماثل، وذلك ببيان: أنّه إن أُريد استصحاب الحكم الواقعي فالركن الأوّل للاستصحاب ـ وهو اليقين السابق ـ غير موجود. وإن أُريد استصحاب الحكم الظاهري فالركن الثاني له ـ وهو الشكّ اللاحق ـ غير موجود ، للقطع بارتفاع الحكم الظاهري الذي يتمثّل في(صدّق العادل) مثلاً بارتفاع موضوعه، فإنّ المفروض أنّ الأمارة إنّما دلّت علىٰ مقدار الحدوث، ولم تدلّ علىٰ البقاء، وإلّا لما احتجنا إلىٰ الاستصحاب، وموضوع ذلك الحكم الظاهري إنّما هو قيام الأمارة، فذلك الحكم الظاهري غير موجود في مرحلة البقاء حتماً.

هذا. وما يمكن أن يقال أو قيل في حلّ الإشكال وجوه:

الوجه الأوّل: أنّنا نستصحب الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري المقطوع حدوثه ولو في ضمن الحكم الظاهري، والمحتمل بقاؤه ولو في ضمن الحكم الواقعي.

---

(١) راجع الكفاية: ج ١، ص ٣١٠ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليقات المشكيني.

وهذا الوجه يختلف حاله باختلاف المباني في الحكم الظاهري:

فتارةً يقال: إنّ الحكم الظاهري له وجود مستقل في قبال الحكم الواقعي، قد يوافق الحكم الواقعي وقد يخالفه. وبناءً علىٰ هذا لا يجري الاستصحاب في المقام؛ لأنّه يكون من استصحاب القسم الثالث من الكلّي المحرز حدوثه في أحد فرديه ـ وهو هنا الحكم الظاهري ـ والمحتمل بقاؤه في فرد آخر ـ وهو الحكم الواقعي ـ، غاية الأمر أنّ الحكم الواقعي محتمل الحدوث من أوّل الأمر، فيدخل في ذاك النحو من استصحاب القسم الثالث الذي يرتضيه الشيخ الأعظم، لكنّنا لا نرتضي الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي مطلقاً.

وأُخرىٰ يقال بما يقول به المحقق النائيني من أنّ الحكم الظاهري ليس له وجود مستقّل في مقابل الحكم الواقعي، بل يكون لدىٰ وجود الحكم الواقعي مندكّاً فيه، ولدىٰ عدمه منعدماً. وعلىٰ هذا المبنىٰ فالحكم الظاهري في المقام لا يزيدنا شيئاً، وكما لا يمكن استصحاب الحكم الواقعي كذلك لا يمكن استصحاب الجامع؛ إذ ليس لنا ـ في الحقيقية ـ علم بأحد الفردين معيّناً، أو غير معين؛ لأنّ الفرد الثاني وهو الحكم الظاهري يرجع في الحقيقة إلىٰ الفرد الأوّل، وهو الواقع المفروض ثبوت الشكّ فيه من أوّل الأمر.

وثالثة يقال: إنّ الحكم الظاهري لدىٰ موافقته للحكم الواقعي يكون مندكّاً فيه، ولدىٰ اختلافه عنه يكون له وجود مستقلّ، وعندئذٍ تكون لدعوىٰ جريان الاستصحاب صورة؛ لأنّه يصبح من استصحاب القسم الثاني من الكلّي؛ للعلم إجمالاً بثبوت الجامع في ضمن الفرد المقطوع زواله وهو الحكم الظاهري، أو الفرد غير المقطوع زواله وهو الحكم الواقعي.

ولكنّ الصحيح: أنّه حتّىٰ علىٰ هذا المبنىٰ لا يصحّ جريان الاستصحاب، إلّا إذا قلنا في الحكم الظاهري في باب الأمارة بالسببية والموضوعية، دون الطريقية الصرف؛ لأنّه بناءً علىٰ الطريقية يعلم إجمالاً بالجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري الطريقي المخالف للواقع، ومن المعلوم أنّ الحكم الظاهري بهذا العنوان ليس له أيّ أثر من التنجيز والتعذير، والجامع بين ما له أثر وما ليس له أثر ليس له أثر، والنتيجه تتبع أخسّ المقدمات.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني من أنّنا نمنع كون اليقين بالحالة السابقة دخيلاً في الاستصحاب. وهنا لا تخلو عبارته من تبلبل أو تشويش، فالذي يستفاد من أوّل عبارته في الكفاية هو أنّ الاستصحاب ليس من أركانه اليقين السابق، وإنّما له ركنان: أحدهما الحدوث، والثاني الشكّ في البقاء، ويكون الثاني ثابتاً بالوجدان، والأوّل ثابتاً بالتعبّد بمقتضىٰ الأمارة. ثمّ كأنّه يريد أن يترقىٰ ويدّعي أنّ الحدوث ـ أيضاً ـ ليس ركناً في

الاستصحاب، حيث يقول: إنّ الحدوث أُخذ لكي يكون التعبّد في البقاء[١].

وهذا الكلام فيه احتمالان مستفادان من مجموع النكات الموجودة في كلامه.

الأوّل: أن يقصد أنّ الحدوث ليس ركناً في الاستصحاب، وإنّما الركن الصحيح في الاستصحاب هو الركن الثاني، وهو الشكّ في البقاء، وإنّما فرض الحدوث تحقيقاً للركن الثاني ـ وهو الشكّ في البقاء ـ باعتبار أنّ الشكّ في البقاء لا يتحقّق إلّا مع فرض الحدوث.

الثاني: أن لا ينظر إلىٰ مسألة الشكّ، وإنّما يقصد بهذا الكلام أنّ التعبّد تارةً يكون بالحصّة الحدوثية، وأُخرىٰ بالحصّة البقائية، وثالثة بالجميع، والمفروض في دليل الاستصحاب إنّما هو التعبّد بالحصّة البقائية، فلهذا فرض الحدوث مفروغاً عنه وجداناً حتّىٰ يقع التعبّد في حصّة البقاء.

أقول: أمّا ما يستفاد من صدر كلامه من عدم أخذ اليقين بالحدوث في الاستصحاب، وأنّ المأخوذ في الاستصحاب نفس الحدوث، فهذا ليس فيه إشكال من حيث الثبوت، فبالإمكان أن لا يؤخذ اليقين في الاستصحاب، وتؤخذ ذات الحالة السابقة، ويرتفع بذلك الإشكال في المقام، حيث يقال: إنّ الحالة السابقة ثبتت بالتعبّد بالأمارة، والشكّ ثابت بالوجدان، فيجري الاستصحاب.

وأمّا من حيث الإثبات فالذي تمسّك به المحقّق الخراساني في مقام استظهار عدم أخذ اليقين بالحدوث في الاستصحاب، وأنّه إنّما أُخذ ذات الحدوث لا العلم به، هو أنّ اليقين باعتبار ما له من صفة الطريقية والكشف يكون ظاهر أخذه في لسان دليل هو أخذُه فيه بما هو مرآة إلىٰ متعلّقه، وبما هو معنىً حرفي، وفانٍ في المتعلّق.

والتحقيق: أنّ ما أفاده غير صحيح.

وهو أشار في بحث الاجتهاد والتقليد إلىٰ أنّ ما ارتكبه في بحث الاستصحاب كان تكلّفاً[٢].

والوجه في عدم صحّته هو: أنّ أخذ اليقين مرآةً إلىٰ المتيقّن ـ بغض النظر عن عدم معقوليته في نفسه كما شرحناه في بعض المباحث السابقة[٣] ـ يكون خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر أخذ كلّ عنوان كونه مأخوذاً بنفسه، لا بما هو مرآة الى شيء آخر غير مصاديقه لو

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليقات المشكيني.

(٢) لم أجده في الكفاية.

(٣) مضى ذلك في بحث الشكّ في المقتضي.

كان ذلك ممكناً.

علىٰ أنّ هذا ينافي ما مضىٰ منه﵀ من تصحيح استعمال كلمة(النقض) في المقام بالاستحكام الموجود في اليقين، فإنّه بناءً على كونه مأخوذاً بنحو المعنىٰ الحرفي والمرآتية، ويكون النظر إلىٰ ذات المتيقّن، لا يفيدنا الاستحكام الموجود في اليقين.

هذا. ولا أدري لماذا لم يتمسّك﵀ لإثبات مقصوده من عدم أخذ اليقين في موضوع الاستصحاب بروايات أصالة الطهارة والحلّ التي ذهب إلىٰ تمامية دلالتها علىٰ الاستصحاب، وقد أُخذت فيها الحالة السابقة، لا اليقين بها، كما أنّ صحيحة عبدالله بن سنان التي تمّت دلالتها عندنا لم يؤخذ فيها إلّا نفس الحالة السابقة، لااليقين بها.

وعليه، فبحسب النتيجة: ما أفاده﵀ من كون اليقين غير مأخوذ في الاستصحاب، وأنّه إنّما أُخذ في الاستصحاب نفس الحدوث صحيح ثبوتاً وإثباتاً.

وأمّا ما يستفاد من كلامه﵀ بعد الترقّي، فقد مضىٰ أنّ فيه احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أنّ الحدوث أُخذ في لسان الدليل من باب أنّه مع الحدوث يتصوّر الشكّ في البقاء.

وفيه: أنّه إن قصد بالشكّ في البقاء احتمال الوجود بعد الوجود، والعدم بعد الوجود مشروطاً بأن لا يحتمل مع ذلك العدم بعد العدم، إذن فالدخيل في صدق الشكّ في البقاء ليس هو الحدوث الواقعي، بل اليقين بالحدوث، فلماذا فرض﵀ أنّ اليقين أُخذ في الكلام مرآة إلىٰ نفس الحدوث، وأنّه قصد ـ في الحقيقة ـ الحدوث، لا ذات اليقين، وأنت ترىٰ أنّ مجرّد الحدوث بوجوده الواقعي لا ينفي احتمال العدم بعد العدم، وإنّما ينفىٰ ذلك باليقين بالحدوث؟! ويلزم من ذلك عدم جريان الاستصحاب في المقام، وهو فرض ثبوت الحدوث بالأمارة؛ لأنّ احتمال العدم بعد العدم موجود، مع أنّ مقصوده﵀ هو إثبات جرايان الاستصحاب في مورد ثبوت الحالةالسابقة بالأمارة.

وإن قصد بالشكّ في البقاء مطلق احتمال الوجود بعد الوجود والعدم بعد الوجود، سواء إحتمل ـأيضاًـ العدم بعد العدم أو لا، إذن فالدخيل في صدق الشكّ في البقاء ليس هو الحدوث الواقعي، بل هو احتمال الحدوث، فقد لا يكون الحدوث ثابتاً في الواقع، لكنّ الشخص يحتمل الحدوث، ويحتمل ـأيضاًـ الوجود بعد الوجود والعدم بعد الوجود، كما يحتمل العدم بعد العدم. وبناءً علىٰ هذا يلزم جريان الاستصحاب بمجرّد احتمال الحدوث. وهذا ما لا يلتزم هو﵀ ولا غيره به.

الاحتمال الثاني: أنّ الحدوث أُخذ في لسان الدليل من باب سحب التعبّد من مرحلة الحدوث إلىٰ مرحلة البقاء. وبكلمة أُخرىٰ: أنّه توجد هنا ثلاثة احتمالات: احتمال الوجود بعد الوجود، واحتمال العدم بعد الوجود، واحتمال العدم بعد العدم. والشارع أراد أن يعبّدنا بنفي الثاني فقط دون الثالث، ففرض الحدوث مفروغاً عنه.

وهذا بحاجة إلىٰ شيء من التحليل. وتوضيحه: أنّ سحب التعبّد من مرحلة الحدوث إلىٰ مرحلة البقاء، وإخراج الحدوث عن حيطة التعبّد إمّا أن يفترض بجعل التعبّد بالبقاء معلّقاً علىٰ الحدوث، بأن يقول: إن كان حادثاً فهو باقٍ، حتّىٰ يكون الحدوث شرطاً لهذا التعبّد، ومن قبيل قيد الوجوب الذي لا ينسحب عليه الوجوب لا من قبيل قيد الواجب، وإلّا لسرىٰ التعبّد إليه، كما أنّ إيجاب الصلاة المقيّدة بالطهارة يسري إلىٰ الطهارة التي هي قيد الواجب، وهذا يعني أنّ الحدوث إذن كان موضوعاً للتعبّد بالبقاء، وهو الاستصحاب، فكأنّه لا يوجد هناك ترقٍّ عن الكلام الأوّل.

وإمّا أن يفترض بجعل مصبّ التعبّد هو الملازمة بين الحدوث والبقاء، فلا يكون الحدوث دخيلاً في ذلك، كما أنّ وجود العلّة ليس دخيلاً في الملازمة بين العلّة والمعلول. وعندئذٍ يرد عليه: أنّ الملازمة والسببيّة ونحو ذلك ليست قابلة للجعل علىٰ ما هو الصحيح عندنا، وعند المحقق الخراساني﵀، وإنّما المجعول هو منشأ انتزاع هذه الأشياء. ففي المقام إنّما يجعل الحكم بالبقاء مشروطاً بالحدوث، فتنتزع من ذلك الملازمة بين البقاء والحدوث، فرجعنا مرّة أُخرىٰ إلىٰ الكلام الأوّل.

بقي في المقام الإشكال الذي أورده السيّد الأُستاذ علىٰ المحقّق الخراساني﵀ من دون أن يحلّل كلامه بالشكل الذي ذكرناه، وهو أنّه هل يقصد التعبّد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الواقعيّين[١]، أو التعبّد بالملازمة بين تنجّز الحدوث وتنجّز البقاء[٢]. فإن قصد الأوّل لم يكن الاستصحاب أصلاً، بل كان أمارة مثبتة للبقاء واقعاً. وإن قصد الثاني لزم من ذلك بقاء

---

(١) قيل له﵀: يمكن فرض الملازمة ظاهرية، فيكون الاستصحاب أصلاً. فأجاب﵀ بأنّ: مقصود السيّد الأُستاذ ليس هو التعبّد بالملازمة بين الحدوث والبقاء التي تعدّ من الأحكام الوضعيّة حتّىٰ يقال: إنّه لعلّها ملازمة ظاهرية، وإنّما يقصد فرض التعبّد بالبقاء علىٰ تقدير الحدوث.

أقول: والذي نسبه أُستاذنا الشهيد﵀ هنا إلىٰ أُستاذه يختلف شيئاً ما عمّا ورد في المصباح: ج ٣، ص ٩٧ ـ ٩٨ من تقريب الإشكال علىٰ الآخوند، فراجع وقايس بينهما.

(٢) كأنّ الكلام مبنيّ علىٰ مبنىٰ الآخوند﵀ من جعل المنجّزية، باعتبار أنّ الحديث متوجّه إلىٰ الآخوند.

تنجّيز العلم الإجمالي بعد انحلاله. فمثلاً لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين فتنجّزت علينا النجاسة علىٰ كلا تقديريها، ثمّ علمنا تفصيلاً بنجاسة أحد الإنائين مسبقاً، فانحلّ العلم الإجمالي، تبقىٰ النجاسة في الإناء الآخر علىٰ تنجّزها؛ للملازمة بين التنجّزين. وهذا ما لا يُلتَزم به[1].

ويرد عليه: أوّلاً: أنّنا لو فرضنا انحصار الأمر فيما ذكره من الاحتمالين لاخترنا الاحتمال الثاني، ويقال: إنّ الاستصحاب عبارة عن التعبّد بالملازمة بين تنجّز الحدوث وتنجّز البقاء، لكن لا مطلقاً، بل عند فرض بقاء منجِّز الحدوث، كما في ما نحن فيه من فرض قيام الأمارة علىٰ الحدوث دون ما إذا انتفىٰ منجِّز الحدوث، وانحلّ، كما في مثال العلم الإجمالي بناءً علىٰ انحلاله بالعلم التفصيلي.

وإن شئت فقل: إنّنا لا ندّعي الملازمة بين التنجّز حدوثاً وبقاءً، وإنّما ندّعي أنّ المنجِّز للحدوث منجِّز للبقاء، باعتبار ما له من كشف ناقص للبقاء مثلاً، ومن الطبيعي أنّ منجّزية المنجّز تكون عند وجود ذلك المنجّز.

وثانياً: أنّ بإمكاننا أن لا نقول: إنّ الاستصحاب تعبّد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الواقعيين، ولا بين تنجّزهما، بل نقول: إنّه تعبد بالملازمة بين الوجود الواقعي للحدوث والوجود الظاهري للبقاء، ولا يرد عندئذٍ شيء من إشكالي الشقّين السابقين.

الوجه الثالث: أنّ الحكم الظاهري ـ علىٰ ما ذكرناه مراراً ـ عبارة عن الخطابات والإنشاءآت المبرزة لشدّة اهتمام المولىٰ بالواقع، أو مسامحته فيه، فروح الحكم الظاهري هو هذه الشدّة أو المسامحة، وعليه نقول: إنّنا لو أردنا استصحاب الحكم الواقعي ورد عليه ما مضىٰ من أنّه غير معلوم الثبوت مثلاً، ولو أردنا أن نستصحب الحكم الظاهري بمعنىٰ خطاب(صدّق العادل) مثلاً، ورد عليه ما مضىٰ من انتفاء موضوعه؛ لأنّ العادل لم يخبر بأكثر من الحالة السابقة، وموضوع هذا الخطاب إنّما هو خبر العادل، فلا معنىً لاستصحاب هذا الخطاب في الزمان الثاني الذي لا يوجد فيه خبر عادل، لكنّنا لا نستصحب لا هذا ولا ذاك، وإنّما نستصحب روح الحكم الظاهري، وهو شدّة اهتمام المولى الموضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال، أو المسامحة وعدم الاهتمام الموضوع لحكم العقل بالأمان.

---

(١) وورد في الدراسات ج ٤، ص ٩٥ بحسب طبعة دائرة معارف الفقه الإسلامي، مثال آخر للنقض، وهو لزوم حجّيّة قاعدة اليقين؛ لأنّ ما تيقّنّا به قد تنجّز حدوثاً، فيكون منجّزاً بقاءً رغم الشكّ الساري.

ولا يتخيّل أنّ هذا من استصحاب القسم الثالث من الكلّي؛ لانتفاء الشدّة المعلومة، واحتمال شدّة أُخرى في الاهتمام.

فإنّ الجواب علىٰ ذلك: أنّ إخبار العادل بالواقع إنّما هو سبب لشدّة الاهتمام، أمّا ذات الشدّة والاهتمام فشيء واحد شخصي، كنّا نعلم بوجوده حدوثاً لهذا السبب، واحتملنا وجوده بقاءً لسبب آخر، فيجري استصحاب الشدّة والاهتمام.

نعم، يبقىٰ شيء في المقام، وهو أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ لو لم يوجد حاكم على هذا الاستصحاب، والحاكم غير موجود في استصحاب المسامحة وعدم الاهتمام، لكنّه موجود في استصحاب شدّة الاهتمام، وذلك لحكومة دليل البراءة على هذا الاستصحاب؛ لأنّ هذا الاستصحاب استصحاب للاهتمام بالواقع، ودليل البراءة أمارة علىٰ عدم الاهتمام، والأمارة تقدّم علىٰ الاستصحاب. وهذا بخلاف ما لو استصحبنا نفس الواقع، كما هو الحال في الوجه الثاني، فإنّ دليل البراءة ليس أمارة علىٰ نفس الواقع، فيكون الاستصحاب والبراءة من هذه الناحية في عرض واحد، فيؤخذ بالاستصحاب من باب تقدّم الاستصحاب علىٰ البراءة.

أو قل بكلمة أُخرى في مقام التعليق على هذا الوجه الثالث: إنّه إذا كانت الأمارة دالّة علىٰ حكم إلزامي حدوثاً، دخل المقام في دوران الأمر بين عموم العام واستصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ دليل البراءة عامّ دلّ علىٰ عدم الاهتمام عند الشكّ في الواقع مطلقاً، وهو مخصَّص بدليل(صدّق العادل) المُخرِج للحصّة الحدوثية منه؛ لدلالته علىٰ شدّة الاهتمام بمقدار قيام خبر العادل، والمفروض دلالة خبر العادل علىٰ الحدوث فقط، فبإنتهاء المدّة التي دلّ عليها الخبر تنتهي دلالة المخصِّص، وهو دليل(صدّق العادل)، فيدور الأمر بين عموم العامّ واستصحاب حكم المخصّص. والحقّ فيه هو: تقدم العامّ علىٰ استصحاب حكم المخصّص.

الوجه الرابع: هو البنآء على قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، فإنّ القطع قد أُخذ ـ حسب الفرض ـ في موضوع الاستصحاب، فلو بني على قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي انحلّت المشكلة في المقام.

وتمامية هذا الوجه الرابع تكون بأحد تقريبين:

١ ـ دعوىٰ قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي بنحو الورود في خصوص باب الاستصحاب، بدعوىٰ: أنّ موضوع الاستصحاب من أوّل الأمر ليس هو خصوص القطع، بل مطلق المنجّز.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذه الدعوى ليست في محلّها، لا بلحاظ المدلول اللفظي لليقين كما هو واضح؛ لأنّ مدلوله اللغوي ليس إلّا ذات اليقين، لا مطلق المنجّز، ولم يثبت اصطلاح شرعي أو عرفي علىٰ خلافه، ولا بلحاظ ما يمكن أن يقرّب به هذا الوجه من أنّ دليل الاستصحاب يشير إلىٰ قاعدة ارتكازية، فيحدّد بحدود الارتكاز، ومقتضىٰ الارتكاز هو عدم الفرق بين اليقين وغيره من المنجّزات، وأنّ مفاد القاعدة هو عدم رفع اليد عمّا كان يجري عليه الشخص بمجرّد الشكّ، فإنّ هذا التقريب غير تامّ؛ إذ لا قطع بثبوت الارتكاز بهذا النحو، بل من المحتمل اختصاص الارتكاز أو اختصاص بعض مراتبه بخصوص صورة اليقين، بحيث لا يمكن التعدّي من حاقّ مدلول لفظ الدليل بقرينة الارتكاز، خصوصاً بلحاظ ما مضىٰ منّا من أنّ ارتكازية الاستصحاب قد تكون علىٰ أساس العادة وأُنس الذهن بالحالة السابقة الموجب لميل النفس إلىٰ فرض بقاءها، ولليقين دخل في هذه العادة وأُنس الذهن.

نعم، ليس من الواضح ـ أيضاً ـ اختصاص الارتكاز بكلّ مراتبه بخصوص صورة اليقين، بحيث لو كان الدليل يدلّ علىٰ أعمّ من هذا يصرف إلىٰ هذا المقدار، ولهذا ترىٰ أنّنا في الوجه الثاني بنينا علىٰ إطلاق صحيحة عبدالله بن سنان، ولم نقيدها بالارتكاز.

وثانياً: أنّه لو حمل اليقين علىٰ مطلق المنجّز والمعذّر فماذا نقول في الشكّ المأخوذ في مقابل اليقين في قوله:«لا تأخذ اليقين بالشكّ»؟ هل يقصد بالشكّ عدم العلم أو يقصد به عدم المنجّز والمعذّر؟ فإن فرض الأوّل كان ذلك خلاف ظاهر جعل الشكّ في مقابل اليقين؛ فإنّ ظاهر السياق كون المقصود بالشكّ ما يضاد نفس ما قصد من اليقين ويقابله، فإن قصد باليقين المنجّز يجب أن يقصد بالشكّ عدم المنجّز لا عدم العلم، وإن فرض الثاني لزم من ذلك حكومة كلّ الأُصول علىٰ الاستصحاب؛ لأنّه قد أُخذ في موضوعه عدم المنجّز والمعذّر، وكلّ أصل هو منجّز أو معذّر. وهذا ما لا يقول به أحد.

٢ ـ ما عن المحقّق النائينيﷺ من قيام الأمارة بشكل عامّ مقام القطع الموضوعي بالحكومة، من باب أنّ مفاد دليل حجّيّة الأمارة هو جعل الطريقية.

وتماميّة هذا الوجه وعدمها موقوف علىٰ مبانٍ مضىٰ تحقيقها في محلها، وهي ما يلي:

(أ) هل أنّ جعل الطريقية معقول ثبوتاً بنحو الاعتبار، كما هو مبنى المحقّق النائينيﷺ، أو بنحو التنزيل، أو لا؟

(ب) إذا كان جعل الطريقية معقولاً ثبوتاً فهل هذا هو الظاهر من دليل الحجّيّة إثباتاً، أو لا؟

(ج) على تقدير استفادة جعل الطريقية من الدليل هل يستفاد ذلك بلحاظ القطع الطريقي والموضوعي معاً، أو لا يستفاد ذلك إمّا لمحذور ثبوتي كما جاء في الكفاية، أو لمحذور إثباتي كما نحن اخترناه؟

فلو أجبنا علىٰ كلّ هذه الأسئلة الثلاثة بالإثبات أمكن الالتزام بهذا الوجه الرابع، في مقام حلّ الإشكال في المقام، وبما أنّ المحقّق النائينيﷺ يجيب بالإثبات علىٰ كلّ هذه الأسئلة الثلاثة التزم في المقام بهذا الوجه الرابع.

ولكن بقي هنا شيء، وهو: أنّ المحقّق النائينيﷺ يعترف بأنّ الأمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي الصفتي، وإنّما يقول بقيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي. وبناءً علىٰ هذا يشكل القول بقيام الأمارة موضع القطع في المقام ولو سلّمنا كلّ مباني المحقّق النائينيﷺ من الأجوبة الإثباتية علىٰ تلك الأسئلة.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّه يقال في باب القطع الموضوعي: إنّ العلم تارةً يؤخذ موضوعاً بما هو كاشف، وأُخرىٰ يؤخذ موضوعاً بما له من خصوصية وصفية؛ فإنّ العلم ـ إضافةً إلىٰ ما له من خاصّية الكشف التي هي عبارة عن ذات العلم ـ له خاصيّتان نفسيّتان: إحداهما: ما يوجد في نفس العالم من حالة الاستقرار. والثانية: ما يوجد ـ أيضاً ـ في نفس العالم من استحكام ارتباط صورة المتيقَّن بها، وتركّزها في النفس، وشدّة ارتباطها بها. فتارةً لا يلحظ في موضوع الحكم إلّا ذات العلم بما هو انكشاف، وأُخرىٰ يلحظ بما هو ذو الصفة الأُولىٰ أو الثانية. وذكر المحقق النائينيﷺ[1] ومن تبعه: أنّ كلمة(العلم) و (القطع) و (اليقين) كلّها وضعت في لغة العرب بمعنىً واحد، إلّا أنّ الملحوظ في كلمة(العلم) إنّما هو جانب الانكشاف، ولوحظ في كلمة(القطع) صفة استقرار النفس، ولوحظ في كلمة(اليقين) جانب الاستحكام، ومن هنا ترىٰ أنّه يطلق على الله ـ تعالى ـ العالم، ولا يطلق عليه القاطع، أو المتيقن، كما أنّه من هنا ترىٰ أنّ إسناد النقض إلىٰ اليقين شيء مستحسن لما فيه من الاستحكام، بخلاف إسناده إلىٰ القطع أو العلم. وعلىٰ هذا نقول: إنّ قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ» إن لم يكن ظاهراً في أخذ العلم بما هو ذو الصفة الثانية، وهي الاستحكام وشدّة ارتباط صورة المتيقّن بالنفس، فلا أقلّ من عدم كونه ظاهراً في خلاف ذلك، فإنّنا لو احتملنا كون ذكر كلمة(اليقين) لمجرّد النكتة اللفظية، وهي لحاظ المناسبة مع استعمال كلمة(النقض)،

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٧٩.

فلا أقلّ من أن يحتمل ـ أيضاً ـ أن لا يكون لمجرّد النكتة اللفظية، بل يكون عنوان اليقين بما هو صفة دخيلاً حقيقةً في الاستصحاب، وعندئذٍ لا يثبت قيام الأمارة مقامه في باب الاستصحاب، لأنّ دليل حجّيّة الأمارة غاية ما استفيد منه هو جعل العلم والطريقية، أي: جعل جانب الكاشفية. وأمّا جعل المؤونة الأُخرىٰ الزائدة علىٰ ذات العلم، وهي جعل الأمارة كأنّها واجدة لتلك الحالة النفسانية التي يكون العلم واجداً لها فغير ثابت.

إشكال جريان الاستصحاب في المورد إنّما يعقل في صورة من أربع صور

وفي ختام الحديث عن الإشكال الذي كنّا نتكلّم عنه حتّىٰ الآن، وذكرنا له حلولاً أربعة، مع تحقيق حالها نقول: إنّنا إنّما نكون بحاجة إلىٰ هذا البحث في صورة واحدة، ولا مجال لأصل الإشكال في ثلاث صور.

وتوضيح المقصود: أنّه تتصوّر في باب ثبوت الحالة السابقة بالأمارة أربع صور:

١ ـ أن تكون الأمارة دالّة علىٰ الحدوث في مورد الشبهة الموضوعية، ويكون الشكّ في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان الثوب نجساً فثبت تطهيره بالماء بالبيّنة، ثمّ شكّ في بقاء الطهارة من باب الشكّ في ملاقاته للدم مثلاً.

٢ ـ أن تكون الأمارة دالّة على الحدوث في مورد الشبهة الحكمية، ويكون الشكّ في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان الثوب نجساً فغسلناه بالماء مرّة واحدة، ودلّت الأمارة علىٰ كفاية الغسل مرّة واحدة في التطهير، ثمّ شككنا في بقاء الطهارة من باب الشكّ في ملاقاته للدم مثلاً.

٣ ـ أن تكون الأمارة دالّة علىٰ الحدوث في مورد الشبهة الموضوعية، ويكون الشكّ في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا ثبت بالبيّنة تغيّر الماء الكرّ بالنجاسة، ثمّ ارتفع التغيّر، فشككنا في بقاء النجاسة.

٤ ـ أن تكون الأمارة دالّة علىٰ الحدوث بنحو الشبهة الحكمية، والشكّ في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما لو ثبت بالأمارة وجوب صلاة الجمعة في زمن الحضور، وشككنا في وجوبها في زمن الغيبة.

والإشكال إنّما يكون له مجال في الصورة الرابعة دون الصور الثلاث الأُولىٰ.

وتوضيح ذلك: أنّه في الصورة الأُولىٰ لو أُورد الإشكال وقيل: هل يستصحب الحكم الواقعي أو يستصحب الحكم الظاهري، فإن أُريد استصحاب الحكم الواقعي فهو غير

مقطوع الثبوت، وإن أُريد استصحاب الحكم الظاهري فهو مقطوع الارتفاع. قلنا: إنّنا نختار الشقّ الثاني، أي: إنّنا نستصحب الحكم الظاهري. وقولكم إنّ الحكم الظاهري مقطوع الارتفاع جوابه: أنّه ليس مقطوع الارتفاع؛ وذلك لأنّ الأمارة التي دلّت بالمطابقة على طهارة الثوب حدوثاً دلّت بالالتزام على بقاء طهارته ما لم يلاقِ نجساً، وذلك لعلمنا الخارجي بالملازمة بين طهارة الشيء وبقاء طهارته ما لم يلاقِ نجساً، والحكم الظاهري كما يكون مجعولاً على طبق الدلالة المطابقية للأمارة كذلك يكون مجعولاً على طبق الدلالة الالتزامية لها، فالحكم الظاهري في المقام عبارة عن طهارة الثوب واستمرارها إلى أن يلاقي النجاسة، فالشكّ في ملاقاته للنجاسة وعدمها يوجب الشكّ في انتهاء أمد هذا الحكم وبقائه، فيستصحب الحكم الظاهري بلا إشكال.

وإن شئت فاستصحب عدم الملاقاة المنقّح لموضوع الحكم الظاهري.

إن قلت: كيف يمكن إجراء استصحاب الحكم الظاهري في المقام مطلقاً مع أنّه لابدّ أن يرجع روح هذا الاستصحاب إلى استصحاب روح الحكم الظاهري الذي هو عبارة عن شدّة الاهتمام وعدم شدّته، ولا يفيد مجرّد استصحاب الخطاب الظاهري بغضّ النظر عن الروح؛ إذ لا يترتّب عليه تنجيز أو تعذير. وعليه فاستصحاب الحكم الظاهري في المقام إنّما يجري في الأحكام غير الإلزامية، كما في المثال المذكور، ولا يجري في الأحكام الإلزامية؛ لما مضىٰ من حكومة دليل البراءة عليه، لكونه أمارة على عدم شدّة الاهتمام. وهذا في الحقيقة إشكال مستقلّ يرد على استصحابات الأحكام الظاهرية فيما يكون الحكم إلزامياً، وأصل البراءة على خلافه.

قلت: إنّ ما مضىٰ منّا من مسألة حكومة دليل أصالة البراءة على استصحاب شدّة الاهتمام لا يجري هنا؛ وذلك لأنّه بعد أن فرضنا أنّ بقاء الطهارة إلى زمان ملاقاة الدم مثلاً مدلول التزامي للأمارة، يكون من المحتمل كون المورد خارجاً عن دليل البراءة بالأمارة، فيكون التمسّك بدليل البراءة هنا تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، فإنّ دليل البراءة قد خرجت منه بالتخصيص موارد الأمارة[1]. هذا تمام الكلام في الصورة الأُولىٰ.

وأمّا الصورة الثانية فيأتي فيها عين ما ذكرناه في الصورة الأُولى حرفاً بحرف.

---

(١) نعم، لولا استصحاب بقاء الاهتمام جرت البراءة عن الاهتمام باحتمال بقاء الاهتمام. وهذا غير البراءة النافية للاهتمام الأوّل التي يكون التمسّك بها تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية.

وأمّا الصورة الثالثة فنختار فيها ـ لتوضيح عدم ورود الإشكال ـ الشقّ الأوّل، أي: إننا نستصحب الحكم الواقعي، وقولكم: إنّ الحكم الواقعي غير معلوم الحدوث إنّما يتمّ لو لوحظت نجاسة هذا الماء بالخصوص، وفرض أنّ الفقيه إنّما يستطيع أن يستصحب في الشبهات الحكمية إذا وجد الموضوع بحسب الخارج. وأمّا بناءً علىٰ ما مضىٰ من أنّ الفقيه يلحظ في الشبهات الحكمية الموضوع بنحو الفرض والتقدير، ويجري الاستصحاب، فلا يرد هذا الإشكال؛ لأنّ الفقيه يلحظ طبيعي الماء المتغيّر، وهو مقطوع النجاسة، ويثبت بحكم الاستصحاب أنّ طبيعي الماء المتغيّر تبقىٰ نجاسته بعد زوال التغيّر، ثمّ يثبت موضوع هذا الحكم الكلّي وهو تنجّس الماء المتغيّر حتّىٰ بعد زوال تغيّره بالأمارة الدالة على تغيّر هذا الحكم، ولا يرد إشكال.

إذن فالإشكال منحصر في الصورة الرابعة، وقد عرفت حاله.

جريان الاستصحاب عند ثبوت الحالة السابقة بالأصل

المقام الثاني: فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالأصل. وقد جاء في كلام المحقّق النائيني ﷺ ـ علىٰ ما في التقريرين[1] ـ ذكر الإشكال في باب الأُصول بهذا النحو، وهو: أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب من حيث عدم اليقين بالحدوث، فإنّ هذا الإشكال قد حللناه من ناحية قيام الأمارات والأُصول مقام القطع، ويكون الإشكال من حيث عدم الشكّ اللاحق، والقطع الوجداني بالبقاء، فنفس أصالة الطهارة مثلاً باقية بعد احتمال ملاقاة الثوب الذي أثبتنا طهارته بالأصل للدم، ولا حاجة إلىٰ استصحابها.

أقول: إنّ في هذا الكلام خلطاً بين استصحاب الحكم الواقعي واستصحاب الحكم الظاهري؛ إذ لو قصد استصحاب الحكم الظاهري فلا معنىٰ لما ذكره من قيام الأمارات والأُصول مقام القطع، فإنّ الحكم الظاهري مقطوع الحدوث وجداناً. وإن قصد استصحاب الحكم الواقعي فلا معنىٰ لما ذكره من أنّ البقاء ثابت وجداناً؛ فإنّ الذي يكون بقائه ثابتاً بالقطع الوجداني هو الحكم الظاهري لا الواقعي.

إذن فينبغي التشقيق في الإشكال بأن يقال: لو قصد استصحاب الحكم الواقعي فلا يقين

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٦ طبعة جامعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

بالحدوث، ولو قصد استصحاب الحكم الظاهري فلا شكّ في البقاء. وإذا بنىٰ المحقّق النائيني ﷺ على قيام الأُصول مقام القطع الموضوعي فقد ارتفع الإشكال بلحاظ الشقّ الأوّل، وهو استصحاب الحكم الواقعي، وجرىٰ الاستصحاب.

هذا. ولا يصحّ الجواب عن إشكال الشق الثاني بما مضىٰ في الوجه الثالث من وجوه الحل للاشكال في الأمارات من استصحاب روح الحكم الظاهري، وهو شدّة الاهتمام أو عدم الاهتمام؛ إذ لو سلّم القطع ببقاء الحكم الظاهري فقد سلّم القطع ببقاء روحه من شدّة الاهتمام أو عدمها.

هذا. وإشكال الشقّ الثاني يسري منه إلىٰ استصحاب الجامع بين الشقّين الذي هو الوجه الأوّل من وجوه حلّ الإشكال في الأمارات، فكما يقال في الشقّ الثاني: إنّ الطهارة الظاهرية مقطوعة البقاء كذلك يقال في استصحاب الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية بأنّه مقطوع البقاء ببقاء أحد فرديه، وهو الطهارة الظاهرية.

وتحقيق الحال في المقام تارةً يقع في الشقّ الأوّل، أعني: استصحاب الطهارة الواقعية، وأُخرى يقع في الشقّ الثاني، أعني: استصحاب الطهارة الظاهرية.

أمّا الشقّ الأوّل، وهو استصحاب الطهارة الواقعية فكان إشكاله عبارة عن عدم اليقين بالحدوث، ويمكن الإجابة عليه بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأوّل: إنكار أخذ اليقين بالحالة السابقة في الاستصحاب، وكفاية نفس الحالة السابقة.

وهذا التقريب كان ينفعنا في باب الأمارات من باب أنّ موضوع الحكم بالاستصحاب، وهو نفس الحالة السابقة، كنّا نثبته تعبّداً بالأمارة، فكنّا نرتّب عليه حكمه وهو الاستصحاب. وأمّا في باب الأُصول فإنْ لم يكن الأصل تنزيلياً لم يصحّ هذا التقريب؛ لأنّه لا يوجد لنا محرِز لموضوع الاستصحاب، وهو الحالة السابقة، فكيف نستصحب؟ نعم، يصحّ هذا التقريب فيما إذا كان الأصل تنزيلياً، سواء كانت تنزيليته بمعنىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، أو بمعنىٰ جعل الطريقية والإحراز والغاء الشكّ ولو بلحاظ الجري العملي.

التقريب الثاني: الالتزام بقيام الأُصول مقام القطع الموضوعي، بدعوى استفادة ذلك من دليل الأُصول، كما كان يدعىٰ ذلك في الأمارات بلحاظ جعل الطريقية، أو التنزيل منزلة القطع.

وهذا التقريب ـ أيضاً ـ لو تمّ فإنّما يتمّ في الأُصول التنزيلية، ولا معنىٰ لتوهّمه في الأُصول

غير التنزيلية.

وتفصيل الكلام فيه بلحاظ الأُصول التنزيلية هو: أنّه إن كانت التنزيلية بمعنىٰ جعل الطريقية، كما يقال في الاستصحاب، فعندئذٍ لو قيل بجعله طريقاً، أو تنزيله منزلة القطع مطلقاً لا من حيث خصوص الجري العملي، فحاله حال الأمارة، ويقوم مقام العلم كما قامت الأمارة مقامه، وينقّح بذلك موضوع الاستصحاب بناءً علىٰ أنّه ينقّح بالأمارة موضوعه بهذا التقريب. ولو قيل بذلك من حيث خصوص الجري العملي يجب أن يُرىٰ أنّ اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب هل أُخذ فيه بلحاظ هذه الحيثية أو مطلقاً، فعلىٰ الأوّل يقوم الأصل مقامه، بخلافه علىٰ الثاني.

وإن كانت التنزيليّة بمعنىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، فعندئذٍ إن قلنا بما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ في تعليقته علىٰ الرسائل[1] من أنّ جعل المؤدّىٰ منزلة الواقع يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية علىٰ جعل العلم بالمؤدّىٰ منزلة العلم بالواقع، صحّ إجراء آثار العلم، وإن لم نقل بعرفية ذلك ـ كما هو الصحيح ـ فإن ساعد العرف علىٰ تحليل موضوع الاستصحاب إلىٰ جزئين بأن يقال مثلاً: إنّ موضوع استصحاب الطهارة الذي هو اليقين بالطهارة مركّب من اليقين بشيء، وكون ذلك الشيء طهارة، أمكن أن يقال في المقام أيضاً: إنّ موضوع الاستصحاب ثابت؛ لأنّنا عملنا بشيء وجداناً وهو المؤدّىٰ، وذلك الشيء هو عبارة عن الطهارة الواقعية مثلاً تعبّداً؛ لأنّنا فرضنا تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، فموضوع الاستصحاب تحقق جزء منه بالوجدان، والجزء الآخر بالتعبّد، إلّا أنّ العرف لا يساعد علىٰ مثل هذا التحليل في المقام.

التقريب الثالث: الالتزام بأنّ اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب إنّما أُخذ فيه بما هو منجّز أو معذّر، فيقوم الأصل مقامه؛ لأنّه ـ أيضاً ـ منجّز أو معذّر.

وهذا إشكاله ما مضىٰ منّا من توضيح بطلان المبنىٰ، أعني: كون اليقين مأخوذاً بما هو منجّز أو معذّر[2].

---

(١) ص ٩ بحسب الطبعة التي هي من منشورات مكتبة بصيرتي بقم.

(٢) هذه التقريبات الثلاثة كلّها مستقاة من نفس التقريبات الماضية في استصحاب ما ثبت حدوثه بالأمارة، وقد حذف من تلك التقريبات تقريبان، فلم نستفد منهما في مورد الأصل، لا لعلاج الشقّ الأوّل، ولا لعلاج الشقّ الثاني.

←

وأمّا الشقّ الثاني، وهو استصحاب الطهارة الظاهرية فكان إشكاله عبارة عن أنّها مقطوعة البقاء لجريان أصالة الطهارة بقاءً، فلا معنىً للرجوع إلىٰ الاستصحاب.

وقد ذكر المحقّق النائيني﵀ جوابين، أبطل أحدهما وارتضى الآخر:

أمّا الجواب الذي أبطله[١] فهو أنّ الاستصحاب حاكم علىٰ أصالة الطهارة، فيقدّم عليها، ولا معنىٰ للمنع عن جريانه باعتبار ثبوت أصالة الطهارة بقاءً.

وأورد﵀ علىٰ ذلك: بأنّ الحكومة وإن كانت صحيحة في المقام لكنّها فرع جريان الاستصحاب ووجودِه، أي: إنّ الاستصحاب لو كان جارياً وموجوداً لكان حاكماً علىٰ أصالة الطهارة، لكنّنا نقول: إنّه غير موجود في المقام.

أقول: بعد فرض تسليم الحكومة في نفسها علىٰ تقدير الجريان لا معنىٰ للمنع عن جريانه؛ إذ المفروض أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب إلّا أصالة الطهارة، والأصل المحكوم يستحيل أن يصبح مانعاً عن جريان الأصل الحاكم، فهذا الإشكال علىٰ الجواب غير وارد[٢].

→

أحدهما: الوجه الثالث من الوجوه الأربعة الماضية في استصحاب ما ثبت بالأمارة، وهو استصحاب روح الحكم الظاهري. والسبب في حذفه واضح، وهو أنّ هذا لا يعالج الشقّ الأوّل، وهو استصحاب الطهارة الواقعية؛ لأنّه راجع إلىٰ الشقّ الثاني، وهو استصحاب الطهارة الظاهرية لا الواقعية، ولا يعالج الشقّ الثاني؛ لما مضىٰ من أُستاذنا﵀ في المتن من أنّه لو كان الحكم الظاهري مقطوع البقاء فروح الحكم الظاهري ـ أيضاً ـ مقطوع البقاء.

وثانيهما: الوجه الأوّل من تلك الوجوه الأربعة، وهو استصحاب الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، أو قل: استصحاب الجامع بين الشقّين، والسبب في حذفه ما مضىٰ من أُستاذنا الشهيد ـ أيضاً ـ من أنّ هذا مبتلىً بنفس إشكال الشقّ الثاني، وهو القطع ببقاء الحكم الظاهري، فإنّ القطع ببقاء الحكم الظاهري قطع ـ أيضاً ـ ببقاء الجامع ضمن أحد فرديه، فلو لم يعالج هذا الإشكال بوجه من الوجوه لم يعقل استصحاب الجامع، وإن عولج بوجه من الوجوه جرىٰ استصحاب الحكم الظاهري، ولم تبقَ حاجة إلىٰ هذا الوجه، وهو استصحاب الجامع.

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٠٦ بحسب طبعة جامعة المدرسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٨٨.

(٢) جاء في تقرير السيد الهاشمي ـ حفظه الله ـ بدلاً عن هذا الكلام توجيه لكلام الشيخ النائيني﵀ مع إيراد.

أمّا التوجيه فهو أنّه لئن كانت في الاستصحاب نكتة الحكومة علىٰ أصالة الطهارة ففي أصالة الطهارة في المقام توجد نكتة الورود علىٰ الاستصحاب، ومن الطبيعي أنّ نكتة الورود التي تفني الموضوع وجداناً هي التي تغلب نكتة الحكومة التي تحاول إفناء الموضوع تعبّداً.

←

إلّا أنّ أصل الجواب لا محصّل له، فإنّ المستصحب لو كان هو الطهارة الواقعية لأمكن أن يقال: إنّ الاستصحاب حاكم علىٰ أصالة الطهارة، لكنّ المستصحب في المقام هو نفس الطهارة المستفادة من أصالة الطهارة، فنسبة الاستصحاب هنا إلىٰ دليل أصالة الطهارة نسبة الأصل إلىٰ الأمارة، لا نسبة الاستصحاب إلىٰ الأصل.

وأمّا الجواب الذي ارتضاه[١] فهو: أنّ الحكم الظاهري المستفاد من الأصل ليس دائماً مقطوع البقاء عند الشكّ في الطهارة مثلاً، حتّىٰ لا يكون مجال لاستصحابه، بل قد يكون مشكوك البقاء، فمثلاً لو كان ثوبك متنجّساً فغُسِل بالماء، وشككت في غَسله بالنحو الصحيح، فجرت أصالة الصحّة، وثبتت بذلك طهارة الثوب، ثمّ شُكّ في ملاقاة الثوب للدم وعدمها، فهنا نشكّ في بقاء الطهارة، ولا يكون دليل الحكم الظاهري، أي: دليل أصالة الصحّة دالّاً علىٰ بقاء الطهارة الظاهرية بعد الشكّ في ملاقاته للدم؛ لأنّ أصالة الصحّة لا تنفي احتمال التنجس بملاقاة الدم، وإنّما تنفي احتمال بقاء النجاسة من باب عدم صحّة التطهير.

وكأنّ السيّد الأُستاذ في المقام ـ بعد موافقته علىٰ ما ذكره المحقّق النائينيﷺ ـ صار بصدد بيان ضابط[٢] لكون الحكم الظاهري المستفاد بالأصل مقطوع البقاء أو مشكوكه، فذكر: أنّ الأصل إن كان جارياً في مورد الشكّ كان مقطوع البقاء ما دام الشكّ باقياً، من قبيل أصالة الطهارة في نفس الثوب، فإنّ الأصل بنفسه جارٍ بقاءً بعد الشكّ في ملاقاته للدم، وإن كان جارياً في موضوع المشكوك، وسببه لا في مورده، لم يكن دليل ذلك الأصل دالّاً علىٰ ثبوت الحكم الظاهري بقاءً، وذلك من قبيل أصالة الطهارة الجارية في الماء الذي غسل به الثوب المتنجس، فإنّها لا تدلّ علىٰ ثبوت الطهارة للثوب بعد احتمال ملاقاته للدم.

أقول: إنّ هذا الضابط بكلا طرفيه غير تامّ في المقام:

أمّا قوله[٣] بجريان الاستصحاب فيما إذا كان الأصل جارياً في موضوع المشكوك وسببه،

→

وأمّا الإيراد فهو: أنّ تغليب ما فيه نكتة الورود علىٰ ما فيه نكتة الحكومة وإن كان صحيحاً، لكن ذلك لا ينطبق علىٰ ما نحن فيه؛ لأنّه لو قصد بالاستصحاب استصحاب الطهارة الواقعية فأصالة الطهارة ليست واردة عليه. ولو قصد به استصحاب الطهارة الظاهرية فهذا الاستصحاب ليس حاكماً علىٰ أصالة الطهارة؛ لأنّ نسبته إليها نسبة الأصل إلىٰ الأمارة.

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٨٨.

(٢) هذا الضابط غير موجود في مصباح الأُصول، راجع الجزء الثالث منه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) هذا الشقّ الأوّل من الإشكال يرد علىٰ ما في مصباح الأُصول، ولكن ما يأتي من الشقّ الثاني من

كما في أصالة طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجّس، فيرد عليه: أنّه هل نُجري استصحاب مطلق الطهارة الظاهرية، أو استصحاب خصوص الحصّة من الطهارة للثوب الثابتة بأصالة طهارة الماء الذي غسل به؟ فإن قصد الثاني قلنا: إنّ تلك الحصّة بما هي حصّة لا يترتّب عليها أثر. وإن قصد الأوّل قلنا: إنّ الطهارة الظاهرية الثابتة بأصالة الطهارة ليست مشكوكة البقاء؛ لجريان أصالة الطهارة بقاءً في نفس الثوب.

ولا يقال: نحن نريد أن نثبت طهارة الثوب بقاءً بدليلين: أحدهما: أصالة الطهارة بلحاظ جريانها في نفس الثوب. والثاني: استصحاب الطهارة بلحاظ جريان أصالة الطهارة في الماء. والأوّل لا يمنع عن الثاني؛ لأنّ دليل أصالة الطهارة في الثوب ليس من الأدلّة القطعيّة كي يقطع الشكّ حقيقةً، ودليل أصالة الطهارة في الثوب إن لم يكن مطابقاً للواقع، ولم تكن أصالة الطهارة مجعولة فيه أمكن أن يكون دليل استصحاب الطهارة الظاهرية مطابقاً للواقع.

فإنّه يقال: إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ لو احتملنا اختصاص الطهارة الظاهرية ثبوتاً بالماء مثلاً، وعدم جريانها في الثوب، أو قل: احتملنا اختصاص الحكم الظاهري ثبوتاً بموضوع المشكوك دون مورد الشكّ، وإلّا فلا معنىً لجريان الاستصحاب؛ إذ نحن نقطع بأنّ الطهارة الظاهرية إن كانت ثابتة حدوثاً فهي ثابتة بقاءً، واحتمال التفكيك بين الحدوث والبقاء غالباً غير موجود فيما يكون دليل الحكم الظاهري في موضوع المشكوك بنفسه متكفّلاً للحكم الظاهري في مورد الشكّ، كما في أصالة الطهارة[1]. نعم، هذا الاحتمال غالباً موجود في ما يكون دليل الحكم الظاهري في موضوع المشكوك غيره في مورد الشكّ، وذلك كما لو أثبتنا طهارة الثوب بأصالة صحّة غَسله، فإنّه من المحتمل مثلاً كون أصالة الصحّة في الواقع أصلاً مجعولاً في الشريعة، وعدم كون أصالة الطهارة كذلك، فهنا يكون مجال لاستصحاب الطهارة.

وأمّا قوله بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأصل جارياً في مورد الشكّ، فهو ـ أيضاً ـ منقوض ببعض الموارد، كما لو شكّ في صحّة الصلاة بلحاظ بعض أجزائها الماضية، فأجرىٰ قاعدة التجاوز، ثمّ شكّ في صحّة الصلاة شكّاً لم يتجاوز محلّه، وقلنا باستصحاب الصحّة، فقاعدة التجاوز هي أصل جرىٰ في مورد الشكّ، فإنّ صحّة الصلاة ـ في ذوق من يقول بجريان استصحاب الصحّة ـ شيء واحد مستمرّ، تكون صحّة الأجزاء السابقة وعدم

→

الإشكال لا مورد له فيما هو موجود في مصباح الأُصول.

(١) إلّا أن يكون دليلنا علىٰ أصالة الطهارة حديث (كلّ ماء طاهر) لا حديث (كلّ شيء طاهر).

فوتها حدوثاً له، واستمرار الصحة بقاءً له، فيجري في المقام استصحاب الصحّة بناءً علىٰ القول بجريان استصحاب الصحّة في نفسه، وليس الحكم بالصحة بقاءً ثابتاً بقاعدة التجاوز حتّىٰ لا نحتاج إلىٰ الاستصحاب، في حين أنّ قاعدة التجاوز أصل جرىٰ في مورد الشكّ.

بقي الكلام في تحقيق ما ذكره المحقّق النائيني﵀ في المقام من أنّه لدىٰ الشكّ قد لا يكون الحكم الظاهري محرزاً بقاءً، فنثبته بالاستصحاب.

ولا إشكال في أنّ مجرد عدم إحراز الحكم الظاهري لا يكفي في استصحابه، بل لا بـدّ ـأيضاً ـ من عدم القطع بانقطاعه، وتحقيق حال عدم القطع بالانقطاع يكون بالرجوع إلىٰ ما ذكرناه في ختام البحث في المقام الأوّل فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالأمارة من الصور الأربع، فنقول:

الصورة الاولى والثانية: هما ما لو دلّ الأصل علىٰ الحدوث في مورد الشبهة الموضوعية أو الحكمية، وشككنا في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا ثبتت طهارة الثوب بأصالة الصحّة في التطهير، أو باستصحاب طهارة الماء الذي طُهّر به الثوب، مع فرض كون المـاء ملاقياً للمتنجّس، وقد شككنا أنّ المتنجّس ينجّس الماء، أو لا، ثمّ شككنا في ملاقاة الثوب للدم وعدمها، وهنا كما لا نقطع ببقاء الطهارة الظاهرية كذلك لا نقطع بارتفاعها؛ لأنّ أصالة الصحّة في التطهير، أو استصحاب طهارة الماء المغسول به هذا الثوب ينقّح لنـا مـوضوع الحكم بالطهارة المستمرّة إلىٰ حين الملاقاة للدم، فعند الشكّ في الملاقاة نكون شاكّين في بقاء الاستمرار وعدمه، فنجري استصحاب الطهارة[1].

الصورة الثالثة: ما لو دلّ الأصل علىٰ الحدوث في مورد الشبهة المـوضوعية، وشكّ في البقاء بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا ثبتت صحّة الوضوء بـقاعدة الفـراغ وشكّ في البـقاء باعتبار خروج المذي المحتمل ناقضيته، وهنا يجري استصحاب الطهارة الظاهرية باعتبار أنّ قاعدة الفراغ في الوضوء تنقّح موضوعاً يكون حكمه مردّد الأمد، فلا ندري أنّ حكمه هو الطهارة إلىٰ ما قبل خروج المذي، أو إلىٰ ما بعده، أي: إنّنا شككنا في طول تلك الطـهارة المجعولة وقصرها، فنستصحبها.

كما يمكن هنا استصحاب الطهارة الواقعية بالتقريب الذي مضىٰ في هذه الصورة في ختام البحث عن استصحاب ما ثبت بالأمارة، فنقول: إنّ الفقيه متيقّن بالوجدان بأنّ من توضّأ

---

(١) وهذا هو نفس التقريب الذي مضىٰ في بحث استصحاب ما ثبت حدوثه بالأمارة.

بكامل الأجزاء والشرائط المعهودة فهو علىٰ طهارة واقعية، وهو شاكّ في بقاء هذه الطهارة الواقعية بعد خروج المذي، فيستصحبها، وبذلك يثبت ظاهراً وبالاستصحاب أنّ من توضّأ بكامل الأجزاء والشرائط فهو علىٰ طهارة واقعية حتّىٰ بعد خروج المذي، ويبني علىٰ موضوع هذا الحكم بقاعدة الفراغ.

وفي بحث استصحاب ما ثبت بالأمارة لم يكن بالإمكان في الصورة الثالثة استصحاب الطهارة الظاهرية، بخلافه هنا. والفرق بين الموردين هو: أنّنا هنا قد نقّحنا الموضوع بالأصل. والأصل المثبت للموضوع ليس مؤدّاه إلّا التعبّد بآثار الموضوع، في حين أنّه في ما مضىٰ كنّا ننقّح الموضوع بالأمارة، ومؤدّىٰ الأمارة هو الواقع[1].

الصورة الرابعة: ما لو دلّ الأصل علىٰ الحدوث في مورد الشبهة الحكمية، وشككنا في البقاء بنحو الشبهة الحكمية أيضاً، كما إذا ثبتت طهارة الثوب باستصحاب طهارة الماء الذي طُهّر به الثوب عند ما كان الماء ملاقياً للمتنجس، ثمّ شكّ في بقاء طهارة الثوب لملاقاته للمتنجّس أو للكافر مثلاً، وهنا ـ أيضاً ـ يجري استصحاب الطهارة الظاهرية باعتبار أنّ أصالة الطهارة في الماء نقّحت موضوع الحكم بطهارة الثوب المردّد بين كونه حكماً قصير الأمد ينتهي بملاقاة الثوب للمتنجس أو الكافر، أو طويل الأمد، أي: إنّه يبقىٰ بعد الملاقاة، فنثبت البقاء بالاستصحاب[2].

فتحصّل: أنّ عدم القطع بانقطاع الحكم الظاهري يتصوّر في كلّ الصور الأربعة.

إلّا أنّه قد يتّفق أنّنا نقطع بانقطاع الحكم الظاهري، فلا يجري استصحابه، مثاله: أنّ الماء البالغ مرتبة الكرّ لو أنّه نقص بمقدار قليل، وسلكنا مسلك القائلين بجريان استصحاب الكرّيّة من باب دعوىٰ: أنّ نقص الماء بمقدار قليل لا يبدّل الموضوع عرفاً، ثمّ نقص الماء ـ أيضاً ـ بمقدار قليل، وهكذا أخذ يتدرّج في النقصان شيئاً فشيئاً إلىٰ أن زاد النقص بدرجة لا يتسامح العرف فيها، فعندئذٍ لا يجري استصحاب الكرّيّة الواقعية لتبدّل الموضوع، وهل يجري استصحاب الكرّيّة الظاهرية، أو لا؟ يمكن أن يتخيّل أنّه يجري؛ لأنّ هذا الماء قبل

---

(١) فلو أُريد استصحاب مؤدّىٰ الأمارة رجعنا مرّةً أُخرىٰ إلىٰ استصحاب الواقع دون استصحاب الحكم الظاهري. ولو أُريد استصحاب حجّيّة الأمارة أو بقاء الحجّة، فالمشكلة ليست هي مشكلة الشكّ في حجّيّة الأمارة أو بقاء الحجّة، وإنّما هي مشكلة قصور مفاد الأمارة يقيناً عن إثبات الطهارة بقاءً، فالحجّة منتهية قطعاً.

(٢) وفي بحث استصحاب ما ثبت حدوثه بالأمارة لم يكن يمكن إجراء استصحاب الحكم الظاهري في هذه الصورة. والفرق بين الموردين في هذه الصورة هو نفس ما عرفته من الفرق بين الموردين في الصورة الثالثة.

دقائق كان كرّاً ظاهرياً بمقتضىٰ الاستصحاب، ثمّ زاد نقصه بمقدار قليل، وهذا أوجب تبدّل الموضوع بالنسبة لاستصحاب الكرّيّة الواقعية؛ لأنّ النقص أصبح بمقدار فاحش، ولكنّه لم يوجب تبدّل الموضوع بلحاظ ما قبل دقائق؛ لأنّ النقصان بلحاظ ما قبل دقائق قليل، والنقصان القليل بلحاظ ما قبل دقائق لا يوجب تبدّل الموضوع حسب الفرض، فيجري استصحاب الكرّيّة الظاهرية. إلّا أنّ الصحيح عدم جريان استصحاب الكرّيّة الظاهرية؛ لأنّ الكرّيّة الظاهرية الاستصحابية مقطوعة الارتفاع؛ إذ المفروض عدم جريان استصحاب الكرّيّة الواقعية، فما كانت موجودة قبل دقائق من الكرّيّة المستصحبة غير موجودة الآن قطعاً، فكيف نستصحبها؟![1].



(١) نعم، يجري صدفةً في هذا المثال استصحاب روح الحكم الظاهري؛ لأنّ الحكم الظاهري كان ترخيصياً ولم يكن إلزامياً كي يصبح دليل أصالة البراءة حاكماً علىٰ استصحاب شدّة الاهتمام.

جريان الاستصحاب في الكلّيّات:

التنبيه الرابع: في جريان الاستصحاب في الكلّيّات.

وهنا نعقد مقامين، حيث نتحدث أوّلاً: في أصل استصحاب الكلّي، وما قيل أو يمكن أن يقال في مناقشته، ونبحث ثانياً: أقسام استصحاب الكلّي، وأنّه هل يجري فيها جميعاً أو لا يجري إلّا في بعض تلك الأقسام.

أصل جريان استصحاب الكلّي

أمّا المقام الأوّل، فربّما يستشكل في جريان استصحاب الكلّي في الموضوعات، وربّما يناقش في استصحاب كلّي الحكم بإشكال يختلف عن الأوّل. فهنا جهتان:

الجهة الأُولىٰ: في مناقشة استصحاب الكلي بين فردي الموضوع. وحاصلها: أنّ الكلّي والجامع بين الفردين كالجامع بين زيد وعمرو ليس له وجود مستقلّ في الخارج، بل هو مفهوم منتزع من منشأ هو: الفرد، وهو الذي له الحكم، إذن فكيف يراد إجراء الاستصحاب فيه، فإنّه إن أُريد استصحاب المنشأ فأركان الاستصحاب لم تتمّ فيه. وإن أُريد استصحاب المفهوم الانتزاعي فهو ليس بموضوع الحكم، ولا معنىٰ لاستصحابه بما هو مفهوم في الذهن[1].

وللتعليق علىٰ هذه المناقشة ينبغي أن يقال: إنّ مقصودكم من استصحاب الكلّي إن كان هو استصحاب المفهوم، بان تصوّرتم أنّ من يجري استصحاب الكلّي يقصد به استصحاب المفهوم، فأشكلتم عليه بهذا الإشكال، فهو أمر صحيح في ذاته، حيث إنّ المفهوم بما هو مفهوم لا معنىٰ لإجراء الاستصحاب فيه، غير أنّ هذا لم يكن مقصود من أجرىٰ استصحاب الكلّي؛ إذ كان مقصوده إجراء الاستصحاب في أمر له ما بإزاء وحقيقة في الخارج.

---

(١) وهذا الإشكال لو تمّ لم يختصّ باستصحاب الكلّي في الموضوعات، بل يجري مثله في استصحاب جامع الحكمين أو الأحكام أيضاً، فيقال: إنّ الجامع بينهما ليس عدا أمر انتزاعيّ، وما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال هو واقع الحكم، لا ما انتزع الذهن منه.

وإن قصدتم بهذه المناقشة أنّ الكلّي لا وجود له في الخارج كي يمكن إجراء الاستصحاب في حقيقة خارجية تكون هي موضوع الأثر الشرعي، فجوابكم: أنّ الكلّي يوجد له ما بإزاء في الخارج علىٰ حدّ الجزئي، فكما يجري الاستصحاب في حقيقة الجزئي كذلك يجري في الكلّي من دون فرق.

توضيح ذلك: أنّ الموجود الخارجي عبارة عن مجموعة حيثيات وخصائص تجمعت والتقت في وجود واحد، وبذلك امتازت عن غيره من الأفراد، حيث تختلف عنها في هذه الخصائص والمشخّصات الكيفيّة، أو الكميّة، أو الأينيّة، أو المتائية، أو أيّ مقولة أُخرى من المقولات، وقد بُني الكيان الذهني للإنسان بنحو بإمكانه أن يتصوّر بعض هذه الحيثيات والخصائص مجرّدة عن الأُخرىٰ، ويستطيع أن يتصوّرها مجتمعة ملتقية مكوّنة لجزئي وفرد معيّن.

وهذا العمل الذي يقوم به الذهن ـ أعني: تصوّر الحيثيّة مجرّدة عن مقارناتها ـ يكون علىٰ نحوين، فإنّه تارةً يأخذ قيد التجرّد عن المقارنات قيداً في المتصوَّر، بأن ينصب التصوّر علىٰ الكيف المخصوص بما هو معرىً عن الحيثيّات الأُخرىٰ، ومثل هذا المفهوم الذهني ـ لا محالة ـ لا تكون له حقيقة في الخارج؛ إذ كلّ حيثية تتحقّق في الخارج ـ لا محالة ـ تقارن حيثيّات ومشخّصات أُخرىٰ، وتجتمع معها.

وطوراً لا يكون التجرّد من خصائص المتصوّر، بل يكون حقيقة لنفس التصوّر، وذلك بأن تقتصر القوّة المتصوّرة لدىٰ الإنسان علىٰ تصوّر حيثيّة معيّنة لا غير، بأن تقف عليها، ولا تتجاوزها إلىٰ سائر ما يكتنف ويتقارن معها، فيكون التجرّد منه حالة لنفس التصوّر، لا للعنوان المتصوَّر. وهذا هو الذي نسمّيه بالكلّي. وقد اتّضح بهذا البيان أنّه مفهوم له ما بإزاء في الخارج، فإنّ مثل هذا التصوّر ـ لا محالة ـ يحكي ويكشف عن الحيثيّة المتصوّرة به علىٰ حدّ حكاية مفهوم الجزئي عن مجموع الحيثيات والخصائص مجتمعة، غاية ما هنالك من الفرق: أنّ المفهوم الكلّي باعتبار تجرّده ـ أي: تجرّد نفس التصوّر فيه ـ يكون أوسع من مفهوم الجزئي، بحيث تتساوىٰ نسبة كلّ الأفراد والوجودات الخارجية إليه. وهذا لا يعني عدم وجود ما بإزاء للمفهوم خارجاً كي لا يمكن استصحابه، ويعدّ ذهنيّاً بحتاً، بل له ما بإزاء في الخارج بلحاظ جميع أفراده منسوب إليها نسبة الآباء إلىٰ الأبناء. إذن فكما يجري الاستصحاب في الموضوع الجزئي باعتباره حقيقة خارجية كذلك يجري في الموضوع الكلّي باعتباره حقيقة خارجية أيضاً.

وهذا المقدار من البيان كافٍ لإيضاح النقطة في المقام، وسيأتي شرح أكثر لحقيقة الكلّي.

الجهة الثانية: في مناقشة استصحاب كلّي الحكم، كما لو أردنا استصحاب الجامع بين الوجوب والاستحباب، أو الجامع بين وجوب الجمعة ووجوب الظهر. وهذا النقاش مبنيّ علىٰ أصل موضوعي وهو دعوىٰ: أنّ المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل لمؤداه.

حيث يقال عندئذٍ: إنّ الجامع بين الوجوب والاستحباب لا يمكن جعل مماثله بالاستصحاب؛ إذ كيف يجعل؟ أيجعل هذا الجامع الذي هو جنس لهما من دون فصل، أو يجعل مع فصل الوجوب أو الاستحباب؟

أمّا جعله من دون فصل ففيه محذور استحالة تحقّق الجنس من دون فصل. وأمّا جعله مع أحد الفصلين فهو علىٰ خلاف قاعدة الاستصحاب؛ إذ أركانه غير تامّة في الفصل؛ فإنّه لا علم به، فكيف يثبت به؟

ونحو هذا يقال ـ أيضاً ـ في استصحاب الجامع بين الوجوبين: وجوب الظهر ووجوب الجمعة؛ إذ كيف يثبت هذا الجامع والكلّي؟ أيثبت من دون متعلّق، أعني: الظهر أو الجمعة؟ فهذا مستحيل. أو يثبت علىٰ الجامع بين المتعلقين، بأن يثبت وجوب الجامع بين الظهر والجمعة؟ وهذا ـ أيضاً ـ باطل؛ إذ معناه ثبوت الوجوب التخييري بين الظهر والجمعة، وهو غير الحالة السابقة التي هي وجوب أحدهما يقيناً.

وواضح أنّ هذا النقاش لا يرد بناءً علىٰ غير مبنىٰ جعل الحكم المماثل، فإنّه علىٰ مبنىٰ جعل الطريقية مثلاً يقال: إنّ الاستصحاب يحقّق ويثبت للمكلف العلم التعبّدي بالجامع، وهو معقول؛ لأنّ العلم يتعلّق بالجامع بين شيئين، والأمر واضح.

وكذلك علىٰ مبنىٰ التنجيز والتعذير، أو إبراز شدّة الاهتمام وعدمها، فإنّها كلّها معقولة في حقّ الجامع، حيث تكون شدّة الاهتمام أو التنجيز بمقدار الجامع لا أكثر.

وهذا الإشكال مخصوص باستصحاب الجامع بين الحكمين، لا الجامع بين موضوعين، فإنّ الحكم المماثل هناك الذي يراد ترتيبه بتنقيح الجامع حكم معيّن شخصي، وليس بجامع بين حكمين أو أكثر، كي يستحيل وجوده.

وقد أجاب عنه المحقّق الإصفهاني ﷺ في حاشيته علىٰ الكفاية[1] بما حاصله: أنّ جعل الحكم المماثل ـ الأصل الموضوعي المأخوذ في هذا الإشكال ـ لا يعني جعل ملاكٍ مماثل

---

(١) ج ٥، ص ١٣٩ بحسب طبعة آل البيت.

للملاك الواقعي، أو جعل شوق مؤكّد وإرادة مماثلة لإرادة الحكم المستصحب، وإنّما يعني جعل إنشاء واعتبار مماثل لجعل الحكم المستصحب، وبما أنّ الوجوب والاستحباب، أو الحرمة والكراهة من وادٍ واحدٍ في هذه المرحلة، أعني مرحلة الإنشاء، فإنّ كلّاً منهما طلب في الأوّلين، وزجر ومنع في الأخيرين، فيتّضح بذلك أنّه لا محذور في إجراء استصحاب كلّي الحكم الجامع بين الطلب الاستحبابي والوجوبي، أو الجامع بين الزجر التحريمي والكراهتي، فإنّ معناه علىٰ هذا هو جعل وإنشاء طلب مماثل للمستصحب سواء كان وجوباً أو استحباباً، وسواء كان حرمة أو كراهة طالما لا يختلفان من حيث الإنشاء.

وهذا الجواب غير تامّ. وذلك:

أوّلاً: أنّه غير سديد فيما إذا كان الكلّي جامعاً بين حكمين مختلفين بالمتعلق، لا بالصنف، كما لو علمنا بوجوب الجمعة أو الظهر، فإنّه علىٰ هذا التقدير ليس بالإمكان دعوىٰ جعل إنشاء وطلب مطلق من دون تشخّص بأحد المتعلّقين، كي يكون مماثلاً للكلّي.

وثانياً: أنّا لو اعترفنا بأنّ الوجوب والاستحباب لا يختلفان في مرحلة الإنشاء، واعترفنا بأنّ الحكم المماثل مماثل جعلاً وإنشاءً لا ملاكاً ومبدءً، لابتلينا بمشكلة أفدح في الاستصحاب، لا في موارد استصحاب الكلّي، بل في مواضع استصحاب الوجوب المعلوم بشخصه، أو الحرمة المعلومة بعينها، فإنّه لا يمكن بالاستصحاب إلّا إثبات أصل الإنشاء والإيجاب المماثل للمستصحب، ومن الواضح أنّ هذا لا يثبت خصوصية الوجوب ولزوم الموافقة، أو الحرمة والمنع عن المخالفة طالما لا فارق بين الوجوب والاستحباب، والحرمة والكراهة في المرحلة التي تثبت في الأحكام المماثلة، وإنّما يفترقان علىٰ أساس اللزومية في الملاك ومبادئ الأحكام، والمفروض أنّها غير مشمولة للحكم المماثل المجعول بالاستصحاب. إذن فجواب الشيخ الإصفهاني﵀ لا يمكن المساعدة عليه[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّ الشيخ الإصفهاني﵀ يرىٰ أنّنا إذا علمنا بخصوص الوجوب أثبت الاستصحاب حكماً مماثلاً له، وهو الوجوب، والذي هو عبارة عن الحكم المنشأ الذي كان من ورائه مبادئ الإلزام من الملاك والارادة، وأمّا إذا لم يكن المقدار المعلوم إلّا الجامع بين الوجوب والاستحباب، والذي هو عبارة عن أصل الإنشاء بداعي جعل الداعي، فالاستصحاب لا يثبت خصوصيّة مبادئ الوجوب، لعدم العلم بها، ولكن يثبت أصل الإنشاء بداعي جعل الداعي، وهذا الإنشاء لم يكن تعتبر خصوصيّة تلك المبادئ أو مبادئ الاستحباب فصلاً له حتّىٰ يرد إشكال عدم إمكانية وجود الجنس بلا فصل، وإنّما هي من المقارنات.

ومن هنا قد يتراءىٰ عدم ورود الإشكال الثاني المذكور في المتن عليه، فإنّ إلتزامه بأنّ الاستصحاب لم يثبت ←

وثمّة جواب آخر ربّما يرد علىٰ الخاطر، وحاصله:

إنّ استصحاب الكلّي غاية ما يريد إثباته هي التعبّد بوجود الكلّي وتحقّقه بنحو مماثل للمستصحب، والكلّي وإن كان لا يمكن وجوده إلّا ضمن الشخصي والخصوصيّة الوجوبيّة أو الاستحبابيّة مثلاً، وهذه الخصوصية ـ حسب الفرض ـ لم تتمّ فيها أركان الاستصحاب، غير أنّ هذه الخصوصية لا ينفيها الاستصحاب حتّىٰ يكون مؤدّاه جعل الجامع والكلّي في غير تشخّص، فيكون مستحيلاً، بل الاستصحاب لا يثبت أكثر من الكلّي، فهو ساكت عن المقدار الزائد الذي لابدّ من ثبوته واقعاً حتّىٰ يثبت الكلّي، فيعبّدنا الاستصحاب بوجود هذا الكلّي المماثل للمستصحب ولو كان ضمن إحدى الخصوصيتين من الوجوب والاستحباب.

وهذا الجواب مدخول فيه أيضاً: ذلك أنّه يستلزم الألتزام بأحد أمرين: استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، أو كون خطاب(لا تنقض اليقين بالشكّ) إخباراً عن الإنشاءآت الثبوتية، لا أنّه هو الإنشاء، والوجه في لزوم أحد هـذين: أنّ الجـامع الذي يـعبّدنا بـه في مـوارد استصحاب الجامع لا يمكن إنشاؤه ـ كما عرفت ـ إلّا في ضمن فردٍ مـعيّن الذي لا يـقين بحدوثه، وعليه نقول: إنّنا إمّا أن نفترض أنّ قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ» إنشاء للأحكام المماثلة للمتيقّنات الموجودة في موارد الاستصحابات(ولا مانع من إنشاء الأحكام بالتصوّر الإجمالي، وبعنوان مشير كعنوان بقاء المتيقّن مثلاً)، وعندئذٍ فإمّا أن يقصد بعنوان عدم نقض اليقين بالشكّ بقاء ما كان متيقّناً، وبمقدار التيقّن فقط، فلا يشمل موارد استصحاب الجامع؛

→

الحكم المماثل إلّا بمقدار المماثلة في الإنشاء، لا في المبادئ مختصّ بفرض ما إذا لم نشخّص تلك المبادئ، فلم تثبت الحالة السابقة بلحاظها. أمّا إذا شخّصناها، كما في فرض العلم بالوجوب، فهي تثبت بالاستصحاب كـما يـثبت الإنشاء به.

ولكنّ الواقع: أنّنا إمّا أن نفترض أنّ جعل الحكم المماثل تقصد به المماثلة في هويّة الحكم دون خصوصيّاته التي لا علاقة لها بالفصل، أو تقصد به المماثلة حتّىٰ في خصوصية المبادئ التي فرض أنّها ليست فصلاً للحكم، فعلىٰ الثاني نقع لدىٰ استصحاب الجامع بين الوجوب والاستحباب في مشكلة: أنّ خصوصيّتي المبادئ لا يمكن افتراض وجود جنسهما دون الفصل، وعلىٰ الأوّل نقع لدىٰ استصحاب الوجوب في مشكلة: أنّه لا يتحقّق به الإلزام. أمّا لو ادّعي أنّه لدىٰ العلم بخصوصيّة المبادئ الوجوبية نستصحب تلك المبادئ إلىٰ جانب استصحاب أصل الحكم الإنشائي، فالجواب: أنّ المفروض في باب الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي؛ لأنّ الاستصحاب عبارة عن جعل الحكم المماثل للمستصحب، أو لحكمه، والمفروض لديهﷺ أنّ تلك المبادئ لا هي حكم شرعي، ولا موضوع لحكم شرعي، وإنما الحكم الشرعي الذي تجب علينا طاعته عبارة عن الأمر الإنشائي الذي يجعل بداعي جعل الداعي.

لأنّ الجامع بحدّه الجامعي غير قابل للإنشاء وإثبات الجامع في ضمن الفرد، يعني إنشاء أكثر ممّا كان متيقّناً، أو يقصد به ـ زائداً علىٰ ذلك ـ إنشاء ما يكون فرداً للمتيقّن، ومشتملاً علىٰ ما يزيد علىٰ المتيقّن، وهذا يعني إبراز جعلين، واستعمال اللفظ في معنيين[1].

وإما أن نفترض أنّ قوله:«لا تنقض اليقين بالشكّ» إخبار عن بقاء المتيقّن، ولا بأس بشمول ذلك للفرد المتيقّن وللجامع المتيقن، غاية ما هناك أنّ الجامع المتيقّن لا يمكن أن ينشأ بقاؤه إلّا ضمن إنشاء بقاء الفرد، فنستكشف من إطلاق الأخبار أنّ الشريعة قد أنشأت مسبقاً تارةً: بقاء المتيقّن، وهو في مورد استصحاب الشخص، وأُخرىٰ: بقاء فرد المتيقّن، وهو في مورد استصحاب الجامع.

ومن الواضح أنّ حمل هذا النصّ علىٰ الإخبار خلاف الظاهر.

وهناك جواب ثالث علىٰ الشبهة، وفي هذا الجواب يفترض أنّنا نجري استصحاب الجامع بخصوصيّته الواقعية، لابحدّه الجامعي حتّىٰ يبتلي بمشكلة عدم إمكان وجود الجامع بحدّه الجامعي، ومن هنا تكون هذه الإجابة تصحيحاً لاستصحاب الفرد في موارد استصحاب الكلّي، فهو يحلّ مشكلة الفقيه، غير أنّ المشكلة الأُصولية ـ وهي جريان الاستصحاب في الكلّي ـ لا تشمله هذه الإجابة.

وحاصل هذه الإجابة: أنّ هنالك مبنيين في تفسير العلم الإجمالي وما يتعلّق به، المبنىٰ الأوّل يرىٰ العلم الإجمالي متعلّقاً بالجامع لا بالواقع. وهذا ما اختارته مدرسة المحقّق النائيني ﷺ، وعليه لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ الخصائص الفرديّة ليست تحت العلم.

والمبنى الثاني يرىٰ العلم الإجمالي متعلّقاً بالواقع بحدّه الواقعي، وإنّما فرقه عن العلم التفصيلي في الصورة والعلم، فالتفصيلي منه صورة واضحة جليّة، بينما العلم الإجمالي بمثابة الصورة المغبرّة التي اعتراها التشويه والغبر.

أمّا من ناحية ما يتعلّقان به فكلاهما ينصبّ وينحطّ علىٰ الواقع والخارج دون الكلّي.

وهذا ما اختاره المحقّق العراقي ﷺ. وعليه يكون الاستصحاب جارياً في موارد العلم الإجمالي بالوجوب أو الاستحباب، والظهر أو الجمعة ونحوهما من موارد استصحاب الكلّي، إذ العلم واليقين قد انصبّ علىٰ أحد الواقعين، فيكون استصحابه مثبتاً للحكم المماثل لذلك

---

(١) مضافاً إلىٰ أنّ المعنىٰ الثاني بعيد عن العبارة؛ لأنّ العبارة جاءت بلسان اليقين والشكّ، وخصوصيّة الفرد لم تكن متيقّنة.

الواقع، وليس فيه محذور.

وهذه الإجابة باطلة ـ أيضاً ـ وذلك:

أوّلاً: لعدم صحّة المبنىٰ، فإنّا قد شرحنا مفصّلاً في موضعه أنّ العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع.

وثانياً: أنّ العلم الإجمالي في بعض الموارد لا تعيّن واقعي لمتعلّقه، كما لو علمنا بوجوب الظهر أو الجمعة، واحتملنا وجوبهما معاً وكان في عالم الواقع كلاهما واجبين، فإنّ نسبة كلٍّ من الوجوبين بشخصه إلىٰ العلم الإجمالي علىٰ حدّ واحد فإذا لم يمكن تعيّن شخصيّ لمتعلّق العلم واقعاً، فأيّ حكم مماثل يشرّع بالاستصحاب، أيجعل حكمان مماثلان لهما معاً؟ فهذا أكثر من مقدار اليقين. أو يجعل حكم واحد؟ فأيّهما الذي يستحقّ جعلاً مماثلاً؟ بعد أن كانت نسبتهما إلىٰ العلم نسبة واحدة.

نعم، ثمّة دعوىً أُخرى غير ما ذكر في هذه الأجوبة الثلاثة بالإمكان تخريج استصحاب الكلّي عليها، وهي: أنْ يلتزم بأنّ موضوع الاستصحاب هو ذات الحدوث، لا اليقين به، وإنّما اليقين مجرّد عنوان مشير يثبت به الحدوث، فالاستصحاب يعني التعبّد ببقاء الحادث أوّلاً من دون تدخّل لعنوان اليقين فيه سعةً أو ضيقاً. وعليه فيكون الحكم المماثل المجعول مطابقاً للحدوث علىٰ واقعه المشخّص، لا العلم الإجمالي المتعلّق بالجامع العاري عن الشخص.

فأتّضح بهذا التفصيل: أنّ مشكلة جعل الجامع العاري عن الشخص في موارد استصحاب كلّي الأحكام لايمكن حلّها إلّا بالهروب عن أحد الأصلين الموضوعيين أو كليهما، وهما البناء علىٰ جعل الحكم المماثل في مدلول الاستصحاب، وأنّ اليقين بالحدوث عنوان مأخوذ في موضوعه بحيث يتقيّد ويتقدّر بقدره.

أقسام استصحاب الكلّي:

المقام الثاني: في أقسام استصحاب الكلّي.

نورد أقسام استصحاب الكلّي بالنحو التالي، فإنّه هو التقسيم الفنّي بلحاظ ما يرتبط بكلّ قسم من بحث.

إنّ الشكّ في بقاء الكلّي تارةً يكون من جهة الشكّ في حدوث الفرد، وأُخرىٰ لا يكون من جهة الشكّ في حدوث الفرد. وعلىٰ كلّ من التقديرين قد يكون الفرد الحادث مقروناً بالعلم الإجمالي، وقد لا يكون.

مثال الأوّل: ما إذا علمنا إجمالاً بدخول أحد شخصين في المسجد: زيد أو عمرو، وشككنا في بقاء الكلّي للعلم بخروج زيد لو كان هو الداخل، حيث يكون هذا الشكّ ناشئاً من الشكّ في حدوث زيد أو عمرو المعلوم إجمالاً دخول أحدهما. وهذا هو القسم الثاني من استصحاب الكلّي في اصطلاح الشيخ رسائل الشيخ.

ومثال الثاني: ما إذا شكّ في وجود كلّيّ الإنسان مثلاً في المسجد، من باب احتمال دخول عمرو إليه حين خروج زيد المعلوم حاله دخولاً وخروجاً، أو دخوله معه من أوّل الأمر، فيكون الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً من الشكّ البدوي في حدوث الفرد الثاني وهو عمرو. وهذا هو الكلّي من القسم الثالث في اصطلاح رسائل الشيخ.

ومثال الثالث: ما إذا علمنا إجمالاً بوجود زيد أو عمرو في المسجد ويكون الفرد علىٰ كلٍّ من التقديرين محتمل البقاء ومحتمل الارتفاع، فأصبح الكلّي مشكوك البقاء من ناحية الشكّ في بقائه ضمن الفرد، لا من ناحية الشكّ في حدوث أحد الفردين، لكن الفرد في نفسه مقرون بالعلم الإجمالي.

ومثال الرابع: ما إذا شكّ في بقاء كلّي الإنسان في المسجد من ناحية الشكّ في بقاء زيد الذي نعلم بالتفصيل دخوله فيه.

ولنبدأ بتفصيل الحديث في كلٍّ من الأقسام الأربعة.

وقبل الشروع في تفصيل الأقسام ينبغي أن نشير إلىٰ إشكال عامّ في استصحاب الكلّي يبتني علىٰ ما ذكرناه في الجهة الأُولىٰ من المقام السابق، حيث قلنا: إنّ الكلّي ـ خلافاً للرجل الهمداني ـ موجود في كلّ فردٍ بوجوده، وإنّ نسبته إلىٰ الأفراد نسبة الآباء إلىٰ الأبناء، لا الأبّ الواحد إلىٰ الأبناء، فإنّه قد يقال ـ بناءً علىٰ هذا الرأي ـ: إنّه لا يبقىٰ فرق بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي، حيث يكون مصبّ الاستصحاب، وما يثبت به هو الوجود الخارجي؛ لأنّ الاستصحاب يعني إبقاء ما كان موجوداً حقيقياً، ولا معنىً لإبقاء المفهوم، والمفروض أنّه في الخارج ليس إلّا شيء واحد، هو الفرد بلحاظٍ، والكلّي بلحاظٍ آخر، بمعنىٰ: أنّ الكلّيّة والجزئيّة من خصائص كيفيّة تلقّي الذهن للموجود الخارجي، لا لنفس الموجود في الخارج. إذن فبماذا يمتاز استصحاب الفرد عن الكلّي؟! نعم، لو تصوّرنا الكلّي بوجود يمتاز خارجاً عن الفرد، كما في تصوّر الرجل الهمداني امتاز الاستصحابان أحدهما عن الآخر، غير أنّ المفروض عدم صحّة هذا المبنىٰ.

وللإجابة علىٰ هذا الإشكال يوجد طريقان:

أحدهما: ما قد يستفاد أو يستنتج من كلمات بعض الأُصوليين ـ في مواضع غير هـذا الموضع ـ وحاصله: أنّا نستصحب الحصّة، أي: تلك الحصّة من الإنسانية الموجودة في زيد وعمرو مثلاً، والحصّة تختلف عن الفرد، فإنّ الفرد يـعني وجـود الذات مـع الخـصائص والأعراض الأُخرىٰ، بينما الحصّة تعني الذات الموجودة مـع قـطع النـظر عـن الأعـراض والخصوصيّات، فيكون استصحاب الكلّي استصحاباً وتعبّداً ببقاء الذات الموجودة سابقاً، بينما استصحاب الفرد يعني الذات الموجودة مع صفاتها وخصائصها المتصفة بها.

الطريق الثاني: أنّ الاستصحاب الذي هو حكم شرعي وتعبّد ظاهري علىٰ حدّ سائر الأحكام والتعبّدات لا يتعلّق بالواقع والوجود الخارجي، بل يستحيل أن يتعلّق به وإنّمـا يتعلّق بالوجود الذهني والصورة المفهومية، لكنّها ملحوظة بـالحمل الأوّلي، أي بمـا هـي تعكس الخارج وتحكي عنه، لا بالحمل الشايع، ومن الواضح أنّ صورة الفرد بالحمل الأوّلي غير صورة الجامع والكلّي، كما ذكرنا في تصوير الكلّيّة والجزئيّة. إذن فمعنىٰ اسـتصحاب الكلّيّ التعبّد شرعاً وظاهراً ببقاء الصورة الذهنية الكلّيّة، لكن لا ببقائها بالحمل الشائع وبما هي أمر ذهني، بل بالحمل الأوّلي وبما هي تحكي عن الخارج، بينما استصحاب الفرد يعني التعبّد ببقاء الصورة الجزئيّة بالحمل الأوّلي وبما هي تحكي عـن الخـارج، ويكـون حـال الاستصحاب الذي هو منجّز شرعي حال العلم الإجمالي الذي هو منجّز عقلي، فإنّه ـ أيضاً ـ غير متعلّق إلّا بالجامع، لا بهذه الحصّة خاصّة ولا بتلك، ومع ذلك يكون منجّزاً ومجدياً.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ هنالك تصوّرات ثلاثة لاستصحاب الكلّي:

التصوّر الأوّل: هو الذي يميّز بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد بالتمييز بين الكلّي الذي هو موجود خارجي وحداني بنحو السعة، والفرد الذي هو إشعاع ومرتبة وواجهة من واجهات الجزئيّ الخارجي، كما يقوله الرجل الهمداني.

والتصوّر الثاني: يميّز بينهما بأنّ استصحاب الكلّي يعني استصحاب الحصّة الخاصّة، بينما استصحاب الفرد يعني استصحاب الحصّة مع خصوصياتها العرضية المشخّصة.

والتصوّر الثالث: يميز بينهما بأن استصحاب الكلّي يعني الحكم شرعاً ببقاء الواقع بمقدار ما تحكي عنه الصورة الذهنية الكلّية، كالعلم الإجمالي، بينما استصحاب الفرد هو الحكم ببقاء الواقع بالمقدار الذي تحكي عنه الصورة الشخصيّة الجزئيّة، كالعلم التفصيلي.

وعلىٰ أساس الاختلاف بين هذه التصورات تختلف النتائج التطبيقية في كلّ من الصور الأربع التي نريد البحث فيها بالتفصيل، فنقول:

صورة العلم بأحد الفردين والشكّ في الجامع بينهما

الصورة الأولىٰ: ما إذا علم إجمالاً بحدوث أحد الفردين وشكّ في بقاء الجامع بينهما من دون أن يكون الشكّ في البقاء هذا ناتجاً من الشكّ في حدوث أحد الفردين، كما لو علم بدخول زيد أو عمرو في المسجد مع الشكّ في بقاء الداخل علىٰ كلّ تقدير. ولاستيعاب الحديث في هذه الصورة نعقد جهات:

جريان استصحاب الجامع بين الفردين

الجهة الأُولىٰ: في جريان استصحاب الكلّي والجامع بين الفردين في هذه الصورة فيما إذا كان هو موضوع الأثر. وهنا ينبغي أن يقال: إنّه لا إشكال فوق ما ذكر في المقام السابق من المناقشة العامّة في استصحاب الكلّي بناءً علىٰ التصوّر الأوّل والثالث من التصوّرات الثلاثة لاستصحاب الكلّي. وأمّا لو بني علىٰ التصوّر الثاني القائل باستصحاب الحصّة، فسيتوجّه إشكالٌ؛ وهو: أنّ العلم واليقين في هذه الصورة لم يتعلّق بالحصّة؛ إذ الصحيح ـ كما حققناه في محلّه ـ: أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع بين الحصّتين دون هذه أو تلك. وعليه، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيها.

أجل، لو قيل بمبنىٰ المحقّق العراقيﷺ من أنّ العلم يتعلّق بالواقع حقيقةً، أو قيل: بأنّ الاستصحاب لم يؤخذ فيه اليقين بالحدوث موضوعاً، وإنّما الموضوع هو واقع الحدوث، واليقين لا يعدو أن يكون طريقاً لإثباته، أمكن تصحيح هذا الاستصحاب. أمّا من دون الالتزام بأحد هذين المسلكين فلا يمكن بوجهٍ إجراء الاستصحاب.

جريان استصحاب الفرد:

الجهة الثانية: في جريان استصحاب الفرد في هذه الصورة، فهل يجوز إجراء الاستصحاب بلحاظ الفرد الذي وجد علىٰ إجماله، أو لا يجوز ذلك؟ الصحيح: أنّه لا يجوز ذلك، إلّا بعد الاعتراف بأحد المسلكين، أقصد مبنىٰ المحقّق العراقيﷺ في متعلّق العلم الإجمالي من أنّه يتعلّق بالواقع لا بالجامع. أو مبنىٰ: أنّ العلم واليقين ليس موضوع الاستصحاب، وإنما الموضوع هو واقع الحدوث. وأمّا من دون ذلك فلا يصحّ الاستصحاب في الفرد.

كفاية استصحاب الجامع عن استصحاب الفرد:

الجهة الثالثة: في أن استصحاب الجامع في هذه الصورة هل يكفي عن استصحاب الفرد، ويثبت الأثر المترتّب علىٰ الفرد، أو لا؟

وقد يستغرب في النظرة الأُولىٰ من هذا التساؤل؛ إذ كيف يتصوّر ذلك مع أنّ استصحاب الجامع لا يجري لعدم الأثر فيه، حيث إنّ المفروض تعليق الأثر علىٰ الفرد، ولو جرىٰ لا يفيد لإثبات الفرد بالجامع إلّا بناءً علىٰ الأصل المثبت، وهو باطل على التحقيق.

والصحيح: أنّه بالإمكان تصحيح هذا الاستصحاب، وتخريجه بنحوٍ تثبت به آثار الفرد.

بيان ذلك: أنّ هنالك تفسيرين لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» أحدهما: يرىٰ أنّ المدلول لهذه الجملة هو التعبّد بلحاظ المتيقّن، بأن يكون المقصود التعبّد ببقائه، أو ببقاء آثاره، أو جعل حكم مماثل لحكم المتيقّن ونحو ذلك. والثاني: يرىٰ أنّ المدلول هو التعبّد بلحاظ نفس اليقين، بأن كان المقصود هو التعبّد ببقاء اليقين، وأنّه غير زائل بالشكّ، وأنّه ينبغي ترتيب نفس النتيجة التي كانت تثبت باليقين في حال الشكّ أيضاً.

فلو بنينا علىٰ الأوّل لم يصحّ هذا الاستصحاب، فإنّ المتيقّن ـ وهو الجامع ـ ليس له الأثر الشرعي، فلا يشمله التعبّد.

ولو بنينا علىٰ الثاني كان الاستصحاب صحيحاً لا محالة، فإنّ معنىٰ الاستصحاب عندئذٍ هو جري العمل وفق ما كان يتطلّبه اليقين والعلم، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي حتّىٰ عند من يرىٰ تعلّقه بالجامع لا بالواقع يكون منجِّزاً لآثار الفردين الإلزامية، فيتطلّب من الشخص الجري وفق تلك الآثار، فإذا كان مغزىٰ دليل الاستصحاب وجوب الجري وفق ما كان يتطلّبه العلم، ثبتت به ضرورة إجراء آثار الفرد في المقام.

وبما أنّنا قد ذكرنا في ما سبق: أنّ أدلّة الاستصحاب على قسمين: أحدهما ينظر إلىٰ الحدوث، من قبيل قوله: «لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر»، والآخر ينظر إلىٰ اليقين، من قبيل قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فنحن نؤمن بكلا التفسيرين، أعني: التعبّد ببقاء المتيقّن وآثاره، والتعبّد بالجري وفق ما كان يتطلّبه اليقين، ونحن نستفيد من مكاسب كلا اللسانين الواردين، فمن ناحيةٍ نستفيد من الدليل الذي أُخذ فيه الحدوثُ الحكمَ ببقاء الحادث تعبداً، بلا تقيّد باليقين، فنُجري استصحاب ما ثبت حدوثه بالأمارة مثلاً، ونجري استصحاب الحصّة أو الفرد لدىٰ العلم بالجامع. ومن ناحية أُخرىٰ نؤمن ـ أيضاً ـ بالتعبّد بالجري العملي وفق ما يتطلّبه اليقين، فاستصحاب الجامع في المقام يكفي لترتيب آثار الفرد، فكأنّنا

بالاستصحاب نعلم إجمالاً بأحد الفردين بقاءً، كما كنّا كذلك حدوثاً.

كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الجامع:

الجهة الرابعة: في أنّ استصحاب الفرد هل يجزي عن استصحاب الجامع، بمعنى: أنّه يثبت الأثر المترتّب على الجامع، أو لا؟

والصحيح في هذه الناحية هو إجزاء استصحاب الفرد عن الكلّي، وإثباته لآثاره؛ لأنّ الصورة الفرديّة تتضمّن صورة الجامع، فالتعبّد بمحكيّها يكون بالدلالة التضمّنية تعبّداً بمحكيّ الجامع، ولم يكن مأخوذاً في موضوع الأثر الجامع بشرط لا عن الخصوصية، بل الجامع لا بشرط.

صورة العلم بالجامع ضمن فرد ثمّ الشكّ فيه للشكّ في ذلك الفرد:

الصورة الثانية: ما إذا علمنا بتحقّق الكلّي ضمن فرد خاصّ تفصيلاً، كما إذا علمنا بدخول زيد المسجد، وشككنا بعد ذلك في بقاء كلّي الإنسان فيه لاحتمال خروجه.

والحكم في هذه الصورة واضح، فإنّ استصحاب الكلّي يجري فيها على كلّ التصورات الثلاثة في استصحاب الكلّي: أمّا على التصوّر الأوّل القائل بوجود الكلّي وجوداً وحدانياً سعيّاً فواضح، حيث إنّ هذا الوجود تحقّق بتحقّق الفرد، فيستصحب. وأمّا على تصوّر رجوع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الحصّة فلأنّ الحصّة هنا معلومة؛ إذ الفرد معلوم حسب الفرض. وأمّا على تصوّر أنّ الاستصحاب كسائر المنجّزات والأحكام الشرعية والعقلية تعبّد بالجامع، وبالصورة الذهنية بحملها الأوّلي لا الشائع، فأيضاً يجري الاستصحاب؛ لأنّ الجامع والكلّي كان متصوراً ضمن تصوّر الفرد، ولا يضرّ بذلك تعلّق العلم والصورة الذهنية بالفرد، لا بالكلّي والجامع وحده، فإنّ هذا لا يمنع عن تعلّق التعبّد الاستصحابي بخصوص المقدار الجامع والكلّي الموجود ضمن الصورة الذهنيّة التفصيليّة. وهذا واضح.

وأوضح من استصحاب الكلّي في هذه الصورة استصحاب الفرد فيما إذا كان الأثر له، فإنّه جارٍ من دون مانع؛ لتمامية أركان الاستصحاب فيه، والأمر في سائر الجهات واضح في هذه الصورة؛ فلا نطيل.

صورة العلم بالجامع ضمن الفرد المردّد بين الطويل والقصير:

الصورة الثالثة: ما إذا علمنا بتحقّق الكلّي ضمن أحد الفردين: الطويل الأمد أو قصيره، ثمّ شككنا في بقائه للشكّ في أنّ الحادث هل كان هو القصير فهو مرتفع قطعاً، أو الطويل فهو باقٍ، أو محتمل البقاء، فيكون الشكّ في الكلّي من ناحية الشكّ في حدوث الفرد في هذه الصورة، وهي التي قد اصطلح عليها في رسائل الشيخ الأعظم بالقسم الثاني من الكلّي.

وهنا نعقد جهات للبحث أيضاً:

استصحاب الكلّيّ:

الجهة الأُولىٰ: في استصحاب الكلّيّ.

من ناحية التصوّرات الثلاثة في استصحاب الكلّي واختلافها لا مزيد في استصحاب الكلّي في هذه الصورة علىٰ ما ذكر في الصورة الأُولىٰ، لكنّها تختصّ دونها في مناقشات أُخرىٰ عديدة بالإمكان استخلاصها في إشكالات رئيسة ثلاثة:

١ ـ إنّ استصحاب الكلّي بين الفردين لا يجري هنا؛ لعدم تماميّة الركن الثاني للاستصحاب فيه، وهو الشكّ في البقاء؛ ذلك أنّنا نريد إجراء الاستصحاب في العنوان الإجمالي الجامع بين الفردين، لا العنوان التفصيلي، لوضوح عدم اليقين بالحدوث في العنوان التفصيلي، فإذا كان الاستصحاب بلحاظ هذا العنوان الإجمالي المردّد بين الفردين الذي نحن علىٰ علم به، إذن لزم أن يكون الشكّ ـ أيضاً ـ شكاً فيه علىٰ تردّده، فإنّ الشكّ في كلّ معلوم يكون بحسبه، فلو كان اليقين تفصيليّاً فالشكّ يكون في متعلّقه بالتفصيل، ولو كان مردّداً بين أمرين ينبغي أن يكون الشكّ فيه موجوداً علىٰ كلا طرفي الترديد، ونحن هنا لا نشكّ إلّا في بقاء الفرد الطويل الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي، وأمّا الطرف الآخر فهو مقطوع العدم بقاءً، إذن، فالعلم واليقين قد تعلّق بالجامع المردّد بين الفردين، بينما الشكّ طارئ علىٰ أحد الفردين والطرفين.

وهذا النقاش جوابه واضح، ذلك أنّه مبنيّ علىٰ تصوّر تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد بين الفردين، وعليه يقال: بأن الشكّ فيه ينبغي أن يكون متعلّقاً بهذا الفرد المردّد؛ لكي يكون شكّاً في المعلوم، بَيدَ أنّا حقّقنا في محله أنّ الفرد المردّد كما يستحيل في الخارج يستحيل في الذهن أيضاً، وأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع، وهو صورة ذهنية معيّنة غير مردّدة

أصلاً، ومن الواضح: أنّ الشكّ في الجامع والصورة الكلّية يكون من الشكّ في الأفراد، فهذه الصورة الجامعة بين الفردين المعلومة سابقاً يحتمل بقاؤها واستمرارها بمجرّد احتمال بقاء أحد الفردين على تقدير حدوثه.

٢ ـ دعوىٰ معارضة استصحاب الكلّي في هذه الصورة لاستصحاب عدم الفرد الطويل، وذلك: أنّ المفروض ترتّب الأثر على الكلّي والجامع، فيكون موضوع الحكم الشرعي هو الكلّي الذي يوجد بوجود الفرد، فيكون ـ لا محالة ـ عدم المحمول موضوعه عدم الموضوع، أي: عدم الكلّي، وعدم الكلّي يتحقّق بعدم هذا الفرد وذاك الفرد وذلك الفرد، وهكذا إلىٰ تمام الأفراد، ونحن في المقام نعلم في الآن اللاحق أنّ الفرد القصير غير موجود، وإنّما نحتمل بقاء الكلّي ضمن الفرد الطويل، فنستصحب عدمه، وبذلك نضم التعبّد بعدم هذا الفرد إلىٰ العلم الوجداني بعدم فرد آخر، ونثبت عدم الأثر، لأنّه مترتّب علىٰ عدم الكلّي الذي يعني عدم الأفراد. وقد أحرزناه بالتلفيق بين التعبّد والوجدان، وهو أمر جائز، فينافي استصحاب الكلّي ويعارضه.

وتفصيل الحديث في هذه المناقشة أن نقول: إنّ موضوع الأثر الشرعي تارةً هو الحصّة، كما إذا كان دليل الحكم قد اثبته علىٰ الطبيعة بنحو مطلق الوجود والاستغراق، بأن جعل لكلّ حصّة فرداً من الحكم يستقلّ في كونه موضوعاً له، وطوراً يكون الموضوع هو الطبيعة بنحو صرف الوجود.

فعلىٰ الأوّل يكون هذا النقاش صحيحاً، وفي محلّه؛ لأنّ الموضوع إذا كان هو الحصّة فاستصحاب عدم الفرد ـ أو قل: عدم الحصّة الطويلة ـ ينفي ذلك الفرد من الحكم المرتّب علىٰ هذه الحصّة، والمفروض أنّنا نعلم بعدم وجود حصّة أُخرىٰ تستقلّ بالحكم، فلا محالة ينتفي الحكم باستصحاب عدم الفرد الطويل، فيكون معارضاً لاستصحاب بقاء الجامع بناءً علىٰ جريانه لإثبات الحكم.

وأمّا علىٰ الثاني بأن كان الأثر للكلّي والجامع والطبيعة، بأن كانت هي الموضوع للحكم والأثر الشرعي، والأفراد والحصص مصاديق له ليس إلّا، فإن بنينا علىٰ التصوّر الذي يرجع استصحاب الجامع إلىٰ استصحاب الحصّة، فأيضاً لهذه المناقشة مجال، فإنّ استصحاب عدم الحصّة الطويلة ينفي ما يثبته استصحاب الحصّة، غير أنّ هذا بالحقيقة ليس استصحاباً للكلّي وللجامع، بل هو استصحاب الحصّة.

وأمّا إذا بنينا علىٰ الكلّي الهمداني، أو التصوّر الثالث، فهذا النقاش غير تام.

أمّا على الأوّل فلأنّ استصحاب عدم الحصّة الطويلة لا يثبت عدم الكلّي الهمداني، أي: الوجود السعي للطبيعة إلّا بالملازمة العقلية بين انعدام الأفراد وانعدام الكلّي السعي.

وأمّا على الثاني، أعني التصوّر الثالث الذي كان يعتبر الاستصحاب كسائر الأحكام الشرعية والمنجّزات العقلية يركب وينحط على الوجودات والصور الذهنية بالحمل الأوّلي، أي: بمقدار حكايتها عن الخارج، فاستصحاب الكلّي تعبّد على قدر محكيّ الصورة الإجمالية، كما أنّ استصحاب الفرد تعبّد على قدر محكيّ الصورة التفصيليّة، ولا مجال ـ أيضاً ـ لإشكال المعارضة، فإنّ استصحاب عدم الفرد الطويل يعني التعبّد بعدم محكيّ الصورة الذهنيّة التفصيلية، وهذا لا يثبت عدم محكيّ الصورة الذهنية الإجمالية إلّا على أساس الملازمة.

٣ ـ إنّ الشكّ في باب الاستصحاب يجب أن يكون شكّاً في البقاء، فإنّ الاستصحاب تعبّد ببقاء ما كان كما هو واضح، في حين أنّ هذا غير محرز في المقام؛ وذلك لأنّ ما كان لو كان عبارة في علم الله عن الفرد القصير، فنحن قاطعون بزواله، ولو كان عبارة عن الفرد الآخر فنحن نحتمل بقاءه أو نجزم ببقائه. إذن فالتمسّك بقوله:« لا تنقض اليقين بالشكّ» أو «لا تنقض اليقين بالشكّ في البقاء» تمسّك بالعامّ من دون إحراز موضوعه، وهو الشكّ في البقاء؛ إذ على الأقلّ نحتمل كون الحادث مقطوع الارتفاع.

ولابدّ من الرجوع في مقام الإجابة عن هذه المناقشة الى التصورات الثلاثة عن الكلّي.

أمّا على التصوّر الأوّل وهو تصوّر الرجل الهمداني، فهذا الإشكال واضح الجواب؛ وذلك لأنّ المفروض ترتب الأثر على الكلّي ذي الوجود السعي وهذا الكلّي متعلّق للشكّ في البقاء، ولم يكن مقطوع الارتفاع، وإنّما المقطوع ارتفاعه هو الفرد الذي لا نريد إجراء استصحابه، فهذه المناقشة على هذا التصوّر للمستصحب تكون من باب الخلط بين الكلّي والفرد، وكأنّ صاحبها يتصوّر أنّ المراد استصحاب ذلك الفرد الذي تحقّق، فقال: إنّ هذا مقطوع الارتفاع على تقدير، وليس بمشكوك البقاء على كلّ تقدير.

وأمّا على التصوّر الثاني الذي كان يرجع استصحاب الجامع إلى استصحاب الحصّة، فهذه المناقشة تامّة، لكن هذا في الواقع ليس استصحاباً للكلّي، بل هو ملحق باستصحاب الفرد المردّد الذي سوف يأتي تفصيل الكلام فيه في الجهة الآتية.

وأمّا على التصوّر الثالث الذي كان يرى الاستصحاب منصبّاً على الصور الذهنية بحملها الأوّلي، أي: بمقدار حكايتها عن الخارج، فوجه المغالطة واضح، فإنّ استصحاب الكلّي على

هذا يعني التعبّد ببقاء الصورة الذهنية الكلّية، لكن بلحاظ ما تحكي عنه، وبما أنّ المفروض ترتّب الأثر عليه لا علىٰ الفرد، فلا ريب في صحّة هذا الاستصحاب وتماميّة أركانه فيه، فإنّ الصورة الذهنية الكلّية لسنا علىٰ يقين بارتفاعها، وإنّما نشكّ في ذلك. نعم، الصورة التفصيلية للفرد القصير نحن نقطع بارتفاعها، إلّا أنّ هذا لا يعني تعلّق القطع بارتفاع الصورة الكلّيّة التي هي مصبّ الاستصحاب.

وبهذا ينتهي استعراض المناقشات التي أوردوها علىٰ استصحاب الكلّي في هذه الصورة، وقد تبيّن من ذلك عدم تماميّة شيء منها، وأنّ الصحيح جريان استصحاب الكلّيّ في المقام.

استصحاب الفرد:

الجهة الثانية: في استصحاب الفرد في هذه الصورة، وذلك فيما إذا كان الأثر للفرد لا للكلّي، كما إذا رتّب المولىٰ وجوب الصدقة علىٰ وجود زيد في المسجد بما هو زيد، وكذلك رتّب حكماً من سنخ الأوّل أو غيره علىٰ وجود عمرو فيه، وعلمنا إجمالاً بدخول أحدهما في المسجد مع القطع بخروجه لو كان زيداً؛ لأنّنا رأيناه في الخارج، فهل بالإمكان إجراء الاستصحاب بلحاظ الفرد الذي كان موضوعاً للأثر وكان داخلاً في المسجد قطعاً، أو لا يمكن ذلك؟

الصحيح: أنّه لا يجري، وذلك لعدّة نقاط لا يمكن التخلّص من بعضها وإن كان البعض الآخر ممّا يمكن تفاديه، ونقاط الضعف هذه ما يلي:

أ ـ عدم اليقين بالحدوث بالنسبة للفرد؛ لأنّ العلم الإجمالي لم يتعلّق إلّا بالجامع، وهو عنوان أحد الفردين مثلاً، لا بالعنوان التفصيلي المفروض ترتّب الأثر عليه، والمقصود استصحابه.

وهذه النقطة للضعف هي التي ذكرت في الجهة الثانية للصورة الأُولىٰ من الصور الأربع، وقد مرّ هناك: أنّ هذا النقاش يمكن التخلّص عنه بأحد أمرين: إمّا الاعتراف بمبنىٰ المحقّق العراقي ﷺ من تعلّق العلم بالواقع لا بالجامع، أو الإيمان بأنّ اليقين بالحدوث ليس ركناً في الاستصحاب، وإنّما الركن هو ذات الحدوث، كما هو الذي استفدناه نحن من بعض روايات الاستصحاب.

ب ـ عدم الشكّ في البقاء علىٰ أحد التقديرين، توضيح ذلك: أنّ هناك فرقاً بين هذه الصورة والصورة الأُولىٰ. ففي الصورة الأُولىٰ كان الحادث محتمل البقاء علىٰ كلا تقديريه،

فبعد فرض حلّ مشكلة اليقين السابق: إمّا بإنكار ركنيّة اليقين، أو بدعوىٰ تعلّق العلم الإجمالي بالواقع، كنّا نثبت قضيتين شرطيّتين ببركة الاستصحاب، أي: كنّا نقول: إنْ كان الحادث هو زيداً فاستصحاب الفرد الواقع المعيّن عند الله المردّد عندنا قد حكم ببقائه، وإن كان الحادث هو عمراً فذاك الاستصحاب قد حكم ببقائه، وبما أنّنا نعلم إجمالاً بصدق أحد الشرطين، كان يحصل لنا العلم الإجمالي بأحد الجزاءين، وآثاره الشرعية، وكان هذا العلم الإجمالي منجِّزاً. أمّا في ما نحن فيه فأحد الفردين مقطوع الارتفاع، فلا يمكن إجراء الاستصحاب بشأنه علىٰ تقدير حدوثه. وأمّا الفرد الآخر فإن قصد باستصحابه ـ مع فرض الشكّ في بقائه علىٰ تقدير الحدوث دون القطع به ـ إثبات أثره بالخصوص، فهذا غير ممكن؛ لأنّه ليس مقطوع الحدوث بالتفصيل، فموضوع الاستصحاب سواء كان هو اليقين أو هو الحدوث غير محرز. وإن قصد باستصحابه علىٰ تقدير الحدوث تكوين العلم الإجمالي، كما في الصورة الأُولىٰ، فالعِدل الآخر للعلم الإجمالي مفقود، وهو استصحاب الفرد الأوّل؛ للقطع بانتهائه حسب الفرض، فلا يتكوّن لدينا علم إجمالي.

ج ـ لو غضّ النظر عمّا سبق من عدم الشكّ في البقاء علىٰ كلّ تقدير، وتخيّل أنّ الشكّ في البقاء بلحاظ عنوان ما حدث، ولو باعتبار تردّد ما حدث بين مقطوع الارتفاع وغيره كافٍ في انحفاظ الركن الثاني للاستصحاب بلحاظ واقع ما حدث، قلنا: إنّ هذا الاستصحاب لا يجدي شيئاً في المقام لعيب آخر، وهو: أنّ غاية ما يمكن أن يقال في المقام هو: إنّه يتكوّن لنا علم إجماليّ بأحد استصحابين ظاهريين: إمّا استصحاب الفرد القصير، وإمّا استصحاب الفرد الآخر ـ ولنفترض أنّنا لم نقطع ببقاء الفرد الآخر علىٰ تقدير حدوثه ـ إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي المفترض لا قيمة له؛ لأنّ أحد الاستصحابين غير قابل للتنجيز، وهو استصحاب الفرد القصير؛ لأنّ المفروض العلم الوجداني بانتهاء الفرد القصير وانتهاء حكمه. فهذا العلم الإجمالي ليس علماً إجمالياً بحكم قابل للتنجيز، وبكلمة أُخرىٰ: لو فرض محالاً العلم الإجمالي الوجداني بأحد حكمين مع العلم التفصيلي بعدم الفرد القصير منهما، لما كان هذا العلم الإجمالي منجِّزاً، فكيف يكون العلم الإجمالي التعبّدي والمنزّل منزلة مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً عقلاً؟!

هذا كلّه مناقشتنا لاستصحاب واقع الفرد، بأن نشير إلىٰ واقع الحادث المعيّن عند الله المردّد عندنا بعنوان مشير.

وقد يفترض أنّنا نجعل مصبّ الاستصحاب العنوان الانتزاعي، كعنوان أحدهما بذاته (لا

بما هو عنوان مشير)، ولكن نرتّب علىٰ ذلك تنجيز أثر واقع الفرد، وهذا سنخ ما مضىٰ منّا في الجهة الثالثة من الصورة الأُولىٰ، من أنّنا نستصحب الجامع لتنجيز وترتيب آثار الفرد بناءً علىٰ أنّ الاستصحاب يعبّدنا وفق ما يتطلّبه اليقين من الجري، واليقين بالجامع يتطلّب منّا الجري وفق الآثار الإلزامية لكلا الفردين، فالاستصحاب ـ أيضاً ـ يحلّ محلّ اليقين في ذلك، فلنقل في المقام أيضاً: إنّ استصحاب الجامع علم إجماليّ تعبّدي ينجّز آثار الأفراد المحتملة.

إلّا أنّ هذا ـ أيضاً ـ باطل في المقام لأمرين:

أوّلاً: ما اتّضح ممّا مضىٰ من أنّ هذا يعني التعبّد بالجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز؛ لأنّ الفرد القصير بعد العلم بانتهائه لا يقبل التنجيز.

وثانياً: بعد التنزّل عن الإشكال الأوّل، وافتراض أنّ التعبّد بالجامع بين فردين أحدهما غير قابل للتنجيز يوجب تنجيز الفرد الآخر، نقول: إنّ هذا العلم الإجمالي التعبّدي في المقام لا يكفي لتنجيز الفرد الطويل الذي لم نقطع بارتفاعه؛ لأنّنا إمّا أن نبني في تنجيز العلم الإجمالي علىٰ الاقتضاء أو علىٰ العلّيّة:

فإن بنينا علىٰ الاقتضاء فلا تنجيز لهذا العلم الإجمالي التعبّدي؛ وذلك لجريان الأصل المؤمّن كاستصحاب العدم، أو البراءة عن الفرد الطويل الذي هو طرف لهذا العلم الإجمالي. ولا معارض له حتّىٰ يسقط بالتعارض؛ لأنّ الفرد القصير لا يجري فيه الأصل بعد العلم بارتفاعه.

وإن بنينا علىٰ العلّيّة قلنا: إنّ هذا العلم الإجمالي لمّا لم يكن علماً إجمالياً وجدانياً، بل كان وليداً للتعبّد الاستصحابي، فهذا الاستصحاب الذي شكّل هذا العلم الإجمالي التنزيلي معارض بالأصل العمليّ المؤمّن عن الفرد الطويل؛ لأنّ التعبّد الاستصحابي بالعلم بالجامع يريد تنجيز هذا الفرد، واستصحاب عدم هذا الفرد أو البراءة عنه يقتضي التأمين عنه، واستصحاب الجامع لا يكون حاكماً علىٰ البراءة عن الفرد بناءً علىٰ مباني الحكومة؛ لأنّ تلك المباني إنّما تكون فيما إذا كان مصبّ الاستصحاب والبراءة واحداً. وهنا مصبّ الاستصحاب هو الجامع، ومصبّ البراءة هو الفرد[1].

---

(١) إنّ تعدّد مصبّ الاستصحاب والبراءة مع التعارض بينهما يكون بنحوين:

الأوّل: افتراض الاستصحاب النافي للتكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي، والبراءة في الطرف الآخر، فكلّ منهما لو كان وحده كان جارياً بناءً علىٰ كون تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بالاقتضاء لا بالعلّيّة، ←

أقسام استصحاب الفرد المردّد بين القصير والطويل

الجهة الثالثة: في أقسام استصحاب الفرد المردّد بين القصير والطويل، وصور كلّ قسم منه، وحكم كلّ صورة من حيث جريان الاستصحاب فيه وعدم جريانه.

ونقصد باستصحاب الفرد الاستصحاب الذي يُجرىٰ لهدف إثبات آثار الفرد سواءً كان استصحاباً لواقع الفرد، أو استصحاباً للجامع بين الفردين بهدف تنجيز أثر الفرد. ونجري التقسيم في ذلك:

أوّلاً: بلحاظ علمنا بحدوث أحد الفردين، وعلمنا بكون أحدهما قصيراً، فبملاحظة هذين الأمرين نستخلص أقساماً ثلاثة: واحد منها أجنبيّ عن باب الفرد المردّد، وأثنان منها مرتبطان بهذا الباب:

→

والآن قد تعارضا، وهنا لا تجري نكتة الحكومة فيتعارض الاستصحاب والبراءة، ويتساقطان.

والثاني: افتراض استصحاب الجامع الموجب للعلم الإجمالي التعبّدي بالتكليف، والبراءة عن الفرد الطويل، فهما يتعارضان بناءً علىٰ علّيّة العلم الإجمالي لتنجيز الموافقة القطعية، وقد ورد في المتن أنّ نكتة الحكومة غير موجودة هنا.

ولكن قد يدّعىٰ في المقام ثبوت نكتة الحكومة. وتوضيح ذلك: أنّ نكتة الحكومة المفترضة للاستصحاب علىٰ البراءة لدىٰ وحدة المصبّ هي: أنّ البراءة حدّد جعلها بفرض الشكّ، والاستصحاب يرفع الشكّ: إمّا وفق مسلك التنزيل، أو وفق مسلك الاعتبار، ومن الواضح أنّه بناءً علىٰ علّيّة العلم الإجمالي للتنجيز يكون جعل البراءة محدّداً ـ أيضاً ـ بعدم العلم الإجمالي بالجامع، والاستصحاب يرفع هذا العدم: إمّا وفق مسلك التنزيل، أو وفق مسلك الاعتبار، فلا فرق إذن بين الاستصحاب الذي يكون مصبّه هو مصبّ البراءة، والاستصحاب الذي يكون مصبّه الجامع.

والصحيح في المقام هو التفصيل بين فرض دعوىٰ الحكومة علىٰ أساس التنزيل ودعواها علىٰ أساس مسلك الاعتبار القائل بأنّ جعل شيء علماً بالاعتبار يخلق له نفس الآثار العقلية من التنجيز والتعذير:

فلو قلنا بالحكومة علىٰ أساس التنزيل لم يبقَ فرق بين الإستصحاب الجاري في مورد البراءة والاستصحاب الجاري في الجامع؛ لما مضىٰ من أنّ البراءة كما هي محدّدة بعدم العلم بموردها كذلك هي محدّدة بعدم العلم بالجامع، لفرض الإيمان بالعلّيّة، وقد نزّل الاستصحاب منزلة العلم.

ولو قلنا بالحكومة علىٰ أساس الاعتبار فبالإمكان التفصيل بين المقامين؛ وذلك لأنّ تقيّد البراءة بعدم العلم بالتكليف في موردها ثابت في نفس لسان دليل البراءة، وهو قوله:«رفع ما لا يعلمون»، فليس دليل البراءة قادراً علىٰ نفي حدّها، وهو العلم، فدليل الاستصحاب الخالق للعلم يكون حاكماً عليه، ولكن تقيّد البراءة بعدم العلم بالجامع ليس إلّا بدليل العقل الحاكم بعلّيّة العلم الإجمالي للتنجيز، فدليل البراءة ينفي هذا العلم بناءً علىٰ ما هو الحقّ من جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص اللّبّيّ في مثل المقام، فيقع التعارض بين البراءة والاستصحاب.

القسم الأوّل: أن يكون شكّنا في البقاء ناتجاً عن كون العلم بالحدوث علماً إجمالياً بأحد فردين: إمّا القصير أو الطويل. أمّا علمنا بالقصر فهو علم تفصيلي، كما إذا رأينا زيداً في الزمان الثاني خارج المسجد، فعلمنا أنّه لو كان هو الداخل في المسجد فقد خرج، فهذا الفرد من الموضوع فرد قصير، وشككنا في أنّ الداخل في المسجد في الزمان الأوّل هل هو زيد أو عمرو؟

القسم الثاني: أن يكون شكّنا في البقاء ناتجاً عن إجماليّة العلم بالقصر. أمّا العلم بالحادث فهو علم تفصيلي، كما إذا علمنا تفصيلاً بدخول زيد في المسجد في الزمان الأوّل، ثمّ شككنا في أنّ الذي رأيناه في الزمان الثاني خارج المسجد هل هو زيد أو عمرو، فشككنا في أنّ وجود زيد هو الفرد القصير على تقدير حدوثه، أو وجود عمرو.

القسم الثالث: أن يكون شكّنا في البقاء مستنداً إلى إجمالية كلا العلمين، كما لو علمنا في الزمان الأوّل إجمالاً بدخول زيد أو عمرو في المسجد، ثمّ شككنا في أنّ الذي رأيناه في الزمان الثاني خارج المسجد هل هو زيد أو عمرو؟

وثانياً: بلحاظ كيفيّة علمنا بتعلّق الحكم، فكلّ قسم من تلك الأقسام الثلاثة الماضية تحته فروض عديدة بلحاظ كيفيّة علمنا بتعلّق الحكم، فتارةً يفترض كون الحكم متعدّداً، بأن كان قد تعلّق بكلّ واحد من الفردين حكم سواءٌ كان الحكمان من سنخين كوجوب الصدقة ووجوب الصلاة، أو من سنخ واحد كوجوب الصدقة ووجوب الصدقة فيما إذا كان كلّ فرد موضوعاً مستقلاً للحكم، وأُخرىٰ يفترض كون الحكم واحداً تعلّق بأحد الفردين دون الآخر. وعلىٰ كلّ من التقديرين تارةً يكون موضوع الحكم أو الحكمين معلوماً بالتفصيل، وأُخرىٰ يكون معلوماً بالإجمال. فهذه صور أربع تحت كلّ قسم من الأقسام الثلاثة الأُولىٰ:

أمّا الحديث في هذه الأقسام فهو مايلي:

القسم الأوّل: ما إذا شخّصنا الفرد القصير بعنوانه التفصيلي كما إذا رأينا زيداً في الزمان الثاني خارج المسجد فعلمنا أنّه لو كان قد دخل المسجد فقد خرج، ولكن الحادث كان معلوماً بالإجمال لا بالتفصيل، فتردّدنا بين أن يكون الذي دخل المسجد في الزمان الأوّل زيداً أو عمراً، وتحت هذا القسم صور أربع كما عرفت:

١ ـ أن يكون الحكم متعدّداً وموضوعهما معلوماً تفصيلاً، كما لو علمنا بوجوب الصدقة علىٰ تقدير كون زيد في المسجد، ووجوب الصلاة علىٰ تقدير كون عمرو في المسجد.

وهذه الصوره هي التي كنّا نتكلّم عنها في الجهة السابقة، والحكم فيها ما ذكرناه من أنّ استصحاب الفرد المردّد الذي علمنا بدخوله في المسجد لا يجري؛ لأنّه إن قصد بذلك استصحاب واقع الفرد فهو محتمل الانطباق علىٰ ما قطع بارتفاعه، وإن قصد بذلك استصحاب الجامع الانتزاعي بين الفردين لترتيب آثار الفرد، فهذا ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ لأنّ أحد الطرفين وهو القصير يعلم بارتفاعه، وبانقطاع حكمه، فلا يمكن تنجيزه وتنجيز الطرف الآخر وحده ليس من شأن العلم الإجمالي.

٢ ـ أن يكون الحكم واحداً، ولنفرضه وجوب الصدقة مثلاً، وقد عرفنا موضوعه بالتفصيل بأن كان موضوعه الفرد الطويل لا القصير، وإلاّ لقطعنا بعدم التكليف في الزمان الثاني، وفي مثل هذه الصورة لا يجري استصحاب الفرد المردّد حتّىٰ لو قيل بتماميته في الصورة الأُولىٰ، لأنّه إن قصد بذلك استصحاب واقع الفرد فانطباقه علىٰ الفرد الطويل الذي هو موضوع الحكم غير معلوم، وإن قصد بذلك استصحاب الجامع الانتزاعي بقصد توليد العلم الإجمالي بأحد الفردين المنجّز لحكم الفرد، فهذا قد يفترض تماميّته في الصورة الأُولىٰ بتخيّل أنّ العلم الإجمالي التعبّدي بموضوع ذي حكم وإن عجز عن تنجيز حكم الفرد القصير للعلم الوجداني بانتفائه، لكنه يبقىٰ منجّزاً لحكم الفرد الآخر مادام الشارع قد عبّدنا ـ علىٰ أيّ حال ـ بحكم إلزامي، أو قل: بالجامع بين موضوعين لحكم الزامي، ولكن عدم تماميّته في هذه الصورة أوضح؛ لأنّه أساساً ليس علماً إجمالياً تعبّدياً بموضوع ذي حكم، أو علماً إجمالياً تعبّدياً بحكم إلزامي، بل هو علم إجمالي بالجامع بين الفرد الطويل الذي يترتّب عليه الحكم والفرد القصير الذي ليس موضوعاً للحكم، ولم يشكّ أحد في أنّ العلم الحدوثي الوجداني بالجامع بين ما له الحكم وما ليس له الحكم لا قيمة له، فكيف تفترض قيمة للتعبّد ببقاء علم من هذا القبيل؟!

٣ ـ ما إذا كان الحكم متعدّداً، لكن موضوعهما معلوم إجمالاً لا تفصيلاً ـ وهذا لا يكون بالطبع إلاّ فيما إذا كان الحكمان غير متسانخين ـ، فنعلم بوجوب الصدقة وبوجوب الصلاة، كما نعلم بأنّ أحد الوجوبين مرتّب علىٰ وجود زيد في المسجد، والآخر علىٰ وجود عمرو في المسجد، والمفروض: أنّنا نعلم بعدم بقاء زيد في الآن الثاني بعد أن علمنا بأنّ أحدهما قد دخل المسجد في الآن الأوّل.

والحكم في هذه الصورة جريان استصحاب الفرد المردّد حتّىٰ لو قلنا بعدم استصحابه في الصورة الأُولىٰ؛ وذلك لأنّنا لا نجري الاستصحاب في واقع الفرد كي يقال: إنّه يحتمل أن

يكون مقطوع الارتفاع، بل نجريه في العنوان الإجمالي الانتزاعي لإثبات أثر الفرد بالعلم الإجمالي؛ لأنّه في هذه الصورة لا يعلم بارتفاع أحد الحكمين بالتفصيل كما في الصورة الأُولىٰ، فلا وجوب الصدقة معلوم الارتفاع، ولا وجوب الصلاة، فكلّ منهما محتمل عند المكلّف، ومعه يمكن للمولىٰ أن لا يرفع يده عن الواقع، ويحافظ عليه علىٰ كلّ تقدير، فيكون العلم الإجمالي التكويني أو التنزيلي المتمثّل في الاستصحاب منجّزاً لكلا الحكمين[1]. والعلم بعدم وجود أحد الحكمين إجمالاً في الآن الثاني لا يمنع عن التنجيز، فإنّ العلم الإجمالي بالترخيص وعدم الحكم لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي بالحكم، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر، فإنّ العلم بالطهارة وعدم لزوم الاجتناب بالنسبة لأحد الطرفين لا يمنع عن تنجّز التكليف المعلوم، ولزوم الاجتناب عن كلا الطرفين.

٤ ـ أن يكون الحكم واحداً، ويكون موضوعه مردّداً معلوماً بالإجمال، كما لو علمنا بأنّ وجود زيد أو وجود عمرو في المسجد موضوع لوجوب الصدقة، وعلمنا بدخول أحدهما فيه في الآن الأوّل، والمفروض العلم تفصيلاً بخروج زيد لو كان هو الداخل.

---

(١) لا يخفىٰ؛ أنّ استصحاب الجامع الانتزاعي لإثبات أثر الفرد كان يرد عليه في الصورة الأُولىٰ اعتراضان:

١ ـ أنّ العلم الإجمالي التعبّدي الذي يتولّد من هذا الاستصحاب لا يكون مؤثّراً في تنجيز آثار الفرد؛ لأنّ أحد طرفيه ـ وهو أثر الفرد القصير ـ غير قابل للتنجيز للعلم الوجداني التفصيلي بانتفائه.

٢ ـ لو قبلنا أنّ هذا العلم الإجمالي التعبّدي بإمكانه أن ينجّز أثر الفرد الآخر ـ وهو الفرد الطويل ـ لوحده رغم عجزه عن تنجيز الطرف الأوّل، قلنا: إنّ الأصل المؤمّن في طرف الفرد الطويل يصبح مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي، بناءً علىٰ اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز؛ لأنّ هذا الأصل المؤمّن لا معارض له، فهو يمنع المقتضي عن التأثير، ويعارض استصحاب الجامع، ويتساقطان بناءً علىٰ علّيّة العلم الإجمالي للتنجيز.

أمّا في هذه الصورة الثالثة، فالاعتراض الأوّل لا يرد؛ لأنّ شيئاً من الحكمين ليس مقطوع الانتفاء. فحكم الفرد القصير لو ميّزناه عن الحكم الآخر بإضافته إلىٰ موضوعه ـ وهو الفرد القصير ـ وإن كان مقطوع الانتفاء، لكن حينما نميّزه عن الحكم الآخر بإضافته إلىٰ متعلّقه فحسب، أي: بعنوان وجوب الصدقة ووجوب الصلاة، فشيء منهما ليس مقطوع الانتفاء، فهما يتنجّزان بهذا العلم الإجمالي التعبّدي، ولكن الاعتراض الثاني يرد في المقام؛ وذلك لأنّ الأصل المؤمّن عن كلّ من الحكمين لو مَيّزنا أحدهما عن الآخر بمجرد الإضافة إلىٰ المتعلّق وإن كانا متعارضين، فالبراءة عن وجوب الصدقة مثلاً تعارض البراءة عن وجوب الصلاة، ولكنّنا لو ميّزنا أحدهما عن الآخر بالإضافة إلى موضوعه، فالأصل المؤمّن عن حكم الفرد الطويل لا يعارضه الأصل المؤمّن عن الحكم الآخر؛ لأنّ الفرد القصير مقطوع الارتفاع، فيصبح هذا الأصل مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي بناءً علىٰ الاقتضاء، ومعارضاً لاستصحاب الجامع بناءً على العلّيّة. فلعلّ ما ورد في المتن من التفريق بين هذه الصورة والصورة الأُولىٰ، وأنّ الاستصحاب حتّىٰ لو لم يتمّ في الصورة الأُولىٰ يتمّ في هذه الصورة، كان مبنيّاً علىٰ قصر النظر علىٰ الاعتراض الأوّل، والغمض عن الاعتراض الثاني.

وهذه الصورة تلحق بالصورة الثانية فيما إذا لم يعلم فيها بوحدة المعلومين الإجماليين، أعني المعلوم دخوله والمعلوم كونه موضوعاً للحكم، فإنّه علىٰ هذا التقدير لم يحرز العلم بموضوع التكليف أصلاً، وتلحق بالصورة الثالثة فيما إذا علم بوحدة المعلومين الإجماليين، وأنّ الذي دخل المسجد علىٰ إجماله كان هو موضوع الحكم، حيث يجري فيها استصحاب الفرد المردّد، بمعنى استصحاب الجامع الانتزاعي لتكوين العلم التعبّدي بفرد ذي حكم[١].

القسم الثاني: ما إذا علمنا بأنّ أحد الفردين من زيد وعمرو خارج في الزمان الثاني عن المسجد، لكنّا كنّا نعلم بأنّ الداخل فيه في الزمان الأوّل هو زيد مثلاً الذي هو موضوع للحكم الشرعي، فهنا يجري استصحاب بقائه بعنوانه التفصيلي، وهو من استصحاب الفرد المعيّن، ولا علاقة له بباب الفرد المردّد.

القسم الثالث: ما إذا كان كلّ من الفرد الحادث والفرد القصير معلوماً بالإجمال، كما إذا علمنا إجمالاً بدخول زيد أو عمرو في المسجد في الآن الأوّل، وعلمنا بعد ذلك بوجود شخص خارج المسجد: إمّا هو زيد أو عمرو.

وهنا يجري استصحاب واقع الفرد بأن نتّخذ عنوان أحدهما الحادث مثلاً رمزاً إلى الواقع ونستصحبه، ويجري أيضاً استصحاب الجامع، بأن ننظر إلى عنوان أحدهما بوصفه جامعاً انتزاعياً لا رمزاً إلىٰ الواقع ونستصحبه، فالاستصحاب الأوّل يجري في المقام لأنّه لا يوجد علم تفصيلي في أحد الفردين بالخروج، كي يرد: أنّ واقع الفرد محتمل الانطباق علىٰ ما نعلم بارتفاعه. وأمّا إشكال عدم اليقين بالحدوث فقد عرفنا إمكان الجواب عنه بكفاية الحدوث وحده لإجراء الاستصحاب. والاستصحاب الثاني ـ أيضاً ـ يجري في المقام لترتيب آثار الفرد بناءً علىٰ ما استفدنا من بعض الروايات من الأمر بالجري العملي وفق ما كان يتطلّبه اليقين[٢].

---

(١) قد عرفت منّا عدم جريان الاستصحاب، لا في الصورة الثانية ولا في الصورة الثالثة، فهذه الصورة الرابعة ـ أيضاً ـ لا يجري الاستصحاب فيها، سواءٌ ما يلحق منها بالصورة الثانية وما يلحق منها بالصورة الثالثة.

(٢) ولا يرد عليه شيء من الإشكالين اللذين مضىٰ إيرادهما علىٰ استصحاب الجامع لترتيب آثار الفرد في الصورة الأولىٰ:

أمّا الإشكال الأوّل وهو عدم قابليّة أحد الطرفين للتنجيز، فواضح؛ لعدم القطع الوجداني التفصيلي بانتفاء أيّ واحد من الحكمين، فكلاهما قابل للتنجيز.

وأمّا الإشكال الثاني وهو جريان الأصل المؤمّن عن أحد الحكمين بلا معارض، فأيضاً واضح؛ لأنّنا سواء ←

وكلّ واحد من هذين الأسلوبين للاستصحاب أثره تكوين علم إجماليّ بأحد الفردين:

نعم، كلّ هذا مشروط بأن يكون هذا العلم التعبّدي علماً بما يكون موضوعاً للحكم الشرعي علىٰ كلا التقديرين، فنستثني من الاستصحاب الصورة الثانية، والشقّ الأوّل من الصورة الرابعة؛ إذ فيهما لا يتكوّن علم إجمالي بحكم شرعي، أو بموضوع ذي حكم شرعي علىٰ كلّ تقدير.

ضابط استصحاب الفرد المردّد:

الجهة الرابعة: في ضابط استصحاب الفرد المردّد.

وقد عقدنا هذا البحث للتنبيه علىٰ خطأ كلام وارد في تقرير الشيخ الكاظمي، حيث جاء فيه: أنّه لو علم بوجود حيوان في الدار وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربيّ، ثمّ انهدم الجانب الغربيّ، وكان ذلك موجباً لموت الحيوان لو كان في ذاك الجانب، فاستصحاب بقاء الحيوان هنا ليس من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ حقيقي، وهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد بين الطويل والقصير، والذي لا يجري بعد ارتفاع أحد فردي الترديد[1].

وهذا الكلام ـ لو أُريد ظاهره فهو غريب جدّاً ـ ناتج عن الغفلة عن ضابط استصحاب الفرد المردّد، فإنّه ليس استصحاب كلّ فرد يكون منتفياً علىٰ تقدير، من قبيل استصحاب الفرد المردّد، وغير جارٍ للجزم بانتفائه علىٰ بعض التقادير، وإنّما الميزان في ذلك هو أن يكون القطع بالانتفاء بنحو القضية التنجيزيّة، لا بنحو القضية الشرطيّة التعليقية، وذلك: لأنّه تارةً يقطع بالفعل بانتفاء الفرد، كما في مثال دخول زيد أو عمرو في المسجد، مع الجزم بخروج زيد لو كان قد دخل، فهنا يكون استصحاب واقع الفرد المردّد عندنا المعيّن عندالله محتمل

→

حصّصنا هنا الحكم إلى حكمين بالإضافة إلىٰ متعلّقه أو بالإضافة إلىٰ موضوعه، يكون كلّ منهما مورداً للشكّ ومصبّاً للأصل، فيتعارض الأصلان بسبب العلم الإجمالي التعبّدي. نعم، لو اضيف الحكمان إلىٰ عنوان الفرد الطويل والفرد القصير، فقد يقال: إنّ الأصل المؤمّن عن حكم الفرد الطويل لا معارض له؛ لأنّ حكم الفرد القصير مقطوع الانتفاء، ولكنّ الواقع: أنّ عنوان زوال الفرد أو بقائه ليس محصّصاً للحكم، وإنّما المحصّص له هو الموضوع والمتعلّق، فالأصل المؤمّن عن كلّ من حصّتي الحكم يعارض الأصل المؤمّن عن الحصة الأُخرىٰ علىٰ كلّ تقدير.

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ وفق طبعة مؤسّسة النصر ومكتبة الصدر، و ص ٤٢٢ وفق طبعة جامعة المدرّسين بقم.

الانطباق علىٰ فرد لا يشكّ في انتفائه، فلا يجري الاستصحاب. وأُخرىٰ لا يقطع بالفعل بانتفاء الفرد، وإنّما يعلم بقضية شرطيّة كما في المثال الوارد في التقرير، حيث يعلم بهلاك الحيوان علىٰ تقدير وجوده في الجانب الغربيّ من الدار، والعلم بالقضية الشرطيّة ليس إلّا علماً بالملازمة بين الشرط والجزاء، وليس علماً بالجزاء بالفعل، ولا علماً بالجزاء على تقدير وجود الشرط واقعاً، ولهذا قد يكون الشرط في علم الله متحقّقاً، ومع ذلك لا يعلم الإنسان بالجزاء فعلاً. نعم، لو حصل القطع بالشرط حصل القطع بالجزاء.

إذن، فلا مبرّر لإنكار جريان الاستصحاب في مثل المثال الذي ورد في التقرير، وهو من استصحاب الفرد المعيّن.

موارد استغناء المكلف عن استصحاب الفرد المردّد:

الجهة الخامسة: في الموارد التي يستغني المكلف عن استصحاب الفرد المردّد، حيث يتنجّز عليه أثره، سواءٌ جرى استصحاب الفرد المردّد بمعنى: استصحاب واقع الفرد المعيّن عند الله والمردّد عندنا، أو بمعنى: استصحاب الجامع الانتزاعي بهدف تنجيز آثار الفرد، أو لم يجرِ.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ المكلّف تارةً يحصل له العلم الإجمالي بأحد الفردين قبل ارتفاع الفرد القصير، وأخرى يحصل له العلم بذلك بعد ارتفاعه وزوال أثره.

أمّا القسم الأوّل، فنذكر تحته ثلاث صور:

١ ـ أن يعلم المكلّف حدوثاً بتحقّق أحد الفردين، والمفروض أنّ ثمة أثراً علىٰ كلّ من التقديرين، وهو يعلم بالإضافة إلى ذلك أنّ أحد الفردين طويل، أي: علىٰ تقدير وجوده فهو باقٍ إلىٰ الآن الثاني أيضاً. وفي مثل هذه الصورة يكون المكلّف في غنىً عن استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّه إنّما يريده لكي ينجّز أثر الفرد الطويل في الآن الثاني، وأمّا القصير فهو منتفٍ حسب الفرض ـ وكلامنا في موارد الإلزام الذي يراد بالاستصحاب فيه تنجيز التكليف لا الترخيص ـ، وأثر الفرد الطويل في مثل هذه الصورة منجّز بنفس العلم الإجمالي الذي يحمله المكلّف، حيث إنّه كما ينجّز الفردين حدوثاً ينجّز الفرد الطويل بقاءً مع الفرد القصير حدوثاً، للعلم إجمالاً بأحدهما، وهو منجّز علىٰ ما هو الصحيح من منجّزيه العلم الإجمالي في التدريجيات. وعليه، فلا يحتاج إلى استصحاب الفرد المردّد، بل ويكون لغواً؛ لأنّ أثره حاصل بنفس العلم الإجمالي، ولو كان قد جرىٰ فتأثيره وتنجيزه يكون بالعلم الإجمالي كما رأينا في الجهة الثانية، فبعد أن كان العلم الإجمالي نفسه موجوداً، وجعل هذا

الاستصحاب لا يوصل إلى التنجيز إلّا بنفس قانون تنجيز العلم الإجمالي فيكون ـ لا محالة ـ جعله لغواً في مثل هذا المورد.

٢ ـ نفس الصورة مع فرض أنّ المكلّف غير عالم بأنّ أحد الفردين طويل، ولكن المفروض أنّه محتمل البقاء إلى الآن الثاني على تقدير حدوثه. والحكم في هذه الصورة كالصورة السابقة ـ أيضاً ـ من حيث الاستغناء عن استصحاب الفرد المردّد دون لغويّته.

ذلك: أنّ المكلف وإن لم يكن عنده علم إجمالي بين الفرد القصير حدوثاً والطويل بقاءً، كي يتنجّز أثره بهذا العلم، إلّا أنّه يجري في حقّه استصحاب بقاء الفرد الطويل علىٰ تقدير حدوثه ـ على مبنانا الذي لم نشترط فيه اليقين بالحدوث في جريان الاستصحاب، واكتفينا بذات الحدوث أيضاً، وبذلك يتشكّل له علم إجمالي ـ إذا كان ملتفتاً إلىٰ هذا الاستصحاب، بأنّه: إمّا يجب عليه الآن آثار الفرد القصير واقعاً، أو يجب عليه آثار الفرد الطويل في الآن الثاني استصحاباً وظاهراً. وهذا علم إجمالي منجّز حسب قواعد تنجيز العلم الإجمالي.

وأمّا قولنا: إنّ استصحاب الفرد المردّد في هذه الصورة ليس كالصورة السابقة في اللغوية، مع أنّه هنا ـ أيضاً ـ توصّلنا إلى أثره ونتيجته العمليّة من دون الاحتياج إليه، فلإنّه هنا قد توصّلنا إلىٰ ذلك بالاستصحاب المعلّق على حدوث الفرد الطويل، لا بالعلم الإجمالي. وحال هذا الاستصحاب كاستصحاب الفرد المردّد من حيث كونهما معاً أصلين مؤثّرين في إيجاد العلم الإجمالي المنجّز، فكلاهما في مرتبة واحدة من حيث الأثر والنتيجة، فلا يمكن فرض أحدهما لغواً في قبال الآخر.

٣ ـ ما إذا لم يكن للفرد القصير أثر حدوثاً، وإنّما أثره في فرض بقائه. وهنا نحتاج إلى استصحاب الفرد المردّد؛ إذ ليس هنالك ما يحرز لنا أثر الفرد الطويل بقاءً لو لم نقل بجريان الاستصحاب في الفرد المردّد بأحد معنييه الماضيين.

وأمّا القسم الثاني الذي يكون فيه العلم الإجمالي بأحد الفردين حاصلاً بعد ارتفاع الفرد القصير، فهذا حكمه حكم الصورة الثالثة من القسم الأوّل، من الاحتياج إلى استصحاب الفرد المردّد وعدم الاستغناء عنه؛ لأنّ العلم الإجمالي قد حصل حسب الفرض بعد زوال أحد طرفيه، وبذلك لا يمكنه التنجيز بنفسه. وهذا واضح لا شائبة فيه.

عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في موارد الشبهات المفهومية

الجهة السادسة: قد اتضح مما ذكرناه عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في موارد

الشبهات المفهومية، كما إذا شك في أنّ مفهوم العادل هل يشمل من فعل الصغيرة أو لا، وكان زيد عادلاً تاركاً لجميع الذنوب، ثمّ ارتكب الصغيرة، فهنا لا يجري استصحاب بقاء العدالة؛ لأنّ استصحاب بقاء العدالة بعد ارتكاب الصغيرة إن قصد به استصحاب صدق لفظة العادل عليه عرفاً ولغةً، فهذا وإن تمّت فيه أركان الاستصحاب، غير أنّه ليس بموضوع الأثر الشرعي كي يترتّب عليه الحكم والأثر؛ وذلك لأنّ الحكم للواقع والمعنى، لا للفظ وصدقه. وإن قصد به إجراء الاستصحاب في المعنى والواقع، فهذا من استصحاب الفرد المردّد بين ما يجزم بارتفاعه وهو ترك الذنوب جميعاً، وما لا يجزم بارتفاعه وهو ترك الكبائر، والحكم ثابت لأحدهما المردّد بين ما ارتفع يقيناً وما لم نعلم بارتفاعه.

الشبهة العبائية

الجهة السابعة: في الشبهة العبائية، وهي محاولة أثيرت للقضاء على استصحاب الكلّي في هذا القسم، حيث يحاول أن يبرز النتائج واللوازم العملية الغريبة التي لا يمكن الالتزام بها فقهياً وشرعياً، فيكون ذلك دليلاً وشاهداً على بطلان الملزوم، أي: استصحاب الكلي، وقد أُبرز هذا الشيء في مثال العباءة، حيث فرض أنّ هنالك عباءة علم إجمالاً بنجاسة أحد جانبيها، ثمّ غُسل أحد جانبيها، وعندئذٍ يقال: إنّنا لو لاقينا بيدنا الطرف غير المغسول فقط كان الحكم طهارة اليد وعدم لزوم الاجتناب، بناءً على عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، بينما لو لاقينا بيدنا إضافة إلى ذلك الطرف المغسول والمطهّر حقيقة، كان الحكم نجاسة اليد الملاقية، حيث تكون ملاقية للنجاسة الثابتة باستصحاب كلّي النجاسة في العباءة، وهذا معناه أنّ ملاقاة الطرف الطاهر توجب التكليف ولزوم الاجتناب على المكلف. وهذا أمر غريب فقهيّاً ومتشرعيّاً.

وقد ردّ السيّد الأُستاذ هذه الشبهة بأنّ الاعتراف بهذه النتيجة الغريبة لا مانع منه، فإنّ الحكم بنجاسة اليد الملاقية ظاهراً بمجرد الملاقاة للطرف الطاهر مع الحكم بطهارة ذلك الطرف أمر معقول، يلتزم به على مستوى الأُصول العمليّة والأحكام الظاهريّة، فإنّ التفكيك في مؤدّياتها بين المتلازمات أمر ليس بعزيز[1]، وأيّاً ما كان، فهنا مطلبان ينبغي أن نتعرّض لهما:

---

(١) راجع مصباح اصول: ج ٣، ص ١١٣.

المطلب الأوّل: في مورد هذه الشبهة.

فإنّ ظاهر عبائر بعض من تعرّض لهذه الشبهة عدم التفرقة بين ما إذا كانت الملاقاة للجانب المغسول من العباءة أوّلاً ثمّ للجانب غير المغسول، أو بالعكس، بينما الصحيح: أن تجعل الشبهة في الصورة الثانية فحسب وهي ما إذا لاقت اليد مثلاً الجانب غير المغسول أوّلاً، ثمّ لاقت الطرف المغسول. وأمّا في الصورة الأولى فلا تجري الشبهة حتّى لو جرت وتمّت في الثانية؛ وذلك لأنّ استصحاب بقاء النجاسة على إجمالها في العباءة لأثبات نجاسة الملاقي معارض باستصحاب طهارة الملاقي ـ وهو اليد ـ تلك الطهارة الثابتة بين الملاقاتين، حيث إنّ الملاقي نحن نقطع ببقاء طهارته حتّى بعد ملاقاته للطرف المغسول، فنستصحب هذه الطهارة لا الطهارة الثابتة قبل الملاقاتين معاً، التي هي محكومة لاستصحاب بقاء النجاسة المجملة في العباءة. وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً لاستصحاب النجاسة المجملة في العباءة؛ لوضوح أنّ النجاسة المجملة المردّدة بين الجانبين على تقدير ثبوتها إنّما يكون بإمكانها أن ترفع الطهارة الثابتة للملاقي قبل الملاقاتين معاً، أمّا الطهارة التي هي ثابتة بالقطع والوجدان بين الملاقاتين، فبقاؤها ليس إلىٰ ما بعد الملاقاة الثابتة محكومة لاستصحاب تلك النجاسة المردّدة؛ لأنّ استصحاب تلك النجاسة لا يثبت أنّها في الطرف الآخر الذي لاقيناه ثانياً، إلّا بنحو الملازمة التي هي من الأصل المثبت. إذن، فالتعبّد: ببقاء هذه الطهارة بالاستصحاب غير محكوم لشيء، وبكلمة أخرى: أنّ هذه الطهارة المثبتة بين الملاقاتين والتي يستصحب بقاؤها لا يكون زوالها مسبّباً عن نجاسة الجامع بين الطرفين علىٰ حدّ تسبّب نجاسة الملاقي عن نجاسة الملاقىٰ، وإنّما زوالها يكون بنجاسة خصوص الطرف غير المغسول التي لا تثبت باستصحاب الكلي. إذن، فاستصحاب كلّي نجاسة أحد الجانبين لا يكون حاكماً علىٰ استصحاب طهارة اليد، بل يتعارضان في إثبات طهارة اليد ونجاسته[1].

هذا. ويمكن تعميم فكرة التعارض للصورة الأُخرى أيضاً، أعني: صورة ما إذا لاقت اليد أوّلاً الجانب غير المغسول من العباءة، ثمّ لاقت الجانب المغسول؛ فيصبح هذا البيان بذاته جواباً عن الشبهة العبائية وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: أنّنا نستصحب أوّلاً طهارة اليد إلى ما بين الملاقاتين، وهذا الاستصحاب إلىٰ هنا غير محكوم لاستصحاب نجاسة الجامع كما هو واضح، ثمّ نستصحب الطهارة الثابتة

---

(١) ويكون المرجع أصالة الطهارة في اليد.

لليد بين الملاقاتين إلىٰ ما بعد الملاقاة الثانية، وهي لا ترتفع إلّا بنجاسة الطرف الذي تلاقيه اليد ثانياً، لا بنجاسة الجامع، ولا نقصد بهذا الاستصحاب استصحاب الطهارة الظاهرية، كي يقال بأنّ الطهارة الظاهرية تزول بعد الملاقاة الثانية وجداناً لحكومة استصحاب نجاسة الجامع عليه، بل نقصد به استصحاب الطهارة الواقعية التي أحرزها الاستصحاب ظاهراً فيما بين الملاقاتين، وذلك بأحد تخريجين:

١ ـ إنّ الطهارة الواقعية فيما بين الملاقاتين متيقّنة لنا تعبّداً وإن لم تكن متيقّنة وجداناً، فإنّ الاستصحاب قطع تعبّدي بناءً على مبنى قيامه مقام القطع الموضوعي، وقد تعلّق بها الشكّ بعد الملاقاة الثانية، فتكون أركان الاستصحاب تامّة.

٢ ـ إنّنا نبني على عدم أخذ اليقين بالحدوث في الاستصحاب، بل نفس الحدوث كافٍ في الموضوع، كما استظهرناه من بعض الروايات، وبما أنّ هذا الركن يثبت بالاستصحاب، والركن الآخر وهو الشكّ في البقاء بعد الملاقاة الثانية محرز وجداناً فتتمّ أركان الاستصحاب ـ أيضاً ـ على هذا التخريج، ويكون جارياً. إذن فلا يكون استصحاب النجاسة المجملة في أحد الطرفين حاكماً ـ حتّى في هذه الصورة ـ على استصحاب طهارة اليد، بل يتعارضان، غير أنّ هذا البيان فيه جانبان ينبغي الالتفات إليهما:

الأوّل: أنّه هل المأخوذ في الاستصحاب هو الشكّ في الوجود في الآن الثاني، أو الشكّ في الارتفاع؟ فلو استظهرنا الثاني لم يكن في المقام استصحاب بقاء الطهارة الثابتة فيما بين الملاقاتين جارياً؛ لأنّه لا يحتمل ارتفاع تلك الطهارة التي أثبتناها بالاستصحاب فيما بين الملاقاتين على تقدير ثبوتها في هذه الصورة؛ إذ المفروض أنّ الملاقاة الثانية كانت مع الطرف المغسول والطاهر، وإنّما المحتمل هو ثبوتها في ذلك الوقت وفيما بعده، أو ارتفاعها كذلك، أمّا التفكيك فغير محتمل. إذن فاحتمال ارتفاع تلك الطهارة فيما بعد الملاقاة الثانية غير موجود حتّى يتحقّق موضوع الاستصحاب، وهو الشكّ في الارتفاع. نعم، الشكّ في أصل الوجود فلو كان المستظهر من دليل الاستصحاب أصل الشكّ في وجود المستصحب في الآن الثاني جرى الاستصحاب.

الثاني: أنّ الشكّ بعد الملاقاتين في الطهارة هو ـ في الحقيقة ـ نفس الشكّ بين الملاقاتين فيها، وليس شكّاً جديداً؛ لعدم احتمال التفكيك بين الزمانين كما قلنا. إذن فيكون هو عين الشكّ في بقاء الطهارة الثابتة قبل الملاقاتين، وقد قلنا: إنّ استصحاب الطهارة الثابتة قبل الملاقاتين محكوم بعد الملاقاتين لاستصحاب بقاء جامع النجاسة؛ لأنّه مسبّب بلحاظه.

التقريب الثاني: أن نفترض مبنىً فقهياً هو: أنّ لدينا موضوعاً مركّباً للحكم بالطهارة بقاءً، وهو طهارة الشيء حدوثاً وعدم ملاقاته للنجاسة بقاءً. وفي المقام قد ثبتت طهارة الملاقي فيما بين الملاقاتين بالاستصحاب، وعدم ملاقاتها للنجاسة إلى ما بعد الملاقاة الثانية محرز بالوجدان حسب الفرض؛ لأنّ الملاقاة كانت مع الطرف المغسول، فترتّب على نفس استصحاب بقاء الطهارة إلى ما بين الملاقاتين الطهارة بعد الملاقاة الثانية، ويقع التعارض بين هذا الاستصحاب واستصحاب جامع النجاسة أيضاً.

وهذا البيان ـ أيضاً ـ باطل لبطلان مبناه الفقهي، حيث إنّ الصحيح فقهياً، والذي يستفاد من الأدلّة أنّ الطهارة حدوثاً وبقاءً جعلت في عرض واحد على الشيء ما لم يلاقِ النجاسة، لا أنّ الطهارة في الساعة الأُولىٰ جزء الموضوع للحكم بطهارة الشيء في الساعة الثانية، بل الشيء الذي ليس من أعيان النجاسات حكم عليه بحكم واحد بالطهارة المستمرّة إلى أنّ يلاقي النجس.

والمطلب الثاني: في صحّة الشبهة وبطلانها.

والصحيح أنّها غير تامّة؛ وذلك لأنّه: إن قصد بها استصحاب النجاسة المضافة إلىٰ طرف من الطرفين المعيّن عند الله وفي الواقع، دَخَل هذا في استصحاب الفرد المردّد الذي قلنا بعدم جريانه. وإن قصد بذلك استصحاب النجاسة بما هي مضافة إلى مجموع الملاقيين لليد، أي: إلىٰ الجامع بين الطرفين، فهذا الاستصحاب لا يثبت نجاسة اليد الملاقية إلّا بالملازمة العقلية؛ وذلك: أنّ هذه النجاسة لو فرض محالاً وقوفها على الجامع وصرف الوجود، ولم تسرِ إلىٰ شيء من الطرفين الملاقيين لليد، وبقي الطرفان طاهرين، لم تكن تتنجّس اليد الملاقية لهما، غير أنّنا نعلم من الخارج أنّ النجاسة يستحيل أن تقف على الجامع بحدّه الجامعي؛ إذ ليست هي كالأحكام التكليفية من الأمر والنهي التي قد تقف علىٰ الجامع وصرف الوجود من دون سريانها إلىٰ الأفراد، وإن كان امتثالها وعصيانها بلحاظ الإتيان بالأفراد أو تركها، فإذا كان الجامع بين الطرفين نجساً فالنجاسة موجودة حتماً في أحد الطرفين المتلاقيين مع اليد، فتتنجّس اليد لا محالة، إلّا أنّ هذا الأمر العقلي لا يمكن إثباته بالاستصحاب.

ثمّ إنّه هل تثبت باستصحاب نجاسة الجامع بين الطرفين المانعية عن الصلاة وإن كان الطرف غير المغسول بنفسه منجّزاً على المكلف بالعلم بالإجمالي؛ إذ لا يرفع تنجيزه الثابت منذ البدء بإخراج أحد طرفيه عن مورد الابتلاء، فيكون هذا الاستصحاب مؤكّداً للتنجيز،

وموجباً للاحتياط بنفسه؟[١].

قد يقال في الجواب: إنّ النجاسة إن فرضت مانعة في الصلاة بنحو صرف الوجود، ويترتّب علىٰ ذلك: أنّ من اضطرّ إلى لبس شيء من النجس في الصلاة جاز له تكثير النجاسة لتحقّق هذا الوجود، ولا يفرّق بعد ذلك بين القليل والكثير، أو بنحو مطلق الوجود، فكلّ نجاسة مانع مستقلّ، ويترتّب عليه لزوم الاقتصار علىٰ قدر الاضطرار عند الاضطرار إلى لبس النجس، فعلىٰ الأوّل تثبت المانعية باستصحاب نجاسة الجامع.

وعلىٰ الثاني يكون الأثر للحصّة؛ إذ الأثر إذا كان بنحو مطلق الوجود رجع إلى الحكم علىٰ الحصص، فيدخل في استصحاب الفرد المردّد في الحصّة، أي: استصحاب الحصّة المردّدة.

غير أنّ الصحيح: أنّه لا يجري هذا الاستصحاب حتّى إذا بنينا على أنّ النجاسة ملحوظة بنحو صرف الوجود؛ وذلك: لأنّنا ذكرنا فيما سبق: أنّ مانعية صرف الوجود لا تكون معقولة إلّا بأن ترجع إلى شرطية ضدّها، وهو الطهارة، وشرطية الطهارة تكون ـ لا محالة ـ بنحو مطلق الوجود حيث يجب أن تكون تمام الحصص والقطعات طاهرة فيكون الاستصحاب بلحاظها في الحصص لا في الجامع فيكون من الفرد المردد.

استصحاب جامع الحكمين بعد انتفاء أحدهما

الجهة الثامنة: في استصحاب الجامع بين حكمين بعد انتفاء أحدهما.

والحكمان اللذان يعلم بانتفاء أحدهما تارةً يفترض اختلافهما من حيث المتعلّق، كما لو دار الأمر بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة، وقد سقط أحدهما بالامتثال مثلاً. وأخرى يفترض اتّحادهما في المتعلّق، كما لو دار الأمر بين وجوب الجلوس في المسجد إلى الظهر ووجوبه إلى المغرب:

فإذا اختلف الحكمان في المتعلّق فالكلام هو الكلام في استصحاب الجامع بين موضوعين بهدف تنجيز آثار الفرد، حيث يقال: إنّ استصحاب الجامع بين الحكمين إن قصد به إجراء الاستصحاب في أحدهما الثابت المعيّن عند الله، فهو من الفرد المردّد الذي يكون مقطوع الارتفاع على أحد التقديرين. وإن قصد به استصحاب الجامع لتنجيز الحكم الذي لم يقطع

---

(١) ويظهر الأثر العملي لذلك فيما لو فرض عدم الاطّلاع على النجاسة إلّا بعد غسل أحد الطرفين.

بارتفاعه، فهو غير ممكن؛ لأنّ أحد الطرفين ممّا لا يقبل التنجيز للقطع بارتفاعه بالامتثال، أو العصيان، أو غير ذلك من فروض الارتفاع.

وإذا اتّحد الحكمان في المتعلّق فهذا ينقسم إلىٰ قسمين:

١ ـ أن تكون الشبهة حكمية، كما لو علم إجمالاً بأحد جعلين لوجوب الجلوس من الآن: إمّا جعل قصير أمده إلى ساعة مثلاً أو جعل طويل أمده إلى ساعتين، فنحن في الساعة الثانية نشكّ في وجوب الجلوس، فنستصحب الجامع بين الحكمين، فقد يتصوّر أنّ هذا ملحق بالقسم السابق، وأنّه يرد فيه نفس الإشكال السابق.

ولكنّ الصواب: أنّ هذا ليس من استصحاب الكلّي أصلاً، بل هو من استصحاب الشخص، حيث يعلم بجعل واحد معيّن لا يدرىٰ أمده، وأنّه هل يرتفع إلى ساعة. أو يمتدّ إلى ساعتين، فيستصحب.

نعم، إذا فرض تعدّد الموضوع والشرط في كلّ من الجعلين، بأن أحتمل جعل وجوب الجلوس إلى ساعة معلّقاً على دخول زيد، أو جعل وجوب الجلوس إلى ساعتين معلّقاً علىٰ دخول عمرو، وقد علمنا بدخولهما، أو بدخول ما هو موضوع الأثر على إجماله إلى المسجد، فهنا قد يتوهّم ورود الإشكال الذي ذكرناه فيما سبق؛ لتعدّد الجعل، غير أنّه يندفع بما نذكره في القسم الآتي.

٢ ـ أن تكون الشبهة موضوعية، كما لو علم بوجوب الجلوس في المسجد إلى الظهر لو دخل زيد الدار، وإلى المغرب لو دخل عمرو الدار، وقد علمنا بدخول أحدهما، ولم نعلم أيّهما هو الذي دخل، وهنا قد يتصوّر ـ أيضاً ـ جريان ما مضىٰ في فرض تعدّد المتعلّق، فلا يمكن استصحاب الجامع؛ لأنّه غير قابل للتنجّز علىٰ أحد تقديرين.

غير أنّ الصحيح: جريان الاستصحاب هنا، وذلك بأحد بيانين:

١ ـ إنّ الجامع هنا بما هو جامع قابل للتنجّز مع قطع النظر عن فرديه، بحيث لو فرض محالاً وجوده بحدّه الجامعي كان منجّزاً بالعلم به، وهذا بخلافه في صورة تعدّد المصبّ، فإنّه هناك لا يتنجّز الجامع بين الحكمين لو وجد محالاً مجرّداً عن خصوصياته في أحد الفردين، وإنّما يقبل التنجيز بما هو في ضمن أحد فرديه: من وجوب الجمعة أو وجوب الظهر، فإذا كان أحد الفردين غير قابل للتنجيز، كان الجامع جامعاً بين ما يقبل التنجّز وما لا يقبل، فلا يتنجّز، والعلم بالجامع بين ما يقبل التنجّز وما لا يقبل لا يدفع الإنسان نحو الاحتياط وامتثال الواقع.

ونكتة الفرق بين المقامين: أنّه في فرض تعدّد المتعلّق ليس الجامع معيّناً من ناحية التعلّق، فلا هو متعلّق بصلاة الجمعة، وإلّا لما كان جامعاً لوجوب صلاة الظهر، ولا هو متعلّق بصلاة الظهر، وإلّا لما كان جامعاً لوجوب صلاة الجمعة، ولا هو متعلّق بالجامع بينهما، وإلّا كان وجوباً تخييريّاً، بل هو جامع بين وجوبين لكلّ منهما متعلّق ينفرد عن الآخر في مرحلة الامتثال الخارجي، فهذا الجامع لا متعلّق له، ولهذا لا يكون منجّزاً بنفسه؛ لأنّ الحكم طالما لا متعلّق له لا يقتضي التنجيز؛ لأنّه لا يطلب الامتثال. وهذا بخلاف فرض وحدة متعلّق الحكمين، فإنّ الجامع بينهما ـ على كلّ تقدير ـ له متعلّق معيّن، وهو الجلوس في المسجد، فإذا تعلّق العلم به كان منجّزاً ولو فرض محالاً وجود هذا الجامع في غير فرد. إذن، فالجامع هنا بنفسه يدخل في ذمّة التنجّز بقطع النظر عن فرديه، فيجري الاستصحاب بلحاظه لا بلحاظ فرديه، حتّى يقال: إنّه جامع بين ما يقبل التنجّز وما لا يقبل التنجّز.

٢ ـ إنّه قد مضىٰ في بحث استصحاب الحكم لدىٰ تردّد المجعول بين الطويل والقصير أنّ النظر العرفي إلى الحكم لدى استصحابه هو نظر الحمل الأوّلي، أي: حمل هو هو، وبهذا المنظار يرى الحكم أمراً خارجياً (أو قل: يُرى المجعول) ولا يُرى الجعل الذي ليس إلّا جزءً من ذهن المولىٰ، فإذا طبّقنا هذا الكلام علىٰ المقام قلنا: لا يُرى بالجعلين إلّا مجعول واحد، أو قل: لا يرى بلحاظ الأمر الخارجي إلّا حكم واحد مردّد بين أن يكون قصيراً أو طويلاً، ولا يُرى الموضوع ـ وهو دخول زيد أو عمرو مثلاً ـ إلّا حيثية تعليليّة، فيجري في المقام استصحاب هذا الحكم الواحد.

تطبيق استصحاب القسم الثاني من الكلّي

الجهة التاسعة: بعد أن عرفنا صحّة استصحاب الكلّي في هذه الصورة المسمّاة بالقسم الثاني من الكلّي، لوقوعه ثانياً في ترقيم الشيخ ﷺ في الرسائل ينبغي الالتفات إلى التطبيق الذي ذكر من قبل المحققين كممارسة في مرحلة التطبيق، وإبراز آثار ونتائج هذا الاستصحاب من الناحية الفقهية والعملية من جهة، ومن جهة أُخرى ملاحظة المورد الذي يكون فيه استصحاب عدم الفرد الطويل حاكماً ومقدّماً عليه.

والمذكور في هذا المضمار ـ على ما يظهر من كلمات المحققين ـ فرعان:

أحدهما: في من يعلم بخروج بلل مشتبه منه لا يدري هل هو بول فيكون محدثاً بالأصغر، أو منيّ فيوجب الحدث الأكبر، حيث يقال بجريان استصحاب كلّي الحدث المعلوم

بالإجمال عليه بعد الوضوء؛ لأنّه إن كان محدثاً بالأصغر فقد زال بالوضوء. لكنه لو كان محدثاً بالأكبر فهو باقٍ علىٰ حدثه، وحيث إنّ الجامع بين الحدثين معلوم، فيستصحب بقاؤه.

وثانيهما: ما إذا افترض العلم إجمالاً بنجاسة شيء بإحدى النجاستين: البولية أو الدمّيّة، فإن كانت دمّيّة فهي تزول بغسلة واحدة، وإن كانت بولية فلا بدّ في رفعها من غسلتين، فيقال في مثل هذا الفرض ببقاء كلّي النجاسة بعد الغسلة الأُولىٰ.

أمّا الفرع الأوّل، فقد قسّمه المحقّق العراقي ﷺ إلىٰ أقسام[1]:

القسم الأوّل: ما إذا كانت الحالة السابقة للشخص الطهارة، ثمّ خرج منه البلل المشتبه المردّد بين موجب الحدث الأصغر وموجب الحدث الأكبر. وهذا القسم واضح من حيث كونه من موارد جريان استصحاب كلّي الحدث المعلوم بالإجمال سابقاً فيما بعد الوضوء لترتيب آثاره، من حرمة مسّ القرآن ونحوها، ولا كلام زائد فيه على ما قيل في أصل استصحاب الكلي في هذه الصورة.

القسم الثاني: ما إذا كانت حالته السابقة الحدث الأكبر ثم خرج منه البلل المشتبه. وفي مثل هذا القسم واضح: أنّ الحكم هو لزوم الغسل وعدم جريان شيء من الاستصحابات؛ لأنّه يقطع بأنّه على جنابة، وخروج موجب الجنابة أو موجب الوضوء بعد الجنابة لا يؤثّر شيئاً في إسقاط وجوب الغسل عنه.

القسم الثالث: ما إذا كانت حالته السابقة غير معلومة، فخرج منه البلل المشتبه. وحكم هذا القسم حكم القسم الأوّل من حيث جريان استصحاب كلّي الحدث فيما بعد الوضوء.

القسم الرابع: ما إذا افترضنا حالته السابقة هي الحدث الأصغر، فابتلى بالبلل المشتبه. وهذا القسم شقّقه إلى عدّة فروض من حيث المبنى الفقهي في تفسير النسبة والمقابلة بين الحدثين: الأصغر والأكبر، فهل هما يجتمعان إذا وجد سببهما، أو لا يجتمعان لأنهما متضادان في ذاتيهما، أو في حدّيهما ومرتبتهما؟ وهي على ما يلي:

١ ـ أن نفرض الجزم فقهياً بعدم التضاد بين الحدثين. وقد أفاد ﷺ في هذه الصورة: أنّ الاستصحاب ـ أعني: استصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء ـ ليس من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، بل من استصحاب الكلي من القسم الثالث بحسب اصطلاح الرسائل، وذلك:

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص١٣٨ ـ ١٤٢، والمقالات: ج٢، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي بقم.

لأنّه في مثل هذا يكون الحدث الأصغر مقطوع التحقّق والوجود علىٰ كلّ تقدير، أي: سواء كان البلل الخارج بولاً أو منيّاً، فيكون من موارد العلم التفصيلي بتحقّق الكلّي في ضمن فرد معيّن في الزمن الأوّل، كما يعلم بانتفائه في الزمن الثاني من أجل الوضوء، والشكّ البدوي في تحقّق فرد آخر مقارناً للفرد الأوّل، كي يكون الكلّي باقياً بعد ارتفاع الأوّل، وفي مثله يعالج الحدث الأصغر بالوضوء، والحدث الأكبر باستصحاب عدمه، دون إجراء استصحاب الكلّي؛ لأنّه غير جارٍ على التحقيق في هذا القسم.

وتعليقنا علىٰ هذا الكلام: أنّ الحكم في هذه الصورة جريان استصحاب الشخص بعد الوضوء، وذلك بناءً علىٰ المبنىٰ الفقهي المشهور والصحيح، من أنّ الحدث الأصغر لا يرتفع بالوضوء إذا كان مع الحدث الأكبر، وعليه فيكون المكلّف شاكّاً بعد الوضوء: هل ارتفع حدثه الأصغر فيما إذا لم يكن محدثاً بالأكبر، أو لم يرتفع بوجود الحدث الأكبر، فيجري استصحاب بقائه.

غير أنّ هذا الاستصحاب محكوم لاستصحاب آخر هو استصحاب عدم الحدث الأكبر، وبذلك يتنقّح موضوع الطهارة من الحدث بعد الوضوء؛ لما سيأتي من أنّ الموضوع مركّب من الحدث الأصغر وعدم الحدث الأكبر، أي: إنّ كلّ محدث بالأصغر من دون أن يكون محدثاً بالأكبر يرتفع حدثه بالوضوء، فباستصحاب عدم الحدث الأكبر هنا نثبت رافعية الوضوء للحدث الأصغر، ويبقىٰ بعد ذلك استصحاب الجامع بين الحدثين المعلوم سابقاً، فإنّه لا يثبت انتفاؤه إلّا بالملازمة، وهي لا تثبت بالأصول، فيترتّب عليه آثار الجامع، غير أنّه يكفي في الجواب حينئذٍ أنّه لا يجري، لأنّه من القسم الثالث كما ذكر المحقق العراقي ﷺ.

٢ ـ أن نفرض أنّ الحدثين متضادّان بالمرتبة والحدّ، لا بالذات، كالسواد الشديد مع السواد الضعيف، وقد أفاد ﷺ في هذا الفرض: أنّه يجري هنا استصحاب الفرد؛ لأنّه يشكّ في بقاء نفس الحدث الأصغر بعد الوضوء، فإنّه لو كانت مرتبته قد اشتدّت لتحقيق موجب الحدث الأكبر فهو باقٍ، وإلّا فلا، فنستصحب بقاءه بالشخص، ومهما حاول المكلّف أن يرفع حدثه بالوضوء فهو غير قادر؛ لمكان هذا الاستصحاب.

وللتعليق على هذا نقول: إنّ هذا الاستصحاب الذي ذكره محكوم لاستصحاب آخر، هو استصحاب بقاء الحدث على المرتبة الخفيفة، حيث يكون هنالك شكّ في أنّ الحدث الأصغر ذا المرتبة الخفيفة هل تغيّرت مرتبته وحدّه كي يكون حكمه الارتفاع بالوضوء، أو لا فيرتفع بالوضوء، فيستصحب بقاؤه، وبذلك ينقّح موضوع الطهارة بعد الوضوء.

٣ ـ أن نفترض التضادّ الذاتي بين الحدثين. وقد أفادﷺ في هذه الفرضية: أنّه يجري استصحاب كلّي الحدث بنحو استصحاب القسم الثاني للكلّي، حيث تحقّق علم إجمالي بأحد الحدثين المتضادّين، فإن كان الأصغر فقد ارتفع بالوضوء، وإلّا فهو باقٍ قطعاً، فيستصحب بقاء الكلّي. ومن هنا وقع في مشكلة من الناحية الفقهية، حيث لا يمكن الالتزام بعدم كفاية الوضوء، ولزوم الغسل في مثل هذه الفرضية، وقد أفتىٰ الأصحاب بكفاية الوضوء للطهارة، فاضطرّ إلى أن يجمع بين هذه الفتيا مع هذا التحقيق الأُصولي، بحمل فتاواهم على مبنىٰ عدم التضادّ بين الحدثين.

لكنّ الصواب: أنّ المشكلة محلولة حتّىٰ علىٰ هذه الفرضية كما حقّقه المحقّق النائينيﷺ[1] مبنيّاً على مبنىً فقهي في تحديد موضوع الطهارة من الحدث الأصغر والطهارة من الحدث الأكبر، بيانه: أنّ المستفاد من آية ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة... إلخ**﴾ التي وردت في بيان الوضوء والطهارة أنّها فرضت المقسم هو الحدث الأصغر، حيث إنّه يستظهر منها ـ إمّا في نفسها أو بضميمة الروايات المفسّرة ـ أنّ المقصود هو القيام من النوم، وقد قسّم هذا المقسم إلىٰ ما إذا كنتم على جنابة، وإذا لم تكونوا عليه، فجعل الأوّل موضوعاً لوجوب الغسل، والثاني موضوعاً لوجوب الوضوء، فيستفاد من ذلك أنّ موضوع الطهارة الوضوئية مركّب من جزئين: من كان علىٰ حدث أصغر ولم يكن محدثاً بالأكبر، وتفصيل الكلام في هذا المبنى ومبرراته موكول إلىٰ محلّه في الفقه.

أمّا هنا فنأخذه أصلاً موضوعياً، ونقول: إنّ المكلّف في هذا الفرض بإمكانه أن ينقّح موضوع الطهارة بالوضوء، وذلك بإجراء استصحاب عدم الحدث الأكبر بعد أن كان محدثاً بالأصغر بالوجدان، فيثبت الموضوع المركّب، ويترتّب عليه حكمه، وهو الطهارة بالوضوء، وبذلك يحكم علىٰ استصحاب كلّي الحدث.

٤ ـ أن نفترض الشكّ في التضادّ بين الحدثين، فلا يدري هل هما يجتمعان، أو لا؟ وقد أفادﷺ هنا بأنّ هذه الصورة لا تلتحق بالصورة الأُولىٰ، بل تلتحق بالصورة الثالثة، أي: ما إذا علم بالتضادّ من حيث النتيجة، حيث إنّ احتمال التضادّ مؤدٍ إلى تشكيل العلم الإجمالي بين الحدثين، بحيث لا يبقى قطع وجزم بالحدث الأصغر على كلّ تقدير، فلا يكون استصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء من القسم الثالث.

---

(١) راجع فوائد الاصول: ج ٤، ص ٤٢٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

وقد كان المترقّب منه ﷺ ـ علىٰ هذا الأساس ـ أن يقول بجريان هذا الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً، كما قال به في الصورة الثالثة، لكنّه أفتىٰ بعدم جريان استصحاب كـلّيّ الحدث بترتيب آثاره.

وما يمكن أن يكون محطّ نظره من عبارته المجملة هو: أنّ الاستصحاب ـ كما قرأنا ـ عبارة عن التعبّد ببقاء المتيّقن بحيث ينبغي أن يكون الباقي علىٰ تقدير وجوده واقعاً في مرحلة البقاء بقاءً لما كنّا على يقين به، فذلك هو المستفاد من جملة: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، حيث أضيف اليقين والشكّ إلى متعلّق واحد ولو بقرينة حذف المتعلّق. إذن، فلا بدّ ـ لكي يجري الاستصحاب ـ من تماميّة الشكّ في البقاء، وكون ذلك بقاءً للمتيّقن. أمّا إذا لم يكن كذلك فلا يجري الاستصحاب، كما أنّه إذا احتمل أن لا يكون الباقي بـقاءً للـمتيّقن أيـضاً، لم يجـرِ الاستصحاب؛ لأنّ التمسّك به بعموم دليله تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

وفي هذه الصورة يحتمل أن لا يكون الباقي هو ما تيقّنّا به؛ وذلك لأنّ استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء ـ لو صح وتمّ ـ فهو ـ علىٰ تقدير صدقه ومطابقته للواقع ـ متعيّن في الحدث الأكبر فقط، بينما قد يكون متيقننا الواقعي قبل الوضوء إنّما هو الحدث الأصغر، لا الأكبر، بعد احتمال عدم التضادّ فلنفرض أنّ الاستصحاب كان صحيحاً، وأن الحدث الأكبر باقٍ؛ لأنّه الذي حدث بالبلل المشتبه، لكن قد يكون الذي دخل في عـلمنا هـو الحـدث الأصغر طالما يمكن اجتماع الحدثين. نعم، لو جزمنا بالتضادّ، وكان علمنا الإجمالي بنحو مانعة الجمع، لقلنا: إنّه لو طابق الاستصحاب الواقع كان معناه أنّ الحدث هو الأكبر فقط، وهو المتيّقن، لا غير، للتضادّ بينه وبين الأصغر ممّا يستدعي عدم وجود الأصغر.

وبالإمكان أن يستخلص من هذا الكلام كبرى كلّيّة، هي التفصيل في استصحاب الكلّي من القسم الثاني بين ما إذا كان العلم الإجمالي بنحو مانعة الجمع أو كان بنحو مانعة الخلوّ فقط، ففي الأوّل يقال بجريانه؛ لأنّ المستصحب الباقي ـ علىٰ تقدير مطابقته للواقع ـ يكون عين ما علمنا إجمالاً؛ لأنّ الواقع ليس إلّا واحداً بعد امتناع الجمع، بينما في الثاني لا يجري الاستصحاب؛ لأنّه مع احتمال الجمع يكون من المحتمل أنّ المتيقن هو أحد الفردين الّـذي يقطع بانتفائه، وهو الفرد القصير، بينما الباقي هو الفرد الآخر الطويل.

وللتعليق على هذا التفصيل نقول:

أوّلاً: إنّ العلم الإجمالي ـ كما بيّنّا في محلّه ـ لا يتعلّق إلّا بالجامع بين الفردين، لا بهـذا بالخصوص، ولا بذاك والواقع يكون بعيداً عن مصبّ العلم. وعـليه فسـواء كـان العـلم

الإجمالي بنحو مانعة الجمع أو مانعة الخلوّ يكون المعلوم هو الجامع بين الفردين، لا القصير بخصوصه، ولا الطويل بعينه، ويكون استصحاب هذا الجامع الكلي إبقاءً لنفس المتيقّن، وهو الكلّي، وكونه في الفرد الطويل لا يجعله غير ما تيقّنّا به كما لا يخفىٰ. نعم، لو قلنا بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع كما بنى عليه هو ﷺ، كان لهذا الكلام مجال.

ثانياً: لو بنينا علىٰ الأُصول الموضوعية التي بنى عليها، وقلنا بأنّ العلم الإجمالي لو كان بنحو مانعة الجمع، جرى استصحاب الكلّي، وإلّا فلا، مع ذلك نقول: إنّ استصحاب كلّي الحدث يجري في المقام؛ لأنّ العلم الإجمالي هنا يمكن تقريبه بنحو مانعة الجمع ذلك أنّ العلم الإجمالي هنا علم إجمالي بين أمور ثلاثة: إمّا الحدث الأصغر وحده فيما إذا كان الخارج بولاً، أو الحدث الأكبر وحده فيما إذا كان منيّاً، وكان التضادّ بين الحدثين، أو مجموع الحدثين فيما إذا كان الحادث منيّاً، ولم يكن تضادّ بين الحدثين، فنحن نعلم إجمالاً بأحد هذه الأُمور الثلاثة بنحو مانعة الجمع؛ لأنّ الحدث الأصغر وحده مع الأكبر وحده لا يجتمعان، كما أنّهما لا يجتمعان مع فرض مجموع الحدثين. إذن، فنحن نعلم بالجامع بين الأطراف الثلاثة بنحو مانعة الجمع، فيجري استصحاب بقاء الجامع بينها، لكنّ هذا الإشكال ربّما لا يلتزم به، لفظاعة ما يستلزم منه، من أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بمجموعها لو كان الموجود واقعاً من الفروض الثلاثة هو المجموع، فإن هذا ما لا يقرّ به وجدان إنسان.

ثالثاً: إنّ الشرط الذي فرضه في الاستصحاب موجود حتّى في العلوم الإجمالية بنحو مانعة الخلو فقط، ذلك أنّ نفس احتمال انصباب اليقين على الفردالطويل معناه احتمال بقاء المتيقّن. نعم، لو فرض أنّنا استفدنا من قوله: «لا تنقض اليقين» أنّ الموضوع مأخوذ بنحو التركيب من الشكّ في بقاء شيء، وأن يكون ذلك هو المتيقّن، لم يجرِ الاستصحاب؛ لأنّنا نحتمل أنّ اليقين تعلّق بغير الفرد الطويل، فيكون الشكّ في شيء يحتمل أن لا يكون هو المتيقّن، فالجزء الثاني غير محرز، لكنّه لا وجه له، بل إنّ الشرط هو عنوان احتمال بقاء المتيقّن، وهذا الاحتمال متحقّق بنفس احتمال تعلّق اليقين بالفرد الطويل، وليس هذا منافياً لوحدة المتعلّق في جملة: «لا تنقض اليقين بالشك»؛ لأنّ احتمال بقاء المتيقّن معناه احتمال بقاء ذاك الواقع الذي تعلّق به اليقين، فالشكّ واليقين منصبّان علىٰ مصبّ واحد[1].

---

(١) كأنّ المقصود: أنّ وحدة المتعلّق المفهومة من النصّ ليست بأكثر من انصباب الشكّ على بقاء المتيقّن، وهو حاصل، ولا يشترط انصباب الشكّ في البقاء علىٰ المتيقّن كي يقال: إنّ هذا غير محرز.

رابعاً: إنّ المبنى المشهور والصحيح: هو أنّ الحدث الأصغر لا يرتفع بالوضوء فيما إذا اقترن بالأكبر. وبناءً عليه نقول: حتى إذا كان هنالك اجتماع لكلا الحدثين في الواقع، كما لو كان الخارج منيّاً، ولم يكن تضادّ، فالذي تعلّق به اليقين باقٍ سواء كان هو الأصغر أو الأكبر؛ لأنّ الوضوء لا يرفع الحدث الأصغر مع وجود الأكبر.

هذا تمام الكلام في الفرع الأوّل من الفرعين.

وأمّا الفرع الثاني، وهو ما إذا علم إجمالاً بملاقاة شيء للدم أو البول، ثمّ غسل مرّة واحدة. فحصل الشكّ بارتفاع النجاسة وعدمه؛ إذ لو كانت النجاسة بوليّة فهي باقية، وإلّا فمرتفعة، فيستصحب بقاء كلّي النجاسة الجامعة بين البوليّة والدمّيّة.

وهذا الاستصحاب لحكم النجاسة بنحو الكلّي من القسم الذي بيّنّا في الفرع السابق جريانه فهنا نتكلّم في أنّه هل هناك استصحاب حاكم عليه وبلامعارض أو لا؟ من هنا نعقد مقامين:

المقام الأوّل: في جريان الاستصحاب الحاكم في نفسه:

وبيان ذلك موقوف على ملاحظة الأدلّة الاجتهادية، وما جعل فيها موضوعاً للحكم بوجوب الغسلة أو الغسلتين، فنقول: إنّ الأدلّة العامّة والمطلقة قد دلّت على نجاسة كلّ شيء يلاقي النجس، وأنّ تلك النجاسة السارية ترتفع بغسلة واحدة، ثمّ جاءت روايات أُخرى قيّدت بنحو المخصّص المنفصل هذه المطلقات، وحكمت في ملاقي البول بأنّ نجاسته السارية لا ترتفع إلّا بغلستين.

والمبنى الصحيح في مثل ذلك هو أن يحدّد موضوع المطلق بعد التقييد والتخصيص بنقيض عنوان الخاصّ، بأن يصبح مركّباً ممّا أُخذ في لسان المطلق والعام ومن عدم العنوان الخاصّ بنحو التركيب من عنوان وجودي وآخر عدمي، لا كما في الكفاية من أنّ موضوع العام بعد التخصيص يبقى وجودياً، وهو العنوان الذي لم يكن بعنوان الخاصّ من العناوين الوجودية الأُخرى. إذن فينبغي ملاحظة عنوان الخاصّ في المقام كي نفهم على ضوء فهمه موضوع العام.

فنقول: إنّ المعقول في المقام صياغتان لتحديد موضوع الخاصّ.

الأولى: أن يكون عنواناً وحدانيّاً إفراديّاً هو الملاقي للبول بنحو التقييد لا التركيب. وعلى هذا يكون نقيضه ـ أيضاً ـ عنوان عدم الملاقاة للبول، فيكون موضوع العامّ بعد التخصيص كلّ شيء لاقى النجس ولم يلاقِ البول.

وبناءً على هذه الصياغة نجري استصحاب عدم الملاقاة للبول لتثبت ارتفاع النجاسة بعد الغسلة الأُولىٰ، حيث يكون الملاقي ملاقياً للنجس بالوجدان، وهذا هو الجزء الأوّل، وغير ملاقٍ للبول بالاستصحاب، فيثبت كلا الجزئين، وبالتالي يتنقّح موضوع العام، فيحكم على استصحاب النجاسة؛ لأنّها أثر شرعي مسبّب عن الموضوع، فبنفيه يرتفع الحكم لا محالة.

الثانية: أن يكون عنواناً تركيبيّاً وهو أن يكون ملاقياً لشيء وأن يكون ذلك الشيء بولاً. وهذه الصياغة هي الصحيحة عندنا، لما يأتي وتقدّم مراراً في الفقه من أنّ العناوين التقييديّة كقوله عليه السلام: ما لاقىٰ البول ينحلّ بالارتكاز العرفي إلىٰ التركيب بين أمرين: أن يلاقي شيئاً، ويكون ذلك بولاً.

وبناءً على هذه الصياغة يتقيّد موضوع العامّ بنقيض الجزء الثاني من الجزءين. وأمّا الجزء الأوّل وهو أن يلاقي شيئاً فهو موجود في الدم أيضاً، فلا ينافيه إلّا الجزء الثاني، فيصبح الموضوع مركّباً من أن يلاقي نجساً من النجاسات، وأن لا يكون ذلك النجس بولاً. وبما أن الجزء الأوّل محرز في المقام بالوجدان فلا بدّ من إحراز الجزء الثاني، وهو عدم كون الملاقي بولاً، وإثبات هذا بالاستصحاب موقوف على القول بجريان استصحاب العدم الأزلي، فمن لا يقول بجريانه كالميرزا رحمه الله لا يمكنه تنقيح هذا الموضوع بالاستصحاب.

فالصحيح في المقام الأول جريان الاستصحاب الحاكم في نفسه في هذا الفرع.

المقام الثاني: في وجود المعارض لهذا الاستصحاب، حيث توهّم معارضته باستصحاب عدم الملاقاة للدم بناءً على الصياغة الأُولى، أو عدم كون الملاقي دماً على الصياغة الثانية.

فلقد تصوّر المحقق الإصفهاني رحمه الله المعارضة بين الاستصحابين بدعوى: أنّ لدينا في المقام علماً إجمالياً بأنّ النجاسة نجاسة يجب غسلها مرّة واحدة، أو نجاسة يجب غسلها مرّتين. ونفي الثانية يعارضه نفي الأُولىٰ، فيتساقط الاستصحابان[1]، ونرجع إلى استصحاب الكلّي.

وهذا التصوّر غير صحيح؛ وذلك: لأنّه إن قصد باستصحاب عدم كون النجاسة نجاسة يجب غسلها مرّة واحدة الانتهاء إلى نفي أصل هذا الوجوب، فلا قيمة له؛ لأنّه لا يؤدّي إلىٰ التأمين عن الغسلة الأُولىٰ لليد؛ لفرض العلم التفصيلي بوجوبها، وإن قصد به الانتهاء إلىٰ

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ١٤٩ بحسب طبعة آل البيت.

نفي قيد المرّة، أي: إنّنا نستصحب عدم كون النجاسة نجاسة رُخّصنا في الاقتصار في غسلها علىٰ مرّة واحدة، فهذا لا يعارض الاستصحاب الذي ينفي النجاسة الأُخرىٰ التي أُلزمنا بغسلها مرّتين؛ لأنّ الأصل النافي للترخيص لا يقع طرفاً للمعارضة، وإنّما يتعارض الاصلان في أطراف العلم الإجمالي إذا كانا نافيين لفردين من الإلزام المعلوم أحدهما بالإجمال.

على أنّ الواقع: أنّه ليس هناك إلّا الحكم بالنجاسة وبقائها بعد الغسلة الأُولىٰ لو كانت النجاسة بوليّة، والحكم بعدم بقائها[1] لو كانت دمّيّة. وعليه، فإن قصد باستصحاب عدم النجاسة الدمّيّة نفي أصل النجاسة قبل الغسلة الأُولىٰ، فهذا ممّا يقطع به تفصيلاً فكيف يجوز نفيه؟! وإن قصد به إثبات بقاء النجاسة، فهذا لا يكون إلّا عن طريق الملازمة، باعتبار أنّها لو لم تكن دمّيّة فهي بولية لا محالة، فتكون باقية، ولوازم الأُصول ليست حجّة، إذن، فالصحيح في المقام عدم وجود المعارض لهذا الاستصحاب الحاكم على استصحاب كلّي النجاسة.

وبهذا ينتهي الكلام عن كلّ الجهات التي أردنا تقديمها في الصورة الثالثة من الصور الاربعة لاستصحاب الكلي.

صورة العلم بالجامع ضمن فردٍ والشك في بقائه ضمن آخر

الصورة الرابعة: ما إذا علم بحدوث الكلّيّ من ناحية العلم التفصيلي بحدوث الفرد،

---

(١) كأنّ المقصود: أنّه لو لوحظت النجاسة نجاستين بأن تقصد قذارة البول العينيّة وقذارة الدم العينيّة، أو بأن تقصد نجاستين حكميّتين، إحداهما غير الأُخرى، كما هي كذلك بلحاظ مرحلة الجعل وفرض وجوب الغسل مرّة ووجوبه مرّتين مضافين إلى متعلقيّن، أي: غسل هذه النجاسة وغسل تلك النجاسة، أمكن القول ـ بقطع النظر عن الإشكال الذي مضىٰ بيانه ـ بأنّ استصحاب عدم كلّ من النجاستين يعارض استصحاب عدم الأُخرىٰ، ولكنّ الواقع: أنّ الكلام ليس في إزالة القذارتين العينيّتين، وقد يفترض زوالهما من قبل. وأمّا النجاسة الحكمية فهي بلحاظ مرحلة الجعل وإن كانت متعدّدة، ولكنّ الصحيح في باب استصحاب الحكم لدىٰ تردّد المجعول بين الطويل والقصير هو النظر إلى الحكم بالحمل الأوّلي، أي: حمل هو هو، وبهذا المنظار تُرىٰ النجاسة أمراً خارجياً واحداً لا يجري إلّا استصحاب بقائها. أمّا استصحاب عدم النجاسة الدمّيّة بمعنىٰ استصحاب عدم كون الملاقاة ملاقاة دمّيّة، فهو لا يجري؛ لأنّه لا ينفي أصل النجاسة للعلم به تفصيلاً، ولا بقاء النجاسة؛ لأنّه تمسّك بالأصل المثبت؛ إذ لا يثبت بقاء النجاسة إلّا باعتبار أنّ انتفاء ملاقاة الدم يلازم ثبوت ملاقاة البول؛ لفرض العلم الإجمالي بإحداهما.

وشكّ في بقائه لاحتمال بقائه في فرد آخر بعد الجزم بارتفاع الأوّل ومن دون اقتران بالعلم الإجمالي، وذلك كما لو علمنا بدخول زيد في المسجد وخروجه، وشككنا في دخول عمرو في المسجد مقارناً لخروج زيد أو مقارناً لزمان تواجد زيد في المسجد، فهل يمكن إجراء استصحاب كلّي الإنسان مثلاً في المسجد، أو لا ؟

ولتحقيق حال هذه الصورة من حيث جريان الاستصحاب فيها ـ وقد عبر عنه في اصطلاح الرسائل باستصحاب القسم الثالث من الكلي ـ ينبغي مراجعة التصوّرات التي ذكرناها في أوّل الحديث، والتي كان يختلف حال الاستصحاب باختلافها، فعلى التصوّر الأوّل الذي قال به الرجل الهمداني من أنّ هنالك وجوداً واحداً سعياً تفرق فيه الأفراد والتعيّنات والجزئيات، ينبغي المصير إلىٰ جريان الاستصحاب في هذا القسم على اعتبار أنّ هذا الوجود الواحد السعي كان مقطوع الحدوث، وبالفعل يشكّ في بقائه، فإمكان الاستصحاب واضح فيه، والجزم بارتفاع الفرد الأوّل لا يوجب ارتفاع الشكّ عن الوجود السعي بعد أن كان الكلّي أمراً واحداً لا يتغيّر بتغيّر الأفراد، ولا يتعدّد بتعدّدها، ولا ينتفي بانتفاء بعضها، فهو واحد ذاتاً وحقيقة ووجوداً، ولا تنثلم هذه الوحدة بتغيّر فرد وتبدّله إلى آخر. إذن فاستصحابه وإبقاؤه قد حفظت فيه وحدة القضية المشكوكة والقضية المتيقّنة.

وعلى التصوّر الثاني الذي كان يرىٰ من الكلّي الحصّة، ويفهم منه ذات الفرد مع قطع النظر عن خصوصيّاتها العرضيّة، والتحفّظ على خصوصيّة وجودها، يكون من الواضح عدم جريان الاستصحاب في المقام؛ لأنّ الحصّة التي علم بوجودها وتحقّقها قد علم بانتفائها أيضاً، والحصّة الثانية التي تتحقّق بالفرد الثاني ممّا لا يقين بحدوثها، وليس وراءها شيء آخر حتّى يكون هو المستصحب. إذن فعلىٰ هذا التصوّر لا يوجد هنالك إلّا حصّتان، لا يجري الاستصحاب بلحاظ شيء منهما؛ لعدم توفّر الشكّ في البقاء بلحاظ إحداهما وعدم إحراز الحدوث أو اليقين بالحدوث بلحاظ ثانيتهما.

وأمّا علىٰ التصوّر الثالث الذي لا يفهم الكلّيّ على أنّه وجود سعي، كما أنّه غير الحصّة التي هي الكلّي في التصوّر الثاني، بل هو مفهوم عامّ ينطبق علىٰ الأفراد، فإذا انسقنا من هذا التصور مع ما يتراءىٰ من كلمات المشهور من علماء الكلام، والذي لعلّه هو المشهور عند الأُصوليين من أنّ هنالك مثلاً إنسانيتين: إنسانية ما، وهي الإنسانية المقشّرة عن تعيّنات الحصص، وإنسانية خاصّة، وهي الحصص، والثانية مشتملة على الأُولىٰ، فهذا التصور يودّي بنا إلىٰ الاعتراف بكون الكلّي أمراً خارجياً مع كلّ فرد فرد، لا ذهنياً، وإلّا فكيف

يكون موجوداً بوجود الإنسانية الخاصّة؟! فعندئذٍ يقال: بأنّ الاستصحاب جارٍ في المقام؛ لأنّ الإنسانية الخاصّة التي تعلّق العلم بها وإن زالت يقيناً لكنّنا كنّا نعلم ضمناً بالإنسانية العامّة أيضاً، ولم يحصل لنا القطع بزوالها، بل نحتمل بقاءها ضمن فرد آخر، فكأنّ كلّ فرد مشتمل على إنسانيتين: إنسانية تخصّه وإنسانية مشتركة بين الكلّ، والأُولىٰ قد زالت، والثانية محتملة البقاء ضمن وجود خارجيّ آخر، فيكون الاستصحاب بلحاظ الكلي تامّاً.

ولا يوجد ما يبطل جريان هذا الاستصحاب سوىٰ ما ادّعاه المحقق العراقي﵀[1] من استظهار اشتراط وحدة المتيقّن والمشكوك خارجاً، وعدم كفاية الوحدة المفهومية والذاتية لجريانه، وفي المقام هذه الوحدة غير محفوظة؛ لأنّ الإنسانية العامّة في زيد غيرها في عمرو وجوداً وإن كانت نفسها حقيقةً وذاتاً، ولا يبعد صحّة هذا الاستظهار عرفاً.

وأمّا على مسلكنا الذي شرحناه فيما سبق من أنّ الكليّة والجزئية ليست بلحاظ الخارج أصلاً، فليس هنالك إلّا إنسانية واحدة في الخارج، لكن هذه الإنسانية تختلف نحو تلقيّها وانطباعها في الذهن، فإذا جاءت بما هي هي، أي: بما هي مفهوم مجرّد عن التعيّنات سمّي ذلك بالكلّي، وإذا جاءت مع التعيّن كان جزئياً، فعندئذٍ نستغني عن الشرط الذي استظهره المحقق العراقي﵀ سواء كان في نفسه صحيحاً أو لا، فنقول: هل يراد استصحاب بقاء زيد؟ فهذا ما نعلم بانتفائه، أو بقاء عمرو؟ فهذا ما لم نحرز حدوثه، أو بقاء الجامع، أي: كلّي الإنسانية؟ فهذا ممّا لم نعلم به إلّا بنفس العلم بالفرد الذي زال بالفرض. إذن فلا تتمّ أركان الاستصحاب في هذه الصورة في شيء حتّى يمكن جريانه.

وربّما يناقش في هذا البيان بأنّنا كما نعلم بالفرد كذلك نعلم في ضمن ذلك بالجامع، فإنّ العلم بالفرد ينحلّ إلى العلم بالكلّي والعلم بالخصوصية والتعيّن، فإذا انتفىٰ الثاني للقطع بانتفاء الفرد فالأوّل لا يقطع بارتفاعه؛ لأنّ نسبة الصورة الكليّة إلىٰ كلّ الأفراد على حدّ واحد. إذن فليستصحب الكلّي في الصورة التي علمنا فيها تفصيلاً بالفرد وكان الأثر للكلّي وشكّ في بقائه، حيث يستصحب بمقدار الكلّي المعلوم ضمن العلم بالفرد.

وقد يصاغ الإشكال بنحو النقض، فيقال: إنّه بإمكاننا أن نقصد صورة تدخل في هذا القسم من استصحاب الكلّي لا يتمّ فيها هذا الإشكال، وذلك بأن نفرض أنّ علمنا بالكلّي لم

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع ص ١٣٤ ـ ١٣٥، والمقالات: ج ٢، ص ٣٨٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي في قم.

يكن تفصيلياً، بل إجمالياً، كما إذا علمنا بدخول زيد أو عمرو إلى المسجد، وعلمنا بخروج الداخل في الآن الأوّل مع احتمال بقاء الكلّي في ضمن الآخر، فيقال: إنّ علمنا هنا بالجامع منذ البدء لا الفرد، فليجرِ الاستصحاب هنا.

ولتوضيح حال هذين الإشكالين بنحو يرتفع الغموض وينجلي المقصود بتمام حدوده ينبغي أن نقدّم أموراً ثلاثة :

١ ـ إنّنا قرأنا في المنطق الجزئي والكلي، وعرفنا أنّ الجزئي يعني الصورة التي يمتنع بحسب نفس تصوّرها في الذهن فرض صدقها علىٰ كثيرين، والكلّي يعني الصورة الذهنية التي لا يمتنع بحسب نفس تصورها فرض صدقها علىٰ كثيرين. وهذا مطلب صحيح، إلّا أن الذي ليس بصحيح هو أنّهم جعلوا الجزئية والكليّة بلحاظ المفاهيم، وقسّموها إلىٰ طائفتين: جزئية، ويمثّل لها بالأعلام وبأسماء الإشارة ونحوها، وكلّيّة، وهي التي تعبّر عن الطبائع ونحوها من المفاهيم العامّة. وهذا غير صحيح :

ذلك أنّ المفاهيم بما هي مفاهيم لا تكون إلّا كلّية، ومهما نضيف مفهوماً إلىٰ مفهوم ونجمع بينها لا نصل بالتالي إلىٰ الجزئي. نعم قد ينحصر المصداق لمجموع المفاهيم التي ضممنا بضعها إلى بعض في واحد باعتبار التقييد والتضييق، غير أن هذا لا يجعلها جزئياً يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض؛ إذ من الواضح أنّه لا يمتنع فرض مصداق وفرد آخر تنطبق عليه هذه المفاهيم على حدّ ما تنطبق علىٰ الأوّل، فلو لاحظنا المفاهيم التي نتلقّاها من زيد مثلاً فنرى أنّها عبارة عن الإنسانية مع الطول والبياض، وأنّه ابن عمرو مثلاً، وأنّه ولد في يوم كذا وفي مكان كذا إلى غير ذلك، وواضح أنّ هذه المفاهيم جميعها كلّيّة، وضمّ بعضها إلىٰ بعض لا يؤدّي إلى الجزئية وإن أدّىٰ إلى تضييق في دائرة أفرادها العقلية من الخارج، بل قد يؤدّي إلى انتفائها، لكنّ ذلك لا يعني الجزئية كما هو واضح، إذن، فما هو الجزئي؟! وهل يمكننا أن نقول: إنّ زيداً وعمراً وبكراً وخالداً من الجزئيات ليست بجزئية؟!

الواقع: أنّ الجزئية ليست من خصائص المفهوم والصورة المنطبعة في الذهن، وإنّما هي من شؤون نحو استعمال الذهن وملاحظته للمفهوم والصورة المنعكسة فيه، فإنّ الذهن البشري زوّد من الله تعالى بفعّالية يتمكّن علىٰ أساسها أن يلحظ الصورة والمفهوم بما هو هو وبالمعنى الاسمي، أي ينظر إلى نفس المفهوم مستقلاً، وهذا يكون كلّياً، أو أن يلحظه بنحو الإشارة به إلىٰ الخارج والحصّة في عالم تحقّقها ـ عالم الخارج أو عالم لوح الحقيقة الذي هو أوسع من عالم الخارج ـ فيأخذ الذهن المفهوم أداة إشارة وإضافة إلى الحصّة، كما يستعمل الإنسان

الإشارة الحسّيّة والخارجية للإشارة إلى الأُمور الخارجية، وقد وضعت أسماء الإشارة لهذا المعنى الإشاري، وكذلك الأعلام وضعت للمفاهيم بما هي مشيرة إلى الخارج، وهذا هو الجزئي، حيث تكون هذه الصورة والمفهوم المشار به إلى الخارج والملحوظ بهذا النحو من الاستعمال الذهني مختصّاً وغير قابل للانطباق على كثيرين ولو بالفرض؛ لأنّ المفهوم أُخذ مشيراً إلى الخارج والواقع الذي هو عالم التشخّص، فيكون مثل هذا المفهوم جزئياً لا محالة.

٢ ـ إنّ الصورة الذهنية كما قرأنا في المنطق على قسمين: تصوّر وتصديق، والتصديق من صميمه أن يكون صورة إشارية إلى متعيّن في الخارج أو في لوح الواقع، كما في الملازمات الواقعية، بحيث لا يمكن فرضه من دون الإشارة، ولهذا كانت كاشفيّته ذاتية كما يقولون. وهذا بخلاف التصوّر، فإنّه لم يؤخذ في صميمه أن يكون مستعملاً بنحو الإشارة إلىٰ متعيّن. إذن فالعلم قوامه بالإشارة، ولولاها لما كان علماً. وبهذا يكون العلم دائماً جزئياً.

٣ ـ إنّ تعدد العلوم بتعدّد أداة الإشارة مع وجود الإشارة أعني بتعدد المفاهيم التي بها يشار إلى الخارج، فإذا جمعنا في لحاظنا بين مفاهيم عديدة وأشرنا بها إلى الموجود المتعيّن في الخارج، كانت هنالك علوم بعدد المفاهيم، والتي هي أدوات استعملت للإشارة، ودليل ذلك ما نجده من أنّ زوال بعضها لا يستدعي زوال العلم بلحاظ الباقي، فمثلاً لو علمنا بوجود شيء في الدار، وتصوّرنا أنّه حيوان ناطق، أي: اشرنا إليه بمفهومي الحيوانية والناطقية وبعد ذلك وجدنا أنّه ليس بناطق، بل صاهل مثلاً، كان علمنا بحيوانيّته باقياً علىٰ حاله لم يعتره الشكّ، ولو علمنا مثلاً بأنّ هنالك إنساناً طويلاً أبيض البشرة هو زيد، فإنّ هذا مجموعة علوم ـ ولو مجتمعة منضمّة ـ لا ينتفي كلّها لو التفتنا بعد ذلك إلى خطئنا في تخيّل بياض البشرة، بل يبقىٰ علمنا بالإنسان والطويل على حاله.

أمّا إذا جردّنا أداة الإشارة عن نفس الإشارة فلا يمكن أن نجعلها علماً في قبال الإشارة، بل ارتفاع الإشارة معناه زوال العلم وارتفاع اليقين؛ لما قلنا في الأمر السابق من أنّ اليقين قوامه الإشارة.

إذا عرفنا هذه الأُمور الثلاثة قلنا في المقام: إنّ دليل الاستصحاب يعبّدنا فيما إذا علمنا بشيء أي: كانت لدينا إشارة بمفهوم تصديقي إلى الخارج المتيّقن، ثمّ شككنا في بقاء طرف هذه الأشارة والذي استعمل الذهن المفهوم للتأشير نحوه ببقاء ذلك الطرف، وأنّ الإشارة كأنّها باقية، فتترتّب الآثار الشرعيّة والعمليّة. وأمّا إذا علمنا بزوال طرف الإشارة وارتفاعه فهذا ليس ممّا يشمله دليل الاستصحاب؛ لأنّ هذا هو نقض اليقين باليقين كما لا يخفىٰ.

وعليه نقول: إنّنا في الصورة التي كنّا نعلم فيها بدخول زيد في المسجد ولا نعلم بخروجه لو أردنا استصحاب الكلّي كانت أركان الاستصحاب تامّة، حيث إنّ اليقين السابق وهي الصورة التصديقية لمفهوم الإنسان غير منتقض باليقين؛ لأنّنا نشكّ في ارتفاع طرف الإشارة وزواله، فنتعبّد بالبقاء ونرتّب الآثار. وأمّا في هذه الصورة التي بين أيدينا والتي نعلم فيها بخروج زيد، ونحتمل دخول عمرو مقارناً لخروج زيد، أو قبل خروجه، فصحيح أنّنا كنّا قد استعملنا مفهوم الإنسان للإشارة، غير أنّنا قد علمنا بعد ذلك بارتفاع طرف الإشارة، وبالتالي بزوال الإشارة التي بها قوام العلم؛ لأنّ طرف الإشارة هو المعيّن؛ إذ لا تكون الإشارة إلّا إلىٰ المعيّن، وقد علمنا بخروج المعيّن، فعدم التعبّد ببقاء الإشارة وطرفها نقض لليقين باليقين، وتصوّر الإنسان ومفهومه ليس علماً لما قلناه في الأمر الثالث من أنّ المفاهيم التي هي أدوات الإشارة لا تكون علوماً مستقلّة قبال نفس الإشارة ومجرّدة عنها كما لا يخفىٰ[1].

إذن فلا معنى لجريان الاستصحاب في هذه الصورة سواءً كان العلم التفصيلي بالفرد والإشارة إليه بمفهوم الإنسان أو بمفهوم آخر أكثر ضيقاً أو أقل. هذه هي لغة التحقيق في هذه الصورة.

---

(١) يبدو أنّ مغزى الكلام في المقام هو أنّ العلم بالكليّ ليس إلّا جزءً تحليليّاً من العلم بالحصّة، كما أنّ الكلّي ليس إلّا جزء تحليلياً من الحصّة. والوجه في كون العلم بالكلّي جزءً تحليليّاً من العلم بالحصّة أنّ العلم متقوّم بالإشارة المتقوّمة بالتعيّن، والتعيّن يكون للحصّة، فإذا جزمنا بانتفاء الحصّة فقد انتقض اليقين باليقين.

ونقصد بالاشارة إلى الحصّة معنىً واسعاً يشمل الإشارة الموجودة في موارد العلم الإجمالي الذي لا تعيّن لمتعلّقه في علم الله، وذلك لما ظهر في بحثنا عن معرفة حقيقة العلم الإجمالي من أنّ العناوين الانتزاعية من قبيل عنوان (أحدهما) قالبٌ صاغه الذهن البشري علىٰ قامة فرد واحد ومتمتّع بخاصيّة الإشارة.

وإذا علمنا إجمالاً بوجود أحد الفردين في الدار، ثمّ علمنا بخروج ذاك الفرد من الدار، واحتملنا دخول الفرد الآخر مقارناً لخروج الأوّل أو قبل دخوله، لم يجر ـ أيضاً ـ استصحاب الكلّي؛ لأنّ علمنا بخروج ذاك الفرد علىٰ إجماله يعني العلم بزوال طرف الإشارة، وهذا يعني انتقاض اليقين باليقين.

وقد يستنتج من هذا الكلام الذي ذكرناه أنّ استصحاب الكلي في القسم الثاني دائماً يبتلي بمشكلة استصحاب الحصّة فيه، وهي مشكلة استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّ الحصّة فيه مردّدة بين ما يقطع بزوالها وما لا يقطع بحدوثها، والعلم بالكلي متقوّم بالإشارة إلى الحصّة.

إلّا أنّ هذا غير صحيح؛ فإنّ إشكال الفرد المردّد إنّما يرد في استصحاب الحصّة بالمعنىٰ الذي لا بدّ له من التعيّن عند الله رغم تردّده عندنا. أمّا استصحاب عنوان (أحدهما) القابل للانطباق علىٰ كلّ واحدة من الحصّتين من دون فرض الإشارة إلى ما هو المعيّن عند الله فلا يرد عليه هذا الإشكال، فهذا العنوان من ناحية متمتّع بالإشارية بالمعنىٰ الذي يكفي في تقوّم العلم، ومن ناحية أُخرى ليس له تعيّن عند الله، وتردّد عندنا حتى يبتلي استصحابه بإشكال استصحاب الفرد المردّد.

واللغة الساذجة العرفية هي أن يقال: إنّ الجامع قد علمنا به في ضمن زيد الذي نقطع بانتفائه ولم نعلم به في ضمن فرد آخر حتّى يستصحب.

وبهذا انتهى الحديث عن الصورة الرابعة من استصحاب الكلّيّ، ولا بأس قبل أن نأتي على ختام هذا التنبيه الذي عقدناه لبحث استصحاب الكلّي أن نتعرّض لما يتراءىٰ في بعض الكلمات أنّه قسم رابع لاستصحاب الكلّي غير الأقسام الثلاثة التي جرىٰ عليها اصطلاح الشيخ الأعظم‌ﷺ

القسم الرابع من الكلّيّ على غير اصطلاح الشيخ الأعظم

والمثال الذي طبّق عليه ذلك ما إذا تيقّنّا بالجنابة عند الصباح كما أنّه اغتسلنا عنها يقيناً، لكنّنا وجدنا في وقت متأخر أثر الجنابة على الثوب مثلاً ممّا أدّى إلى الشكّ في أنّه هل حصل بعد الغسل عن الجنابة الصباحية أو أنّه منها؟ فيشكّ على هذا الأساس في بقاء الجنابة التي يدلّ عليها هذا الأثر وعدمه.

وإنّما جعل هذا قسماً جديداً ـ كما عن السيّد الأُستاذ ـ[1] على اعتبار أنّه يعاكس القسم الثاني الذي كان اليقين فيه منصبّاً على الجامع وعنوان واحد له فردان يشكّ في أنّ الحادث هذا الفرد أو ذاك. أمّا هنا فاليقين قد انصبّ علىٰ فرد واحد وهو الجنابة التي نشير إليها عن طريق الأثر المرئي في الثوب، ولهذا الفرد عنوانان يتردد بينهما وهي الجنابة الصباحية والجنابة الناشئة من هذا المني، ولا يدري أنّ هذا الفرد هل هو فرد لكلا العنوانين، أو لأحدهما دون الآخر.

وأيّاً ما كان، فهل يلحق هذا بالقسم الثاني، فيقال فيه بجريان استصحاب الكلّي، أو يلحق بالقسم الثالث فيقال بعدم جريانه فيه؟

قد يقال بالأوّل علىٰ أساس أنّنا نعلم إجمالاً بجنابةٍ ناشئةٍ من هذا الأثر المرئي، ولا نعلم بارتفاعها علىٰ كلّ تقدير، فإنّها مرتفعة علىٰ تقدير كون الجنابة الصباحية هي الناشئة من هذا الأثر، وإلّا فهي باقية وغير مرتفعة بالغسل السابق، إذن فيستصحب البقاء.

وقد ذهب إلى هذا السيد الأُستاذ، وادّعىٰ جريان استصحاب كلّي الجنابة في المثال في نفسه ولا مانع منه إلّا استصحاب الطهارة المتيقّنة بعد الغسل المتيقن، فتيعارضان

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ١٠٤.

ويتساقطان، ويرجع بعد ذلك إلى أصالة الاشتغال في تحصيل الطهارة المشترطة في العبادات.

وقد يقال بالثاني، وأنّ هذا الفرع ليس إلّا مصداقاً من مصاديق القسم الثالث، إذ نعلم تفصيلاً بفرد من الجنابة، وهو الجنابة عند الصباح، وهو قد زال بالفرض، ويشكّ في بقاء الكلّي ضمن فرد آخر متحقّق بعد انتفاء الفرد الأوّل، ومقتضىٰ الأصل عدمه.

وهذا ما أفتى به المحقق الهمداني﵀.

ونحن في غنىً عن جعل هذا قسماً جديداً، وصورة أُخرى غير الصور الأربعة التي ذكرناها وأقمناها على نكات فنيّة، فإنّه سواء جرى الاستصحاب فيه أم لا فهو ملحق موضوعاً بإحدى الصورتين: الثالثة أو الرابعة، حيث إنّه وقع الشكّ في بقاء الجامع الناشئ من الشكّ في حدوث الفرد، فإذا لاحظنا الجامع عنوان الجنابة فالشكّ في بقائه من ناحية حدوث فرد جديد، أي: من دون علم إجمالي في الفرد. وإن فرضنا الجامع عنوان الجنابة الحادثة مع هذا الأثر فالشكّ في بقائه من ناحية العلم الإجمالي في حدوثه ضمن أحد فردين وحصّتين يعلم بانتفاء أحدهما.

وأيّاً ما كان، فالصحيح عدم جريان استصحاب كلّي الجنابة في هذا القسم، فما ذكره السيّد الاستاذ غير تامّ، وذلك:

أوّلاً: للنقض بأنّ السماح بمثل هذا التحّل، وهو أن يؤخذ فيه الجنابة الناشئة من هذا الأثر ونحوه من القيود لتشكيل علم إجمالي غير منحلّ يؤدّي إلى عدم جريان استصحاب الحدث إلّا معارضاً لاستصحاب الطهارة، وكذا العكس بحيث تسقط إمكانية إجراء استصحاب الحدث أو الطهارة من دون تعارض إطلاقاً، مع أنّه مما لا يلتزم به، وممّا هو خلاف مورد الصحيحة الدالّة على الاستصحاب.

أمّا كيفيّة اللزوم فبيانها: أنّ الشخص الذي بال ثمّ توضّأ ثم شكّ مثلاً في بقاء وضوئه وطهارته لاحتمال أنّه بال ثانياً أو لم يبُل يتصوّر بشأنه علم إجمالي بحدث بنحوٍ غير منحلّ، وذلك بأن يقول: إنّني أعلم إجمالاً بوجود حدث عندي مقارناً لاخِر بولٍ خرج منّي، فلو كان آخِر بولٍ قبلَ الوضوء فكلّ الحدث قد ارتفع، وإلّا فهو باقٍ، فيستصحب بقاء هذا الجامع غير المنحل، فيتعارض مع استصحاب الطهارة، وهكذا في طرف استصحاب الحدث.

وثانياً: للنقض ـ أيضاً ـ باستصحاب الكلّي من القسم الثالث حسب اصطلاح الشيخ﵀، فإنّه دائماً يمكن إرجاعه إلى علم إجمالي بالجامع بنحو غير منحلّ، حيث إنّا لو

علمنا مثلاً بدخول زيد في المسجد، وعلمنا بخروجه مع الشكّ في وجود الكلّي ضمن عمرو، أمكننا تصوير عنوان كلّي غير منحل وهو عنوان الإنسان الذي ليس معه إنسان آخر غير متيّقن، فهذا ينطبق على زيد لو كان هو الموجود فقط، وعلى عمرو لو كان هو موجود أيضاً؛ لأنّه إنسان ليس معه إنسان آخر غير متيّقن، وإنّما معه زيد المتيّقن، فهذا الجامع ينطبق علىٰ عمرو ـ على تقدير وجوده واقعاً ـ دون زيد؛ لأنّه حينئذٍ إنسان معه فرد آخر غير متيّقن، وهو عمرو. فهذا عنوان إجمالي منطبق: إمّا على زيد أو على عمرو، وليس انطباقه علىٰ زيد على كل تقدير، أي: سواء كان عمرو موجوداً أم لا كي يقال بالانحلال. وبالإمكان أن نختصر العنوان الإجمالي فنقول: الانسان الذي لم يدخل بعده غيره، فإن كان زيد هو الداخل فقط فهو ينطبق عليه، وإن كان عمرو قد دخل بعده فهو الذي ينطبق عليه هذا العنوان لا زيد، وعليه فيجري الاستصحاب بلحاظ هذا العنوان الكلّي غير المنحل.

وثالثاً: للحلّ بأنّ هذا الاستصحاب إن أُريد إجراؤه بلحاظ عنوان الجنابة من دون قيد فهو من القسم الذي لا يجري استصحاب الكلّي فيه، حيث إن كلّيّ الجنابة نعلم تفصيلاً بتحقّقه ضمن الفرد الصباحي، ونشكّ في تحقّقه ضمن فرد آخر لا يعلم وجوده من اصله، وإن أُريد إجراؤه بلحاظ عنوان الجنابة الحادثة مع الأثر المرئي فعندئذٍ نقول: إن أُريد إجراء الاستصحاب علىٰ هذا العنوان لإثبات الأثر بلحاظه بحيث كان هذا العنوان هو مركب الاستصحاب، فجوابه: أنّ هذا العنوان ليس هو موضوع الأثر، وإنّما موضوع الأثر هو ذات الجنابة من دون أن يكون لحدوثه من هذا الأثر دخل في الأثر، وإن أُريد ذلك بنحو يكون العنوان الإجمالي مشيراً إلىٰ ذات الجنابة في الواقع فتكون هي مركب الاستصحاب، فهذا من استصحاب الفرد المردّد الذي تقدّم الكلام فيه.

إذن، فالصحيح أنّ أقسام استصحاب الكلّي هي ما ذكرناه، وهذا الفرع ليس إلّا تطبيقاً من تطبيقات الصورة الرابعة حسب ترقيمنا لأقسام الاستصحاب، والذي قلنا فيه بعدم جريان استصحاب الكلّي.

ولا بأس أن ننبّه هنا إلى استثناء عن هذا الكلام سوف يأتي الحديث عنه مفصّلاً في محلّه إنشاء الله تعالى.

وعنوان التخصيص هو: أنّ ما نستصحبه تارةً يكون ثابتاً للفرد صدفة، من قبيل وجود الإنسان في الدار ضمن زيد صدفة وأردنا استصحابه وإبقاءه ولو ضمن عمرو، وأخرى يكون كذلك بلحاظ اقتضاء الطبيعة لذلك، كما إذا فرضنا أنّ طبيعة الإنسان الأفريقي يقتضي

سواد البشرة، ثمّ مات الأفريقيون، وجاء جيل جديد منهم نشكّ في أنّهم على غرار آبائهم أو لا، فهنا يستصحب بقاء السواد للأفريقي ويثبت سواد الجيل الجديد منهم؛ لصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ هنا عرفاً. وكأنّ الميزان في ذلك: أنّ منشأ الشكّ لو كان هو مرور الزمان كما في مثال الأفريقي، بحيث لو كان الفرد الجديد موجوداً من قبل كان أسود يجري الاستصحاب لصدق العنوان، وإلّا فلا.

وتفصيل الحديث موكول إلى محلّه.

استصحاب الزمان والزمانيات:

التنبيه الخامس: يبحث في هذا التنبيه عن حال الاستصحاب في عالم الموجودات الحركيّة غير القارّة والساكنة، وهي: إمّا تكون حركيّة بنفسها وبطبيعتها، كالزمان، والمشي، والكنس، والكلام، وغيرها ممّا هي حركة بطبعها، أو تكون غير قارّة باعتبار ربطها وشدّها بأمر غير قارّ، كتقييد الجلوس الذي هو بطبعه سكون وقرار بالزمان، فيقع الكلام في مقامين:

استصحاب الأُمور غير القارّة:

المقام الأوّل: في استصحاب الأُمور التي من طبعها الحركة وهذا المقام هو أيضاً يتضمّن أمرين: استصحاب الزمان، واستصحاب المتحرّك من غير الزمان، كالمشي، والجري، والكلام التي تسمّى بالزمانيات.

الأمر الأوّل: استصحاب الزمان:

وهنا نتكلم أوّلاً في تمامية أركان الاستصحاب في الزمان، ثمّ ننظر فيما يترتّب عليه من الآثار والأحكام، فنقول: الاستصحاب في الزمان تارةً يقصد إجراؤه بنحو مفاد كان التامّة، كما إذا شككنا في بقاء النهار فنستصحب بقاءه، وأُخرىٰ بنحو مفاد كان الناقصة، بأن نثبت أنّ هذا الزمان نهار.

الاستصحاب بنحو مفاد كان التامّة:

أمّا الاستصحاب بنحو مفاد كان التامّة فنقطة الضعف المتصوّرة فيه هو: أنّ الزمان باعتباره أمراً تدريجياً فليس له حدوث وبقاء، وإنّما هو عبارة عن الحدوث والتجدّد المتتالي، فالجزء المشكوك منه غير الجزء المتيّقن، وعليه لا يكون قابلاً للاستصحاب والإبقاء التعبّدي.

وهذه النقطة غير تامّة، وذلك لأنّا حتّى إذا سلّمنا بأنّ الزمان بحسب الدقّة الفلسفية

عبارة عن وجودات حادثة وليس وجوداً واحداً مستمراً وإن كان خلاف التحقيق؛ إذ مع فرض تعدّد الوجودات الزمانية يلزم إمّا القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، أو انحصار ما لا نهاية له بين حاصرين، قلنا بجريان الاستصحاب وتمامية أركانه؛ لأنّ العبرة في شمول إطلاق دليله له بالوحدة العرفية، وهي ثابتة جزماً، ويكفينا دليلاً على ثبوتها الأوضاع اللغوية والعرفية، حيث وضعت كلمة (النهار) لقطعة من الزمان وهي ما بين طلوع الشمس وغروبها مثلاً، وهذا ليس إلّا بملاحظة هذه القطعة الزمانية واحدة متصلة، وإلّا فنتساءل: هل كلمة (النهار) موضوعة لكلّ آن من هذه الآنات العديدة بنحو الاشتراك اللفظي؟ وهذا واضح البطلان؛ إذ ليست لكلمة (النهار) أوضاع متعدّدة بتعدّد الآنات. أو أنّها موضوعة بنحو الاشتراك المعنوي، بنحوٍ يكون لنا في يوم واحد عدد كبير من النهار بعدد الآنات مثلاً، تكون نسبة الكلمة إليها نسبة الكلّي إلى أفراده؟ وهذا ـ أيضاً ـ واضح البطلان؛ لوضوح عدم وجود نهارات عديدة في اليوم الواحد. أو أنّها موضوعة بنحو تكون نسبتها إلىٰ كلّ آن نسبة الكلّ إلى الجزء علىٰ نهج وضع كلمة (البيت) مثلاً لمجموع المرافق ونحو ذلك من الأُمور القارّة؟ وهذا ـ أيضاً ـ واضح البطلان؛ فإنّ عنوان (البيت) مثلاً ونحوه من الأُمور القارة اسم علىٰ المجموع، ولا يكون عنوان (البيت) صادقاً ومتحقّقاً بتحقّق الغرفة الأُولىٰ مثلاً، في حين أنّ عنوان (النهار) يعتبر فعليّاً منذ الآن الأوّل، وباقياً علىٰ فعليّته إلى الآن الأخير. إذن، لا يبقى إلّا ما أردناه، وهو أنّ نسبة النهار إلى الأجزاء والآنات نسبة الكلّ إلىٰ أجزائه بنحو يختلف عن الكلّ والإجزاء في عالم السكون، وذلك بصدق العنوان بالفعل بتحقّق جزئه الأوّل، وبجزئه الثاني، وبجزئه الثالث، وهكذا إلىٰ آخر الأجزاء. وهذا يعني أنّ تعدّد الأجزاء الطولية له ولنحوه من سائر الأُمور الحركية يكون بمعنىٰ كونه شيئاً واحداً متصرماً ومتدرّجاً في الحصول، فإذا لوحظ عمود الزمان وآناته وأجزائه، فهذا يستدعي الكثرة والتعدّد. أمّا إذا لوحظ مفهوم (النهار) أو غيره ممّا وضع للكلّ يُرىٰ أنّه أمر واحد كالخيط الواحد الممتدّ تمام حقيقته تبرز في كلّ آن ومرحلة[1].

---

(١) ويمكن تقريب الفكرة إلىٰ الذهن بتشبيه ذلك بالأُمور القارّة التي لو قطّعت نصفين لانتهينا إلىٰ مصداقين لذلك الأمر، في حين أنّه قبل التقطيع لا يوجد إلّا مصداق واحد. فمثلاً الماء حينما يكون في إناء واحد يكون ماءً واحداً مهما بلغ من الكثرة، وحينما يصبّ نفس ذاك المقدار في إنائين يكون لدينا ماءآن، واذا قسّم إلى أقسام ثلاثة منقطع بعضها عن بعض كان لدينا مصاديق ثلاثة لمفهوم الماء، وهكذا. أو قل: إنّ المياه المتعدّدة حينما نضمّ بعضها ←

فإذا اتّضح هذا الأمر العرفي اتّضح الوجه في جريان الاستصحاب في الزمان وتماميّة أركانه فيه، حيث إنّه بهذا الاعتبار العرفي الذي ينزّل عليه دليل الاستصحاب يكون الزمان شيئاً واحداً له حدوث وبقاء يمكن التعبّد به حين الشكّ في بقائه على حدّ موجودات عالم السكون والقرار.

وقد حاول المحقّق الخراساني ﷺ التصدّي إلىٰ جواب آخر[1]، وهو أنّ الحركة علىٰ قسمين: الحركة التوسطيّة، والحركة القطعيّة.

ويقصد بالأوّل الحركة بين المبدأ والمنتهىٰ الذي يكون التحرّك فيها صادقاً بتمام حقيقته بين المبدأ والمنتهىٰ في جميع الأنات كصدق الكلّيّ في تمام أفراده. ويقصد بالثاني الخطّ المقطعي الذي نسبته إلىٰ كلّ أجزائه كنسبة الخط الوهمي الممتد في الخيال من مكان إلىٰ مكان، وهي من قبيل نسبة الكلّ إلى أجزائه التي لا يستكمل حقيقته إلّا بتمامها. ففي مثل الأوّل يجري الاستصحاب دون الثاني، ووجه ذلك: أنّ العنوان متحقّق وصادق في الأوّل بتمامه منذ اللحظة الأُولىٰ فيجري استصحابه، وهذا بخلاف الثاني الذي لم يكتمل في كلّ مرحلة حقيقته، بل هو في اكتمال وتجدّد وحدوث.

والواقع: أنّ هذا البيان لا أثر له في دفع الإشكال؛ وذلك لأنّه: إمّا أن يعترف بالوحدة ولو عرفاً بين مراحل الحركة وحلقاتها بنحو يُرىٰ شيئاً واحداً متّصلاً له حدوث وبقاء، فعندئذٍ ينبغي أن يعترف بجريان الاستصحاب حتى في مثل الحركة القطعية، أو لا يعترف بهذه الوحدة، أو يغضّ النظر عنها، فهنالك لا يتمّ هذا الكلام لتصحيح جريان الاستصحاب؛ إذ لو لم تكن هنالك وحدة بين المراحل والآنات في الزمان، بل كان كلّ آن ومرحلة وجزء فرداً جديداً آخر، فلا جدوى في جعل الحركة توسطيّة لإجراء الاستصحاب، فإن هذا الموضوع الكليّ المنتزع والذي نسبته إلىٰ المراحل نسبة الكلّي إلى أفراده إذا أُريد استصحابه حين الشكّ، فهذا لا يكون إلّا استصحاباً من القسم الثالث من أقسام الكلّي حسب مصطلح الرسائل في تقسيم الكلي؛ لأنّه يعلم بتحقق هذا المفهوم المنتزع ضمن الفرد المتيقن ويشكّ في

→

إلىٰ بعض نحصل على ماء واحد لا على مياه متعدّدة، فالنهار ـ أيضاً ـ حينما يوجد ولو بجزئه يسمّى نهاراً، وحينما يضمّ إليه جزئه الآخر يفرض المجموع ـ أيضاً ـ نهاراً واحداً، وحينما يلتحق به الآن الثالث يكون المجموع ـ أيضاً ـ نهاراً واحداً، وهكذا الحال إلى آخر النهار.

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣١٥ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

بقائه ضمن فرد وجزئي آخر مسبوق بالعدم، والمفروض عند المحقّقين عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم.

ثم لو فرض قيام الدليل والبرهان العقلي والفلسفي علىٰ وحدةٍ مّا فهل يكفي ذلك في تصحيح جريان الاستصحاب مع عدم التفات العرف إلىٰ مثل هذه الوحدة المبرهن عليها؟ أو لا يكفي؛ لأنّ خطاب الاستصحاب يُنزّل على المفهوم العرفي، فلا يشمل في مدلوله العرفي مثل هذه الصورة ؟

الصحيح: أن يقال بأنّ النظر العرفي النافي للوحدة أو الشاكّ فيها تارة: يكون بلحاظ الوحدة لا وجود الواحد، بأن لا يعترف أو يشككّ في صدق الوحدة وتحقّقها، وأُخرىٰ يعني: أنّه لا يدرك وجود الواحد بحيث إنّه على تقدير وجوده يعترف بوحدته وعدم تعدّده، كما إذا فرضنا أنّ العرف لا يدرك وجود الملك لكننا أثبتناه ولو بقاعدة إمكان الأشرف، ففي مثل الثاني يجري الاستصحاب بلا إشكال؛ لأنّ العرف يسلّم بتحقّق الوحدة وأن هذا الملك بقاءً عينه حدوثاً، وإنّما هو لم يكن يدرك الوجود.

أمّا في الأوّل فلا جريان للاستصحاب؛ لأنّ العرف لا يرىٰ الوحدة، فلا يرىٰ من دليل الاستصحاب المشروط فيه الوحدة إطلاقاً لذلك، أو يراه مجملاً فيما إذا شكّ في الوحدة وعدمها.

مناشئ الوحدة الموضوعية

ولا بأس ونحن بعد في المقام الأوّل ان نبيّن مناشئ الوحدة في الموضوع المعتبرة في الاستصحاب كضابطة عامة نرجع إليها في الموجودات القارّة وغير القارّة حسب اختلافها. فنقول: إنّ هنالك مناشئ عديدة كلّ منها صالحة لتحقيق الوحدة الموضوعية المعتبرة في الاستصحاب وهي :

١ ـ الثبات والقرار. فإنّ الموجودات القارّة تعتبر واحدة لها حدوث وبقاء، فتكون واحدة عقلاً وعرفاً.

٢ ـ الاتّصال والتلاصق الحقيقي. فإنّ هذا ـ ايضاً ـ منشأ للوحدة عقلاً وعرفاً، فالحركة باعتبار اتّصالها عقلاً ودقّةً وعرفاً تعتبر أمراً واحداً ويجري فيها الاستصحاب.

٣ ـ الاتّصال بالنظر العرفي الكاذب وغير المطابق للواقع. فإنّ هذا ـ أيضاً ـ يحقّق الوحدة التي تشترط في الاستصحاب من قبيل ما إذا فرضنا أنّ عقارب الساعة في دورانها

وحركتها لها وقفات وسكنات ضيئلة لا ترىٰ بالنظر السطحي، وبما أنّ هذه الوقفات والسكنات لا تلحظ عرفاً لا ترىٰ الحركة إلّا واحدة ممتدة متّصلة، وبذلك تتحقّق الوحدة المعتبرة، ولا يتصوّر أنّ هذا من باب اشتباه العرف وخطئه في تشخيص المصداق، وهو في مثله غير متّبع، وإنّما المتّبع نظر العرف في المفاهيم، فإنّ هذه القاعدة لو سلّمت بشكل عام لا يسلّم بها في المقام بالخصوص؛ لأنّ اعتبار الوحدة في جريان الاستصحاب ليس من باب الفهم العرفي والمفهومي للوحدة والتعدد حتّى لا يكون نظره محكّماً في تشخيص المصداق مثلاً، وإنّما هو بنكتة أُخرى تقتضي اعتبار الوحدة العرفية في جريان الاستصحاب، وتتميم الإطلاق في مفهوم الاستصحاب سوف يأتي شرحه في موضعه إن شاء الله.

٤ ـ الاتّصال الادّعائي العرفي، أو قل: تغطية العرف للوقفات والسكنات والانفصالات المتخللّة بأن يوسّع في المفهوم بحيث يعمّ التخلل الواقع في البين، والذي يدركه ـ ايضاً ـ بنظره السطحي، لكنّه مع ذلك يغطيه ويوسّع من المفهوم بنحو يُرى واحداً، من قبيل ما إذا لاحظنا مفهوم الخطابة أو الكلام، فإنّه لا إشكال عقلاً وعرفاً في عدم اتّصال الجمل والأصوات الخطابية والكلامية بعضها ببعض، بل هنالك فجوات وتخللات، غير أنّ هذه الفجوات المتخلّلة باعتبار أنّها ترى كتوابع وشؤون للكلام يتغطّىٰ في مفهوم الخطابة والكلام، بحيث يشمل الأعمّ من الأصوات والألفاظ مع الفجوات المتخللّة، ولهذا يقال: (خطب أو تكلّم فلان ساعة كاملة) مع أنّه إذا أُريد استثناء الفجوات والوقفات المتخللة لكان الزمان أقلّ من ساعة في المثال، فمثل هذا شاهد على دعوانا من أنّ العرف يوسع من دائرة المفهوم بحيث يجعله شاملاً لمثل هذه الفجوات التي يبصرها هو ـ أيضاً ـ ولا تخفىٰ عليه كما في الصورة السابقة في مثال دوران عقرب الساعة، فيكون ـ لا محالة ـ شيئاً واحداً عرفاً له حدوث وبقاء.

٥ ـ وقد يكون المنشأ في الوحدة العرفية أمراً آخر غير هذه الأُمور الأربعة جميعاً، فقد لا يكون هنالك ثبات وقرار، ولا اتّصال عقلي واقعي، ولا اتّصال عرفي كاذب، ولا تغطية وتوسيع في دائرة المفهوم، ومع ذلك تكون الوحدة العرفية المعتبرة في الاستصحاب محفوظة، وذلك حينما يتكرّر العمل ويتوالىٰ في الوقوع والتحقّق ولو بفواصل زمنية واسعة، غير أنّ التكرار المتواصل والتعاقب المستمرّ يؤدّي إلى أن يعتبر العرف وحدة بلحاظ هذه الوقائع المتعدّدة، يجعل لها حدوثاً واحداً وبقاءً لذلك الأمر الواحد. مثاله: ما إذا اعتاد أن يباحث شخص في كلّ يوم، أو اعتاد علىٰ المشي فجر كلّ يوم، فإنّ زمن البحث أو المشي لا يقاس

بالزمن المتخلل بين البحثين والواقعتين، لكنّه مع ذلك يرىٰ العرف أن هنالك أمراً واحداً هو البحث المستمر المتواصل، أو المشي كذلك، يعبّر عن ذلك بأنّه ما زال يباحث وأنّه باقٍ علىٰ عمله ومشيه، فتكون الوحدة العرفية المحقّقة للحدوث والبقاء محقّقة في مثل هذه الموارد، ولهذا نجد جريان نكتة الاستصحاب الارتكازي في مثل هذه الموارد، أي: إنّه لا يفرق في نظر العرف المعترف بالاستصحاب في الأُمور القارّة وفيما يكون من هذا القبيل ممّا يدلّ علىٰ انحفاظ الوحدة المعتبرة. وأيّما كان فهذا ـ أيضاً ـ منشأ من مناشئ الوحدة العرفية المصحّحة لجريان الاستصحاب.

ولا شيء يقابل به هذا المنشأ إلّا ما قد يقال من أنّ استصحاب بقاء هذا الشيء الواحد كالبحث مثلاً معارض باستصحاب آخر يجري بلحاظ العدم المتخلل بين الواقعتين، فيقال مثلاً: إنّنا نستصحب عدم البحث الثابت قبل الوقت المعرّض للبحث من كلّ يوم، وبذلك ينتفي البحث في اليوم الذي نشكّ فيه. فالحاصل: أنّنا إذا ما نظرنا بإحدىٰ العينين نرى أنّ هنالك شيئاً واحداً عرفاً له حدوث وبقاء بالرغم من تخلّل العدم، فيستصحب بقاء هذا الشيء الواحد عند الشك فيه، وإذا ما نظرنا بالعين الثانية نرىٰ أنّ المشكوك مسبوق بالعدم مثلاً، فيستصحب العدم.

وإجمال الجواب على ذلك هو: أنّ الشيء المشكوك لو كانت له حالة سابقة مركّبة، أي: كانت لحالته السابقة حالةٌ وصفةٌ سابقة أيضاً، يكون الجاري هو الاستصحاب بلحاظ تلك الحالة السابقة الثانية لا الأُولىٰ، ففي مثال البحث وإن كانت الحالة السابقة قبل البحث المشكوك هي العدم غير أنّ هذا العدم حالته سابقاً أنّه كان ينتقض بالوجود في كلّ يوم سابق (وتخلل الوجود بين العدم في هذا اليوم والعدم في الأيّام السابقة لا يضرّ بالوحدة العرفية كما قلنا)، فتكون الحالة السابقة المعتبرة في مثل هذا هي حالة انتقاض العدم بالوجود، لا حالة العدم، فلا معارضة في البين على شرح موكول إلىٰ محلّ آخر.

فيتلخّص من كلّ ما ذكر: أنّ هنالك مناشئ خمسة لتحقّق الوحدة العرفية المعتبرة في الاستصحاب بحيث يكون كلّ واحد كافياً لتحقيق هذا الشرط.

نعم، ربما يعرض في البين مانع آخر يثلم الوحدة بنكتة مستقلّة، فتوجب عدم إمكان الاستصحاب في شخص الواحد الذي وجد، بحيث يحدث في البين عنوان جديد يرىٰ أنّه موضوع آخر غير الأوّل وإن كان منشأ الوحدة بالنظر الدقّي موجوداً، مثلاً إذا استحال الشيء الواحد القارّ إلى موضوع آخر، أو إذا انتقل الباحث إلىٰ كلام آخر غير بحثي

كالمجاملات والتعارفات في المجلس بعد انتهاء البحث، فمثل هذه توجب أن يرىٰ العرف انتهاء موضوع وبدء أمر وكلام جديد مستقل منفصل، فلا يجري الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحركة في كلام جديد مثلاً. فإنّ هذا يرىٰ عند العرف فرداً جديداً يشكّ في حدوثه، ولا يرىٰ نفس الأمر الأوّل وبقاءه، ولهذا يكون جريان استصحاب الحركة أو الكلام من استصحاب القسم الثالث من الكلي الذي لم يكن جارياً.

وقد اتّضح من بياننا في هذا المقام أنّ تنبيه استصحاب الزمان والزمانيات ليست جهة البحث فيه إلّا مسألة الوحدة العرفية وتعقلها في الزمان الذي هو أمر مضطرب متصرّم متجدّد، فهو بحسب الحقيقة من شؤون التنبيه الذي يعقد لملاحظة هذا الشرط في الاستصحاب، فلا ينبغي جعله مستقلاً عنه، غير أنّ مثل هذا التشويش والاضطراب في مباحث الاستصحاب وتنبيهاتها مطّرد في أغلب التنبيهات، وحقّ البحث أن تصاغ مباحث الاستصحاب من جديد في صياغة أُخرىٰ يحدّد فيها لكلّ بحث موضعه ومقامه، وهذا مأمول أن نقوم به ـ إن شاء الله تعالى ـ في الدورات القادمة، بعون الله وقوّته تعالى، فإنّنا في هذه الدورة بنينا على أن لا نمسَّ الهيكل العظمي لمباحث علم الأُصول الفاظها وعقلياتها.

هذا تمام الكلام بلحاظ استصحاب الزمان بنحو مفاد كان التامة.

الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة

وأمّا استصحابه بنحو مفاد كان الناقصة لإثبات أنّ هذه اللحظة المشكوكة نهار أو ليل، فقد قال المحققون قاطبة ما عدا المحقّق العراقي في تقريراته[1] لا في مقالاته بعدم جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ الزمن المشكوك لم يكن قد وجد نهاراً فيما سبق حتىٰ نستصحب له ذلك، فيثبت مفاد كان الناقصة، بل منذ أن وجد وحدث يشكّ أنّه نهار أو لا. واستصحاب بقاء النهار الذي هو مفاد كان التامّة لا يثبت نهارية الزمن المشكوك إلّا بالملازمة العقليّة الخارجة عن مدلول الاستصحاب.

غير أنّ الصحيح جريان استصحاب الزمان بنحو مفاد كان الناقصة ـ أيضاً ـ كما كان يجري بنحو مفاد كان التامة، ولا يمكن التفكيك بين المفادين؛ لأنّ نفس النكتة التي صحّحت جريان استصحاب مفاد كان التامة تصحّح جريانه.

---

(١) راجع القسم الأوّل من الجزء الرابع من نهاية الأفكار ص ١٤٨ ـ ١٤٩ بحسب طبعة جماعة المدرّسين في قم.

توضيح ذلك: أنّ المفروض تحقّق وحدة عرفية للزمان بحيث أوجبت أن تصبح الآنات واللحظات المتتابعة كأنّها أمر واحد ممتدّ مستمرّ وقد كان متّصفاً بالفجرية مثلاً ونحن نشكّ في أنّ هذه الصفة بعد باقية لهذا الموجود الواحد أو أنّها زالت وانتفت، فنستصحب بقاءها، فأمّا لو لاحظ العرف الآنات واللحظات بما هي امور متعدّدة وحدوثات تتلو حدوثات، فعندئذٍ كما لا يجري استصحاب مفاد كان الناقصة؛ لأنّ هذا الحدث لم يكن سابقاً موصوفاً بالفجرية كذلك لا يجري استصحاب كان التامة. أمّا إذا اعترفنا بأنّها أمر واحد عرفاً له حدوث وبقاء فلا محالة عند الشك في بقاء وصف من أوصاف هذا الموجود الواحد كالفجرية مثلاً نستصحب بقاءه، فإنّ مثل هذه الأوصاف والأعراض والحالات حدوثها وبقاؤها يتبع حدوث وبقاء موصوفاتها. وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في الفجريّة بالإمكان رفعه بأن يُلحظ المفهوم الوحداني الذي يضمّ الفجر أيضاً، وهو النهار مثلاً، حيث إنّه أمر واحد موصوف أوّلاً بأنّه فجر، وثانياً بأنّه زوال، وثالثاً بأنّه عصر مثلاً، فنقول: إن هذا النهار المشكوك أنّه فجر أو لا كان فجراً سابقاً فالآن كما كان، فتثبت فجريّته.

الآثار المترتبة على الاستصحاب بالنحوين

بعد هذا ننتقل إلى ما يمكن أن يترتّب على استصحاب الزمان بنحو كان التامة أو الناقصة من آثار، ونتكلّم في هذه النقطة هنا على نحو الإجمال والكليّة؛ لأنّا سوف ندخل في تفصيلات ذلك في ذيل البحث عن المقام الثاني ـ إن شاء الله ـ

فنقول: إنّ الزمان بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة لو كان قد أُخذ في الموضوع كجزء الموضوع لا كقيد، فاستصحابه بالنحو الذي أُخذ فيه يفيد في ترتيب الأثر لا محالة.

وأما إذا كان قد أُخذ بنحو التقييد، فنحن نعلم أنّ القيد خارج عن حقيقة الموضوع، وأنّ التقيّد هو الجزء التحليلي الحقيقي له، فعندئذٍ استصحاب الزمان بأحد المفادين لا يثبت إلّا ذات المقيّد، أمّا التقيّد فثبوته يحتاج إلىٰ ملازمة عقلية خارجة عن مدلول الاستصحاب، فلا يثبت به لا محالة.

هذا حاصل الكلام في الأمر الأوّل وهو استصحاب الزمان.

الأمر الثاني: استصحاب الزمانيات:

أي: سائر موجودات عالم الحركة والتجدّد، كالجري والكنس والبحث وغيرها من

الحركات، وقد اتّضح حالها ممّا ذكرنا في الأمر السابق، حيث بيّنا أنّ منشأ الوحدة العرفية غير منحصر في الثبات والقرار حتى لا يجري الاستصحاب في الحركة، بل هنالك مناشئ أُخرىٰ فيها ما يشمل ما لا يكون حركة بالدقّة العقلية كحركة عقارب الساعة، بل العرفية ـ أيضاً ـ كالكلام ونحوه، بل فيها ما يشمل مثل البحث في كلّ يوم من الأُمور التي من الواضح عقلاً وعرفاً عدم الاتصال بينها، لكنّه مع ذلك يُرى ذلك واحداً عرفاً باعتبار التسلسل الرتيب بينها. وعليه فلا يبقى مجال للاستشكال في جريان الاستصحاب فيها أيضاً، إذن فكلّ ما ذكر في الأمر السابق جارٍ هنا دون زيادة.

وبهذا ينتهي المقام الأوّل.

استصحاب الأُمور القارّة المقيّدة بالزمان

المقام الثاني: في الأمور القارة المقيّدة بالزمان، كالجلوس النهاري، فيكون بذلك منصرماً متجدداً باعتبار تصرّم وتجدد ما قيّد به.

هنا ـ ايضاً ـ يرد الإشكال المذكور في الأُمور الحركية وغير القارّة، حيث إنّ الجلوس في المثال وإن كان قارّاً في نفسه غير أنّه بعدما قيّد بالزمان الذي هو متجدّد ومتصرّم يصبح المقيّد ـ أيضاً ـ عبارة عن مجموعة حدوثات وتجدّدات متصرّمة، فإنّ تعدّد القيد وتكثّره يستدعي تعدّد المقيّد لا محالة.

ويكون الجواب عندئذٍ هو ما ذكر من المقام السابق من أنّ عمود الزمان في نظر العرف يرىٰ شيئاً واحداً، وأنّ منشأ الوحدة اللازمة في الاستصحاب تحقيقاً لعنوان نقض اليقين بالشكّ غير منحصر في القرار والثبات كما ذكرنا ذلك مفصّلاً.

وعليه فيجري استصحاب بقاء المقيّد بما هو مقيّد عند الشكّ فيه، أو قل: استصحاب التقيّد بعد وجدانية ذات المقيّد.

ولكن جريان هذا الاستصحاب موقوف على أمرين:

١ ـ ان يكون للمقيد بما هو مقيّد حالة سابقة، أي: يكون هناك يقين بتحقّق الجلوس النهاري مثلاً قبل زمان الشكّ، وإنّما يشكّ في أنّ امتداده ـ ايضاً ـ نهاري أو لا، فيستصحب. وأمّا إذا افترض أنّ الجلوس لم يكن سابقاً وإنّما تحقّق في الزمن المشكوك فيه فلا يمكن الاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة للمقيّد بما هو مقيّد، واستصحاب ذات القيد وهو النهار لا يثبت التقيّد المفروض.

وأمّا دعوىٰ: أنّ هذا الجلوس لو كان فيما مضىٰ من الزمان لكان نهارياً، فالآن كما كان، فهذا الاستصحاب التعليقي من الأُمور التكونية، أي: في القضية الشرطية التي شرطها وجزاؤها خارجيان معاً، فتكون الملازمة حقيقيّة وخارجية لا شرعية، ومثل هذا الاستصحاب التعليقي غير جارٍ حتّىٰ لو قيل بالاستصحاب التعليقي في الملازمات الشرعية على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

٢ ـ أنّ لا يؤخذ الزمان بنحو التقطيع والتجزئة قيداً، كما لو أُخذت الساعة الأُولىٰ قيداً مستقلاً، والساعة الثانية قيداً آخر وهكذا، والمفروض الشكّ في إحدىٰ الساعات: هل هي من النهار الذي أُخذت ساعاته قيداً أو لا، فإنّه في مثل هذا لا يجري استصحاب المقيّد؛ لأنّه توجد هنا مقيّدات متعدّدة بتعدّد التقيّدات كما هو واضح.

وينبغي بعد هذا أن ندخل في التطبيقات لهذه الكبريات التي عرفتها لنرىٰ ماذا يمكن استفادته من الاستصحاب حينما يكون الزمان مأخوذاً جزءاً أو قيداً فنقول:

إنّ الزمان بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة تارةً يؤخذ في طرف التكليف أي في موضوع الحكم، فيكون من موضوع الوجوب أو شرطه، وطوراً يؤخذ في طرف الواجب. وعلىٰ كلّ من التقديرين قد تكون الشبهة موضوعية، وقد تكون حكمية. ونحن الآن نتكلّم على افتراض الشبهة موضوعية.

فإذا كان الزمان مأخوذاً في طرف التكليف فهذا ـ كما أشرنا ـ قد يؤخذ على نحو مفاد كان التامّة كأن يقول: (إن كان الجلوس في النهار فتصدّق) أو (إن كان النهار فتصدق). وقد يفرض بنحو مفاد كان الناقصة، بأن يقول: (إن كان الجلوس في زمان يكون نهاراً فتصدّق) أو (إن كان الزمان نهاراً فصلِّ). فكلا الأمرين معقول ممكن. فما ذكره المحقق النائيني[1] من أنّ مفاد كان الناقصة لا يمكن أن يكون مأخوذاً في الحكم والوجوب؛ لأنّ معناه أن يكون الشرط في وجوب الصلاة مثلاً هو أن تكون الصلاة في النهار، وهذا من أخذ الواجب في الوجوب، وهو غير معقول غير صحيح؛ إذ ليس معنىٰ أخذ مفاد كان الناقصة في طرف الوجوب أن يؤخذ الزمن في متعلق الوجوب وهو الواجب، والاصطلاح المألوف في أخذ مفاد كان الناقصة في موضوع الحكم هو ما ذكرناه الذي ليس مستلزماً لأخذ الواجب في طرف الوجوب، فكأنّ هذا المحقق يتكلّم وفق مصطلح آخر.

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٠٢.

وأيّاً ما كان فإذا أخذ الزمان في الوجوب وشكّ في تحقّقه فهذا يكون على نحوين:

الأوّل: أن يكون جزءً من الموضوع ولو بأن يكون جزءه الآخر هو المكلّف نفسه. وفي هذا الفرض يجري استصحاب الزمان المأخوذ جزءً ولو كان مأخوذاً بنحو مفاد كان الناقصة لما عرفت من عدم تمامية ما ذكروه في ذلك المقام من إشكال المثبتيّة.

الثاني: أن يكون شرطاً وقيداً للموضوع، كما لو كان الجلوس المقيّد بالنهار، أو بكون الزمان نهاراً موضوعاً للوجوب. وفي هذا الفرض لا يجري الاستصحاب لإشكال المثبتية، لا ذلك الذي تخيّل في موارد كون الزمان بنحو مفاد كان الناقصة، فإن ذاك الإثبات كان من ناحية تخيّل أنّ استصحاب النهار مثلاً لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، ولا استصحاب آخر يثبت ذلك. وأمّا هذا الإثبات فبلحاظ أنّ استصحاب القيد لا يثبت التقيّد بصورة أصلاً سواء كان الزمان قد أُخذ بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة. وقد خلط المحقّق النائيني في المقام بين هذين الإثباتين[1]. ولعلّه ناشئ من خلط سابق في أصل تصوير الزمان المأخوذ بنحو مفاد كان الناقصة.

إذن فلو كان الزمان قد أخذ بنحوٍ مّا قيداً في موضوع الحكم لم يثبت باستصحابه موضوع ذلك الحكم.

نعم، لو كان المقيّد بما هو مقيّد ثابتاً في الحالة السابقة كما إذا كان الجلوس في النهار قد تحقق من قبل جرىٰ الاستصحاب. وأمّا إذا حصل الجلوس في الوقت المشكوك فلا يمكن إثبات نهارية الجلوس باستصحاب بقاء النهار ولا باستصحاب نهارية زمان الجلوس.

وهذا الإشكال في هذه الصورة ممّا لا جواب عليه كبروياً، غير أنّه بالإمكان التخلّص عنه في كثير من الموارد في الفقه بإرجاع التقييد إلىٰ التركيب بنكتة نوعيّة سوف يأتي بيانها ـ إن شاء الله تعالى ـ توجب أن يرىٰ العرف التقييد منحلاً إلى التركيب، فلو جعل الجلوس في النهار موضوعاً لحكم فهمه العرف علىٰ نحو الانحلال إلىٰ الجلوس في زمان وأن يكون ذلك الزمان نهاراً، فما دامت لم تقم قرينة لفظية أو عقلية علىٰ إرادة التقييد لا التركيب نفهم من أمثال هذه الصيغ التقييدية تركيباً، وعلى أساسه يكون الاستصحاب جارياً لا محالة؛ لعدم الاحتياج عندئذٍ إلى إثبات التقيّد.

ولولا هذه النكتة النوعية لبطل جريان الاستصحاب في أكثر الموارد، فمثلاً إذا شكّ في

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٠٠.

بقاء إطلاق الماء وأُريد به التطهير، جرىٰ استصحاب الإطلاق عند الفقهاء، في حين أنّ ذلك لا يثبت أنّ الغسل تحقق بالماء المطلق إلّا أن يكون هنالك تحليل وتركيب في النظر العرفي إلىٰ أن يكون الغسل بمائع، وأن يكون المائع ماءً، فيكون الجزء الأوّل وجدانياً، ويحرز الثاني بالتعبّد.

ثمّ إنّ المحقق الخرساني ﷺ ذكر في المقام: أنّ الزمان لو كان دخيلاً في الوجوب لجرىٰ فيه استصحاب الزمان واستصحاب المقيّد بما هو مقيّد، فكأنّه يرىٰ أنّ كلا الاستصحابين يجريان في موضوع واحد[1]. في حين أنّه ليس كذلك، بل كلّ منهما يجري فيما لا يجري فيه الآخر؛ إذ لو كان الزمان قيداً لموضوع الحكم لا يجري إلّا استصحاب المقيّد لو كانت له حالة سابقة. وأمّا استصحاب الزمان فهو مثبت كما قلنا، ولو كان الزمان جزءً لموضوع الحكم جرىٰ استصحاب الزمان ولم يجرِ استصحاب المقيّد؛ إذ الأثر ليس للمقيّد وإنّما هو لمجموع ذات المقيّد المحرز وجداناً والزمان المشكوك وجداناً والثابت تعبداً، فلا معنىٰ لاستصحاب المقيّد.

هذا كلّه في الوجوب.

وأمّا إذا كان الزمان مأخوذاً في طرف الواجب وهو ـ لا محالة ـ يكون دخيلاً في الوجوب بوجه من الوجوه باعتباره من الأُمور غير الاختيارية، كما إذا وجب صوم النهار، أو صوم الوقت الذي هو نهار (الأُولىٰ (كان) الناقصة والثانية تامّة) فالصحيح عدم جريان الاستصحاب فيه بوجه أصلاً، لا استصحاب الزمان ولا استصحاب المقيّد بما هو مقيد، فإذا كان نهار شهر رمضان دخيلاً في الواجب وصام المكلف إلىٰ أن شكّ في انتهاء النهار وبقائه لم يجرِ استصحاب النهار ولا استصحاب الإمساك النهاري.

أمّا عدم جريان استصحاب المقيّد، أعني الإمساك الثابت في النهار، فتوضيحه: أنّ الشكّ في بقاء هذا القيد تارةً يبيّن في قضية تعليقية هي: أنّه لو بقي ممسكاً لكان ذلك إمساكاً نهارياً، وأُخرى يبيّن بنحو القضية التنجزية، أي: إنّ إمساكه النهاري هل يبقى أو سوف ينقطع.

أمّا الأوّل فلا يجري الاستصحاب بلحاظه؛ لعدم جريانه في قضية تعليقية من هذا القبيل.

وأمّا الثاني فأيضاً لا يجري؛ لأنّه بالإمكان رفع الشكّ التنجيزي هذا باختيار نقض

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣١٧ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني في الحاشية.

الإمساك الموجب لقطعه علىٰ كلّ تقدير بعدم بقاء الإمساك النهاري بنحو القضية التنجيزية، فلا يعقل تنجيز الإمساك عليه وتسجيله باستصحاب الإمساك النهاري بعد أن كان المكلّف قادراً علىٰ رفع موضوع هذا الاستصحاب، وهو الشكّ بنفس المخالفة.

وأمّا عدم جريان استصحاب الزمان بنفسه فلأنّك عرفت فيما مضىٰ في فرض أخذ الزمان في الوجوب: أنّ الزمان لو كان قيداً لم يمكن إثباته بالاستصحاب إلّا بنحو الملازمة العقلية؛ لأنّ التقيّد لازم للمستصحب في هذا الفرض. نعم، لو كان جزءً لثبت بالاستصحاب.

وهنا نقول: إنّ الزمان المأخوذ في طرف الواجب يكون قيداً دائماً، ويستحيل أن يكون جزءً من الواجب، ذلك لأنّه دخيل في الواجب حسب الفرض، فلو كان جزءً كان واجباً مع كونه غير اختياري وخارجاً عن قدرة المكلّف، فلا يتعقّل تعلّق الوجوب به. نعم، تقييد العمل بذلك الزمان داخل في قدرته، ولهذا يُعقل أخذه قيداً. وأمّا اعتباره جزءً للواجب فهو غير عقليّ ولا عرفيّ؛ لأنّ انبساط الوجوب على الزمان الذي هو خارج عن اختيار المكلّف غير معقول حتى عرفاً، فلا يرد ما ذكرناه من أنّ نظر العرف مبنيّ علىٰ التركيب والتحليل في باب التقيّدات.

وبهذا البيان ظهر بشكل وآخر بطلان ما ذكره المحقّقون في المقام لأثبات صحة جريان الاستصحاب في الزمان المأخوذ في طرف الواجب.

أمّا المحقّق النائيني فقد ذكر ما حاصله: أنّه إذا كان الأثر لمجموع شيئين، فإن كان من قبيل العرض ومحلّه رجع إلىٰ التقييد، وإلّا رجع إلى التركيب، وبما أنّ الزمان والصوم عرضان في محلّ واحد، وعلىٰ معروض واحد، فلذلك يرجع إلىٰ التركيب لا التقييد، فيكون الاستصحاب جارياً[1].

أقول بغض النظر عن أنّ الزمان والصوم هل هما عرضان في مستوى واحد أو لا: إنّ رجوع ما عدا العرض ومحلّه إلىٰ التركيب إنّما يكون عند تعقّل التركيب في نفسه، وما نحن فيه لا يعقل فيه ذلك حتّىٰ في نظر العرف؛ لما ذكرناه من أنّ الزمان باعتباره أمراً غير اختياري فلا يمكن أن يكون تحت التكليف، فلا تصل النوبة إلى البحث عن أنّه عرض في عرض الصوم أو في طوله.

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٠٢.

وأمّا المحقّق العراقيﷺ فقد ذكر في المقام كلامين[١]:

أحدهما: ما يرجع من حيث الروح إلى مقالة المحقّق النائينيﷺ حيث قال: إنّ التقييد في المقام ينحلّ بالنظر العرفي إلى التركيب.

وفيه: أنّ هذا تامّ في غير ما يكون من قبيل الزمان الذي هو خارج عن قدرة المكلّف ممّا يستحيل انبساط الوجوب عليه.

ثانيهما: كلام يشبه كلاماً آخر للمحقّق النائينيﷺ[٢] ونحن نذكر في المقام المجموع المركّب من الكلامين، وهو: أنّ تقيّد الصوم مثلاً بقيد الظرفيّة في النهار يكون مؤونة زائدة تحتاج إلى بيان مفقود، بل الأثر في مثل قوله: (صم في نهار شهر رمضان) يكون للصوم مع النهار، أو قل: للصوم مجتمعاً مع النهار، أو للصوم والنهار الثابت عنده، وما يشبه ذلك من التعبيرات.

وهذا الكلام غير تام ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا عدم التماميّة إثباتاً فلأنّها تكفي لإثبات هذه المؤونة المدعاة وهي الظرفية كلمة (في)، وهل يوجد في لغة العرب ما يكون أوضح منها دلالة عليه؟!

وأمّا عدم التماميّة ثبوتاً فلأنّها لا فائدة في المقام للتخلّص عن الإشكال والفرار عنه بتبديل قيد الظرفية إلىٰ قيد آخر هو المعيّة والاجتماع والمصاحبة ونحو ذلك، فإنّ هذا القيد الآخر ـ أيضاً ـ لا يثبت باستصحاب النهار إلّا بناءً على التعويل علىٰ الأصل المثبت.

وأمّا المحقق الإصفهانيﷺ فقد ذكر في المقام: أنّه تارةً يفرض أنّ الواجب هو تحصيل العنوان الانتزاعي الذي يحصل من مجموع الصوم والنهار، وتقيّد أحدهما بالآخر. وأُخرىٰ يفرض أنّه لا يطلب شيء غير منشأ الانتزاع.

فإن فرض الأوّل لم يجرِ استصحاب الزمان؛ لأنّه حتّىٰ مع ثبوت القيد وذات المقيّد والتقيّد لا يثبت ذلك العنوان الانتزاعي إلّا بناءً على الأصل المثبت؛ لأنّ ترتّب العنوان الانتزاعي على منشأ الانتزاع لا يكون إلّا بالملازمة.

وإن فرض الثاني جرىٰ الاستصحاب، وترتّبت النتيجة المقصودة، حيث يكون ذات المقيّد والتقيّد والقيد كلّها ثابتة، ولا يقصد شيء وراءها.

---

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) جاء هذا في كلمات الشيخ النائينيﷺ مع ردّه بالإشكال الإثباتي حسب ما ورد في تقرير الشيخ الكاظمي: ج٤، ص٤٣٧ حسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

أمّا ذات المقيّد فالمفروض ثبوته بالوجدان.

وأمّا القيد وهو النهار فقد ثبت بالتعبّد.

وأمّا تقيّد الصوم بالنهار، أي: كون الصوم في النهار، فهذا ثابت بالوجدان؛ وذلك لأنّنا باستصحاب الزمان كما أثبتنا الزمان الواقعي تعبّداً كذلك أثبتنا الزمان التعبدي واقعاً ووجداناً، فيثبت كون الصوم في الزمان التعبدي بالوجدان[1].

ويرد على هذا الكلام:

أوّلاً: أنّ الاستصحاب إنّما يجري إذا ثبت أثر للمستصحب، ولا يجري لمجرّد ثبوت الأثر لذات الاستصحاب، وهذا الأثر في المقام إنّما يجري على ذات الاستصحاب؛ لأنّ المستصحب ليس إلّا الزمان الواقعي دون التعبّدي.

وثانياً: أنّه لو ثبت التقيّد وجداناً لثبوت الزمان التعبدي وجداناً، وادّعينا أنّه مهما ثبت طرف التقيّد وجداناً ثبت التقيّد كذلك قلنا: لو صحّ هذا ثبت ـ أيضاً ـ أيّ عنوان انتزاعي ينتزع من الأُمور الثلاثة لثبوت منشأ انتزاعه بالوجدان بجميع أركانه الثلاثة، فلماذا فصّل بين ما يكون المطلوب فيه هو العنوان الانتزاعي أو منشأ الانتزاع؟!

وثالثاً: أنّ ثبوت الزمان التعبّدي بالوجدان لا يثبت الظرفية بالوجدان أبداً؛ إذ ليس الزمان التعبّدي الثابت بالوجدان بحسب الحقيقة زماناً آخر ليقع ظرفاً للصوم في قبال الزمان الواقعي الذي ثبت بالتعبد؛ إذ ليس الزمان التعبدي إلّا عبارة عن التعبد بالزمان الواقعي، وهو ليس إلّا جعلاً واعتباراً غير صالح للظرفية، فكيف يثبت بذلك كون الصوم في النهار، وهل هذا إلّا تعويل على الأصل المثبت!

ورابعاً: أنّنا لو فرضنا أنّ القيد الواقعي للواجب هو الجامع بين الزمان الواقعي والزمان التعبدي، لزم من ذلك صحّة العمل واقعاً، وعدم وجوب إعادته في عمل بشرط وقوعه في ذلك الزمان عند انكشاف الخلاف فمثلاً لو ثبت وجوب التصدق في نهارٍ مّا بنحو صرف الوجود، ولم نتصدّق إلى أن شككنا في بقاء النهار، وأثبتناه بالاستصحاب فتصدقنا، ثمّ انكشفت مخالفته للواقع، لزم من ذلك عدم لزوم الإعادة في يوم آخر. وهذا ما لا يلتزم به من قبل أحد.

ولو فرضنا أنّ القيد هو الزمان الواقعي فمجرّد ثبوت الزمان التبعدي بالوجدان لا يثبت

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ١٥٧ بحسب طبعة آل البيت.

تقيّد الصوم به.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكر: أنّه لا يمكن فيما إذا كان الزمان مأخوذاً في طرف الواجب إثبات التقيّد، لا باستصحاب الزمان ولا باستصحاب المقيّد.

هذا ولكنّا بإمكاننا إثبات النتيجة المستهدفه من وراء محاولة إثبات التقيّد وهي تنجيز الواجب على المكلف، فإنّ هذا يثبت في المقام دون حاجة إلىٰ إثبات التقيّد. وتوضيح ذلك: أنّ الواجب تارةً يكون بنحو صرف الوجود كوجوب الصلاة بين الحدّين، وطوراً يكون بنحو مطلق الوجود كوجوب الصوم في تمام آنات ما بين الحدين.

أمّا الأوّل: فتارةً يفرض أنّه وجبت عليه الصلاة في أوّل الوقت، لكنّه أخّرها إلىٰ أن شكّ في بقاء الوقت. وأخرىٰ يفرض أنّه لم تجب عليه الصلاة إلّا من حيث الشكّ كما إذا لم يكن بالغاً قبله مثلاً.

ففي الفرض الأوّل تجري قاعدة الاشتغال؛ لأنّ الشكّ في الفراغ ـ أو قل: في القدرة علىٰ الامتثال ـ بعد اليقين بالتكليف.

وفي الفرض الثاني لا تجري قاعدة الاشتغال ابتداءً، لكنّنا نجري استصحاب بقاء النهار؛ وذلك لأنّ الزمان مهما كان قيداً في الواجب فهو قيد في الوجوب أيضاً، فنستصحبه لا لكي نثبت حصول التقيّد الذي هو دخيل في الواجب، بل لكي نثبت عليه حكمه، وهو وجوب الفعل المقيّد، وعندئذٍ نشكّ في أنّ هذا الحكم الظاهري وهو وجوب المقيّد هل يمكن امتثاله لبقاء الوقت أو لا يمكن لانتفائه وانتهائه، والمرجع في مورد الشكّ في القدرة على الامتثال مع إحراز أصل التكليف إنّما هو الاحتياط لا البراءة.

ولا بأس أن يلفت النظر إلىٰ أنّه في الفرض الأوّل لا يجري استصحاب النهار لإثبات التكليف بهذه الشاكلة، ولا استصحاب نفس الوجوب؛ إذ انّ هذا الاستصحاب لا ينتج شيئاً إلّا بالانتهاء إلىٰ قاعدة الاشتغال كما عرفت، وهي ثابتة هناك من أوّل الأمر، فيلغو الاستصحاب.

وأمّا الثاني: وهو ما كان من قبيل مطلق الوجود، فتارةً يفرض أنّ الشك في بقاء الزمان يكون من ناحية عدم الاطلاع على الساعات والأوقات، فنحن وإن كنّا نعلم مثلاً أنّ نهار اليوم هو اثنتي عشرة ساعة لكنّنا لا ندري هل انتهت الساعات الاثنتا عشرة أو لا، وفي مثل هذا الفرض لا ريب في الرجوع إلىٰ أصالة الاشتغال، لأنّ الشكّ يكون في الامتثال والفراغ، لا في أصل التكليف الزائد.

وأُخرىٰ يفرض: أنّنا شاكّون في عدد ساعات النهار: هل هي اثنتىٰ عشرة ساعة أو ثلاث عشرة، وقد مضت اثنتىٰ عشرة بالتأكيد، فيشكّ في بقاء النهار بعدها، فهنا ربما يتصوّر صحّة الرجوع إلىٰ البراءة، حيث يشكّ في التكليف الزائد في الساعة الزائدة سواء كـان الواجب مركّباً استقلالياً بحسب الساعات، أو ارتباطياً، لكن هنا ـ أيضاً ـ يقال بجريان استصحاب الزمان لإثبات الوجوب وبقائه، وهو وجوب ظاهري يشكّ في القدرة على امتثاله، فتجري قاعدة الاشتغال بلحاظه[1].

---

(١) وهناك فرض آخر أُهمل في المتن، وهو ما إذا كان الهدف من الاستصحاب الاجتزاء بالفرد المأتيّ به في الزمان المشكوك، لا تنجيز الواجب علىٰ المكلّف. مثاله ما لو ثبت وجوب التصدّق في نهارٍ مّا، فتصدّق بعد احتمال غروب الشمس، فالأثر المرجوّ من الاستصحاب المثبت لبقاء النهار هو جواز الاكتفاء بهذا التصدّق، وأن لا يجب عليه التصدّق في يوم آخر، ولكنّ الاستصحاب ابتلىٰ ـ علىٰ ما مضىٰ ـ بمشكلة الإثبات؛ لأنّه لا يثبت كون التصدّق في النهار إلّا بالملازمة.

وهنا ـ ايضاً ـ قد يقال: يمكن الوصول إلى الثمرة المطلوبة من دون إجراء الاستصحاب؛ وذلك لأنّ أمره ـ في الحقيقة ـ دائر بين التعيين والتخيير، أي: إنّه هل يتعيّن عليه التصدّق في يوم آخر، أو هو مخيّر بين ذلك وبين التصدّق في هذا الوقت؟ والمختار في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير هو البراءة عن التعيين.

ولكنّ الواقع: أنّ المرجع ـ بناءً على هذا البيان ـ يكون هو الاشتغال؛ لأنّ المفروض هو العلم بوجوب عنوان التصدّق في النهار، والتردّد بين الأقلّ والأكثر ليس في التكليف، بل في مصداقية الامتثال، فيتعيّن عليه اختيار الفرد المتيّقن فرديّته لهذا العنوان وهو التصدق في يوم آخر.

وهذا الذي ذكرناه لا يختصّ بباب الزمان، فلو قال مثلاً: صلِّ صلاة الجمعة خلف العادل، فـالعدالة قـيد للواجب، وعدالة الإمام خارجة غالباً عن اختيار المأموم، فلا ترجع إلى الجزء. أفهل يلتزم أستاذنا﵀ أنّه لو شكّ في بقاء عدالته لا يجري استصحاب عدالته، وبالتالي لا تجزي الصلاة خلفه؟!

والذي يبدو لي فعلاً هو أنّه لا مانع من استصحاب الزمان في مورد كونه قيداً للواجب، فإذا شكّ مثلاً في وجوب الإمساك للشكّ في بقاء النهار جرىٰ استصحاب بقاء النهار، وكذلك لا مانع من استصحاب العدالة في المثال الذي ذكرناه، وكذلك الحال في كلّ قيود الواجب ولو كانت خارجة عن القدرة.

وتوضيح ذلك: أنّ نفس النكتة التي ترجع التقييدات الى التركيبات في الفهم العرفي ترجع مثل قوله: (أمسك في النهار) الى مثل قوله: (أمسك في وقت يكون نهاراً) تماماً كما هو الحال في ما لو كان جعل الوقت نهاراً أمـراً اختيارياً للمكلّف، إلّا أنّ الفرق هو أنّ هذا التحليل العرفي في فرض اختيارية وصف النهار يحوّل هذا الوصف إلىٰ جزء الواجب، أي: يجب على المكلّف أن يصوم في وقت، وأن يجعل ذلك الوقت نهاراً، أو إلى مقدّمة الواجب، فيترشّح إليه الوجوب التقديري، ولكن بما أنّ هذا الوصف لم يكن اختيارياً، فهذا التحليل لا يؤدّي إلىٰ تحوّل ذلك إلىٰ جزء الواجب أو مقدّمة الواجب، بل يؤدّي إلى تحوّله إلى شرط اتّصاف الوقت بوجوب الإمساك فيه.

والخلاصة: أنّنا إن آمنّا بأنّ قوله: (أمسك في النهار) ـ لو كان وصف النهار أمراً اختيارياً ـ ينحلّ إلىٰ قوله: (أمسك في وقت متّصف بالنهارية) ـ بنكتة أنّه لا علاقة مباشرة بين الإمساك في الوقت ووصف نهارية الوقت إلّا ←

هذا ما يمكن أن يقال في مقام تنجيز الحكم على المكلف.

غير أنّ هنا شيئاً وهو: أنّه قد يقال في فرض مطلق الوجود مع الشكّ في ساعة جديدة للنهار: إنّه تجري البراءة للشك في تكليف زائد، وبجريانها ترتفع قاعدة الاشتغال؛ لأنّ حكم العقل بالاشتغال معلّق على عدم ترخيص الشارع في الترك، والبراءة ترخيص منه. ولا يحكم عليها استصحاب بقاء الزمان؛ لأنّ هذا الاستصحاب إنّما يثبت بقاء وجوب الصوم بين الحدّين، ولا يثبت وجوب الصوم في هذه الساعة.

وبكلمة أُخرى: الاستصحاب إنّما يثبت وجوب المقيّد، والمفروض أنّنا عجزنا عن إثبات حصول التقيّد للصوم في هذه الساعة، وإنّما نصوم في هذه الساعة لأنّ الشيء الوحيد الذي يحتمل كونه امتثالاً لذاك الحكم الاستصحابي هو هذا، فيجب بحكم قاعدة الاشتغال والبراءة تجريها عن وجوب صوم هذه الساعة بالخصوص، فليست البراءة جارية عمّا يترتب على الاستصحاب حتّى تكون محكومة له.

ويقال هذا الكلام ـ أيضاً ـ في فرض وجوب صرف الوجود إذا كان التكليف يحدث في الزمن المشكوك، فإنّه في مثله يقال بجريان أصالة البراءة عن وجوب الصلاة في هذه الساعة، واستصحاب النهار لا يثبت وجوب هذه الصلاة كي يكون حاكماً على البراءة، ومع

→

وحدة المصبّ العرفي وهو الوقت ـ آمنّا بذلك حتىٰ علىٰ تقدير عدم اختيارية وصف النهار بنفس النكتة، والفرق بينهما بإمكان تعلّق الوجوب بوصف النهار لو كان اختيارياً وعدم إمكانه لدىٰ عدم اختياريته لا يُبطل أصل النكتة، ولا يُبطل هذا التحليل في نظر العرف، وإنّما يوجب عدم ترشّح الوجوب إليه وأن لا يبقى معنىً لكون هذا الوصف قيداً للوقت الذي هو قيد الواجب، إلّا كونه قيداً لاتّصاف الوقت بوجوب الواجب فيه. وهذا لا يعني طبعاً إخراج أصل التقييد بالوقت النهاري عن كونه تقييداً للواجب، بحيث يصحّ عندئذٍ الصوم بعد انتهاء النهار بدلاً عن الصوم في النهار، فإذا رجع قوله: (أمسك في النهار) إلى قوله: (أمسك في وقت يكون نهاراً) قلنا: إنّ كون الإمساك الآن إمساكاً في وقت ثابت بالوجدان، واتّصاف ذات الوقت بكونه نهاراً الذي هو قيد لاتّصافه بوجوب إمساكه ثابت بالاستصحاب؛ لأنّنا بنينا علىٰ صحّة استصحاب مفاد كان الناقصة في الزمان.

فليس حال الاستصحاب في المقام إلّا حال استصحاب العدالة مثلاً في مثال (قلّد الفقيه العادل) إذ لا شكّ في أنّ عدالة الفقيه خارجة عادةً عن اختيار المقلّد، ومع ذلك لا شكّ في أنّه لو حصل التردّد في بقاء عدالة الفقيه جاز للمقلّد بقاؤه علىٰ تقليده؛ لأنّ تقليده تقليد للفقيه وجداناً، وهو باقٍ على عدالته استصحاباً.

وبنفس البيان يصحّح استصحاب العدالة في ما لو قال: (صلّ الجمعة خلف العادل) فإنّ العرف يحلّل ذلك إلىٰ قوله: صلّ الجمعة خلف إمام متّصف بأنّه عادلٌ، والصلاة خلف هذا الرجل صلاة خلفَ إمام بالوجدان وهذا الامام عادل بالاستصحاب، وتكون عدالته شرطاً في مصداقيته لمن تجب الصلاة خلفه.

جريان البراءة لا تجري قاعدة الاشتغال عند الشكّ في المقدرة.

وللجواب عن هذا الإشكال في الفرض الأوّل، أعني ما إذا كان التكليف بنحو مطلق الوجود نقول: إن دليل البراءة الشرعية ـ وهي التامّة عندنا لا البراءة العقلية ـ لا يشمل إطلاقه ما إذا لم يكن مصبّ الشكّ أصل التكليف، من دون فرق بين أن يكون مصبّه هو تحقّق الامتثال، كما لو شكّ في أنّه هل صلّىٰ صلاته الواجبة أو لا، أو القدرة على الامتثال، كما لو احتمل سقوط التكليف بالعجز مع علمه بأصل التكليف، أو يكون مصبّه شيئاً آخر كثبوت قيد الواجب في ما نحن فيه بعد علمه بأصل الوجوب ولو ببركة استصحاب الوقت.

ولكن الجواب عن الإشكال في الفرض الآخر، أعني صرف الوجود لا ينحصر في هذا، بل هنا جواب آخر قبله، وهو: أنّ البراءة عن هذه الصلاة التي يؤتىٰ بها في هذه الساعة بهذا العنوان لا معنىٰ لها؛ إذ لا يحتمل وجوبها بما هي كذلك، وإنّما يحتمل وجوب الصلاة بين الحدّين، والبراءة عنه محكومة للاستصحاب.

هذا تمام الكلام في فرض الشك في بقاء الزمان بنحو الشبهة الموضوعية.

وأمّا إذا كان بنحو الشبهة الحكمية فقد ذكروا فيه أبحاثاً كلّها ترتبط بغير المقام ممّا مضىٰ أو يأتي، فقد ذكروا فيه البحث عن صور ثلاث: صورة الشبهة المفهومية وتردّد المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم بين زمان قصير وطويل، وصورة تردّد الموضوع أساساً مع وضوح كلّ المفاهيم بين فترة قصيرة وفترة طويلة، وصورة العلم بكون الموضوع هي الفترة القصيرة، واحتمال كون الفترة الطويلة موضوعاً آخر للحكم.

وكلّ هذه الأحكام والأبحاث لا تختصّ بمسألة الزمان والزمانيات، وإنّما تدخل في مطلق البحث عن الشكّ في بقاء الموضوع، والذي سيأتي البحث عنه إن شاء الله.

وبحثوا ـ أيضاً ـ عن وجود معارض للاستصحاب هنا، وهو استصحاب عدم الوجوب بنحو عدم الجعل. وهذا كما ترىٰ هو شبهة النراقي والسيد الأُستاذ التي مضىٰ الحديث عنها بصورة مفصّلة، وعليه فالأجدر أن نختم هذا التنبيه بهذا المقدار.

الاستصحاب التعليقي

التنبيه السادس: يقع البحث في هذا التنبيه عن الاستصحاب التعليقي، والآن يكون البحث في استصحاب الحكم التعليقي في الشبهات الحكمية. وأمّا الاستصحاب التعليقي في الموضوعات فسوف نعقد له بحثاً ضمن تنبيهات هذا التنبيه إن شاء الله تعالى.

فالشك في الحكم الشرعي يُقسَّم في اصطلاح القوم بحثياً إلىٰ ثلاثة أقسام؛ إذ تارةً يكون الشكّ في أصل جعل الحكم بقاءً وهو الذي يسمىٰ بالشك في النسخ وأُخرىٰ يكون الجعل معلوماً، لكن يشكّ في سعة دائرة الحكم وضيقه، واحتمال أخذ قيد فيه يضيّقه، كما إذا شكّ في أنّ النجاسة للماء المتغيّر قد أُخذت فيها فعليّة التغيّر، فتكون مخصوصة بفرض وجود التغيّر، أو المأخوذ فيها هو حدوث التغير، فتكون ثابتة بعد ارتفاعه أيضاً. وهذا هو الذي يصطلح عليه بالشبهة الحكمية. وثالثة يكون أصل الجعل ودائرته وأبعاد ما أُخذ فيه كلّ ذلك معلوماً واضحاً وإنّما الشكّ في الحكم ناجم عن عدم معلومية الصغرىٰ الخارجية، كما إذا شكّ في أنّ هذا الماء هل تغير أو لم يتغيّر، أو هل بقي تغيّره أو لم يبقَ تغيّره، فإنّ هذا الشكّ منصبّ على الموضوع والصغرىٰ الخارجية. وهذا هو الذي يصطلح عليه بالشبهات الموضوعية.

فأنحاء الشكّ في الحكم ثلاثة بحثيّاً. وإنّما قلنا بحثياً لأنّه ربما يبرهن على أنّ القسم الأوّل وهو الشك في النسخ يرجع بشكل وآخر إلىٰ القسم الثاني. فلا يكون قسماً له.

وأيّا كان فموضوع كلامنا الآن هو القسم الثاني وهو الشك في الحكم من حيث سعته وضيقه الذي يسمّىٰ بالشبهة الحكمية، فإنّه هنا تارةً يكون الشكّ باعتبار أن المكلف يشك في اعتبار قيد زائد على قيود الحكم، كما إذا شكّ في أنّ وجوب إكرام العالم مشروط بعدالته ـ ايضاً ـ أم لا، وقد كانت كلّ القيود المتيقّنة والمشكوكة ثابتة، فكان هذا الشخص بالأمس عالماً وعادلاً أمّا اليوم فقد زالت عدالته فيحصل عنده الشك في وجوب اكرامه تبعاً لأحتمال دخل العدالة. ومثل هذا الشك الحكمي يكون الاستصحاب فيه استصحاباً تنجيزيّاً، حيث إن القضية المستصحبة تنجيزية في الحالة السابقة لا تعليقية. وطوراً تكون الخصوصيات المأخوذة في موضوع الحكم متيقنها ومشكوكها غير حاصلة كلّها سابقاً، بل حصل

المشكوك ولم يحصل المتيّقن إلّا بعد زوال القيد المشكوك. ففي المثال المذكور نفرض أنّ زيداً بالأمس كان عادلاً لكنه لم يكن عالماً أما اليوم الذي زالت فيه عدالته فهو عالم. ففي مثل هذا يكون المورد مورد الاستصحاب التعليقي، حيث لا قضية تنجزية، بل القضية هي أنّه لو كان قد أصبح عالماً بالأمس لوجب إكرامه جزماً لِوجدان شرائطها لحكم متيقنها ومشكوكها، فالآن ـ أيضاً ـ كذلك. فهذا هو الاستصحاب التعليقي، وأن شئت قلت في تعريفه: استصحاب الحكم عند الشكّ في بقاء الحكم المرتّب على موضوع مركب من جزئين ـ على أقلّ تقدير ـ عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته المحتملة الدخل قبل وجود الجزء الآخر.

ولقد كان المشهور قبل الميرزا﵀ جريان هذا الاستصحاب إلّا أنّ الميرزا﵀ قد برهن على عدم جريانه، فأصبح المشهور من بعده عدم الجريان.

وصورة هذا الاستصحاب: أنّه توجد قضية متيّقنة معلّقة هي: لو كان عالماً لوجوب إكرامه فيستصحب بقاؤها إلىٰ الحالة الثانية، ليحكم فيها بوجوب الإكرام لتحقّق الشرط وهو العلم حسب الفرض، فيكون جريانه كجريان الاستصحاب في سائر الشبهات الحكمية.

وهذا الاستصحاب يقع مهمّ البحث فيه وفي مناقشاته في مقامين:

أحدهما: يبحث فيه عن أصل جريانه وتماميّة أركانه.

والثاني: يبحث فيه عن وجود معارض له وعدم وجوده.

ولنشرع في كل من المقامين تفصيلاً:

تمامية الأركان في الاستصحاب التعليقي

المقام الأوّل: في تمامية الأركان في الاستصحاب التعليقي.

ومنطلق الإشكال في هذه النقطة أنّه لا يقين بالحدوث كي يجري الاستصحاب، وثمّة عبائر للميرزا﵀ يبدو علىٰ ملامحها في توضيح هذا الإشكال أنّ الاستصحاب يشترط فيه أن يكون المستصحب أمراً في صفحة الوجود، ومربوطاً بلوح الوجود وعالمه، وهذا ليس شيئاً في صفحة الوجود كي تكون الحالة السابقة موجودة.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام باطل، فإنّه لا يشترط في الاستصحاب سوىٰ حالة سابقة يتعقّل تعلّق اليقين بها ،سواء كانت من لوح الوجود أو من لوح الواقع الذي هو أوسع من

الوجود، والذي تدخل فيه الملازمات، وما يشابهها، فإنّ الملازمة بين تعدد الآلهة وفساد العالم مثلاً أمر واقعي صالح لتعلّق اليقين به علىٰ حدّ الموجودات. إذن فهذه العبائر ليست إلّا ضرباً من المسامحة في التعبير، ولا يراد بها واقع المطلب، وإنّما المراد الواقعي أنّنا لا نكتفي في الاستصحاب بمجرّد اليقين بالحدوث، بل لا بدّ أن يكون متعلّق اليقين أمراً يحمل حكماً وأثراً شرعياً عملياً لكي يجري الاستصحاب بلحاظه، والمدّعىٰ: أنّ المقام لا يوجد فيه يقين بقضية حادثة لها أثر شرعي عملي حتّى يجري فيها الاستصحاب، فاليقين بالحدوث بالنحو الذي هو شرط في الاستصحاب وركن فيه غير موجود في الاستصحابات التعليقية.

ولتوضيح هذا البيان نقول:

هنالك أمران تشريعيان في نظر الميرزا﵀:

أحدهما: الجعل، وهو القضية الحقيقة التي يعتبرها الشارع ويفرض فيها الموضوع موضع التقدير ليحكم عليه بالمحمول علىٰ ذلك التقدير. وهكذا الحال في القضايا الحقيقية الأُخرى غير الجعلية أيضاً.

والثاني: المجعول، وهي القضية الفعلية التي تتحقّق حينما يتحقّق الموضوع فعلياً في الخارج حيث تكون فعلية الموضوع بتمام شرائطه واجزائه موجباً لفعلية المحمول أيضاً، وبذلك تتكون قضية فعلية منجّزة.

وفي المقام إن أُريد استصحاب الأمر التشريعي الأوّل وتسميته بالاستصحاب التعليقي، فهذا جوابه: أنّه لا شكّ في بقاء تلك القضية الحقيقة المجعولة من قبل الشارع؛ إذ المفروض عدم احتمال النسخ ـ ولو فرض ذلك كان من استصحاب عدم النسخ وهو استصحاب تنجيزي ـ وإن أُريد استصحاب الأمر التشريعي الثاني، وهي القضية الفعلية في الخارج، فهذا وإن كان الشك فيه موجوداً غير أنّ اليقين بالحدوث غير متحقّق بالنسبة إليه؛ إذ لم تكن الخصوصيات والقيود المأخوذة من الحكم كلّها قد تحقّقت في السابق حدوثاً كي يصبح الحكم فعلياً أيضاً.

إذن فبلحاظ أحد الأمرين التشريعيين وهو الجعل لا شكّ في البقاء، وبلحاظ الأمر الثاني وهو المجعول لا يقين بالحدوث، وليست لدينا هنا قضية تشريعية أُخرى غيرهما.

نعم، هنالك قضية ثالثة قد تمّ فيها اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وهي القضية التعليقية القائلة بأنّ زيداً لو كان عالماً بالأمس لوجب إكرامه، فإنّنا علىٰ علم بهذه الشرطية بالنسبة للسابق، وعلى شكّ منها في الوقت الحاضر، غير أنّ هذه القضية لا جدوىٰ في تعلّق

اليقين والشك بها علىٰ اعتبار أنّها قضية عقليّة، وليست شيئاً من القضيتين التشريعيتين، أمّا أنّها ليست الثانية فواضح، فإنّها فعلية، وهذه تعليقية، وأمّا أنّها ليست الأُولىٰ فلأنّ القضية الشرعية الجعلية والتي نسمّيها بالقضية الحقيقية ليس التعليق فيها علىٰ العلم في المثال فحسب، وإنّما التعليق فيها علىٰ كلّ الخصوصيات والقيود المأخوذة في موضع الحكم، لأنّ الحكم يرتّب على مجموع ما اعتبر دخيلاً، فتلك هي القضية التعليقية. ولهذا لم نكن في شكّ من جهتها. وأمّا هذه القضية التعليقية فهي قضية عقلية منتزعة في طول جعل القضية الحقيقيّة من قبل الشارع، فإنّه حيث علم أنّ العلم دخيل في الموضوع، وعلم أنّ زيداً في الحالة السابقة كانت الشرائط والقيود حتى المحتملات منها قد تحقّقت في حقّه عدا هذا القيد المتيّقن وهو العلم، فكان هو الجزء الأخير من القيود، هنالك حكم العقل بأنّ هذا الجزء لو تحقق ترتّب عليه الحكم؛ لأنّ الحكم يترتّب حيث تتمّ شرائطه وقيوده. وعليه فلا معنى لإجراء الاستصحاب بلحاظ هذه القضية الثالثة.

هذه هي الصورة التي تفهم من كلام الشيخ النائيني لإبطال جريان الاستصحاب التعليقي.

يبقىٰ بعد ذلك أن نستعرض أهمّ المناقشات التي أُثيرت حول مقالة الميرزا﵀ هذه لنرىٰ كيف أنّها انحرفت في فهمها المقصود للميرزا﵀ فأطالت عليه بالنقد والنقاش.

فنقول: ربما يناقش كما ناقش المحقّق العراقي﵀[1] في هذا البيان بأنّ الاستصحاب لو كان يشترط في جريانه وجود موضوع ومحمول في الخارج، بحيث يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود، وقلنا: إنّ هذا لا يكون إلّا بعد فعلية الموضوع فكيف يجري استصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل مع أنّه ـ أيضاً ـ ليس أمراً في صفحة الوجود لعدم فعلية الموضوع.

وكأنّ هذا الإشكال مبنيّ علىٰ تصوّر أنّ الميرزا﵀ يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب أمراً خارجيّاً وجوديّاً، لكنّه قد اتّضح أنّه لا يقصد هذا المعنى، وإنّما مقصوده ما ذكرناه من أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون أمراً يعقل تعلّق اليقين به، ويكون قضيّة يترتّب عليها أثر عملي، وهنا لا توجد إلّا قضايا ثلاث: إحداها: القضية الحقيقة الجعليّة. وهي لا شكّ في بقائها. والثانية: القضية الفعلية الخارجية. وهي لا يقين بحدوثها.

---

(١) راجع نهاية الافكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ١٦٨.

والثالثة: قضية عقلية لا معنىٰ للاستصحاب بلحاظها.

فهذا النقض من قبل المحقق العراقي ﷺ على مقالة الميرزا ﷺ لا محصّل له.

وأغرب منه نقض آخر أورده أيضاً[1] حاصله: أنه لو كان الموضوع يشترط فعلية وجوده حتّى يجري استصحاب الحكم فكيف يجري الفقيه استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية الكلّيّة دون أن يكون ثمّة موضوع في الخارج، فهو يجري استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيره قبل أن يجد ماءً في الخارج قد تغيّر برهة من الزمن، ثمّ زال عنه تغيّره، بل يكتفي في ذلك بفرض ماء، وفرض تغيّره، وأنّه على ذلك التقدير كان يتنجس، فبعد زواله ـ أيضاً ـ باقٍ على نجاسته، ولو لا كفاية فرض الحالة السابقة لما جرىٰ الاستصحاب عند الفقيه إلّا في موارد نادرة لا تأتي في الحسبان.

وهذا الكلام غريب جداً، فإنّ ثمّة أمرين: أحدهما: أن المستصحب ينبغي أن يكون قضيّة فعلية لا تعليقية، كي يُسرّىٰ إلى الحالة الثانية اللاحقة. والثاني: أنّ هاتين الحالتين السابقة المتيّقنة واللاحقة المشكوكة هل يجب إحرازهما بالنظر التصديقي، بأن يكونا في الخارج بالفعل، أو يكفي للمجتهد أن يلحظهما بالنظر التصوّري، والمختار المشهور عند المحقّقين أنّ النظر التصوّري كافٍ في جريان الاستصحاب، ولا يحتاج إلىٰ إحراز للحالتين السابقة واللاحقة بالنظر التصديقي، بأن يقعا في الخارج بالفعل. ولقد بيّنا فيما سبق من المباحث ـ عند البحث عن التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية ـ النكتة الفنيّة في كفاية النظر التصوّري. وعليه فكفاية فرض الحالة السابقة المتيّقنة واللاحقة المشكوكة لجريان الاستصحاب بشأن الحالة الثانية شيء وإثبات حكم بالاستصحاب علىٰ شيء لاحقاً لفعلية قيد فرض تعليق الحكم عليه سابقاً شيء آخر. ففي الأوّل الحالة السابقة محفوظة ولو بالنظر التصوّري علىٰ شكل القضية الفعلية لا التعليق على أمر مفروض الفقدان، وفي الثاني ليس الإشكال كون الحالة السابقة مجرّد حالة فرضية وتصويرية كي ينقض بموارد استصحاب الفقيه في الشبهات الحكمية، بل الإشكال هو أنّ القيد المعلّق عليه الحكم لو أُخذ في نفس عالم التصوّر والفرض الثابت للفقيه في سائر موارد الاستصحاب في الشبهات الحكمية مفروض الوجود، بأن فرض في تصوّر الفقيه أنّ زيداً كان عالماً مثلاً في زمان عدالته فإذن أصبح الاستصحاب استصحاباً لحكم تنجيزي لا لحكم تعليقي، وهذا خارج عن محل

---

(١) راجع نفس المصدر.

الكلام. ولو لم يؤخذ هذا القيد في الحالة السابقة حتّىٰ بالنظر التصوّري فبقي الحكم بلحاظ الحالة السابقة تعليقياً وأُريد إثبات الحكم في الحالة اللاحقة التي فقدت قيداً آخر كان مفروض الوجود في الحالة السابقة ومحتمل الدخل في الحكم وهو العدالة، فهذه الحالة ليست لاحقة لتلك الحالة، أي: لا توحّد بين القضية المشكوكة والمتيّقنة، والقضية المتيقنة لا زالت متيّقنة، والمشكوكة كانت مشكوكة من أوّل الأمر، وإن جعل مصبّ الإشارة نفس هذا الوجود الخارجي وقيل: إنّ هذا لو كان بالأمس عالماً لوجب إكرامه والآن كما كان، فقد توحّدت القضية المتيّقنة والمشكوكة، ولكن هذه قضية عقلية انتزاعية.

ولعمري إنّ الفرق بين مورد كلام الشيخ النائينيﷺ ومورد نقض الشيخ العراقيﷺ واضح، وكأنّه اشتباه نشأ من الخلط بين التقديرية الموجودة في القضية الحقيقية المجعولة على موضوع مقدّر الوجود والتقديرية في نظر الفقيه في استصحاب الحكم الكلّي.

ثمّ إنّ السيد الحكيمﷺ اختار في المستمسك[1] التفصيل بين ما لو قال المولى مثلاً: (العنب الغالي يحرم) أو قال: (العنب إذا غلىٰ يحرم) فذكر: أنّ القيد إذا كان راجعاً إلىٰ الموضوع لم يجرِ الاستصحاب، وإذا كان راجعاً إلىٰ الحكم جرىٰ الاستصحاب، وذكر في وجهه: أنّه إذا كان راجعاً إلىٰ الموضوع لم يجرِ الاستصحاب باعتبار عدم حصول اليقين بالحكم. وأمّا إذا كان راجعاً إلى الحكم دون الموضوع فقد حصل اليقين بالحكم. ولا يقال: إنّ الشيء الثابت إنّما هو الجعل، ولم يتحقّق للحكم ثبوت في مرحلة الوجود الخارجي بلون من الألوان، فإنّ هذا تفكيك بين الجعل والمجعول، بأن يوجد الجعل ولا يوجد المجعول إلّا متأخراً عن الجعل، وهذا مستحيل، فإنّهما متلازمان.

وذكر: أنّ المحقق النائينيﷺ قال بعدم جريان الاستصحاب التعليقي مطلقاً من باب أنّ القيد دائماً يرجع إلىٰ الموضوع وإن كان بحسب الظاهر قيداً للحكم، فالقضية الشرطية مرجعها إلىٰ القضية الحملية، والشرط يرجع إلى الموضوع، حيث برهن على أنّ انفكاك الحكم عن الموضوع وتأخّره عنه محال، فلو فرض قيد للحكم دون الموضوع كان هذا معناه تأخّر الحكم عن الموضوع وعدم وجوده عند وجوده حينما يكون ذلك القيد مفقوداً.

وذكر في مقام الردّ على هذا الذي نسبه إلىٰ المحقّق النائينيﷺ: أنّه إن كان يقصد برجوع قوله (العنب إذا غلىٰ يحرم) إلى قوله (العنب الغالي يحرم) أنّه عبّر عن القضية الحملية بلسان

---

(١) راجع المستمسك: ج ١، ص ٤١٥ ـ ٤١٩ بحسب الطبعة الرابعة بمطبعة الآداب في النجف الأشرف.

القضية الشرطية من باب المجاز، أو الكناية والمسامحة في التعبير ونحو ذلك، فهذا خلاف ظاهر الكلام بلا قرينة، وإن قصد بذلك أنّ روح هذه العبارة ترجع إلىٰ تلك العبارة وأنّهما في الروح واحد ببرهان عقلي، فليكن هذا صحيحاً، وليكن البرهان تامّاً، ولتكن روح القضيتين واحدة، لكن هذا لا دخل له بجريان الاستصحاب وعدمه، فإنّه في جريان الاستصحاب ينظر إلىٰ نفس القضية التشريعية، لا إلىٰ مآلها ومرجعها بحسب الروح، فمثلاً لو قال المولى: (إن كان شهر رمضان فصم) جرىٰ استصحاب بقاء شهر رمضان عند الشك فيه، ووجب الصوم، وأمّا إن قال: (صم في شهر رمضان) لم يجرِ استصحاب بقائه ؛لأنّ ذلك لا يُثبت كون الصوم في شهر رمضان بنحو مفاد كان الناقصة، في حين أنّ روح القضيتين واحدة.

أقول: إنّ ما ذكره في المستمسك توجد فيه مواقع للنظر :

فأوّلاً: يرد عليه: أنّه لو تمّ ما ذكره من البرهان على جريان الاستصحاب إذا كان القيد راجعاً إلىٰ الحكم من استحالة انفكاك المجعول عن الجعل، لم يفرّق فيه بين فرض رجوع القيد إلىٰ الحكم أو إلىٰ الموضوع، فإنّه عند رجوع القيد إلىٰ الموضوع ـ أيضاً ـ يكون الجعل ثابتاً حين إنشاء القضية، فيكون المجعول ثابتاً لاستحالة الانفكاك بينهما.

وثانياً: يرد عليه: أنّه لو فرض عدم جريان الاستصحاب التعليقي إذا رجع القيد إلىٰ الموضوع، وفرض برهان علىٰ رجوع القيد دائماً إلىٰ الموضوع، فلا بدّ من القول بعدم جريان الاستصحاب التعليقي دائماً، ولا معنىٰ لقوله: إن الاستصحاب تلحظ فيه نفس القضية التشريعية دون مآلها بحسب الروح، فإنّ القضية التشريعية التي يدور مدارها الاستصحاب ليست إلّا المفاد الشرعي الذي يستفاد من الكلام بماله من القرائن الحالية والمقالية والعقلية المتصلة والمنفصلة. والبرهان العقلي علىٰ رجوع القيد إلىٰ الموضوع قرينة علىٰ صرف القضية عن ظاهرها، وهي الشرطية إلى الحملية وقياس المقام بمثال (إن كان شهر رمضان فصم) و(صم في شهر رمضان) قياس مع الفارق، فإنّ هاتين القضيتين مفاد إحداهما غير مفاد الأُخرى، ولا توجد أيّ قرينة لإرجاع إحداهما إلىٰ الآخرى. ومعنىٰ وحدتهما في الروح ليس إلّا وحدتهما في النتيجة العملية، أي: إنّ المكلّف علىٰ أيّ حال يصوم في شهر رمضان لا في شهر شعبان أو شوال مثلاً.

وثالثاً: يرد عليه: أنّ المحقّق النائينيﷺ لا يقول بما نسبه إليه، ولم يذكر أيّ برهان علىٰ رجوع قيد الحكم إلىٰ قيد الموضوع، وكيف يقول برجوع قيد الحكم إلىٰ قيد الموضوع مع أنّه

هو الذي يرىٰ الميزان في باب المفاهيم كون القيد راجعاً إلىٰ الحكم أو إلىٰ الموضوع، فإذا كان القيد راجعاً إلى الحكم كانت القضية ذات مفهوم، وإذا كان راجعاً إلىٰ الموضوع وكانت القضية وصفية أو لقبية فلا مفهوم لها؟! فلو أرجع كلّ القيود إلىٰ الموضوع لا نسدّ عنده باب المفاهيم رأساً، مع أنّه ليس كذلك.

صحيحٌ أنّه هو يسمّي كل القيود بقيود الموضوع، لكنه لا يقصد بالموضوع ما قصده به السيد الحكيم﵀ في المستمسك، ممّا هو معروض الحكم من قبيل الماء بالنسبة للطهارة أو النجاسة، أو من قبيل العالم بالنسبة لوجوب الإكرام، وإنما يقصد بذلك القيود المقدّرة الوجود التي رتّب عليها حكم مقدّر الوجود، ويصبح الحكم فعلياً بصيرورتها فعلية، توضيح ذلك: أنّه﵀ يرىٰ أنّ الأحكام مجعولات ومخلوقات للمولىٰ لا للأسباب الشرعية من قبيل زوال الشمس وغروبها مثلاً؛ إذ لا يتعقّل كونها مخلوقة لها إلّا بناءً علىٰ دعوىٰ أنّ الشارع أعطىٰ لها السببية فأصبحت سبباً للحكم حقيقةً، فحينما تزول الشمس مثلاً يكون زوالها سبباً للحكم فيوجد الحكم، ولكن جعل السببية محال، إذن فالمولىٰ هو الذي يوجد هذه الأحكام مباشرةً، ثم هنا طريقان لتصوير إيجاد المولىٰ لها:

أحدهما: أن يفترض أنّه متىٰ ما يوجد مصداق للموضوع بحسب الخارج يجعل المولىٰ الحكم علىٰ طبقه ويوجده، وهذا وإن كان ممكناً عقلاً لكنه غير محتمل خارجاً.

والثاني: أنّه يُنشئ من أوّل الأمر حكماً مقدّر الوجود علىٰ موضوع مقدّر الوجود، ويصبح الحكم فعلياً متىٰ ما أصبح الموضوع فعلياً.

هذا ما يقوله المحقّق النائيني﵀ فكلّما يكون دخيلاً في الحكم بمعنى أخذه مقدّر الوجود، ودخل فعليته في فعلية الحكم يسمّيه موضوع الحكم، وأيّ ربط لهذا بما ذكره في المستمسك من رجوع قيد الحكم إلىٰ قيد الموضوع بالمعنىٰ المقصود لصاحب المستمسك؟!

والمحقّق النائيني﵀ يقول في كلماته: إنّ القضية الحملية ترجع إلىٰ القضية الشرطية، ويقصد بذلك بيان كون الموضوع مقدّر الوجود، فحيث إنّ الشرط يكون بمعنىٰ التقدير، وتكون التقديرية في القضية الشرطية بارزة وفي القضية الحملية مستترة يُرجع القضية الحملية إلىٰ القضية الشرطية، ولم يذكر أبداً كون القضية الشرطية راجعة إلى القضية الحملية إلّا في مقام تأكيد العكس، أعني: رجوع القضية الحملية إلى الشرطية واتّحادها معها.

ثمّ إنّنا نذكر تعميقاً لفهمنا لما ذكره المحقّق النائيني﵀ من الوجه في عدم جريان الاستصحاب التعليقي أُموراً:

الأوّل: إنّ المحقق النائينيﷺ ذكر في مقام بيان عدم جريان الاستصحاب أنّ قيود الحكم ترجع إلىٰ الموضوع، فقبل تحقّقها لا تحقُّقَ للحكم حتى يستصحب[1] فكأنّما يبدو من هذا الكلام أنّه لو لم ترجع قيود الحكم إلىٰ الموضوع جرىٰ الاستصحاب، وأنّه ذكرﷺ رجوع القيود إلىٰ الموضوع دفعاً لفرضية لو تمت لجرىٰ الاستصحاب التعليقي، فما هي تلك الفرضية؟

فنقول: لو كان المقصود بما جاء في هذا الكلام من كلمة الموضوع وقيود الحكم ما مضىٰ عن المستمسك إذن يستفاد منه ما نسبه إليه في المستمسك من التفصيل بين ما لو كان القيد راجعاً إلىٰ الحكم أو راجعاً إلى الموضوع، مع دعوىٰ رجوع القيد دائماً إلى الموضوع، ولكن قد مضىٰ أنّه ليس مقصودهﷺ ذاك المعنىٰ من الموضوع وقيود الحكم وإنّما يقصد بالموضوع القيود المقدّرة الوجود التي قدّر عليها الحكم.

وقد فهم تلميذه المقرّر الكاظميﷺ من كلامه أنّ المقصود هو التحرّز عن مبنىٰ كون الأحكام مجعولة للأسباب الشرعية لا للمولىٰ بنحو القضية الحقيقية المجعولة علىٰ القيود المقدّرة الوجود. ولهذا اعترضﷺ عليه تحت الخط بأنّه لا فرق بين ما إذا قلنا بأنّ الحكم مجعول للمولىٰ بنحو القضية الحقيقية على الموضوع المقدر الوجود أو قلنا بأنّه مجعول للأسباب الشرعية، فإنّه علىٰ الثاني ـ أيضاً ـ ليس للحكم وجود قبل وجود السبب حتّىٰ يستصحب.

أقول: لو كان مقصود المحقّق النائينيﷺ ما ذكره المقرّر الكاظميﷺ فبالإمكان أن يدفع إشكال المقرّر بأن يقال: إنّ المحقق النائينيﷺ أبطل فرضية استصحاب القضية التعليقية بأنّها عقلية؛ إذ تارةً يفرض استصحاب جعل الحكم، وأُخرىٰ يفرض استصحاب الحكم الفعلي، وثالثة يفرض استصحاب القضية التعليقية. فالمحقق النائينيﷺ أبطل الأوّل بعدم الشكّ في البقاء، والثاني بعدم اليقين بالحدوث، والثالث بأنّها قضية عقلية. أمّا لو قلنا بأنّ الأحكام مجعولة للأسباب وأنّ الشارع جعلها أسباباً، إذن فالقضية التعليقية ليست عقلية، بل هي شرعية، فلا يتمّ تقريب المحقّق النائينيﷺ.

نعم، بالإمكان أن يُذكر تقريب آخر لإبطال الاستصحاب، لكنّ المقصود أنّ التقريب الذي جاء به المحقّق النائينيﷺ يتوقّف على أن لا يفترض أنّ الأحكام مجعولة للاسباب وأنّ

---

(١) راجع فوائد الأُصول: الجزء الرابع ص١٧١ بحسب الطبعة التي هي من منشورات مؤسسة النصر ومكتبة الصدر، وص٤٦٧ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

الشارع جعلها أسباباً.

إلّا أنّي أظنّ أنّ مقصود المحقّق النائينيﷺ لم يكن هو الاحتراز عن مبنىٰ جعل السببية، وكون الأحكام مجعولة لتلك الأسباب، بل مقصوده هو الاحتراز عمّا يقوله المحقّق العراقي وصاحب المستمسك من ثبوت الحكم بالفعل قبل وجود تلك القيود، فلو قيل بذلك بأيّ بيان من البيانات كأن يقال مثلاً بأنّ القيد في الحقيقة إنّما هو الوجود اللحاظي في نفس المولى، وهو فعليّ كما قال بذلك المحقّق الخراسانيﷺ في مقام تصوير الشرط المتأخر، إذن فما دام أنّ الحكم كان ثابتاً بالفعل جرىٰ استصحابه.

وأمّا أنّ هذا الكلام هل هو صحيح كتقريب لجريان الاستصحاب في المقام أو لا فسيأتي الحديث عنه ـ ان شاء الله ـ.

الثاني: أنّ الإشكال على استصحاب القضية التعليقية المذكور في تقرير الشيخ الكاظمي[١] وفي أجود التقريرات[٢] هو أنّ القضية التعليقية عقلية، إلّا أنّ الشيخ الكاظمي اختصّ بذكر إشكال آخر[٣] أيضاً، وهو: أنّ القضية التعليقية مقطوعة البقاء، فإنّنا نعلم الآن ـ أيضاً ـ أنّ العنب إذا غلىٰ يحرم، وأنّه مهما انضمّت القيود بعضها إلىٰ بعض ثبت الحكم.

وهذا الإشكال لا يرد حينما نريد إجراء الاستصحاب بعد العلم بوجود الزبيب خارجاً؛ لأنّنا نشير إلىٰ هذا الوجود الخارجي ونقول: هذا الوجود كان سابقاً إذا غلىٰ يحرم، ونعلّق الحرمة في هذا الكلام على غليانه فحسب دون عنبيّته؛ لأنّ عنبيّته سابقاً مقطوع بها. ومن الواضح أنّ حرمة هذا الوجود الآن علىٰ تقدير غليانه مشكوكة وليست مقطوعاً بها.

نعم، يرد هذا الإشكال علىٰ استصحاب الفقيه قبل وجود الموضوع خارجاً، فإنّه عندما يتصوّر زبيباً فرضيّاً يضطرّ أن يأخذ في طرف المعلّق عليه العنبيّة والغليان معاً كي يفرض القطع بالحرمة حدوثاً، ومع افتراض ذلك معلّقاً عليه تكون الحرمة مقطوعة بقاءً أيضاً.

ولعلّ النظر في الإشكال كان إلىٰ هذا النحو من إجراء الاستصحاب.

الثالث: قد عرفت أنّ المحقّق النائينيﷺ ذكر ثلاث فرضيات:

١ ـ استصحاب جعل الحكم.

٢ ـ استصحاب الحكم الفعلي.

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٤٦٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين.

(٢) راجع أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤١٢.

(٣) راجع فوائد الأُصول: ج ٤ ص ٤٦٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين.

٣ ـ استصحاب القضية التعليقية.

وأبطل الأوّل بالعلم بالبقاء، والثاني بعدم العلم بالحدوث والثالث بأنها قضية عقلية.

ثمّ ذكر بعد انتهائه من هذه الفروض فرضية، وهي استصحاب السببية وناقشها[1]. وقد يقال: إنّ هذه هي عين الفرضية الثالثة وهي استصحاب القضية التعليقية، فما معنىٰ ذكرها مستقلاً ومناقشتها ؟

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّه تارةً يقصد بالسببية تلك الحالة الثابتة حتى في زمان عدم وجود السبب ولا المسبب. وهذا مرجعه إلىٰ القضية التعليقية فيتسجّل ما عرفته من الإشكال، وهو: أنّه لا معنىٰ لذكرها كفرضية رابعة. وأُخرىٰ يقصد بها السببية بمعنى التأثير الفعلي الذي لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق تمام السبب خارجاً، وهذا يكون فرضية رابعة. والذي يناسب تقرير الكاظمي﵀ هو الأوّل، حيث إنّه اعترف بأنّ السببية كانت موجودة حدوثاً، وذكر في مقام مناقشة استصحابها أنّها عقلية وأنها متيّقنة البقاء، والذي يناسب أجود التقريرات هو الثاني، حيث إنّه اعترض على استصحاب السببية بأنّه إن قصد استصحاب جعل السببية فهو مقطوع البقاء لعدم احتمال النسخ، وإن قصد استصحاب السببية الفعلية فهي فرع تحقق السبب خارجاً بتمام قيوده وأجزائه، فهي ليست متيّقنة الحدوث.

وبعد أن عرفنا كلام المحقق النائيني﵀ في مقام إبطال الاستصحاب التعليقي نشرع في تمحيصه، ونعقد الكلام في ذلك في مقامين :

الأوّل: في ما هو المختار عندنا من مناقشته، وهي مناقشة في إطلاق كلامه لا في أصل كلامه، فيثبت بها التفصيل في جريان الاستصحاب التعليقي.

والثاني: في مناقشات أُخرىٰ لو تمّت لأبطلت أصل كلام المحقّق النائيني﵀ لا إطلاقه.

أما المقام الأوّل: فالمدعىٰ في المقام هو التفصيل بين ما لو كان كل قيود الموضوع في عرض واحد، أو كان بعضها مأخوذاً في موضوع بعض، فلا يجري الاستصحاب في الأوّل، ويجري في الثاني.

وتوضيح المقصود: أنّنا نوافق على رجوع قيود الحكم إلىٰ الموضوع، وأقصد بالموضوع ما هو مصطلح المحقّق النائيني﵀ من القيود المأخوذة في الحكم مقدّرة الوجود المحكوم عليها

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ٤ ص ٤٧١ و ٤٧٢ بحسب طبعة جماعة المدرسين، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.

بنحو القضية الحقيقية، لا الموضوع بالمعنىٰ الذي مضىٰ عن صاحب المستمسك، ولكن ليس هناك برهان يقتضي كون تلك القيود مأخوذة كلّها في عرض واحد، بل قد يؤخذ قيد في موضوع تقدير القيد الآخر. فتارةً يقول: (العنب الغالي يحرم)، أو يقول: (إذا كان العصير عنباً وكان غالياً يحرم) فقيد العنبيّة والغليان يكونان في عرض واحد، ومرجع القضية الأُولىٰ إلىٰ القضية الثانية لرجوع القضايا الحملية إلىٰ القضايا الشرطية كما ذكر المحقّق النائيني﵀ فحينما يقول (العنب الغالي يحرم) كأنّما قال: (إذا كان عنبٌ وكان غالياً يحرم)، فكلّ من قيد العنبية وقيد الغليان مقدّر في عرض تقدير الآخر.

وأُخرىٰ يفرض أحد القيدين موضوعاً لتقدير القيد الآخر وذلك: إمّا بأن يذكر القيد الثاني بنحو القضية الشرطية المحمولة على القيد الأوّل، بأن يقول: (العنب إذا غلىٰ يحرم) أو بأن يذكره لا بنحو الشرط، بل بنحو القيد، يجعله في قضية محمولة علىٰ القيد الأوّل بأن يقول مثلاً: (العنب يحرم الغالي منه) ففي القسم الأوّل وهو ما كان القيدان في عرض واحد لا يجري الاستصحاب، وفي القسم الثاني يجري.

وهذا التفصيل يختلف عن التفصيل بين فرض أخذ القيد الثاني بلسان القضية الشرطية وأخذه بلسان القضية الحملية الذي مضىٰ نقله عن المستمسك، فمفروض هذا التفصيل هو إلحاق مثل قوله: (العنب يحرم الغالي منه) بقوله: (العنب الغالي يحرم) ومفروض تفصيلنا هو الحاق ذلك بقوله: (العنب إذا غلىٰ يحرم).

وقد اختار السيّد الطباطبائي اليزدي﵀ في باب الاستصحاب التعليقي التفصيل الذي مضىٰ عن المستمسك، أعني التفصيل بين ما لو أخذ القيد الثاني بلسان القضية الشرطية المحمولة علىٰ القيد الأوّل فقال مثلاً: (العنب إذا غلىٰ يحرم) جرىٰ الاستصحاب، ومتى ما أُخذ بلسان القضية الحملية لم يجرِ الاستصحاب.

وذكر في وجه ذلك: أنّه لو أُخذ القيد الثاني بلسان القضية الشرطية فهذا يعني جعل الملازمة؛ لأنّ القضية الشرطية مفادها الملازمة بين الشرط والجزاء، فتصبح الملازمة شرعية وتستصحب، ولو أُخذ بلسان القضية الحملية فهذا جعل للمحمول على الموضوع والملازمة لا تكون إلّا عقلية انتزاعية[1].

---

(١) راجع رسالة السيّد الطباطبائي اليزدي﵀ في منجزات المريض المطبوعة في ملاحق تعليقته علىٰ المكاسب ص١٧.

وهذا البيان يرد عليه: أنّه إن قصدت به مجعوليّة الملازمة وشرعيّتها مباشرةً، فهذا غير معقول مطلقاً، فإنّ الملازمة من الأُمور التكوينية لا التشريعية، وإن قصدت به شرعيّتها باعتبار شرعيّة منشأ انتزاعها، فهذا ثابت حتّىٰ في القضية الحملية ولو كان بلسان: (العنب الغالي يحرم).

وأمّا التفصيل الذي نحن نتبنّاه فهو: أنّه لو كان القيد الثاني الذي لم يوجد في الزمان السابق ثمّ وجد بعد طروّ تغيّر على حالة القيد الأوّل مأخوذاً مع القيد الأوّل في عرض واحد، كأن يقول: (العنب الغالي يحرم) أو يقول: (العصير إذا كان عنباً وكان غالياً يحرم) لم يجرِ الاستصحاب، ولو كان القيد الأوّل مأخوذاً بعنوان الموضوع لتقدير القيد الثاني سواءً كان بلسان قضية شرطية محمولة علىٰ القيد الأوّل كقوله: (العنب إذا غلىٰ يحرم) أو بلسان قضية حملية محمولة عليه كقوله: (العنب يحرم الغالي منه) جرىٰ الاستصحاب.

وإذا أردنا أن نتكلّم بلغة الشيخ النائينيﷺ الذي يقول: هل يستصحب الجعل أو المجعول أو التعليقية العقلية الانتزاعية؟ قلنا: نستصحب المجعول، وقول الشيخ النائينيﷺ: إنّ المجعول لم يكن فعلياً لعدم الغليان مثلاً إنّما يأتي فيما إذا كان الغليان مع العنبية مثلاً قيدين في عرض واحد، فلا يوجد عندئذٍ إلّا حكم واحد وهو الحرمة وموضوعه العنب الغالي، وهذا الحكم لم تفترض فعليّته لعدم افتراض الغليان. أمّا إذا كان الغليان مأخوذاً كموضوع أو كشرط للحرمة، وكان العنب مأخوذاً في موضوع القضية التي كان موضوعها أو شرطها الغليان، كما لو قال: (العنب يحرم الغالي منه) أو قال: (العنب إذا غلىٰ يحرم) ففي الحقيقة يوجد في المقام حكمان، أو قل: قضيّتان: إحداهما: قضيّةٌ أمّ، وهي: (إذا غلىٰ يحرم) أو (يحرم الغالي منه) وقد جعلت هذه القضية على العنب. والثانية: قضيّةٌ بنت وهي: (يحرم) وقد جعلت علىٰ الغليان، والثانية هي التي لم تفترض فعليّتها لعدم افتراض فعلية موضوعها، وهو الغليان، ولكنّ الأُولىٰ افترضت فعلية لافتراض فعلية موضوعها، وهو العنب، فنحن نستصحب القضيّة الأُمّ أو الحكم الأُمّ[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هذا البيان يستنبط من كلام الشيخ الإصفهانيﷺ بفرق أنّهﷺ لم يوضّح أنّ الأمر الذي هو جزء من القضية الأُم وربطت به القضية البنت قد يكون علىٰ شكل الموضوع في القضية الحملية، ومحموله القضية البنت. وأُخرىٰ يكون علىٰ شكل الشرط، وجزاؤه القضية البنت.

ولولا أنّهﷺ اعتقد بوجود وجه آخر لحلّ مشكلة الاستصحاب التعليقي زائداً علىٰ هذا الوجه، وأنّ ذاك ←

وليس هذا رجوعاً إلى استصحاب الملازمة كما يظهر ذلك بالالتفات إلىٰ استصحاب الجعل في الشكّ في النسخ، فإنّ المستصحب هناك نفس القضية التي هي شرعية وهي: (يحرم البول) مثلاً لا الملازمة بين الحرمة والبول غير القابلة للجعل شرعاً، والمنتزعة من الجعل.

ولا فرق في تماميّة ما ذكرناه من التفصيل بين ما لو تصورنا استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية بمعنىٰ استصحاب الفعلية التي لا تكون في مسلك الشيخ النائيني إلّا بعد تحقّق الموضوع خارجاً، ولازمه أنّه لا يمكن للفقيه إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية ما لم يعشْ تحقّق الموضوع خارجاً، أو تصورناه بمعنى استصحاب المجعول الذي قلنا في تحقيق سابق لنا: إنّه عين الجعل، ولكن منظوراً إليه بالعنوان الأوّلي لا بالحمل الشائع، وإنّه ليست لنا فعليّة وراء ذلك بفعلية الموضوع.

وقد مضىٰ تفصيل ذلك في محلّه، وإجماله: أنّ الفرق بين الجعل والمجعول إنّما هو بالاعتبار، فالمولىٰ حينما يجعل مثلاً نجاسة البول فهذا بعنوانه الأوّلي وبمنظار الحمل الأوّلي نجاسة مستندة إلىٰ البول، وبالحمل الشائع ليست نجاسة، بل هي حالة مستندة إلىٰ المولىٰ، وجزء من المولى، فهو بالاعتبار الأوّل مجعول، وبالاعتبار الثاني جعل. وإذا جعل المولى نجاسة الماء المتغيّر فهذا بعنوانه الأوّلي نجاسة عارضة علىٰ الماء المتغيّر، يستصحب الفقيه بقاءها بعد فرض زوال التغيّر وهو جالس في الغرفة غير مطّلع علىٰ الواقع الخارجي، ولم يقع الموضوع في الخارج أصلاً.

فعلىٰ كلا هذين التصوّرين لاستصحاب الحكم نقول في المقام بالتفصيل بين مثل قوله: (العنب الغالي حرام) ومثل قوله: (العنب إذا غلىٰ يحرم) أو (العنب يحرم الغالي منه).

ففي الأوّل لا يجري استصحاب الحرمة لا علىٰ التصوّر الأوّل؛ لأنّ المجعول لم يوجد خارجاً في حالة العنبية حتّى يستصحب؛ لأنّ وجوده فرع وجود كلّ قيود الموضوع ومنها الغليان، ولا علىٰ التصوّر الثاني؛ لأنّه علىٰ هذا التصوّر وإن كان اليقين السابق متحقّقاً؛ لأنّنا في الحقيقة نستصحب الجعل بالحمل الأوّلي، والجعل ثابت حدوثاً، ولكنّ الجعل بعنوانه الأوّلي وبمنظار الحمل الأوّلي لم يكن هو حرمة العنب، وإنما هو حرمة العنب الغالي، فالعنب

→

الوجه الآخر يحلّ الإشكال علىٰ الإطلاق لكان يقول بالتفصيل الذي اختاره أُستاذنا الشهيد ﷺ في المقام.

راجع نهاية الدراية: ج٣، ص٨٩ ـ ٩٠ بحسب انتشارات مهدوي، وج ٥، ١٧٢ ـ ١٧٣ بحسب طبعة آل البيت.

الغالي يحقّ للفقيه أن يفترض تغيّراً في بعض حالاته ويستصحب حرمته، حيث لا يعتبر تلك الحالة مقوّمة للموضوع، فيُرىٰ بمنظار ذلك الحمل الأوّلي أنّ الحرمة حكم متيقّن سابقاً مشكوك لاحقاً، ولا يحقّ له أن يفترض تغيّراً في العنب ويستصحب حكمه؛ لأنّ الحكم لم يكن للعنب.

وفي الثاني والثالث يجري استصحاب الحكم بلا فرق ـ أيضاً ـ بين التصوّرين للاستصحاب.

فعلىٰ التصوّر الأوّل، أعني تصوّر استصحاب المجعول الذي يوجد عند وجود الموضوع خارجاً، نقول: إنّ هنا مجعولين وحكمين أحدهما يتحقّق خارجاً عند وجود العنب، وهو الحكم بالقضية الشرطية، وهي (إذا غلىٰ يحرم) أو الحملية وهي (يحرم المغليّ منه) فهذا الحكم يصبح فعلياً بمجرد وجود العنب خارجاً؛ لأنّ موضوعه هو العنب. والثاني الحرمة، وهو يتحقّق خارجاً ويكون فعلياً عند وجود العنب مع الغليان خارجاً، ونحن نستصحب الحكم الأوّل الذي نقطع بتحقّقه وفعليّته خارجاً.

وعلىٰ التصوّر الثاني الذي هو في واقعه استصحاب للجعل بمنظار الحمل الأوّلي يقال: إنّه يوجد لنا جعلان: أحدهما جعل قضية شرطية أو حملية علىٰ العنب، والثاني جعل الجزاء أو المحمول في تلك القضية الشرطية أو الحملية. ويكون الثاني بمنظار الحمل الأوّلي حالة ثابتة للعنب الغالي، ويكون الأوّل بمنظار الحمل الأوّلي حالة ثابتة للعنب، وهذا هو الذي نستصحبه[1].

---

(١) قد تقول: إنّ اختلاف الصيغ التعبيريّة لا يؤثّر في روح الحكم وهو الحبّ والبغض وإرادة البعث والزجر، ولا شكّ في أنّ البغض تعلّق بشرب العنب الغالي سواءً عبّر بتعبير يجعل القيدين في عرض واحد، أو بتعبير يجعل أحدهما مأخوذاً في موضوع تقدير الآخر.

والجواب: أنّه لو كانت هذه التغييرات تغييرات تعبيريّة بحت فمن الواضح أنّها لا تؤثّر في الحساب، ولكنّ المدّعىٰ: أنّ ما يجعله المولىٰ علىٰ عهدة المكلّف يتصوّر بنحوين وإن كانت المبادئ الكامنة في المتعلّق واحدة. وهذا أمر معقول، وتكون العبرة بما جعله المولىٰ في العهدة، ولذا نرىٰ أنّه في الأوامر الامتحانية تنشغل العهدة مع أنّه لا توجد مبادئ للحكم في المتعلّق أصلاً، وإنّما توجد في أصل انشغال العهدة. وقد يفترض أنّ المبادئ الواقعية تكون في إكرام العالم مثلاً، ولكنّ المولىٰ يجعل في العهدة إكرام المعمّمين لما يعلم من التلازم بين العنوانين مع كون الثاني هو المحسوس لدىٰ المكلّف لا الأوّل، أو لما يرىٰ من غلبة حالة التعمّم لدىٰ العلم مع احتمال خطأ المكلّف في اعتقاد عدم العلم في معمّم كان عالماً في الواقع، فدفعاً لاحتمال فوات المصلحة بخطأ المكلف قد يعمد إلىٰ تغيير مصبّ انشغال العهدة من إكرام العلماء إلىٰ إكرام المعمّمين.

←

وأمّا المقام الثاني: فهنا إشكالات على كلام المحقّق النائينيّ﵀ لو تمّت تبطل كلامه بشكل مطلق، ومن دون تفصيل:

الإشكال الأوّل: إنّ المحقّق النائيني﵀ ـ كما مضىٰ ـ ذكر أنّه هل يستصحب الجعل أو المجعول أو الملازمة؟ أمّا الأوّل فمقطوع البقاء، وأمّا الثاني فغير حادث حين العنبيّة، وأمّا الثالث فأمر عقليّ لا شرعي؛ لاستحالة جعل الملازمة.

وقد يقال في مقام الإشكال على ذلك: إنّنا نأخذ الشقّ الثالث، وقولكم: إنّه أمر عقلي لا شرعي فلا يمكن استصحابه، جوابه: أنّ الملازمة وإن لم تكن تحت سلطان المولىٰ مباشرة، لكنّها تحت سلطانه بواسطة كون منشأ انتزاعها تحت سلطانه. إذن فأمر رفعها ووضعها بيد الشارع.

وهذا الكلام تامّ في مقام إبطال المقدار الذي جاء في كلام المحقّق النائيني﵀ إلّا أنّه لا يصلح لتصحيح الاستصحاب التعليقي.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّه أساساً ليس من شرط الاستصحاب أن يكون المستصحب شرعياً وتحت سلطان الشارع حتّىٰ يدور النزاع بين المحقّق النائيني﵀ والمستشكل في أنّ الملازمة في المقام هل هي تحت سلطان الشارع أو لا، فإنّ الاستصحاب وإن كان جعلاً شرعياً لكن هذا لا يستلزم كون المستصحب تحت سلطان المولىٰ، بل يكفي أنّ التعبّد الاستصحابي بالمستصحب هو داخل تحت سلطان المولى دائماً، وإنّما يشترط في الاستصحاب الانتهاء إلىٰ أثر عملي عقلي من التنجيز والتعذير سواء كان المستصحب داخل تحت سلطان المولى أو لا، وعندئذٍ يقال في المقام: هل يدّعىٰ أنّ استصحاب الملازمة

→

فإذا اتّضح أنّ اختلاف ما يجعل في العهدة مع وحدة ما في المتعلّق من المبادئ أمر معقول، وأنّ العبرة بما يجعل في العهدة. قلنا في المقام: إنّ المولىٰ تارةً يجعل علىٰ عاتق المكلف حرمة العنب الغالي بقوله: (العنب الغالي يحرم) وأُخرىٰ يجعل على عاتقه (أنّ العنب إذا غلىٰ يحرم) مثلاً:

ففي الفرض الأوّل لا يجري الاستصحاب؛ لأنّه: إن أُريد استصحاب حرمة العنب الغالي فلا شكّ في بقائها. وإن أُريدت الإشارة إلىٰ عنب خارجي أو عنب فرضي واستصحاب حرمته، فالعنب لم يكن حدوثاً متيّقن الحرمة، وإنّما العنب الغالي كان حدوثاً متيّقن الحرمة.

أمّا في الفرض الثاني فأيضاً لو أُريد استصحاب (أنّ العنب إذا غلىٰ يحرم) فلا شكّ في بقائها، ولكن لو أُريدت الإشارة إلى عنب خارجي أو عنب فرضي واستصحاب كونه (إذا غلى يحرم) فهذا الحكم كان متيّقن الحدوث له، فلا بأس باستصحابه.

بنفسه ينتهي إلىٰ الأثر العملي من التنجيز، أو ينتهي إلىٰ ذلك بواسطة ما يترتّب عليه من ثبوت الحرمة ؟

فإن قيل بالأوّل فمن الواضح أنّ الملازمة وحدها غير كافية لهذا الأثر، ولو فرض محالاً اجتماع العلم بالملازمة وبتحقّق العصير العنبي في الخارج مع عدم العلم بالحرمة لا يحصل تنجيز. وإن قيل بالثاني كان إثبات الحرمة باستصحاب الملازمة تعويلاً علىٰ الأصل المثبت، وهو غير جائز.

وبالإمكان أن يقال: إنّ هذا الإشكال يتمّ بناءً علىٰ كلّ المباني في الجعل الاستصحابي ما عدا مبنىٰ جعل الحكم المماثل.

وأمّا بناءً على مبنى جعل الحكم المماثل فنقول: إنّ المجعول في المقام هو ملازمة ظاهرية مماثلة للملازمة الواقعية، وبما أنّ الملازمة يستحيل جعلها ابتداءً فهذا يكشف عن جعل منشأ انتزاعها، وليس هذا تعويلاً علىٰ الأصل المثبت، فإنّ جعل منشأ الانتزاع ملازم لنفس الحكم الظاهري، فيثبت منشأ الانتزاع، وهو الحكم الظاهري بأنّ الزبيب إذا غلىٰ يحرم.

وكلّ ما ذكرناه إلىٰ هنا كان مأخوذاً من مقالات[1] المحقّق العراقي﵀ علىٰ فوارق دقيقة بين طرز بياننا وبيانه، إلّا أنّ روح المطلب واحد.

إلّا أنّ التحقيق عدم تماميّة استصحاب الملازمة حتّىٰ علىٰ مبنىٰ جعل الحكم المماثل، وعدم تماميّة ما اختاره﵀ من التفصيل بين هذا المبنىٰ وسائر المباني.

وتوضيح ذلك: أنّ المدلول المطابقي لقوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو النهي عن النقض، وبما أنّ النقض التكويني غير معقول يحمل علىٰ النقض العملي، إلّا أنّ هذا النهي عن النقض إرشاد ـ حسب مبنىٰ جعل الحكم المماثل ـ إلىٰ جعل الحكم المماثل، والنقض العملي لا يشمل الملازمة في المقام؛ لعدم ترتّب عمل عليها، فهذا قرينة علىٰ اختصاص النهي بغيرها، ويكون المرشد إليه تابعاً للمدلول المطابقي، وهو النهي الإرشادي، ولا معنىً لإجراء الإطلاق فيه مستقلّاً، فيتحصّل في المقام عدم جريان استصحاب الملازمة بلا فرق بين المباني في تعيين ما هو المرشد إليه بالنهي الموجود في الحديث، وبهذا يتضح عدم جريان الاستصحاب في كلّ الأحكام الوضعية المنتزعة من الأحكام التكليفية، كالشرطيّة، والسببيّة، والمانعيّة، ونحو ذلك.

---

(١) ج ٢، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

ويمكن أن يذكر في المقام إشكال ثانٍ، وهو أنّه بهذا البيان لا تثبت الملازمة الظاهريّة، فإنّنا لو اكتشفنا باستصحاب الملازمة جعل المولىٰ منشأ انتزاع تلك الملازمة ظاهراً، أي جعل الحرمة الظاهرية علىٰ تقدير غليان الزبيب، كان معنىٰ ذلك الملازمة الواقعية بين غليان الزبيب والحرمة الظاهرية، والمفروض أنّ الاستصحاب يثبت حكماً ظاهرياً مماثلاً للمستصحب، لا حكماً واقعياً.

إلّا أنّ هذا الإشكال بالإمكان الإجابة عليه إذا لم نلتزم بحرفية كون مفاد دليل الاستصحاب هو الحكم الظاهري.

توضيح ذلك: أنّ مفاد دليل الاستصحاب إنّما هو حكم أُخذ في موضوعه الشكّ في الواقع،

ولوحظ فيه التحفّظ علىٰ نفس ملاكات الواقع، والمفروض أن يكون هذا الحكم مماثلاً للمستصحب. وهذا المقدار ثابت في المقام، فإنّ الملازمة الواقعية بين غليان هذا الجسم والحرمة الظاهرية مماثل للملازمة الواقعية بين غليانه والحرمة الواقعية، لفرض التماثل بين طرف هذه الملازمة وهي الحرمة الظاهرية وطرف تلك الملازمة وهي الحرمة الواقعية. وهذا الحكم المماثل، أعني الملازمة الواقعية بين غليان الزبيب والحرمة الظاهرية أخذ في موضوعه الشكّ في الملازمة الواقعية بين غليانه والحرمة الواقعية، وهذا الاستصحاب قد لوحظ فيه التحفّظ على ملاكات الواقع، ولا يوجد في مفاد دليل الاستصحاب مؤونة زائدة أزيد من هذا المقدار، فالعمدة هو الإشكال الأوّل.

الإشكال الثاني: كلام المستمسك[1] والمحقّق العراقي[2] في المقام، وهو أنّنا نختار استصحاب الحرمة الفعلية، وقولكم: إنّها لم تكن فعلية وثابتة لأنّها معلّقة علىٰ الغليان غير صحيح، فإنّ الغليان وكذا كلّ شرائط الحكم ليست شرائط للحكم وقيوداً له بوجودها الخارجي، وإنّما هي شرائط له بوجودها اللحاظي في ذهن المولىٰ، وهو ثابت من أوّل الأمر، ولا توجد فعلية متأخّرة عن الجعل تتحقّق عند تحقّق الموضوع. إذن فالحكم كان فعلياً من أوّل الأمر، ونستصحبه.

أقول: إنّ عدم تعلّق الحكم بالقيد الخارجي صحيح، وترتّبه علىٰ الوجود اللحاظي

---

(١) راجع المستمسك: ج ١، ص ٤١٥ ـ ٤١٩، بحسب الطبعة الرابعة لمطبعة الآداب النجف الأشرف.

(٢) راجع المقالات: ج ٢ ص ٤٠٠ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي، ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ١٦٣ ـ ١٦٧.

للموضوع وقيوده صحيح، وعدم وجود فعلية للحكم وراء عالم الجعل توجد عند وجود الموضوع ـ أيضاً ـ صحيح، إلّا أنّ كلّ هذا اكتنف ـ بحسب تصورات المحقق العراقيﷺ ـ بأمرين خاطئين عندنا: (الأوّل) يرتبط بكيفية تصوير حقيقة الحكم[1]، وهذا مرّ في محله، لا نتكلّم عنه هنا. (والثاني) يرتبط بالمقام، وهو تخيّل جريان الاستصحاب.

والصحيح: أنّ تلك المقدّمات لا تنتج هذه النتيجة: وتوضيح ذلك أنّ المجعول بناءً على تلك المقدّمات هو نفس الجعل. إذن نحن نستصحب نفس الجعل. إلّا أنّ الجعل تارةً ينظر إليه بمنظار الحمل الشائع، وعندئذٍ ليس حكماً شرعياً مرتبطاً بالعصير المغلي، وإنما هي حالة من حالات المولىٰ، وليس فيه شكّ في البقاء، وإنّما الذي يتصوّر فيه هو الشكّ في الحدوث دائماً، وأُخرىٰ ينظر إليه بمنظار العنوان الأوّلي، وهو بهذا المنظار عبارة عن نجاسة العنب الغالي، وهو بهذا المنظار يقع فيه شكّ في البقاء إذا لاحظنا أُفق ثبوت هذا الحكم بهذا المنظار، وهو العصير العنبي الغالي، ففي هذا الأُفق لا بأس بجريان الاستصحاب في فرض طروء تغيّر في العصير العنبي يوجب الشكّ في بقاء حكمه وأمّا إذا لاحظنا أُفقاً آخر وهو العنب غير الغالي فلا نرىٰ بهذا المنظار ثبوت صفة الحرمة له أصلاً حتّى يشكّ في البقاء ويستصحب.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقّق العراقيﷺ[2].

وحاصله: اتّخاذ شقّ رابع غير الشقوق الثلاثة التي أبطلها المحقّق النائينيﷺ من استصحاب الملازمة، واستصحاب الحرمة الفعلية، واستصحاب الجعل، وهو استصحاب الحرمة استصحاباً منوطاً ومقيّداً.

بيان ذلك: أنّ العلم الفعلي قد يكون علماً مطلقاً وقد يكون علماً منوطاً، فالعلم بالملازمة بين الغليان والحرمة مثلاً علم فعلي ثابت في النفس ملازم لعلم فعلي آخر منوط ومقيّد، وهو العلم بالحرمة في أُفق الغليان، وعلىٰ تقديره، وهذا نظير ما يتصوّر في الإخبار، فمثلاً حينما يقول: إن طلعت الشمس فالنهار موجود فهذا ليس مجرّد إخبار عن الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار، بل هو إخبار عن أمر خارجي، وهو وجود النهار كما هو واضح، ولا معنىٰ لافتراض كونه إخباراً عن وجود النهار علىٰ الإطلاق وبلا قيد، لوضوح أنّ طلوع الشمس قيد لذلك، ومن دونه لا يوجد نهار، وهذا القيد ليس قيداً في المخبر به، وإلّا لكان

---

(١) حيث ذكر أنّها عين الإرادة والكراهة، وليس الحكم أمراً جعلياً.

(٢) راجع المقالات ج٢ ص٤٠١ ـ ٤٠٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

إخباراً عن المقيّد والقيد، وعندئذٍ لا يصدق الكلام في مثل لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا ممّا لا يوجد فيه القيد، وبالتالي لا يوجد فيه المقيّد، إذن هو قيد في الإخبار، وليس معنىٰ قيديّته في الإخبار كون طلوع الشمس بوجوده الخارجي قيداً، أي: إنّ الإخبار لم يتمّ قبل طلوع الشمس مثلاً، وذلك لبداهة تماميّة الإخبار سواءً حصل القيد خارجاً، أو لم يحصل، أو لم يكن بالإمكان أن يحصل كما في مثال تعدّد الآلهة. إذن فتعيّن أن يكون معنىٰ قيديّته كون الشرط بوجوده التقديري والفرضي قيداً في الإخبار أي: إنّ الإخبار بوجود النهار يكون في أُفق فرض طلوع الشمس، وهذا المطلب بعينه نتصوّره في العلم[1].

إذا عرفت هذا قلنا في المقام: إنّ العلم بالملازمة بين غليان العنب وحرمته يولّد علماً فعليّاً بالحرمة في أُفق الغليان، ومعلقاً على تقديره، وهذا علم منوط ومشروط، وهذا العلم المنوط يتبعه الشكّ المنوط حينما يصير العنب زبيباً، وهذا يوجب جريان الاستصحاب المنوط، فيثبت بذلك العلم بحرمة الزبيب منوطاً بتقدير الغليان، وهو المطلوب.

وقد ذكر﵀ هذا الوجه مبنياً علىٰ مبنىٰ جعل العلم في باب الاستصحاب، أو مبنىٰ النهي عن نقض اليقين، أي: على المباني التي تثبت العلم بوجه من الوجوه، لا علىٰ المباني التي تثبت المتيقّن[2].

ويرد عليه: أنّ منوطيّة العلم الموجود فعلاً بالشرط وهو الغليان أمر غير معقول.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ الإناطة والشرط في عالم المفاهيم لها معنىً، وفي عالم الوجودات الحقيقية لها معنىً آخر، فمعنىٰ الاشتراط في عالم المفاهيم هو التقييد والتحصيص، فحينما يُشرط الإنسان مثلاً بالعلم في قولنا: (أكرم الإنسان العالم) يكون معنىٰ هذا الشرط

---

(١) إذ لو كان علمه مطلقاً، منوطاً لصحّ له الإخبار المطلق في حين أنّه لا يصحّ له ذلك، ولو لم يكن له علم أصلاً لما صحّ له الإخبار المنوط في حين أنّه صحّ له ذلك.

(٢) وإلّا فالمفروض أنّ المتيّقن وهي الحرمة غير حاصلة في السابق؛ إذ لو رجعنا إلىٰ مسلك فعليّة الحرمة قبل تحقّق الموضوع كان هذا يعني في نظر الشيخ العراقي رجوع الإشكال السابق، والشيخ العراقي حينما أراد تسجيل هذا الإشكال في مقالاته على الشيخ النائيني فرض التنزّل عن هذا المسلك كي يفترض عدم ورود الإشكال السابق. فلهذا كانت الحرمة غير حاصلة بالفعل في السابق، فما معنى استصحابها؟! وما هي فائدة فرض العلم المنوط بالحرمة؟!.

ولا يخفى أنّ حلّ ذلك لا يكون بمجرّد الرجوع إلىٰ مبنىٰ جعل العلم والطريقيّة، وإنّما حلّه يكون بالرجوع إلىٰ مبنىٰ: أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين، دون فرض ذلك استطراقاً إلىٰ نقض المتيّقن، وهذا هو الوارد في كلام الشيخ العراقي في المقالات. لا مسلك جعل العلم والطريقية.

أنّنا أخذنا حصّة معيّنة من مفهوم الإنسان، وهي الإنسان العالم في موضوع الأمر بالإكرام، وكذلك الكلام في مفهوم الوجود أو أيّ مفهوم آخر أُريد إشراطه بشيء، فلو قيل مثلاً: (الوجود الطويل حكمه كذا) كان معنىٰ ذلك أنّ حصّة معينة من الوجود وهو المقيّد بالطول حكمه كذا. وأمّا واقع الوجود الخارجي فليس معنىٰ الشرط فيه التقييد والتحصيص؛ إذ هو جزئيّ خارجي لا معنىً لتحصيصه، وإنّما معنىٰ الشرط فيه السببية والتولّد، فيقال مثلاً: (هذا الاحتراق مشروط بالنار) أي: متولد منه، وإنّ النار سبب له. وهذا المعنىٰ من الشرط غير معقول في عالم المفاهيم؛ إذ لا سببيّة ولا تولّد في عالم المفاهيم.

وبعد بيان هذه المقدّمة نقول: إنّه في عالم التصوّر والجعل والاعتبار والفرض ونحو ذلك من التعبيرات يوجد مفهوم وهو المتصوّر، أو المجعول، أو المعتبر، أو المفروض، ويوجد وجود نفسي وهو التصوّر، أو الجعل، أو الاعتبار، أو الفرض، فحينما يتصوّر المولىٰ حرمة العصير المشروط بالغليان، أو يجعله يصحّ أن يقال: إنّ هذه حرمة فعليّة، وفي نفس الوقت يصحّ أن يقال: إنّها حرمة مشروطة. أمّا إنّها فعلية فباعتبار وجودها الذهني. وأمّا إنّها مشروطة فبالمعنىٰ الأوّل من الشرط واعتبار المتصور، أو المجعول الذي هو مفهوم من المفاهيم، وبالمعنىٰ الذي يكون فعلياً ليس مشروطاً، فالحرمة باعتبار وجودها الذهني فعلية، ولكنّها بهذا الاعتبار وجود واقعي لا يقبل التقييد والتحصيص، وليست متولّدة من الشرط ومسبّبة له. هذا بلحاظ الوجود التصوّري والفرضي.

وكذلك الحال بلحاظ الوجود التصديقي، أي العلم، فيحنما يعلم بحرمة مشروطة بالغليان فالعلم وجود نفسي والمعلوم مفهوم، وهذه الحرمة بلحاظ وجودها العلمي فعلية، وهي غير مشروطة بالمعنىٰ الأوّل؛ إذ لا تحصيص في واقع الوجودات، ولا بالمعنى الثاني؛ لأنّ هذا العلم ليس وليداً ومسبّباً للشرط.

إذن فنحن نسأل المحقق العراقي﵀: أنّه ما هو المقصود بقوله: إنّ العلم بالحرمة فعليّ منوط ومشروط بتقدير الغليان؟

فإن قصد باشتراط الغليان كون المعلوم والمفهوم مضيّقاً ومحصّصاً بتقدير الغليان، فهذا معناه أنّنا علمنا بالحرمة المقيّدة بالغليان، أي علمنا بتحقق القيد والمقيّد خارجاً معاً، وهذا خلف، وليس هذا مراد﵀

وإن قصد به كون تقدير الغليان مأخوذاً شرطاً في نفس العلم وهو مراده﵀ قلنا: هل قصد بذلك اشتراطه بالمعنىٰ الأوّل، أعني التحصيص والتضييق، أو بالمعنى الثاني، أعني

السببية والتولّد ؟

فإن قصد الأوّل قلنا: إنّ الاشتراط بهذا المعنىٰ إنّما يعقل في عالم المفاهيم لا في عالم الوجودات، وإن قصد الثاني قلنا: إنّ العلم بوجوده الخارجي لا يتولّد من تقدير الغليان، وإنّما العلم وليد برهانه، هذا هو الإشكال الرئيسي في المقام، وهذا الذي بيّناه في العلم يأتي ـ أيضاً ـ في الإرادة والشوق، إلّا أنّ المقدار المرتبط بالمقام كان هو تطبيق ما بيّناه علىٰ العلم[1]. أمّا تطبيقه علىٰ الإرادة والشوق فموكول إلىٰ بحث الواجب المطلق والمشروط.

---

(١) قد تقول: إنّ هذا الذي أفاده أُستاذنا الشهيدﷺ في الحقيقة برهان علىٰ عدم إمكان فعليّة العلم المنوط بتقدير الشرط في المقام، وما أفادة الشيخ العراقيﷺ برهان علىٰ فعليّة العلم المنوط بتقدير الشرط. وأُستاذنا الشهيد لم يبطل مقدّمة من المقدّمات البرهانية لكلام الشيخ العراقي، فأيّ موقف نحن نتخذه باتجاه برهانين منتهيين إلىٰ نقيضين؟!

ولعل أُستاذنا الشهيدﷺ لم يكن يحسّ بمأزق من هذا القبيل؛ لأنّه لم ير في كلام الشيخ العراقيﷺ برهاناً علىٰ مقصوده، لان قياس العلم بالإخبار لم يذكر في المقدار الوارد في نقل أُستاذنا الشهيدﷺ برهان عليه، ولكنّنا قد أشرنا إلىٰ برهان ذلك تحت الخط في ما قبل هذا التعليق بتعليقتين فراجع.

هذا. ولو كان الأمر منحصراً بمثل: (العنب إذا غلى يحرم) لأمكن الخروج عن هذا المأزق بدعوىٰ بطلان المبنى الذي قام عليه كلام الشيخ النائينيﷺ، وردِّه، وهو فرض أنّ الحرمة إنّما تصبح فعليّة لدىٰ فعلية الغليان، حيث إنّ هذا هو مبنىٰ المحقّق النائيني، وهذا هو الذي تنازل إليه الشيخ العراقي في إشكاله هذا كي يكون غاضّاً للنظر عن إشكاله الأوّل، فالواقع بعد فرض بطلان هذا المبنىٰ أنّ العلم تعلّق بالحرمة وأنّ تقدير الغليان قيد للمعلوم، وأن هذا لا يؤدّي إلى فرض العلم بالغليان؛ لأنّ فعليّة الحرمة المقيّدة بالغليان لا تكون بفعلية الغليان، فالعنب الغالي حرام حتّىٰ قبل وجود الغليان، وقبل وجود العنب.

ولكن الإشكال يستفحل في مثل (لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا) إذ في القضايا التكوينية لا يوجد جعل أو حكم مسبق علىٰ تحقّق الشرط يفترض كونه هو عين فعليّة الجزاء، ولا شكّ فيها في أنّ فعليّة الجزاء لا تكون إلّا بفعلية الشرط، وعندئذٍ لو قبلنا كون الشرط قيداً أُنيط به العلم ورد عليه برهان أُستاذنا الشهيدﷺ، ولو نفينا ذلك ورد عليه برهان الشيخ العراقيﷺ.

وواقع المطلب هو: انّ ما استبدهَهُ المحقق العراقيﷺ من كون مثل هذه القضايا الشرطيّة إخباراً عن الجزاء لا عن الملازمة بين الشرط والجزاء، أوّل الكلام، وهذا هو الذي يوجب خروجنا من المأزق، ففي مثل (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) لا بأس بافتراض الإخبار عن وجود النهار المقيّد بطلوع الشمس، بأن يكون إخباراً عن القيد والمقيّد ولو بلحاظ الزمان المستقبل، ولكن في مورد فرض الاستحالة كما في قوله: (لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا)، أو فرض عدم الاطّلاع علىٰ وقوع الجزاء في المستقبل لا بدّ من حمل الإخبار على الإخبار بالملازمة، وبه نخلص من مأزق البرهانين المتقابلين.

أمّا لو كان إخباراً عن الجزاء علىٰ تقدير الشرط، فلو فرض تقدير الشرط قيداً للمخبر به لزم دخوله تحت الإخبار، وتعلّق الإخبار بالقيد والمقيّد، ولو فرض تقديره قيداً للإخبار وبالتالي قيداً للعلم فكونه قيداً له علىٰ حدّ ←

وهنا إشكال آخر يرد علىٰ المحقّق العراقي﵀ وهو: أنّ الاستصحاب إن فرض إجراؤه من قِبل الفقيه قبل وجود الموضوع خارجاً، فعلمه منوط بغليان العنب، فلو ثبت التعبّد بالعلم بواسطة الاستصحاب فمقتضىٰ القاعدة هو أن يثبت التعبّد بالعلم بحرمة الزبيب منوطاً بغليانه عنباً، أي: أنّه لو غلىٰ في حالة العنبية ثمّ فرض طروّ الزبيبيّة عليه كان حراماً، وهذا لا علاقة له بالاستصحاب التعليقي، إلّا أن يقال بإجراء مسامحة في جانب العلم المنوط بإلغاء هذا القيد في طرف العلم، كما يفترض إلغاء حالة العنبيّة والزبيبية في مقام تصحيح وحدة المتيّقن والمشكوك، إلّا أنّ إلغاء ذلك في طرف العلم المنوط مؤونة زائدة تحتاج إلىٰ دليل.

نعم، لو فرض إجراء الاستصحاب بعد العلم بوجود الموضوع خارجاً وهو العنب الذي صار زبيباً فقد يتخلّص من الإشكال الذي أثرناه بأن يقال: إنّنا نشير إلىٰ هذا الجسم الخارجي ونقول: إنّنا نعلم أنّه في ما سبق كان إذا غلىٰ يحرم، فالعلم كان منوطاً بفرض الغليان وتقديره، دون فرض العنبيّة؛ لأنّ العنبيّة ثابتة في الخارج[1] فنجرّ هذا العلم إلى ما بعد الزبيبية.

→

تقييد المفاهيم وتحصيصها غير معقول، وكونه قيداً له من باب تقيّد العلم بسببه ـ أيضاً ـ غير معقول؛ لأنّ تقدير الشرط ليس سبباً للعلم بالجزاء، وإنّما العلم بفعليّة الشرط قد يكون سبباً للعلم بفعليّة الجزاء.

ثمّ إنّ ما نقلناه عن أُستاذنا الشهيد﵀ في المقام في المتن قد يوحي بالصياغة الواردة في ما كتبناه في المتن إلىٰ أنّ العلم لا يعقل أن يكون منوطاً بمعنى وجود ضيق فيه، وإنما يعقل أن يكون منوطاً بشيء بمعنىٰ كونه مسبّباً عنه، ومتولّداً منه.

فإن كان حقّاً هذا هو مقصوده﵀ فإنّي أتذكّر أنّه﵀ عدل عن ذلك حين ما كان يهيّئ أبحاث ما أسماه بعد ذلك بالأُسس المنطقية للاستقراء، حيث رأىٰ عندئذٍ: أنّ العلم قد يدخل عليه ضيقٌ من غير ضيق المعلوم، ولم يكن يقصد بذلك تضييق العلم مفهوماً وتحصيصه حتى يرد عليه: أنّ هذا إنّما يناسب باب المفاهيم لا باب الوجودات، بل كان يقصد بذلك تحجيم نفس الوجود الخارجي للعلم ببعض التقادير، إلّا أنّ ذلك لا يبطل نتيجة البرهان الذي أقامه هنا لابطال كلام المحقق النائيني﵀؛ لأنّه لم يكن يقبل تحجيم العلم إلّا بتقدير سببه، من قبيل أنّ علمنا بأنّ هذا الجسم الفلاني مثلثٌ مثلاً يكون محجّماً ومقدّراً بتقدير سلامة بصرنا، فلو سُئلنا: هل علىٰ تقدير عدم سلامة البصر وكونه يَرىٰ نتيجة مرضه أُموراً خيالية تعلم ايضاً بذلك؟ لقلنا: لا، في حين أنّ علمنا باستحالة اجتماع النقيضين مثلاً مطلق، أي: ليس مقيّداً ومضيّقاً بتقدير سلامة بصرنا، فالعلم إنّما يعقل أن يكون فعليّاً ومنوطاً في وقت واحد حينما يلحظ بالقياس إلىٰ سببه، مع فرض كون سببه فعليّاً. أمّا لو قيس إلى غير سببه فقد يكون فعلياً، لكنّه لا يكون منوطاً، ولو قيس إلى سببه غير الفعلي فلا يكون فعلياً، لكنّه منوط بسببه، بمعنىٰ منوطيّة كلّ مسبّب بسببه، وبمعنىٰ أنّه لو وجد ذاك العلم لما كان وجوده واسعاً، وعلىٰ كلّ تقدير، بل محدداً بتقدير سببه.

(١) هذا مبنيّ علىٰ تفسير الإناطة بمعنى لا يناسب إلّا مع كون المنوط به تقديرياً لا فعليّاً.

لكنّ الصحيح: أنّه هنا ـ أيضاً ـ لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأنّ هذا العلم يكون منوطاً بفرض غليانه في الزمان السابق، لا بفرض غليانه ولو الآن، والفرق الزمني وإن كان المفروض إلغاؤه في باب الاستصحاب في طرف المستصحب لكنّ إلغاءه في طرف العلم المنوط[1] مؤونة زائدة تحتاج إلىٰ قرينة.

الإشكال الرابع: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ[2] ناقلاً له عن أُستاذه صاحب الكفاية من أنّ حكم حرمة العنب المغلي مجعول بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية، والفرق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة هو: أنّ الحكم في القضيّة الخارجيّة إنّما هو علىٰ الأفراد الموجودين خارجاً. وأمّا في القضية الحقيقيّة فهو يشمل ـ أيضاً ـ الأفراد المقدّرة الوجود، فهذا العنب وإن كان غير غالٍ، لكنّ تقدير غليانه موضوع للحرمة، فالحرمة فعليّة علىٰ الغالي المقدّر.

ولا يقصد بهذا ما مضىٰ في الإشكال الثاني من أنّ الشرط للحكم هو الوجود اللحاظي لا الخارجي، بل هو يسلّم أنّ الشرط هو الغليان الخارجي ويتكلّم في استصحاب الحرمة الجزئية لا الحرمة الكلّيّة التي جعلها المولىٰ علىٰ لحاظه للغليان، كما في الإشكال الثاني، ولكنّه يقول: إنّ الغليان الخارجي كما تكون أفراده المحقّقة الوجود مشمولة للحكم كذلك تكون أفراده المقدّرة الوجود مشمولة للحكم، فيستصحب تلك الحرمة الجزئية الثابتة بلحاظ الفرد المقدّر الوجود.

وهذا الكلام في غاية الغرابة، فإنّ معنىٰ كون القضيّة الحقيقيّة شاملة للفرد المقدّر الوجود إنّما هو ثبوت الحكم علىٰ الفرد المقدّر الوجود بما هو منظور إليه بالنظر الأوّلي الذاتي دون الحمل الشائع؛ إذ بمنظار الحمل الشائع ليس إلّا صورة نفسية داخلة في نفس المتصوّر، ولكن حينما ينظر إليه بمنظار الحمل الأوّلي الذاتي يُرىٰ عنب غالٍ، فيُحكم عليه بالحرمة، وهذه الحرمة تستصحب في الأُفق الذي تُرىٰ، وهو أُفق النظر بمنظار الحمل الأوّلي إلىٰ العنب الغالي. إذن يثبت الاستصحاب بقاء الحرمة في الظروف التي تُرىٰ ـ أيضاً ـ بهذا المنظار بعد فرض كونه عنباً غالياً، أي: إنّه يستصحب بقاءً حرمة العنب الغالي إذا تغير طعمه بعامل وشككنا أنّ تغيّر طعمه يوجب تغيّر الحكم أو لا مثلاً، ولا يستصحب بقاء الحرمة في أُفق

---

(١) مسامحةً وعرفاً كما ورد في كلام الشيخ العراقي ﷺ في المقالات في مقام دفع هذا الإشكال.

(٢) في تعليقته علىٰ الكفاية: ج ٥، ص ١٧٣ ـ ١٧٤ بحسب طبعة آل البيت.

آخر وهو العنب غير الغالي، بأن تسحب الحرمة إلىٰ الحالات المتأخّرة عن العنب غير الغالي؛ إذ في هذا الأُفُق لا تُرىٰ حرمةٌ حتّى تستصحب.

ثمّ إنّ هذا الذي أفاده ﷺ في مقام توضيح كلام أُستاذه صاحب الكفاية إنّما هو تفسير بما لا يرضىٰ صاحبه، فإنّ الذي ذكره صاحب الكفاية في تعليقه علىٰ الرسائل[1] لا يمتّ إلىٰ هذا المعنىٰ بصلة؛ ولذا صرّح في كلامه بأنّ الفرضيّة التي يذكرها خارجة اصلاً عن مسألة الاستصحاب التعليقي، وراجعة إلىٰ مسألة الاستصحاب التنجيزي الذي لا كلام فيه، بل مقصوده هو التفصيل بين شرط الحرمة وشرط الحرام.

وتوضيح ذلك: أنّه كما يقال في باب الوجوب: إنّ الشرط تارةً يكون شرطاً للوجوب وأُخرى شرطاً للواجب، إلّا أنّ شرط الواجب الخارج عن كونه قيداً للوجوب يجب أن يكون اختيارياً كي يصحّ ترشّح الوجوب إليه، كذلك يقول الشيخ الأخوند ﷺ في باب الحرمة: إنّ الشرط وهو الغليان مثلاً يمكن أن يفرض شرطاً للحرام كما يمكن أن يفرض شرطاً للحرمة، ولا يضرّ هنا في فرض كونه شرطاً للحرام دون الحرمة خروجه عن القدرة؛ إذ ليس المفروض ترشّح وجوب إليه، وفي هذه الفرضية، أعني فرضية رجوع الشرط إلىٰ الحرام دون الحرمة لا بأس باستصحاب الحرمة؛ لأنّها فعلية قبل الشرط، ويكون هذا استصحاباً تنجيزياً وخارجاً عن مبحث الخلاف في الاستصحاب التعليقي[2].

---

(١) ص٢٠٧ بحسب النسخة التي هي من منشورات مكتبة بصيرتي في قم.

(٢) قد يتوهم أنّ ما ذكره صاحب الكفاية هنا من جريان الاستصحاب في فرض كون الغليان مثلاً شرطاً للحرام لا للحرمة مرجعه إلىٰ ما اختاره أُستاذنا الشهيد ﷺ من أنّه لو قال: (العنب إذا غلىٰ يحرم) أو قال: (العنب يحرم الغالي منه) صحّ الاستصحاب، ووجه الرجوع إليه: أنّه في هذين المثالين أخذ شرط الغليان في طرف الحكم المحمول، فكان إذن شرطاً للحرمة، وهذا بخلاف ما لو قال: (العنب الغالي حرام) فإنّ الغليان أخذ عندئذٍ في طرف الموضوع، فهو شرط للحرام.

ولكن لعلّه يظهر بأدنىٰ تأمّل الفرق بين الرأيين، ففي كل من المثال الثاني والثالث كان الغليان موضوعاً والحرمة محمولة حسب مصطلح المنطق من الموضوع والمحمول، وفي المثال الأوّل كان الغليان شرطاً والحرمة جزاءً.

وإنّما مقصود الشيخ الآخوند ﷺ هو أنّ الغليان قد يكون داخلاً في ما يقدّر وجوده حتّىٰ يحكم بالحرمة، وقد لا يكون كذلك، بل يكون قيداً للحرام، ففي الأوّل يكون الاستصحاب تعليقياً، وفي الثاني يكون تنجيزياً لا شك في جريانه، في حين أنّ أُستاذنا الشهيد ﷺ يقصد التفصيل بين عرضيّة القيدين المقدّري الوجود، وهما العنبية والغليان، وعدم العرضية بأن يكون العنب مأخوذاً مقدّر الوجود في موضوع قضية مؤتلفة من موضوع أو شرط، وهو الغليان، ومحمول أو جزاء وهو الحرمة، فإن فرض القيدان عرضيين لم يجرِ الاستصحاب؛ لانتفاء اليقين ←

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه أنّ إشكال المحقّق النائيني﵀ بعد تطويره بما تبيّن في أثناء الكلام صحيح في ما إذا كانت الحرمة مجعولة ضمن قضية واحدة، فعندئذٍ لا يجري استصحاب الجعل لعدم كونه المشكوك، ولا استصحاب المجعول لأنّ استصحاب المجعول إنّما يجري في الأُفق الذي يُرى فيه المجعول، أي: في حالة يفرض تأخّرها عن غليان العنب، ولا استصحاب الملازمة لعدم ترتّب اثر عملي عليه من التنجيز والتعذير.

نعم، هنا إشكال آخر ليس مرتبطاً بإشكال المحقق النائيني﵀ يرد علىٰ كلّ تقريب يرجع إلى استصحاب القضية التعليقية، كالتقريب الذي اخترناه من أنّه إذا كان المحمول علىٰ العنب بنفسه قضية مستقلة استصحبناها، وحاصل الإشكال هو: أنّه هل يقصد بذلك ترتّب التنجيز والأثر العملي علىٰ استصحاب القضية التعليقية مباشرة؟ أويقصد ترتّبه عليه بواسطة صيرورتها تنجيزية وفعلية بحصول موضوعها خارجاً؟

فإن قصد الأوّل قلنا: إنّ التنجيز أثر للحكم الفعلي وإلّا فما أكثر الأحكام التعليقية التي نعلم بها ولا تكون منجّزة علينا. وإن قصد الثاني كان ذلك تعويلاً علىٰ الأصل المثبت؛ لأنّ صيرورة الحكم فعلياً بوجود موضوعه أمر عقليّ.

وهذا الإشكال يستفحل لو لم نبنِ علىٰ مبنىٰ جعل الحكم المماثل، كما لو بنيناعلىٰ جعل الطريقية. أمّا لو بنينا علىٰ ذلك فبالإمكان أن يقال: إنّه قد ثبت حكم ظاهري مماثل بحرمة الزبيب علىٰ تقدير الغليان، وفعلية هذا الحكم الظاهري متى ما وجد موضوعه أمر قهري عقلي، فهذه من لوازم نفس الحكم الظاهري، لا من لوازم الحكم الواقعي حتىٰ يكون إثباتها تعويلاً علىٰ الأصل المثبت.

نعم، يأتي ما مضىٰ من الإشكال الإثباتي من أنّ إطلاق النهي عن النقض العملي لا يشمل ذلك؛ لعدم تصوّر نقض عملي له.

والتحقيق: أنّ أصل إشكال المثبتية غير صحيح، وينتقض باستصحاب بقاء الجعل عند الشكّ في النسخ، فإنّه ليس إلّا استصحاباً لقضيّة تعليقيّة وحكم غير فعلي، فإثبات فعليته

→

السابق في أُفق نظر الحمل الأوّلي إلىٰ الجعل ما دام المفروض عدم الغليان، في حين أنّ الغليان مأخوذ في ذاك الأُفق.

وهذا الإشكال ـ كماترى ـ يرد ليس علىٰ الاستصحاب التعليقي فحسب، بل حتّىٰ على الاستصحاب التنجيزي لو أُريد إجراؤه فيما لو كان كلا القيدين مأخوذين في عرض واحد بعنوان قيد الحرام لا قيد الحرمة، أمّا إذا لم يكونا عرضيين فيرتفع الإشكال حتّى لو كان الغليان قيداً للحرمة.

بعد وجود الموضوع تعويل علىٰ الأصل المثبت.

والحلّ هو: أنّ هذا الإشكال إنّما يكون إشكالاً مدرسياً يتمّ علىٰ المباني المدرسية، وامّا بناءً علىٰ ما هو الصحيح من أنّ فعلية الحكم ليست أمراً يتحقّق وراء الجعل عند تحقق الموضوع حتّىٰ يقال: إنّ إثباتها تعويل علىٰ الأصل المثبت، وإنّما الأثر العملي والتنجيز يترتّب علىٰ العلم بمجموع الكبرىٰ، أي: الحكم، والصغرىٰ، أي: الموضوع، فلا مجال لهذا الإشكال، فإنّ الكبرى قد علمت بالتعبّد والطريق المجعول تعبداً مثلاً، والصغرى علمت وجداناً، ويترتّب على ذلك التنجيز.

وجود معارض للاستصحاب التعليقي وعدمه

المقام الثاني: في أنه بعد فرض جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه قد يعارض باستصحاب تنجيزي وهو في مثال الزبيب استصحاب الجواز الثابت قبل غليانه.

وفي الجواب عن ذلك يوجد اتّجاهان:

١ ـ ما أبداه الشيخ الأعظم ﷺ[١] وحاول توضيحه المحقّق النائيني ﷺ[٢] من دعوى حكومة الاستصحاب التعليقي علىٰ الاستصحاب التنجيزي.

٢ ـ ما أبداه المحقّق الخراساني ﷺ[٣] واختاره السيّد الأُستاذ[٤] من دعوى عدم التعارض بين الاستصحابين، والحكومة وعدمها فرع التعارض، فهما يجريان معاً بلا تعارض.

أمّا الاتّجاه الأوّل: فذكر الشيخ الأعظم ﷺ أنّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي من دون أن يوضّح وجهاً لذلك، وحاول المحقّق النائيني ﷺ توضيح وجه له، إلّا أنّه لم يوضّحه.

فذكر ﷺ أنّ الشكّ في بقاء الجواز وعدمه ناشئ من الشكّ في سعة دائرة الحرمة المعلّقة علىٰ الغليان بحيث تشمل الزبيب وضيقها، ثمّ أورد علىٰ نفسه بأنّ ميزان الحكومة هو أن

---

(١) راجع الرسائل ص ٣٨٠ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(٢) راجع فوائد الاصول: ج ٤، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٧ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم. وأجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٤

(٣) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٢٣ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

(٤) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ١٤٢.

يوجد موضوع وأثر، ويجري أصل في الموضوع وأصل في الأثر، فيكون الأصل في الموضوع حاكماً على الأصل في الأثر. وفي المقام ليس كذلك؛ إذ ليس أحد مصبّي الشكّين موضوعاً للآخر.

وإلى هنا يبدو كأنّ نكات المطلب واضحة عنده ﷺ إلّا أنّه يقول في جواب الإشكال ما لا يفي بحلّ المطلب، وهو أنّه إنّما يكون الأصل الجاري في الموضوع هو الحاكم على الأصل الجاري في الأثر في الشبهات الموضوعية، وأمّا في الشبهات الحكمية فلا يوجد شكّ في الموضوع حتّى يكون الأصل في الموضوع هو الحاكم. إذن فالميزان العامّ لحكومة الأصل هو كون الأصل في أحد الشّكين ملغياً للشك الآخر، دون العكس، من دون فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

وهذا الكلام في نفسه صحيح، إلّا أنّه ﷺ طبّقه على المقام وفرض أنّ الأصل في جانب الحكم التعليقي رافع للأصل في جانب الحكم التنجيزي، ومُلغٍ للشكّ في مورده، من دون أن يبيّن وجهاً لذلك ونكتةً له، إذن فيبقى سرّ المطلب غامضاً، ولم تعلم نكتة للحكومة في المقام، ومن هنا اعترض عليه السيّد الأُستاذ[1] والسيد الحكيم في المستمسك[2] وغيرهما، ولم يوافقوا على الحكومة.

أقول: إنّ استصحاب الحرمة بنحو القضية التعليقية قبل أن يتكلّم في ابتلائه بمعارضة استصحاب الحلية التنجيزية وحكومته عليه أو عدم حكومته لا بدّ من افتراض صحّته في نفسه ولو تنزّلاً، والمحقّق النائيني ﷺ كان قد أورد على استصحابها أنّ القضية التعليقية أمر عقلي، فلا يمكن استصحابه، والآن حينما يتكلّم في التعارض والحكومة قد افترض تنزّلاً عدم ورود هذا الإشكال على استصحابها في نفسه، وكان هنا إشكال آخر على استصحاب القضية التعليقية لم يذكره الشيخ النائيني ﷺ وهو يتوجّه بناءً على مسلك الشيخ النائيني كما مضى، وهو إشكال المثبتية، حيث يقال: إن قصد باستصحاب القضية التعليقية ترتيب الأثر العملي من التنجيز عليه ابتداءً، فالقضية التعليقية بنفسها غير قابلة للتنجيز، وإن قصد به ترتيب الأثر العملي بتوسّط إثبات الحرمة الفعلية، فهذا تمسّك بالأصل المثبت، فلا بدّ أن نرى ما هو موقف المحقّق النائيني من هذا الإشكال حينما يفترض التعارض بين الاستصحابين

---

(١) راجع نفس المصدر ص ١٤١.

(٢) راجع المستمسك: ج ١، ص ٤٢٠ بحسب الطبعة الرابعة لمطبعة الآداب في النجف الأشرف.

وحكومة أحدهما علىٰ الآخر، أو عدمها، والمواقف المتصورة في ذلك عديدة :

١ ـ فرض التسليم بإشكال المثبتية، وعدم جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه.

وهذا الموقف غير متعقّل من المحقّق النائينيﷺ لدى تكلّمه في المعارضة والحكومة؛ إذ المعارضة والحكومة فرع تماميّة كلّ من الاستصحابين في نفسه، فلا بدّ أن يفترض أنّه في هذا المجال لا يسلّم إشكال المثبتية، إمّا غفلةً عنه بالمرّة، أو متبنياً لحلّ من الحلول لهذا الإشكال، أو تنازلاً وتسليماً لقول الخصم كي تصل النوبة إلىٰ البحث عن المعارضة والحكومة.

٢ ـ فرض الإجابة علىٰ إشكال المثبتية بأنّ العلم بالقضية التعليقية مع العلم بتحقّق المعلّق عليه خارجاً كافٍ في التنجيز، ولا يوجد عندنا وراء ذلك مرحلة الفعلية التي يُدّعىٰ أنّها هي التي تتنجّز بالعلم.

وهذا الموقف غير محتمل بشأن المحقّق النائينيﷺ إذ هو يرىٰ أنّ للحكم مرحلتين: مرحلة الجعل، ومرحلة الفعلية، وأنّ موضوع التنجيز هي المرحلة الثانية.

٣ ـ فرض الالتزام في الاستصحاب بجعل الحكم المماثل، وأنّه حينما يتحقّق موضوع هذا الحكم المماثل يصبح ـ لا محالة ـ فعلياً، فهناك ملازمة واقعية بين الحكم المماثل المعلّق الظاهري والحكم الفعلي الظاهري، فالاستصحاب إذا أثبت الأوّل ثبت الثاني؛ لكونه من لوازم نفس الحكم الظاهري، لا من لوازم الواقع.

وهذا الموقف ـ أيضاً ـ غير محتمل في حقّ المحقّق النائينيﷺ لأنّه لا يقول في باب الاستصحاب بجعل الحكم المماثل.

٤ ـ أن يفترض أنّ المحقّق النائينيﷺ إمّا كان غافلاً عن إشكال المثبتية ـ كما هو المظنون ـ أو أنّه كان قد حلّ في ذهنه إشكال المثبتية بوجه من الوجوه كخفاء الواسطة مثلاً، وغير ذلك، أو أنّه افترض عدم المثبتية تنزّلاً حتّىٰ تصل النبوة إلىٰ بحث المعارضة والحكومة. وعلىٰ كلّ حال يكون مفروض الكلام بوجه من الوجوه أنّ استصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة التنجيزية حتّىٰ تصل النوبة إلىٰ مرحلة المعارضة والحكومة، أو عدمها، وإذا فُرِض هكذا فالحكومة في المقام بملاك إلغاء الشكّ في غاية الوضوح؛ إذ استصحاب الحرمة التعليقية قد ألغىٰ ـ حسب الفرض ـ الشك في الحرمة التنجيزية، لكن استصحاب الحلّيّة التنجيزية لا يلغي الشك في الحرمة التعليقية؛ إذ لَئِن تُخُيِّل أن المجعول أثرٌ للجعل مثلاً، فيثبت باستصحاب الجعل لا يُتَخيّل عكسه، فاظنّ أنّ منطقة الفراغ في كلام المحقّق النائينيﷺ هي هذا الذي ذكرناه، وحذفه في كلامه هو الذي أوجب أن يكون جوابه للإشكال علىٰ الحكومة كأنّه

تكرار لنفس المدّعىٰ، فأشكلوا عليه بأنّه لم يظهر وجه للحكومة، وأنّ كلامه ليس إلّا تكراراً.

وبما أنّ مختارنا من هذه المواقف الأربعة تجاه إشكال المثبتية هو الموقف الثاني، وعليه لا معنى للحكومة في المقام، فنحن لا نقبل هذا الاتّجاه الأوّل، وهو اتّجاه الحكومة.

وبالإمكان أن يورد هنا إشكال آخر علىٰ هذه الحكومة، وهو: أنّ استصحاب الحرمة وإن كان ينفي الحلية بناءً علىٰ أنّها نقيض الحرمة، وأنّها أمر عدمي، لكن بناءً علىٰ كونها ضدّ الحرمة وأمراً وجودياً لا ينفيها، ولا تتمّ الحكومة، ولو بنينا علىٰ كونها أمراً عدمياً فلنتكلم في فرض كون الحكم التنجيزي هو الاستحباب، كما لعل الأمر كذلك في الزبيب، وعندئذٍ لا معنى لحكومة استصحاب الحرمة علىٰ استصحاب الاستحباب.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بناءً على مذاق المشهور من أنّ الأحكام الظاهرية أحكام جعلت للتنجيز والتعذير، وذلك ببيان أنّ التعذير في المقام يترتّب علىٰ عدم الحرمة والإلزام، لا علىٰ الحلّيّة بالمعنىٰ الوجودي، أو الاستحباب، فاستصحاب الحلّيّة أو الاستحباب غير جارٍ في نفسه، وغير معذّر، ويجري استصحاب الحرمة التعليقية المفروض حكومته علىٰ استصحاب عدم الحرمة التنجيزي.

أمّا إذا بنينا علىٰ ما هو المختار من أنّ الأحكام الظاهرية تبرز درجة اهتمام المولىٰ بالأحكام الواقعية ومبادئها، فهذا الجواب لا يأتي، ولكن قد يقال: إنّنا نستصحب عدم الإباحة أو الاستحباب المعلّق علىٰ الغليان، ويكون ذلك حاكماً علىٰ استصحاب الحلّ أو الاستحباب التنجيزي، وهذا مبنيّ علىٰ القول بأنّه إذا كان حكم وجوديّ غير مجعول في الشريعة، ثمّ جعل في الشريعة علىٰ بعض الفروض والأحوال، فالمستفاد عرفاً هو جعل عدمه، واعتبارُه في الحالات الأُخرىٰ، وهي حالة الغليان في المقام.

وأمّا الاتّجاه الثاني: فقد أبداه المحقّق الخراساني رحمه الله[1] بتقريب: أنّ الحرمة المعلّقة علىٰ الغليان مع الحلّيّة المغيّاة بالغليان كلتاهما كانتا ثابتتين حدوثاً علىٰ العنب، ولم تكن أيّة منافاة بينهما باعتبار أنّ شرط إحداهما غايةٌ للأُخرىٰ، فلم يلزم اجتماع الحلّيّة والحرمة في آن واحد، فإذا كانت الحلّيّة المغيّاة بالغليان والحرمة المعلّقة علىٰ الغليان ثابتتين معاً علىٰ العنب حدوثاً بالوجدان بلا أيّ منافاة بينهما فكيف تقع بينهما منافاة حينما تثبتان بقاءً بالتعبّد؟!

---

(١) راجع الكفاية ج ٢ ص ٣٢٢ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليات المشكيني.

والعجيب أنّ السيّد الأُستاذ وافق على هذا الكلام[١].

وأنت ترى أنّ هذا الكلام إنّما يصحّ بياناً لعدم المنافاة بين استصحاب الحرمة المعلّقة علىٰ الغليان واستصحاب الحلّيّة المعلّقة علىٰ عدم الغليان، لكنه يوجد في المقام استصحاب آخر وهو استصحاب الحلّيّة التنجيزية[٢]، حيث إنّ هذا الزبيب قبل الغليان كان حلالاً منجّزاً حلّيّة مردّدة بين حكم طويل الأمد وهي الحلّيّة المطلقة وحكم قصير الأمد وهي الحلّيّة المعلّقة علىٰ عدم الغليان، فتستصحب هذه الحلية إلىٰ ما بعد الغليان، وإذا أجرينا استصحاب الحلّيّة التنجيزية إلىٰ ما بعد الغليان ـ فلا محالة ـ يعارض استصحاب الحرمة[٣].

نعم، الصحيح: أنّه حينما يجري استصحاب الحرمة التعليقية لا يجري استصحاب الحلّيّة التنجيزية، لكن لا من باب الحكومة المألوفة كما ادّعي في الاتّجاه الأوّل، بل من باب أنّ إحدىٰ الحالتين السابقتين تغطّي علىٰ الحالة الأُخرى وتخيّم عليها وكأنّها تُفنيها.

وتوضيح المقصود: أنّه متىٰ ما كانت عندنا حالتان سابقتان في شيء، فإن كانت إحداهما فقط هي التي تجمع أركان الاستصحاب فالاستصحاب يجري بالنسبة لها دون الأُخرى، وإن كانت كلّ منهما في حدّ ذاتها، أي: لو بقيت وحدها جامعة لأركان الاستصحاب، فعندئذٍ إن كانت الحالتان في عرض واحد كما في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان يتعارضان، وإن كانتا طوليتين لا عرضيتين، واقصد بذلك أنّ إحدىٰ الحالتين تشكّل قانون نسخ الأُخرىٰ وكأنّها تخيّم عليها، فهنا تصبح هذه الحالة هي التي يجري فيها الاستصحاب دون الأُخرىٰ؛ وذلك لأنّ الاستصحاب ـ على ما مضىٰ ـ أصل ارتكازي في نظر العقلاء بنحو من أنحاء الارتكاز، فدليل حجيّة الاستصحاب ينصرف إلىٰ ما يطابق ذلك الارتكاز ويلتئم معه، ومن الواضح في مثل هذا الفرض أنّ ارتكازية الاستصحاب في نظر العرف تنصبّ علىٰ تلك الحالة المخيّمة والناسخة، لا علىٰ الحالة المخيّم عليها والمنسوخة، فإذا كان شخص يدرّس في كلّ يوم في الساعة الأُولىٰ من ساعات النهار مثلاً، ثمّ شككنا في يوم من الأيام في أنّه هل

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ١٤٢.

(٢) ان السيّد الخوئي ﷺ ـ حسب ما ورد في مصباح الاصول ـ ملتفت إلى استصحاب الحلية التنجيزية لكنه يدّعي أن هذه الحلية مردّدة بين أن تكون نفس الحلية التي كانت في حالة العنبية فهي مغيّاة بالغليان أو حلية أخرى غير مغيّاة به وهي مشكوكة الحدوث.

(٣) هذا الجواب يستنبط من كلام الشيخ الإصفهاني ﷺ، فراجع نهاية الدراية: ج ٥، ص ١٧٧ بحسب طبعة آل البيت.

هو باقٍ علىٰ تلك الحالة السابقة، وهي أنّه يدرّس في كلّ يوم صباحاً أو لا، فهنا يوجد في قبال هذه الحالة السابقة حالة أُخرىٰ وهي عدم تدريسه في نصف الليل، مثلاً لكن من الواضح أنّ الاستصحاب المركوز في الأذهان في مثل المقام إنّما هو استصحاب حالة كونه يدرّس في أوّل الصبح التي هي تشكّل قانون نسخ حالة عدم تدريسه الثابتة له فيما قبل الصبح، وكذلك الأمر في المقام، فإنّ حالة الحرمة التعليقية التي كانت ثابتة لهذا الجسم كانت تشكّل قانون نسخ الحلّيّة التي كانت ثابتة له وتخيّم عليها.

ويؤيّد كون المركوز العقلائي في المقام هو استصحاب الحرمة التعليقية دون الحلّيّة التنجيزية أنّه منذ بدايات تفتّح ذهن العلماء علىٰ جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، أي: من حوالي أربعمائة سنة إلىٰ الآن أخذ المشهور يجرون الاستصحاب التعليقي، إمّا مطلقاً كما هو المنسوب إليهم وإمّا مع التفصيل كالتفصيل الذي اخترناه، ونحتمل أنّه هو مقصود المشهور، ولم يكن حتّى المنكرون للاستصحاب التعليقي يستشكلون فيه من ناحية التعارض مع الاستصحاب التنجيزي، وبعدما التفتوا إلىٰ مشكلة المعارضة أخذوا يفتّشون عن مبرّر لرفع اليد عن المعارضة، فاتّجهوا إلى الحكومة أو إلىٰ عدم المعارضة ما عدا مدرسة المحقّق العراقي﵀ حيث ذهب﵀ إلىٰ سقوط الاستصحاب التعليقي بالتعارض.

والخلاصة: أنّ هذه المحاولات الفنية للإجابة علىٰ التعارض هي توجيه وتبرير لما هو مركوز في ذهنهم من عدم التعارض، وقد أصابوا في الارتكاز واخطأوا في المحاولات الفنيّة.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه جريان الاستصحاب التعليقي بالتفصيل المتقدّم وعدم معارضته بالاستصحاب التنجيزي.

تنبيهات الاستصحاب التعليقي

ولننبّه في ذيل بحث الاستصحاب التعليقي على أُمور:

الأوّل: بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام هل يجري في الموضوعات الخارجية أيضاً، أو لا؟ ومثاله: ما يقال من أنّ حوضاً كان فيه الماء ثم شككنا في بقاء الماء فيه، وطرح فيه ثوب متنجس، فيقال: لو أنّه طرح في هذا الحوض قبل ساعة لغسل بالماء، فهل يقال بمقتضى الاستصحاب التعليقي: إنّه الآن ـ أيضاً ـ غسل بالماء، أو لا؟

ومنهج البحث هو أن نرجع إلىٰ الوجوه الماضية في تصوير الاستصحاب التعليقي ليُرى أنّها تتم هنا أو لا فنقول:

الوجه الأوّل: استصحاب الجعل بمنظار الحمل الأوّلي بالتقريب الذي اخترناه.

وهذا إن تمّ هناك لا يأتي هنا إذ لا جعل في المقام.

الوجه الثاني: استصحاب الحكم بلحاظ أنّ فعليته منوطة بالوجود اللحاظي للشرط، وهو وجه مضىٰ عن المحقّق العراقي﵀، وهو لو تمّ هناك لا يتمّ هنا أيضاً، فإنّ حصول الغسل هنا امراً تكويني، تكون فعليته بتحقّق الوقوع في الحوض خارجاً لا لحاظاً.

الوجه الثالث: ما للمحقق العراقي ـ أيضاً ـ من استصحاب الملازمة بعد حلّ ما يرد عليه من إشكال المثبتية بالالتزام بمبنىٰ جعل الحكم المماثل، فيقال عندئذٍ: إنّ جعل الملازمة في المقام يكون بجعل منشأ انتزاعها.

وهذا ـ أيضاً ـ لو تمّ هناك لا يتمّ هنا؛ إذ الملازمة هناك كانت مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها، وهنا تكوينية صرفة بتكوينية طرفيها.

الوجه الرابع: ما مضىٰ عن المحقّق الخراساني﵀ من إرجاع شرط الحكم إلىٰ قيود متعلّق الحكم، سنخ إرجاع الحكم المشروط إلىٰ الحكم المعلّق، فيكون الحكم فعليّاً، فيستصحب. وهذا هو الذي ذكر المحقّق الخراساني﵀ أنّه خارج عمّا نحن فيه.

وهذا الوجه ـ ايضاً ـ إن تمّ هناك لا يتمّ هنا، إذ ليس هنا حكم مشروط يقصد استصحابه حتّىٰ يرجع إلىٰ المعلّق فيستصحب، وحصول الغسل يكون مشروطاً ـ لا محالة ـ بالوقوع في الحوض في الوقت الذي كان فيه الماء، ولم يصبح فعلياً حتّى يستصحب.

الوجه الخامس: ما مضىٰ عن المحقّق العراقي﵀، وهو إثبات العلم المنوط.

وهذا الوجه الذي هو أغرب الوجوه وأكثرها تعقيداً لو تمّ هناك لتمّ هنا طابق النعل بالنعل.

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات.

الثاني: أنّ المثال المتعارف ذكره في مسألة الاستصحاب التعليقي وهو مثال العصير العنبي في الحقيقة ليس داخلاً في كبرىٰ هذا البحث، ولا يصحّ جريان الاستصحاب فيه، وذلك لأنّ موضوع الحكم الثابت في لسان الدليل ليس هو العنب الغالي حتّىٰ يجري الاستصحاب بعد زبيبيّته من باب أنّ العنبيّة والزبيبيّة تعدّ من الحالات، لا من المقوّمات الدخيلة في الموضوع، وليس الزبيب ولا العنب فيه ماء قابل للغليان، ولا يوجد في العنب إلّا رطوبات، وإنّما موضوع الدليل هو ماء العنب الذي يحصل بطريقة العصر وتجميع تلك الرطوبات، وأمّا الزبيب فلا يُعطي ماءً بالعصر وإنّما يوضع فيه الماء من الخارج، ويغلي، فهذا

الماء غير ماء العنب، فالموضوع متبدّل ومتباين عقلاً وعرفاً، ولا مجال للاستصحاب.

الثالث: ذكر المحقّق النائينيﷺ والسيّد الأُستاذ في المعاملات المعلّقة أنّه يمكن إثبات اللزوم بالاستصحاب بعد الفسخ عند الشكّ في اللزوم، من دون أن يبتني ذلك على الاستصحاب التعليقي.

توضيح ذلك: أنّ العقود على قسمين:

الأوّل: ما يكون بطبيعته تنجيزياً ولا يجوز فيه التعليق، من قبيل البيع.

وفي هذا القسم إذا حصل الشكّ في اللزوم أمكن اجراء استصحاب بقاء الأثر بعد الفسخ بلا إشكال، ولا يرجع ذلك إلىٰ الاستصحاب التعليقي، فإنّ الأثر كان ثابتاً بالفعل.

الثاني: ما يكون بطبيعته تعليقياً كالوصيّة المعلّقة علىٰ موت الموصي، والجعالة المعلّقة علىٰ العمل الذي عليه الجعل، والسبق، والرماية، ونحو ذلك، وعندئذٍ إذا حصل الفسخ قبل حصول المعلّق عليه فيترائىٰ في النظر أنّ الاستصحاب هنا تعليقي، إذ يقال مثلاً: لو كان الموصي قد مات قبل الفسخ لكان هذا المال منتقلاً إلىٰ الموصىٰ له، فكذلك الأمر عند موته بعد الفسخ بحكم الاستصحاب[1].

ولكن ذكر المحقق النائينيﷺ والسيّد الأُستاذ أنّ جريان الاستصحاب في المقام غير موقوف علىٰ الاستصحاب التعليقي.

وتقريب السيد الأُستاذ للمطلب هنا يختلف عن تقريب المحقق النائينيﷺ :

فذكر المحقّق النائينيﷺ[2]: أنّنا نستصحب القرار الثابت في العقد، لا النتيجة والأثر، شبه ما نصنعه في استصحاب الأحكام عند الشكّ في النسخ، حيث إنّنا هناك نستصحب الجعل لا المجعول.

وذكر السيّد الأُستاذ[3]: أنّنا نستصحب في المقام حقّاً ثبت لطرف المعاملة، وهو فعليّ قبل حصول المعلّق عليه، ففي باب الجعالة مثلاً يكون للمجعول له حقّ أن يملك مال الجعالة بالعمل، فنستصحب ثبوت هذا الحقّ بعد الفسخ.

---

(١) نقل السيد الهاشمي ـ حفظه الله ـ عن أُستاذنا الشهيدﷺ: أن الاستصحاب التعليقي في المقام يكون من القسم الذي اخترنا جريانه.

(٢) راجع فوائد الاصول: ج ٤ ص ٤٦٢ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات: ج ٢ ص ٤١١.

(٣) راجع مصباح الأُصول ج ٣ ص ١٤٠.

أقول: إن كان المقصود بهذا الحقّ هو العنوان الانتزاعي الذي ينتزع من القضية التعليقية في المقام، وهي قضية: أنّه لو عَمِلَ لاستحقّ مال الجعالة، فاستصحاب هذا العنوان الانتزاعي ليس له أثر، وإن كان المقصود دعوىٰ: أنّ الجاعل يُنشئ بعقد الجعالة أمرين: أحدهما حقّ أن يملك المجعول له المال بالعمل، والثاني: ثبوت المال له بعد العمل، ويجعل الثاني أثـراً للأوّل، والشارع أمضى ذلك بهذا الترتيب، فنحن نستصحب الأمر الأوّل وهو ذلك الحقّ، فيترتّب عليه استحقاق المجعول له للمال بعد العمل؛ لأنّه أثر شرعي للمستصحب، قـلنا: إنّ هـذه الدعوى في غير محلّها، فإنّ الجاعل لا ينشئ إلّا الأمر الثاني، وهو استحقاق المجعول له للمال إذا عمل، ولا يوجد هنا حقّ آخر مجعول، وهو حقّ أن يتملك بالعمل.

نعم، ورد في بعض الروايات الحكم بثبوت بعض آثار هذا الحقّ تعبّداً (لا الحكم بثبوت هذا الحقّ) وذلك ما ورد في بعض الروايات من أنّه إذا أوصىٰ أحد بمال لشخص ثمّ مات الموصىٰ له قبل موت الموصي أو قبل قبول الموصىٰ له قام ورثة الموصىٰ له مقامه[1].

وأمّا ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ من استصحاب القرار فهو مبنيّ على مبنى فقهيّ في باب الفسخ، مقبول عندنا، وهو أنّ العقد في باب العقود وإن كان بحسب الحقيقة أمراً آنياً يتحقّق وينتهي، لكنّه بحسب اعتبار المُعتَبِر في نظر العقلاء له نوع قرارٍ واستمرار ينقطع بالفسخ[2] إذا كان متزلزلاً، فعند الشكّ في التزلزل يستصحب هذا الاستمرار بعد الفسخ ويترتّب عليه أثره، لكنّ هذا المبنى غير مقبول عند السيّد الأُستاذ، وإنّما هو يقول بأنّ الفسخ أخذ عدمه قيداً في الملكية المجعولة، لا أنّه رفع لذلك القرار وللاستمرار، وبناءً على هذا المبنى لا مجال للاستصحاب في المقام عدا الاستصحاب التعليقي.



(١) راجع الوسائل: ج ١٩ بحسب طبعة آل البيت ب ٣٠ من الوصية ح ١ ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) إن كان يعتبر للعقد نوع قرار واستمرار فإنّما هو قراره في نفس العاقد، وهو ينتهي بالفسخ سواءً كان لازماً أو متزلزلاً. أمّا الذي يبقىٰ بعد الفسخ لو كان لازماً فهو الأثر، وليس القرار.

في استصحاب عدم النسخ

التنبيه السابع: في استصحاب عدم النسخ، وفيه مقامان:

أحدهما: في استصحاب حكم نفس هذه الشريعة. والآخر: في استصحاب حكم شريعة أُخرى.

استصحاب حكم هذه الشريعة:

أمّا المقام الأوّل: فأوّلاً نطرح في المقام السؤال عن أنّه هل الشكّ في النسخ يكون قسماً ثالثاً في قبال الشكّ في سعة دائرة المجعول وضيقه، كما هو الحال في الشبهات الحكمية، وفي قبال الشكّ في الأمر الخارجي، كما هو الحال في الشبهات الموضوعية، أو لا؟

والواقع: أنّ الأمر في ذلك يختلف باختلاف ما يتصوّر في حقيقة النسخ.

فالنسخ يمكن تصوّره بأحد معانٍ ثلاثة:

الأوّل: أن يكون النسخ رفعاً للحكم حقيقةً، بمعنىٰ أنّ الحكم يجعل من قبل المولىٰ بنحو وسيع وممتدّ إلىٰ يوم القيامة، ثمّ قد ينسخ بعد ذلك. وهذا التصوّر غير محتمل بالنسبة لمبادئ الحكم من الإرادة والكراهة والحبّ والبغض؛ لأنّه يساوق البداء الحقيقي المستحيل عليه تعالىٰ، ولكن يمكن تصويره بلحاظ عالم الجعل، فيقال: إنّ الجعل وإن كان أمراً آنياً لا يدوم لكنّه بحسب الاعتبار العرفي والعقلائي الممضىٰ شرعاً كأنّ له نوعاً من البقاء والدوام والاستمرار إلىٰ أن يقطع بالنسخ.

وبناءً علىٰ هذا يكون الشكّ في النسخ قسماً ثالثاً مستقلاً برأسه.

الثاني: أن يكون النسخ تقييداً زمانياً، أي: إنّ الحكم من أوّل الأمر كان مجعولاً إلىٰ زمان معيّن لا إلىٰ الأبد، وقد أبدى القيد بعد ذلك في ثوب الناسخ، ولم يكن الجعل مطلقاً ثبوتاً من أوّل الأمر، وإلّا لكان الجعل بلحاظ زمان ما بعد النسخ لغواً مثلاً.

وبناءً علىٰ هذا التصوّر يرجع الشكّ في النسخ إلىٰ الشكّ في سعة دائرة المجعول وضيقها، من قبيل الشبهات الحكمية الأُخرىٰ المألوفة، ولم يكن قسماً ثالثاً.

الثالث: أن يفرض النسخ عبارة عن حصول غاية الحكم، وهو جعل الحكم المضادّ للحكم الأوّل، وذلك بأن يقال: إنّ الأحكام منذ البدء مجعولة مغيّاة بجعل ضدّها، فقوله مثلاً: (هذا حرام) يعني كونه حراماً ما لم يجعل الحلّية.

وعلىٰ هذا فالشكّ في النسخ مرجعه إلىٰ الشكّ في الشبهات الموضوعية، ولم يكن قسماً ثالثاً.

وقد يورد علىٰ هذا التصوّر الأخير الاعتراض باستحالة كون عدم أحد الضدين موضوعاً للضد الآخر.

وقد يجاب عليه بأنّ هذه الاستحالة ثابتة في التكوينيات، أمّا الجعل والاعتبار فسهل المؤونة، ويمكن فرض جعل الحكم مغيّى بجعل ضدّه، فقد يدّعىٰ أنّ المفهوم عرفاً من جعل الأحكام ذلك.

أمّا أنّ أيّاً من هذه التصوّرات الثلاثة هو الصحيح فسيأتي في آخر البحث ـ إن شاء الله ـ وأمّا هنا فنبحث عن أنّ استصحاب بقاء الحكم هل يجري بناءً علىٰ أي واحدة من هذه التصوّرات، أو لا.

فنقول: قد مضىٰ في بحث الشبهات الحكمية إشكالان علىٰ استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية:

أحدهما: أنّ الشكّ في الحكم مرجعه في الحقيقة إلىٰ الشكّ في جعل زائد معاصر للجعل الأوّل، لا في امتداد الجعل الأوّل.

وثانيهما: أنّ استصحاب المجعول معارَض باستصحاب عدم الجعل.

ويوجد هنا إشكال في استصحاب الحكم عند الشكّ في النسخ تعرّض له الشيخ الأعظم﵀[1] وتبعه المتأخرون عنه في ذكره، وهو إشكال تعدّد الموضوع من باب أنّ الحكم كان ثابتاً على الأشخاص الذين كانوا في العصر الأوّل، ونحن أُناس آخرون لم يثبت شمول الحكم لنا من أوّل الأمر.

وشيء من هذه الإشكالات الثلاثة لا موضوع لها في المقام بناءً علىٰ التصوّر الأوّل، فإنّ المشكوك حقيقة بناءً عليه هو استمرار الجعل ودوامه، ولو دوامه العرفي، لا سعة دائرة الجعل وضيقها في الآن الأوّل حتّىٰ يرد الإشكال الأوّل.

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٨١ بحسب الطبعة المشتملة ـ على تعليقات رحمة الله.

كما أنّه لم يكن المقصود استصحاب المجعول حتّىٰ يفترض تعارضه مع استصحاب عدم الجعل، وإنّما المدّعىٰ أنّ نفس الجعل يحتمل بقاؤه فيستصحب.

كما أنّه لا مجال للإشكال الثالث: لأنّ المدّعىٰ أنّ الحكم جعل على تمام الأفراد إلىٰ يوم القيامة ثمّ احتمل نسخه[١].

كما لا موضوع لهذه الإشكالات علىٰ التصوّر الثالث؛ إذ الشكّ بناءً عليه يكون في الشبهة الموضوعية، لا في الجعل حتّىٰ يجري استصحاب عدم الجعل الزائد، وشبهة التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل إنّما هي في الشبهات الحكمية لا الموضوعية، كما مضىٰ في محلّه.

كما لا مجال للاستشكال من ناحية تعدد الموضوع، فإنّنا نريد استصحاب الموضوع الخارجي وهو عدم جعل الحلّية مثلاً، ويكون الحكم مجعولاً علىٰ كلّ الأفراد مشروطاً بشرط شككنا في انتفائه، لا علىٰ بعض الأفراد دون بعض.

فهذه الإشكالات الثلاثة إنّما يمكن افتراض مجال لها بناءً على التصوّر الثاني، وهو كون النسخ تقييداً زمانياً للحكم.

فإن بنينا علىٰ هذا التصوير قلنا: أما الإشكالان الأوّلان فقد مضىٰ جوابهما في بحث الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ونفس الجواب يأتي هنا، وأمّا الإشكال الثالث فقد أجاب عنه الشيخ الأعظم ﷺ[٢] بكلام مجمل، وأجاب عنه المحقّق النائيني ﷺ بكلام

---

(١) قلت له ﷺ: إنّ استصحاب بقاء الجعل بمعنىٰ ذلك الاعتبار الممتدّ يمكن جعله معارضاً لاستصحاب عدم ثبوت الإرادة ومبادئ الحكم بالنسبة لغير المقدار المتيقّن الذي هو من سنخ استصحاب عدم الجعل الزائد الذي يذكر في الإشكال الأوّل والثاني من الإشكالات الثلاثة.

فاجاب ﷺ بأنّ من يستصحب بقاء ذلك الجعل والاعتبار الممتدّ لو كان يرىٰ أنّ ذلك الاعتبار كافٍ في التنجيز ولو فرض عدم وجود الارادة والمبادئ وراءه، فاستصحابه يكفي في التنجيز، ولا يعارضه استصحاب عدم تلك المبادئ، ولو كان يرى عدم كفايته في التنجيز فاستصحابه في نفسه غير جارٍ، فإنّ ذلك الجعل والاعتبار المطلق إنّما يكون موجباً للامتثال بمقدار شموله للمبادئ، وقد فرضنا في موارد النسخ أنّ هناك اعتباراً وجعلاً مطلقاً شاملاً لكلّ الأزمنة والأفراد إلىٰ يوم القيامة، من دون أن تكون وراءه مبادئ الحكم بهذا النحو من الامتداد والشمول، واستصحاب اعتبار قد يكون من هذا القبيل لا أثر له.

والخلاصة: أنّ المفروض في هذا التصوّر الأوّل لاستصحاب عدم النسخ هو كفاية مثل هذا الاعتبار ما لم ينسخ للتنجيز(ولو من باب كونه بروح وضع مفاده علىٰ عهدة المكلف.)، فيجري استصحابه بلا معارض.

(٢) راجع الرسائل ص ٣٨١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات رحمة الله.

واضح[١]، وكأنّه جعله تفسيراً لكلام الشيخ الأعظم ﷺ، وكلام المحقّق الخراساني ﷺ[٢] في مقام الجواب ـ أيضاً ـ مجمل.

وعلىٰ أيّ حال، فما ذكره المحقّق النائيني ﷺ هو: أنّ القضية ليست خارجية حتّىٰ يفترض أنّ موضوعها خصوص أُولئك الأشخاص الذين كانوا في العصر الأوّل، وإنّما القضية مجعولة بنحو القضية الحقيقية.

أقول: إنْ كان المفروض استصحاب المجعول الفعلي إما بالنحو الذي يتصوّره المحقّق النائيني ﷺ من حدوث مرتبة الفعلية للحكم عند وجود الموضوع خارجاً، وإمّا بالنحو الذي نتصوّره نحن من المجعولات الجزئية بعدد الموضوعات التي تُرىٰ حينما ينظر إلىٰ الجعل بمنظار الحمل الأوّلي، فمجرّد افتراض كون القضية حقيقية لا يكفي لحلّ الإشكال، بل نحتاج في مقام حلّ الإشكال إلىٰ مجموع أمرين:

١ ـ كون القضيّة حقيقيّة لا خارجية، وإلّا لم يعلم ثبوت الحكم علينا ولو فرض وجودنا في ذلك الزمان.

٢ ـ قبول الاستصحاب التعليقي، فإنّ الاستصحاب في المقام تعليقيّ؛ لأنّنا لم يمضِ علينا وقت نعلم بثبوت الحكم الفعلي في حقّنا حتّىٰ نستصحبه، وإنّما نعلم أنّه لو كنّا في ذلك الزمان لثبت الحكم الفعلي لنا.

وهذا الاستصحاب التعليقي يكون داخلاً في القسم الذي قلنا نحن بجريانه؛ لأنّه ليست القضية المجعولة في المقام عبارة عن أنّ الشخص الذي كان في ذلك الزمان حكمه كذا، وإنّما هي عبارة عن قضية أُمّ فيها قضية بنت، أي: إنّها عبارة عن قضية موضوعها ذلك الزمان الماضي، ومحمولها قضية بنت، وهي أنّ الإنسان فيه حكمه كذا.

والوجه في استظهار ذلك هو: أنّ النسخ حسب التصوّر العرفي يكون علىٰ طبق ما مضىٰ من التصوّر الأوّل، وبعد فرض التنزّل عنه يفتّش العرف عن صيغة مشابهة له، وتلك الصيغة هي أنْ نفترض أنّ الحكم قضية كانت في زمان وانتهىٰ أمدها، وهذا يكون بجعل ذلك الزمان موضوعاً، وتلك القضية محمولاً.

وإن كان المفروض استصحاب المجعول الكلّي، أي: الجعل الكلّي بمنظار الحمل الأوّلي

---

(١) راجع فوائد الأُصول ج ٤ ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٤.

(٢) راجع الكفاية ج ٢ ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤ بحسب الطبعة المتلمة في حواشيها على تعليقات الشيخ المشكيني.

فعندئذٍ نقول: إنّ نكتة حلّ الإشكال ليست هي كون القضية حقيقية لا خارجية، وإنّما نكتة المطلب هي أنّ موضوع الحكم هل هو الطبيعة أو الأفراد؛ إذ لو فرض الموضوع هو الأفراد فحتّىٰ لو كانت القضية حقيقية يكون الإشكال ثابتاً؛ لأنّ الموضوع متعدّد ـ لا محالة ـ بتعدّد الأفراد، فيكون اليقين بلحاظ بعض الأفراد والشكّ بلحاظ بعض آخر، وهذا بخلاف ما لو كان موضوع الحكم هو الطبيعة، وعندئذٍ تكون القضية حقيقية حتماً، فإنّه في هذا الفرض لم يحصل أيّ تغيّر في موضوع الحكم، فيجري استصحاب ثبوت الحكم علىٰ الطبيعة.

ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ الأعظم ﷺ حيث عبّر بأنّ القضية هنا طبيعية، ولا دخل لخصوصية الأفراد.

وبناءً علىٰ هذا الذي ذكرناه قد يشكل الاستصحاب إذا كان لسان دليل الحكم هو لسان العموم لا الإطلاق، فإنّ الموضوع عندئذٍ هو الأفراد، إلّا إذا ادّعي رجوع العموم من هذه الناحية بنظر العرف إلىٰ الإطلاق، أي: إنّ العرف يفهم أنّ الحكم للطبيعة، وهذه الدعوىٰ صحيحة.

والنكتة في هذا الارجاع عند العرف هي عدم مدخلية أيّ خصوصية من الخصوصيات الفردية علىٰ ما هو المفروض من شمول القضية حتّىٰ للأفراد المقدّرة الوجود، وعليه فيجري الاستصحاب.

استصحاب حكم شريعة سابقة:

وأمّا المقام الثاني: وهو استصحاب حكم شريعة أُخرىٰ. فنفس الإشكالات السابقة مع تحقيق حالها تجري هنا حرفاً بحرف، إضافة إلىٰ إشكالين آخرين:

الإشكال الأوّل: العلم الإجمالي بنسخ بعض أحكام تلك الشريعة.

وأُجيب بانحلاله بالعلم التفصيلي أو بالعلم الإجمالي الأصغر منه دائرة ـ كما هو الصحيح ـ بلحاظ علمنا بأنّ بعض أحكام شريعتنا المعلومة لنا نسخ لتلك الشرائع.

وأقول: إنّ هذا العلم الإجمالي حتّىٰ مع فرض عدم انحلاله لا أثر له في المقام، فإنّ تأثيره في إبطال الاستصحاب مشروط بأُمور ثلاثة:

١ ـ كون الاستصحاب استصحاباً لحكم ترخيصي، فلا يوجد محذور في استصحاب الأحكام الإلزامية.

٢ ـ كون العلم الإجمالي علماً بنسخ الترخيص، فإذا كان متعلّقاً بالجامع بين الترخيصات

والإلزاميات فلا أثر له.

٣ ـ الالتفات إلىٰ أطراف العلم الإجمالي حتّىٰ يترتّب أثر علىٰ كلّ من الاستصحابات، فإذا لم نعلم من أحكام تلك الشريعة إلّا حكماً واحداً مثلاً وهو حكم الجعالة الذي يستفاد ثبوتها في زمن يوسف عليه السلام من قصّة يوسف في القرآن مثلاً ونحن غير مطّلعين علىٰ حكم آخر، فمجرّد إجراء استصحاب بقاء حكم آخر نحن غير ملتفتين إليه لا أثر له حتّىٰ يجري ويعارض استصحاب حكم الجعالة مثلاً.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله[1] من أنّه إن فرض أنّ شريعتنا نسخت الشريعة السابقة بتمامها ثمّ شرّعت أحكاماً يطابق بعضها ما في الشرائع السابقة، ويخالف بعضها ما في تلك الشرائع، فلا مجال لاستصحاب حكم الشريعة السابقة. وإن فرض أنّه ليس الأمر هكذا، بل إنّ شريعتنا تنظر إلىٰ كلّ واحد من تلك الأحكام السابقة فينسخه أو يمضيه، فأيضاً لا مجال لاستصحاب حكم الشريعة السابقة؛ لأنّ غاية ما يستفاد من ذلك الاستصحاب أنّ حكم الشريعة السابقة باقٍ حتّىٰ الآن، ولكن حكم الشريعة السابقة لا يفيدنا، وإنّما نحن نحتاج إلىٰ إمضائه من قبل شريعتنا، وهو لم يثبت بالاستصحاب.

وأورد علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ بأنّ نفس استصحابه الثابت بشريعتنا معناه إمضاء شريعتنا لذلك الحكم[2].

أقول: المظنون أنّ مقصود المحقّق النائيني رحمه الله هو أنّ مولويّة موسىٰ أو عيسىٰ عليهما السلام مثلاً غير ثابتة في حقّنا، وإنّما هي ثابتة في حقّ أُمّته، فتشريعه لا ينفذ في حقّنا، وإنّما الذي ينفذ في حقّنا هو تشريع مولانا محمد صلى الله عليه وآله، والاستصحاب يثبت أنّ موسىٰ أو عيسىٰ عليهما السلام قد جعل هذا الحكم جعلاً مطلقاً شاملاً لنا، وهذا لا يُثبت أنّ مولانا محمداً صلى الله عليه وآله أمضى ذلك الحكم في شريعته، إلّا بالملازمة العقلية، من باب أنّ النبيّ السابق لا يشرّع حكماً مطلقاً شاملاً لنا، إلّا إذا كان الملاك والمصلحة عامّاً ثابتاً في حقّنا، فيشرّع الحكم علىٰ الإطلاق برجاء أن يُمضىٰ من قبل نبيّنا مثلاً، وإذا كان الملاك عامّاً ـ فلا محالة ـ يُمضىٰ من قبل نبيّنا. وهذا لا يرد عليه ما ذكره السيّد الأُستاذ.

وهذا الكلام بعد تسليم مبناه يتمّ بناءً علىٰ أنّ إمضاء نبيّنا صلى الله عليه وآله لكلّ حكم سابق يكون

---

(١) راجع فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٠ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود والتقريرات ج ٢ ص ٤١٥.

(٢) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٠.

بإمضائه بالخصوص. أمّا لو فرضنا أنّ له إمضاءً كلّيّاً موضوعه هو كلّ حكم من أحكام النبيّ السابق الذي لم ينسخ أي الأحكام التي تكون مطلقة وشاملة لنا، فاستصحاب بقاء ذلك الحكم ينقّح موضوع الإمضاء، ويثبت الإمضاء.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الكلام إن كان هو مقصود الشيخ النائيني ﷺ فهو باطل من أساسه، لما يرد عليه من أنّنا ننظر إلىٰ موسى أو عيسىٰ عليهما السلام بالمعنىٰ الحرفي، ونستصحب تشريعه بما هو تشريع للمولىٰ الحقيقي الذي مولويّته ذاتية وثابتة لا ترتفع.



الأصل المثبت

التنبيه الثامن : في الاصل المثبت، وقد اشتهر بين المحققين المتأخرين مطلبان:

الأوّل: الفرق بين الأمارات والأُصول بأنّ الأمارات تثبت اللوازم زائداً علىٰ المدلول المطابقي، بخلاف الاصول.

والثاني: أنّ الاستصحاب يترتّب عليه الأثر المستصحب إذا كان أثراً شرعياً، ويترتّب عليه كلّ أثر شرعي مترتّب علىٰ المستصحب بلا واسطة، أو بواسطة أثر شرعي، ولا يترتّب عليه ما يكون بواسطة أثر عقلي.

ومن العجيب أنّه قد اشتهر هذان الأمران بين المحقّقين المتأخرين شهرة عظيمة، ولكن لا يوجد فيما يذكرونها من أدلّة علىٰ ذلك ما يكون في الوضوح بمستوىٰ هذه الشهرة، بل هي أدلّة متزعزعة أو دعاوىٰ بالإمكان لأحد أن يقابلها بدعوىٰ أُخرى مثلها.

وعلىٰ أيّ حال فالكلام يقع في هذين الأمرين في مقامين :

لوازم الأمارات والأُصول:

المقام الأوّل : في الأمر الأوّل وهو الفرق بين الأمارات والأُصول بحجّيّة اللوازم في الأُولىٰ دون الثانية.

وهناك اتجّاهان لتوضيح هذا الفرق وتبريره :

الاتّجاه الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائيني ﵀ من فرض فرق ثبوتي بينهما، أعني: أنّ سنخ الحجيّة المجعولة في الأمارات يختلف عن سنخ الحجيّة المجعولة في الأُصول، فالأوّل يقتضي حجيّة لوازم الأمارة، والثاني يقتضي عدم حجيّة لوازم الأُصول[1].

الاتّجاه الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﵀ من أنّ الفرق بينهما إثباتي، فلسان

---

(١)راجع فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٤ ـ ٤٨٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم المشتملة على تعليقات الشيخ العراقي ﵀ وأجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٥ ـ ٤١٧.

دليل حجيّة الأمارة شمل صدفةً اللوازم، ولسان دليل حجيّة الأُصول لم يشمل صدفة ذلك[١].

والسيّد الأُستاذ ذهب إلىٰ روح هذا الاتّجاه، أي: أنّه ذهب إلىٰ أنّ الفرق يجب أن يفتّش عنه في لسان الدليل، إلّا أنّه لم يقبل كون لسان الدليل في كلّ الأمارات مقتضياً لحجيّة المثبتات، بل قال بالتفصيل في ذلك[٢].

ونحن نتكلّم في كلّ من الاتّجاهين في لسان الأصحاب، ونبيّن ضمناً ما هو تحقيق الكلام في المقام فنقول:

أمّا الاتّجاه الأوّل: فقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ[٣] أنّ للعلم أربعة آثار:

١ ـ الأثر النفسي والوصفي من ثبوت الاستقرار والكمال مثلاً للنفس ونحو ذلك.

٢ ـ الطريقيّة وانكشاف الواقع، وربط الإنسان به.

٣ ـ تحريك الإنسان في عمله نحو الواقع.

٤ ـ التنجيز والتعذير.

أمّا الأثر الأوّل فهو مختصّ بالعلم، ولا يقوم مقامه شيء آخر. وأمّا الأثر الثاني فالأمارة تقوم مقام العلم في هذا الأثر، وهذا معنىٰ جعل الطريقية وتتميم الكشف. وأمّا الأثر الثالث فيقوم مقام العلم فيه الأُصول التنزيلية والمحرزة كالاستصحاب. وأمّا الأثر الرابع فلم يفرض ﷺ قيام شيء مقام العلم فيه، ولا يرىٰ إمكان جعل المنجّزيّة والمعذّريّة، بل ذكر أنّ الأُصول غير التنزيلية ـ أيضاً ـ تقوم مقام العلم في الأثر الثالث، إلّا أنّ الفرق بينها وبين الأُصول التنزيلية هو أنّ الأُصول التنزيلية أُقيمت مقام العلم في الجري العملي على طبق الشيء علىٰ أنّه كأنّه الواقع تنزيلاً وتعبّداً، والأُصول غير التنزيلية أُقيمت مقام العلم في الجري العملي من دون افتراض هذا التعبّد والتنزيل.

وهذه المطالب تنقلب عند المحقق النائيني ﷺ إلىٰ اصطلاحات فحينما يطلق اصطلاح الأمارة يقصد بذلك ما أقامه الشارع مقام العلم في الأثر الثاني، وحينما يطلق اصطلاح الأصل يقصد به ما أقامه الشارع مقام العلم في الأثر الثالث. وعلى هذا الأساس يقول: إنّ

---

(١) راجع الكفاية ج ٢ ص٣٢٦ ـ ٣٢٩. بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

(٢) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٥.

(٣) راجع فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨٤ ـ ٤٨٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم المشتملة على تعليقات الشيخ العراقي ﷺ وأجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٥ ـ ٤١٧.

لوازم الأمارات حجّة ؛ لأنّ الكشف والطريقية لا يختصّ بالشيء دون لوازمه، فإذا انكشف شيء فقد انكشف كلّ لوازمه، ولوازم الأُصول غير حجّة ؛ لأنّ جعله قائماً مقام العلم في الجري العملي على طبق شيء لا يستلزم اقتضاء الجري العملي علىٰ طبق لوازمه.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ بأنّه كما لا يكون التعبّد بضرورة الجري العملي علىٰ طبق شيء مستلزماً للتعبد بضرورة الجري العملي علىٰ طبق لوازمه كذلك اليقين التعبدي بشيء غير مستلزم لليقين التعبّدي بشيء من لوازمه. نعم، يوجد تلازم بين اليقين الحقيقي بشيء واليقين الحقيقي بلوازمه. وفي باب الأمارات لا يوجد يقين حقيقي بالشيء، وإنّما يوجد اليقين التعبّدي[1]، ومن هنا ذهب السيّد الأُستاذ إلىٰ أنّه يجب التفتيش عن الفرق في لسان الدليل، لا عن فرق جوهري بين الحجّيّتين.

أقول : أمّا أن ننكر الفرق الجوهري بين الحجّيّتين بعد افتراض بطلان الفرق الجوهري الذي ذكره المحقّق النائيني ﷺ، فهذا موقوف علىٰ عدم وجود فارق جوهري آخر ، وسوف نذكر ـ إن شاء الله ـ ما هو التحقيق في ذلك، وأمّا الإشكال الذي أورده علىٰ الفرق الجوهري المذكور في كلام المحقّق النائيني ﷺ فهو وارد عليه في حدود التقريب الذي بيّناه لكلامه، والذي يكون موجوداً في تقريري بحثه، لكنّني أظنّ أنّه ﷺ ينظر إلىٰ أحد أمرين انطمسا في خلال الكلام، ولم ينعكسا على التقريرين :

الأمر الأوّل : أن تدّعىٰ الملازمة العرفيّة بين جعل الطريقيّة والكشف التعبّدي بالنسبة إلىٰ شيء وجعل الطريقيّة والكشف التعبّدي بالنسبة إلىٰ لوازمه، ولا تدّعىٰ ملازمة من هذا القبيل بين جعل الأصل قائماً فقام العلم في اقتضائه للجري العملي علىٰ طبق ذلك المعلوم وجعله قائماً مقامه في ذلك بلحاظ اللوازم.

ونكتة الفرق بينهما هي : أنّ العلم ـ حسب ما افترضه المحقّق النائيني ﷺ ـ له صفة الكاشفيّة وله صفة الاقتضاء للجري العملي، والشارع قد يعطي للشيء تعبّداً صفة الكشف، وقد يعطي له تعبّداً صفة اقتضاء الجري العملي على طبق شيء.

أمّا الكشف الذي أعطاه تعبّداً فلو فرض أنّه كان ـ على فرض المحال ـ قد أعطاه حقيقة كان لازمه لا محالة الكشف عن كلّ الملازمات، وهذا أصبح نكتة لفهم العرف من إعطاء الكشف تعبّداً إعطاءه بالنسبة للملازمات أيضاً.

---

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ١٥٥.

وأمّا صفة الاقتضاء للجري العملي فلو فرض محالاً أنّ الشارع أعطاها لغير العلم تكويناً لا تعبّداً لم يكن يستلزم ذلك اقتضاء الجري العملي بالنسبة للملازمات، فتلك النكتة غير موجودة هنا، ولهذا لا تنعقد تلك الملازمة العرفيّة هنا.

الأمر الثاني: أن يفترض أنّ دليل التعبّد بشيء في الأمارات وفي الأُصول يكون فيه بحسب الإثبات إطلاقٌ يشمل ذاك الشيء وجميع آثار ذاك الشيء ولو كانت عقلية، بلا فرق في ذلك بين الأمارات والاصول. وهذا الإطلاق ينتج في باب الأمارات حجيّة اللوازم؛ لأنّ من آثار كشف الشيء كشف جميع ملازماته، فدليل التعبّد بكشفه دليل علىٰ التعبّد بكشف جميع ملازماته، ولكنّه لا ينتج في باب الأُصول حجيّة اللوازم؛ لأنّ المتعبّد به في الأُصول هو اقتضاء الجري العملي، ويكون الأصل منزّلاً منزلة العلم في اقتضائه للجري العملي، واقتضاء العلم للجري العملي علىٰ طبق المعلوم ليس من آثاره اقتضاء الجري العملي على طبق ملازمات الشيء. نعم يوجد هنا تلازم بين الاقتضائين من باب ملازمة المقتضيين، وهما العلم بالشيء والعلم بلوازمه.

ولكن هذا الأمر الثاني لا ينسجم مع مبنىٰ المحقّق النائيني ﷺ.

توضيحة: أنّ هذا الأمر إنّما ينسجم بناءً على تفسير جعل الطريقية بتنزيل الأمارة منزلة الكاشف في الآثار، فيدّعىٰ أنّ الدليل مطلق يشمل كلّ الآثار، لكن المحقّق النائيني ﷺ لا يقول بجعل الطريقية بهذا المعنىٰ؛ إذ هذا يرجع إلى جعل الآثار من المنجّزيّة والمعذّريّة، وهو يرىٰ جعل المنجّزيّة والمعذّريّة محالاً، وإنّما يقول بجعل الطريقيّة بمعنىٰ إيجاد الفرد الاعتباري للعلم علىٰ نحو مجاز السكاكي، فعندئذٍ يترتّب عليه ـ لا محالة ـ كلّ أثر يكون بنفسه أثراً للجامع بين الفرد الوجداني والفرد الاعتباري، ويدّعىٰ أنّ التنجيز والتعذير من هذا القبيل، ولا يترتّب عليه كلّ أثر لا يكون أثراً للجامع، وإنّما يكون أثراً للفرد الوجداني فقط، وذلك من قبيل انكشاف اللوازم، فإنّه أثر للانكشاف الحقيقي فقط، دون التعبدي.

وعلىٰ أيّة حال، فتحقيق المطلب: أنّ الفرق الجوهري بين الأمارات والأُصول أعمق جوهريّة من الفرق بين لسان جعل الكاشفية ولسان جعل اقتضاء الجري العملي، ويكون الفرق بين الأمارات والأُصول في حجيّة اللوازم وعدمها أكثر ارتباطاً بذاك الفرق الجوهري الذي نحن نقوله منه بهذا.

وتوضيح ذلك: أنّه مضىٰ في محلّه أنّ جعل الحكم الظاهري عبارة عن جعل الخطاب الحافظ لبعض الملاكات الواقعية عند تزاحمها في مرحلة الحفظ، فالمولى يحكّم في ذلك قانون

الأهمّ والمهمّ، وبعد الكسر والانكساريجعل الحكم الظاهري، وترجيح أحد الجانبين على الآخر تارةً يكون بلحاظ سنخ المحتمل واهمّيّته، وأُخرىٰ بلحاظ درجة الاحتمال وقوّته. ففي باب أصالة الحلّ وأصالة الاحتياط لاحظ المولىٰ سنخ المحتمل، وهو الحلّيّة أو الحرمة، وهذا روح الأصل المحض. وفي باب حجيّة خبر الواحد والظهور لم يلاحظ المولىٰ ذلك، فإنّ المولىٰ جعل بنحو القضية الحقيقية خبر الثقة مثلاً حجّة سواء فرض مدلوله الحلّيّة أو الحرمة أو أيّ شيء آخر، فالملحوظ ليس هو خصوصية في سنخ المحتمل ابداً وانما الملحوظ هو غلبة صدق خبر الثقة وقوّة الاحتمال حسب نظر المولىٰ إلىٰ أفراد خبر الثقة بنحو القضيّة الحقيقيّة. وهذا هو روح الامارة المحض، ولا فرق في ذلك كلّه بين أن يجعل الحكم بلسان جعل الكاشفيّة والطريقيّة، أو جعل اقتضاء الجري العملي، أو جعل التنجيز والتعذير، أو أي شيء آخر، وإنّما كلّ هذه قشور وألفاظ، وليست هي الفارق الحقيقي بين الأمارات والأُصول. نعم، يكون لسان جعل الطريقية وقوله : (ليس لأحد التشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا) أنسب من ألسنة أُخرىٰ بلاغيّاً بالأمارات باعتبار النظر فيها إلىٰ قوّة الاحتمال.

وإذا عرفت روح الأمارة المحض، وروح الأصل المحض قلنا : إنّ الأمارة بعد أن فرض أنّ المنظور في حجيّتها ليس إلّا درجة كشفها، ولم تلحظ أيّ خصوصيّة في جانب المحتمل، فلا محالة تصبح لوازمها حجّة ؛ لأنّ درجة الكشف نسبتها إلىٰ المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي علىٰ حدّ سواء، والمفروض أنّها هي العلّة التامّة لجعل الحجيّة، ولم تلحظ أيّ خصوصيّة في جانب المحتمل، ولذا لو قامت الأمارة علىٰ ذاك المدلول الالتزامي لكان حجّة. وعليه، فتثبت هذه اللوازم بنفس ملاك ثبوت المدلول المطابقي.

وأمّا في جانب الاصول فليس الأمر كذلك، فلو فرضت ملازمة مثلاً بين حلّيّة العصير العنبي إذا غلىٰ ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال واثبتنا الحلّيّة بالأصل، فهذا الأصل إنّما جرىٰ بلحاظ أهميّة المحتمل، وهو الحلّيّة وعدم الإلزام، ولا ملازمة بين أهميّة الحليّة من الحرمة وأهميّة وجوب الدعاء من عدم الوجوب، ولو كان المحتمل في جانب اللازم من سنخ المحتمل في جانب المدلول المطابقي، كما لو فرضت الملازمة بين حلّيّة العصير العنبي وحلّيّة شيء آخر كالعصير التمري مثلاً، فالمحتمل في جانب اللازم بنفسه مصداق لدليل حجّيّة الأصل، وتجري فيه أصالة الحلّ، ولو فرض أنّه لم يكن مصداقاً لأصالة الحلّ وكان دليل أصالة الحلّ مختصّاً بالعصير العنبي إذن لا نعلم أنّ الحلّيّتين من سنخ واحد في درجة أهميّة المحتمل، هذا كلّه في الأمارة المحض والأصل المحض.

وقد يلحظ المولىٰ كلا الجانبين، أعني جانب الاحتمال وجانب المحتمل معاً، وذلك كما في قاعدة اليد بناءً علىٰ لحاظ قوّة الكشف فيها، وقاعدة الفراغ التي يكون ظاهر دليلها هو لحاظ درجة الكشف، ولكن في نفس الوقت لوحظ فيها جانب المحتمل أيضاً، فترىٰ قاعدة اليد إنّما تكون في قسم خاصّ من المحتملات، وهو الملكيّة، وقاعدة الفراغ ـ ايضاً ـ في قسم خاص من المحتملات، وهو الأجزاء والشرائط الداخلية في صحّة العمل مثلاً، فهذا أمر متوسّط بين الأمارة والأصل، وليكن هذا هو المقصود بالأصل التنزيلي الذي هو بين الأمارات والأُصول، وقد أدرك ذلك، أي: الأصل التنزيلي العلماء بفطرتهم، لكنّهم ـ أيضاً ـ فسّروه بما يرجع إلىٰ عالم الألفاظ، وأرجعوا الفرق بين التنزيلي وغيره إلىٰ القشور وأساليب أداء الحجيّة، وهذا ـ أيضاً ـ لا تكون لوازمه حجّة، لأنّه يوجد فيه جانب الأصلية، والنتيجة تتبع أخسّ المقدمات علىٰ تفصيل في ذلك:

توضيحه: أنّه لو فرضنا مثلاً الملازمة بين صحّة الصلاة التي وقت وصحّة الصوم الذي وقع، وفرضنا أنّ قاعدة الفراغ تختصّ بباب الصلاة، فهنا لايمكن إثبات صحّة الصوم بإجراء قاعدة الفراغ في الصلاة؛ لاحتمال الاختلاف في درجة الأهميّة بين المحتملين. أمّا إذا كانت هناك ملازمة بين صحّة الصلاة التي وقعت وصحّة صلاة أُخرىٰ وقعت أيضاً، وكانت قاعدة الفراغ تختصّ بإحداهما؛ لاختصاص الأذكريّة بها صدفةً، فهنا يمكن إثبات صحّة الصلاة الاخرىٰ بالملازمة بغض النظر عن نكتة سوف تأتي، فإنّ المحتملين من سنخ واحد بعد إستبعاد كون صرف الأذكرية وعدم الأذكريّة دخيلاً في درجة أهميّة المحتمل.

وقد اتّضح بكل ما ذكرناه أنّ هنا فرقاً ثبوتياً وجوهرياً بين الأمارة والأصل يؤثّر في حجيّة لوازم الأمارة دون الأصل، وهو كون النظر في الأوّل إلىٰ درجة الاحتمال فحسب، وفي الثاني إلىٰ درجة قوّة المحتمل وحدها، أو منضمّة إلىٰ درجة الاحتمال. نعم، بحسب الإثبات نحتاج إلىٰ دليل يثبت أنّ الملحوظ في الشيء الفلاني هو قوّة الاحتمال لا قوّة المحتمل حتّى تثبت حجيّة لوازمه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّه يكون فيما إذا فرض أنّ الحكم الظاهري كان الملحوظ فيه الطريقية الصرف إلىٰ الواقع، ولم تلحظ فيه أيّ نكتة أُخرى نفسيّة. وأمّا إذا فرض دخل نكتة نفسية في الحكم بطلت حجيّة اللوازم في تمام الموارد؛ لاحتمال كون النكتة النفسيّة مختصّة بالمدلول المطابقي، إلّا إذا فرض أنّ لسان دليل الحجيّة كان مطلقاً يشمل اللوازم أيضاً، وعندئذٍ تكون اللوازم حجّة ولو فرضت تلك الحجّة أصلاً لا أمارة.

وقد اتّضح بتمام ما ذكرناه أنّ حجيّة اللوازم تكون في موردين :

١ ـ مورد كون الملحوظ درجة الاحتمال وعدم لحاظ قوّة المحتمل، أو عدم احتمال الفرق في المحتمل بين المدول المطابقي ولازمه مع عدم احتمال نكتة نفسيّة غير موجودة في اللازم، وذلك بأن تنفى احتمال النكتة النفسية المختصّة بالمدلول المطابقي إما بالظهور اللفظي لدليل الحجيّة، أو بضمّ ارتكازات عقلائية تكون كالقرينة المتصلة.

٢ ـ مورد وجود إطلاق في دليل الحجيّة يشمل اللوازم.

إذا عرفت ذلك نأتي إلىٰ تطبيق الأمر علىٰ المصاديق فنقول :

أمّا خبر الثقة وكذلك الظهور فالملحوظ في حجيّتهما هي درجة الاحتمال لا قوّة المحتمل ؛ إذ لم يؤخذ فيهما سنخ محتمل خاصّ، والمستفاد من دليل حجيّتهما ولو بمعونة الارتكاز العقلائي هو أنّه لم تلحظ في حجيّتهما أيّ نكتة نفسية في المدلول المطابقي، وإنّما لوحظت الطريقية الصِرف، فإنّ هذا هو الذي يفهم بالارتكاز العقلائي من دليل حجيّة الخبر والظهور، ولو من باب أنّ حجيّة الخبر والظهور من الأُمور العقلائية في نفسها، والعقلاء لا يلحظون في حجيّتهما نكتة نفسية في المدلول المطابقي، إذن فلوازمهما حجّة.

وأمّا أصالة الحلّ وأصالة الاحتياط فالملحوظ فيهما هو جانب المحتمل ؛ ولذا أُخذ في كلّ منهما قسم خاصّ من المحتملات، ولا إطلاق في دليل حجيّتهما يشمل اللوازم. إذن فلوازمهما غير حجّة، فلو فرضت ملازمة بين حليّة العصير العنبي ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال فاثبات الحليّة بالأصل لا يوجب ثبوت وجوب الدعاء ؛ لاحتمال الفرق في درجة الأهميّة بين المحتملين.

نعم، لو فرضت الملازمة بين حليّة العصير العنبي وحليّة العصير التمري مثلاً، فبما أنّ كلتا الحلّيّتين داخلتان تحت دليل أصالة الحلّ نعرف عدم الفرق بين المحتملين في ذلك، لكنّ التمسّك هنا بالأصل المثبت لا محصّل له ؛ إذ هو في طول جريان الأصل في اللازم في نفسه، ولولا جريانه لم نقطع بعدم الفرق بين المحتملين ؛ إذ من المحتمل أن تكون الحلّيّة في باب العنب مثلاً أهمّ من جانب الحرمة، ويكون الأمر في باب التمر بالعكس.

وأمّا قاعدة الفراغ مثلاً فهي أمر بين الأمرين، أي : لوحظت فيها درجة قوّة الاحتمال وقوّة المحتمل معاً، فلو فرض أنّه فرغ من صلاة واشتغل بصلاة أُخرى، وقبل الفراغ من الصلاة الثانية شكّ في أنّه هل توضّأ قبل الصلاتين أو لا، فقاعدة الفراغ تحكم بصحّة الصلاة الأُولىٰ وصحّتها ملازمة لصحّة الصلاة الثانية ؛ إذ لو كان متوضّئاً صحّت كلتا الصلاتين، وإلّا

بطلت كلتا الصلاتين، ولكن مع ذلك لا يمكن إثبات صحّة الصلاة الثانية ؛ وذلك لأن قاعدة الفراغ وإن لو حظت فيها درجة قوّة الاحتمال، ولكن لوحظت فيها درجة أهميّة المحتمل أيضاً، ولعلّ مصلحة الحلّيّة والتسهيل في صلاة فرغ العبد عنها أقوىٰ من مصلحة الحلّيّة والتسهيل في صلاة لم يفرغ العبد عنها، باعتبار أنّ العبد مثلاً يحس في فرض الفراغ قبل حصول الشكّ بنوع من الارتياح والخروج عن مسئوليّة الواجب، وتكون الإعادة والاحتياط أصعب عليه ممّا لو فرضت عليه الإعادة والاحتياط قبل الفراغ، وليس لدليل حجيّة قاعدة الفراغ إطلاق يشمل الملازمات. وأمّا إذا فرضنا أنّه فرغ عن كلتا الصلاتين ثمّ شكّ في الوضوء، ولكن قاعدة الفراغ جرت في الصلاة الأُولىٰ فحسب للقطع بالغفلة عند الصلاة الثانية، فالأذكريّة لم تكن ثابتة بالنسبة لها، فهنا وإن أمكن القول بعدم احتمال الفرق بين المحتملين في درجة الأهميّة لكن مع ذلك لا نقول بثبوت صحّة الصلاة الثانية ؛ وذلك لاحتمال كون قاعدة الفراغ لوحظت فيها نكتة نفسية في موارد الأذكريّة، وأن لا تكون طريقية بحتاً، والارتكاز العقلائي الذي كان يحكم في باب خبر الثقة والظهورات بعدم وجود نكتة نفسية تختصّ بالمدلول المطابقي غير موجود هنا.

يبقىٰ الكلام في الاستصحاب، فنقول : إن فرض أنّ الاستصحاب حكم ظاهري جعل بلحاظ ترجيح المحتمل وأهميّته فلوازمه غير حجّة؛ إذ ليس النظر فيه إلىٰ قوّة الاحتمال، ولا يوجد إطلاق في لسان دليل حجيّته يشمل اللوازم، إلّا أنّ هذا الفرض خلاف الواقع ؛ إذ لم يؤخذ في دليل الاستصحاب قسم خاصّ من المحتملات حتّىٰ يفترض أنّه بلحاظ ترجيح محتمل علىٰ محتمل آخر، وأهميّته منه.

وإن فرض أنّ الاستصحاب لوحظت فيه قوّة الاحتمال ولا توجد في مدلوله المطابقي أيّ نكتة نفسية، فلا محالة تكون لوازمه حجّة.

لكن الصحيح أنّ الاستصحاب وإن كان الملحوظ فيه قوّة الاحتمال، لكن لم يثبت عدم وجود نكتة نفسية تفرّق بين مدلوله المطابقي ولوازمه، وفرق كبير بين الاستصحاب وخبر الثقة.

وتوضيح ذلك : أنّ دليل حجيّة خبر الثقة إن لم نقل : إنّ لسانه بنفسه ظاهر في عدم وجود نكتة نفسية، والتمحّض في الطريقية، وذلك كلسان : (ليس لأحد التشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا) ولسان : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، فلا أقلّ من ظهوره في ذلك بلحاظ الارتكاز العقلائي، حيث إنّ حجيّة خبر الثقة مركوزة عقلائياً علىٰ نحو الطريقية

الصرف، وأمّا الاستصحاب فهو وإن كان موجوداً ـ أيضاً ـ في ارتكاز العقلاء، لكنّه لم يعلم كونه في ارتكازهم بلحاظ الطريقية إن لم يعلم خلافه، فإنّ الظاهر أنّ الاستصحاب والجري علىٰ الحالة السابقة والبناء عليها يرجع إلىٰ لون من العادة وأُنس الذهن والميل النفسي وما شابه ذلك، لا إلىٰ الكشف والطريقية ؛ ولذا يقال : إنّ ارتكازيّة الاستصحاب مشتركة بين الإنسان والحيوان، فلا يوجد هنا ارتكاز عقلائي يجعل دليل حجيّة الاستصحاب ظاهراً في الطريقية المحض، كما أنّ لسان دليل حجيّته وهو النهي عن النقض العملي ليس بنفسه ظاهراً في ذلك، كما أنّه لا يوجد في دليل الاستصحاب إطلاق يشمل اللوازم، إذن فلوازم الاستصحاب غير حجّة، وسيأتي تحقيق حال الاستصحاب بشكل أوسع في المقام الثاني ـ إن شاء الله ـ.

وأمّا الاتّجاه الثاني : وهو الاتّجاه القائل بأنّ الفرق بين الأمارات والأُصول فرق إثباتي، فهو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﷺ والسيّد الأُستاذ، علىٰ فرق بينهما في التقريب.

فالمحقّق الخراساني ﷺ ذكر : انّ مصبّ الحجيّة في باب الأمارة هو الحكاية، وخبر الثقة كما يحكي عن المدلول المطابقي كذلك يحكي عن المدلول الالتزامي، فإنّ الحكاية لا تختصّ بالدلالة المطابقية، وعلىٰ هذا الأساس تصبح لوازمه حجّة، وهذا بخلاف الأُصول[1].

وأورد السيّد الأُستاذ علىٰ ذلك بأنّ الحكاية فرع القصد، والمخبر قد لا يقصد اللوازم، بل قد لا يكون ملتفتاً إليها، أو يتخيّل عدم الملازمة، ومع ذلك يقال بحجيّة اللوزام[2]، وذكر ـ دامت بركاته ـ أنّ الوجه في حجيّة لوازم الخبر هو أنّ دليل حجيّة الخبر هو السيرة، والسيرة كما قامت علىٰ العمل بمدلوله المطابقي كذلك قامت علىٰ العمل بمدلوله الالتزامي، ولا يوجد شيء من هذا القبيل في باب الأُصول[3].

أقول : إنّ الفرق بين الأمارات والأُصول الذي جعل لوازم الأمارات حجّة ولوازم الأُصول غير حجّة هو أعمق ممّا ذكره المحقّق الخراساني ﷺ من كون موضوع الحجيّة هو الحكاية، فالشهرة مثلاً ـ بناءً علىٰ حجيّتها بدليل قوله : (خذ بما اشتهر بين أصحابك) ـ تكون لوازمها حجّة، مع أنّ الشهرة تختصّ بالمدلول المطابقي، وقد لا تكون اللوازم مشهورة.

كما أنّ الفرق أعمق ممّا ذكره السيّد الأُستاذ الذي لا يأتي في مثل الشهرة بناءً علىٰ

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٢٩ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

(٢) راجع مصباح الأُصول ج ٣ ص ١٥٣.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٥.

حجيّتها بمثل قوله (خذ بما اشتهر بين أصحابك)، ولا في خبر الثقة بناءً علىٰ كون الدليل علىٰ حجيّته غير السيرة، ولا في البيّنة في باب القضاء إذا ثبتت حجيّتها بالتعبّد لا بالسيرة.

والصحيح في الضابط في حجيّة اللوازم ما عرفت من أنّه أحد أمرين :

الأوّل : الإطلاق في دليل الحجيّة يثبت اللوازم، وهذا لا تؤثّر فيه أماريّة الأمارة أو أصليّة الأصل.

والثاني : أنّ تكون العبرة فقط بأقوائية الاحتمال. وأمّا إذا تدّخل سنخ المحتمل دخلاً تامّاً أو دخلاً ناقصاً، أو تدخّلت نكتة نفسية ولو احتمالاً فلا يمكننا أن نتعدّىٰ إلّا إلىٰ لازم ثبت دخوله في دائرة سنخ المحتمل المفروض حجيّته فيه، أو دائرة النكتة النفسيّة علىٰ شرط أن لا يكون ثبوت دخوله في تلك الدائرة عن طريق كونه بنفسه مصداقاً للأمر الذي جعل بمدلوله المطابقي حجّة، وإلّا فالتمسّك بالمدلول الالتزامي لا محصّل له.

فخبر الثقة مثلاً لوازمه حجّة ؛ لأنّ الملحوظ فيه هو أقوائية الاحتمال، والنكتة النفسية غير ملحوظة بمقتضىٰ ظاهر دليل الحجيّة ولو بمعونة الارتكاز العقلائي الذي يرىٰ عدم دخل نكتة نفسية في المقام، ولا أقصد بالارتكاز العقلائي خصوص ارتكاز حجيّة شيء من دون دخل نكتة نفسية، بل يكفي أن يكون المرتكز في أذهان العقلاء أنّ الشيء الفلاني إن كان حجّة فهو إنّما يكون حجّة لأجل ما فيه من قوّة الاحتمال من دون دخل أيّ نكتة نفسية في موارده، سواء كانت حجيّته ـ ايضاً ـ مركوزة، أو لا.

ولو فرضنا أنّ خبرالثقة جعل حجّة في العبادات بالخصوص مثلاً لدخل سنخ المحتمل ، ودلّ خبر الثقة علىٰ وجوب الصلاة مثلاً، وكانت هناك ملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الصوم، ثبت بذلك وجوب الصوم بالرغم من دخل سنخ المحتمل حسب الفرض، وذلك لاتحاد سنخ المحتمل في المقام.

والأُصول لوازمها غير حجّة ؛ لأنّ العبرة فيها بسنخ المحتمل الذي يحتمل اختلافه من المدلول المطابقي إلىٰ المدلول الالتزامي، ولا إطلاق في دليل حجيّته يشمل المداليل الالتزامية.

والاستصحاب بالرغم من كونه أمارة، بمعنىٰ ملاحظة قوّة الاحتمال فيه دون سنخ المحتمل ـ علىٰ ما عرفت ـ ، لا تكون لوازمه حجّة، ففي خصوص الاستصحاب نؤيّد الاتّجاه الثاني القائل بالرجوع إلىٰ مرحلة الإثبات. ولتوضيح الحال في الآثار المترتّبة علىٰ المستصحب نرجع إلى المقام الثاني.

الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة أثر شرعي أو عقلي

المقام الثاني : في الأمر الثاني وهو الفرق بين الآثار المترتّبة علىٰ المستصحب بواسطة أثر تكويني كنبات اللحية مثلاً والآثار الشرعية المتسلسلة المترتّبة علىٰ المستصحب، وهـذا الفرق مشهور علىٰ لسان المحقّقين المتأخرين.

ويقع الكلام في أنّه كيف يفترض لسان دليل الاستصحاب بحيث ينسجم مع كلا هذين الأمرين، اعني عدم ثبوت الآثار الشرعية التي تكون بواسطة أثر تكـويني مـن نـاحية، وثبوت الآثار الشرعية التي تكون بواسطة أثر شرعي آخر من ناحية أُخرى؟

وهنا افتراضان في تصوير مفاد دليل الاستصحاب.

الافتراض الأوّل : ما هو مختار المحقّق الخراساني ﷺ من أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة الواقع، من قبيل تنزيل الطواف بالبيت منزلة الصـلاة، إلّا أنّ ذاك تنزيل واقعي وهذا تنزيل ظاهري، ومعنىٰ التنزيل هو ترتيب أثر المنزل عليه علىٰ المنزّل، وجعل المنزّل كأنّه المنزل عليه في الأثر، ولكن هنا في الحقيقة لم يترتّب أثر المنزل عليه علىٰ المنزّل، فإنّ أثر بقاء حياة زيد المستصحب حياته إنّما هو مثلاً جواز التقليد واقعاً، والذي يترتّب علىٰ الحياة المشكوكة إنّما هو جواز التقليد ظاهراً، وهذا غير ذاك، إلّا أنّه كأنّه هو ذاك، وهو مثله، وهذا معنىٰ ما يقوله المحقّق الخراساني ﷺ من أنّه يكون المجـعول في بـاب الاستصحاب هو الحكم المماثل.

وهذا الافتراض يكون توضيح انسجامه مع عدم ثـبوت الآثـار الشرعـية المـترتّبة بواسطة أثر تكويني بأن يقال : إنّ الأثرالتكويني لا يثبت بهذا التنزيل، فإنّ التنزيل إنّما يفيد التوسعة في دائرة ما يكون بيد المولىٰ المُنزِل بما هو مولى، والأثر التكويني ليس هكذا، وإذا لم يثبت الأثر التكويني لم يثبت ما تترتّب عليه من آثار لعدم ثبوت موضوعها وجداناً ولا تنزيلاً.

يبقىٰ أن يُقال : إنّ تلك الآثار الشرعية هـي آثـار للـمستصحب ؛ لأنّهـا آثـار لأثـر المستصحب، وأثر الأثر أثر لذلك الشيء، إذن فلتثبت تلك الآثار بـواسـطة اسـتصحاب المستصحب ابتداءً من دون توسيط إثبات الأثر التكويني، وهنا يقول المحقّق الخراساني ﷺ: إنّ دليل الاستصحاب لا يشمل هذا الأثر الذي هو أثر بالواسطة، للانصراف، أو أنّ القدر المتيّقن هو الأثر بلا واسطة[1].

---

(١) راجع الكفاية ج ٢ ص ٣٢٧ بحسب الطبعة المشتملة في الحواشي على تعليقات الشيخ المشكيني.

وهنا قد يقال : إنّ هذا المنهج لا ينسجم مع القول بترتّب الآثار الشرعيّة التي تكون بواسطة أثر شرعي آخر ؛ لأنّه إذا صار القرار على دعوىٰ عدم شمول إطلاق الدليل للأثر الذي يكون بواسطة أمر تكويني، للإنصراف عن الأثر مع الواسطة، أو وجود القدر المتيقّن، فلا فرق في ذلك بين الأثر الشرعي الذي يكون بواسطة أمر تكويني والأثر الشرعي الذي يكون بواسطة أثر شرعي.

وقد ذكر المحقّق النائيني﵀: إنّ الآثار المتسلسلة إن كانت من سنخ واحد، أي : كلّها تكوينية، أو كلّها تشريعية، فالأثر المتأخّر يُعدّ أثراً للشيء وإن كان مع الواسطة. وأمّا إذا لم تكن من سنخ واحد كما لو ترتّب أثرٍ شرعي علىٰ أثر تكويني للشيء، فذاك الأثر المتأخّر لا يكون أثراً لذلك الشيء[1].

وهذا الكلام لا نفهم له وجهاً ومحصّلاً إن لم يرجع إلىٰ ما سوف نذكره في آخر البحث، ونختاره، وهو لا يرجع إليه.

والذي ينسجم مع تصوّرات المحقّق الخراساني ﵀ وكأنّه المقصود من عبارته في الكفاية[2] أن يقال : إنّ تنزيل الحياة المشكوكة لزيد مثلاً منزلة الحياة الواقعية عبارة عن ترتيب آثار الحياة الواقعية علىٰ الحياة المشكوكة، وفي الحقيقة لا تُرتَّب آثار الحياة الواقعية علىٰ الحياةالمشكوكة، وإنّما يرتّب عليها أثر آخر كانّه هو أثر الحياة الواقعية، وهذا بدوره يستبطن تنزيلاً آخر، وهو تنزيل الأثر الظاهري منزلة الأثر الواقعي ؛ لأنّ حمله علىٰ مجرّد تشبيه الأثر الظاهري بالأثر الواقعي دون تنزيله المولوي منزلته في الآثار خلاف ظهور الكلام في المولوية، وكونه تشبيهاً صدر من المولىٰ بما هو مولىً، وهذا التنزيل الثاني يرتّب

---

(١) راجع فوائد الأُصول ج ٤ ص ٤٨٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم المشتملة على تعليقات الشيخ العراقي ﵀ وأجود التقريرات ج ٢ ص ٤١٧.

(٢) لم أر في الكفاية عبارة تشير إلى ذلك ولعل استاذنا الشهيد ﵀ يقصد نفس تصريح الآخوند بدلالة دليل الاستصحاب على ترتيب آثار المنزّل عليه بلا واسطة دون الآثار المترتبة على ذلك بواسطة أثر تكويني حيث لا شك أنه لو فرضنا أن أثر المستصحب ينقسم عنده إلى هذين القسمين وليس له قسم ثالث وهو الأثر المترتب شرعاً على أثر المستصحب فالمفروض أن يكون قد أدخل هذا القسم في القسم الأول وهو الأثر بلا واسطة وهذا يكون توجيهه ببيان أن الأثر الأول بنفسه أصبح أيضاً منزّلاً عليه بلحاظ أثره الشرعي وعلى أي حال فقد وجدتُ هذا المعنى في كلمات المحقق العراقي ﵀ بعد فرض ارجاع التنزيل الاستصحابي إلى جعل الأثر أو المماثل راجع نهاية الافكار القسم الأول من الجزء الرابع بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وراجع المقالات ج ٢ ص ٤٠٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الاسلامي.

علىٰ الأثر الظاهري الأثر الثابت للأثر الواقعي بلا واسطة، وهكذا يتسلسل الكلام إلىٰ الأثر الأخير، ففي الحقيقة يكون التنزيل هنا منحلاً الى تنزيلات عديدة يكون المرتّب في كلّ واحد منها هو الأثر الثابت بلا واسطة.

هذا ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية مع تعميقه، ولعله أحسن ما أُفيد في المقام.

إلّا أنّه يرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما فرض من عدم إمكان شمول التنزيل للأثر التكويني إنّما يتمّ في التنزيل الواقعي الذي يرتّب علىٰ المنزّل عليه حقيقةً ما هو من سنخ أثر المنزّل، من دون أيّ فرق بينهما، فهذا مختصّ بالآثار الشرعيّة بلا إشكال، لأنّها التي يكون أمر توسيعها بيد الشارع بما هو شارع دون الآثار التكوينية، وليس مقصود صاحب الكفاية في المقام دعوىٰ التنزيل الواقعي، وإلّا لكان الاستصحاب حكماً واقعياً، ولما احتجنا في توضيح ترتّب الآثار الشرعية المتسلسلة إلىٰ تحليل التنزيل إلىٰ تنزيلات عديدة.

وأمّا التنزيل الظاهري والذي هو المقصود في المقام، فشموله للأثر التكويني بمكان من الإمكان؛ لأنّه ليس إثباتاً لذاك الأثر حقيقةً كي يقال: إنّه أمرٌ تكويني لا يثبت بالتشريع، وإنّما هو إثبات لما فرض ادّعاءً، وبتنزيل آخر أنّه ذاك الأثر رغم الفرق بينهما بكون أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، أو كون أحدهما تكوينياً والآخر اعتبارياً وجعليّاً. إذن فالحلقة التكوينية من الآثار المتسلسلة لا مبرّر لسقوطها من الحساب كي يؤدّي ذلك إلى سقوط الحلقات الشرعية المترتبة علىٰ تلك الحلقة التكوينية.

إلّا أن يُفترض اقتصار التنزيل علىٰ موارد المماثلة التامّة بين أثر الواقع وأثر المشكوك من غير ناحية كون الأوّل واقعياً والثاني ظاهرياً، فيقال: إنّ هذا في الأثر التكويني غير ممكن؛ لأنّ الأثر الذي يثبت بالاستصحاب ليس تكوينياً، بل هو اعتباري وجعليّ، فانتفت المماثلة.

ولكنّك ترىٰ أنّ هذا الافتراض قيد إضافي منفيّ بالإطلاق ما دمنا اعترفنا بأنّ ادّعاء كون هذا الأثر كذاك الأثر، أو تنزيله منزلته يجبر وجود مثل هذا الفرق.

ولو أصررنا علىٰ ضرورة المماثلة التامّة بين الأثرين من غير ناحية كون أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، لورد النقض بما إذا كان أحد الآثار خارجاً عن محل الابتلاء، وكان يترتّب عليه أثر داخل في محل الابتلاء، فذاك الأثر الخارج عن محل الابتلاء ليس ثبوته فعلاً حكماً وإلزاماً وتحريكاً، في حين أنّ واقع ذاك الأثر جعل لحالة الدخول في محلّ الابتلاء بوصفه

إلزاماً وتحريكاً لمن يتوجّه إليه، ومثاله : ما لو استصحبنا حياة زيد، وكان أثرها وجوب الصلاة في يوم الجمعة الماضي، وكان الأثر المترتّب علىٰ هذا الأثروجوب الصلاة في اليوم الحاضر، فهنا يرتّبون وجوب الصلاة في اليوم الحاضر علىٰ استصحاب الحياة مع أنّ لازم الكلام في المقام عدم ترتيبه، وكذلك ما لو فرضنا أنّ عمراً يستصحب حياة زيد، وأثرها الشرعيوجوب الصلاة علىٰ بكر، والأثر المترتّب علىٰ هذا الأثر هو وجوب الصلاة علىٰ عمرو، فالأثر الأوّل لا يثبت بالنسبة للمستصحب وهو عمرو؛ لأنّه ليس حكماً له، كما لا يثبت لبكر ؛ لأنّه ليس هو صاحب اليقين السابق والشكّ اللاحق، لكن الأثر الثاني يثبت في المقام.

والخلاصة : أنّ كون حلقة من حلقات سلسلة الآثار تكوينية لا يوجب بطلان تنزيل المشكوك منزلة ذي الأثر بلحاظ هذا الأثر التكويني ما دام التنزيل ليس حقيقياً، بل هو ظاهريّ، ويتقوّم حسب الفرض بتنزيل ثانٍ، وهو تنزيل الأثر الظاهري التشريعي منزلة الأثر التكويني استطراقاً إلىٰ ترتيب الأثر الشرعي المترتّب علىٰ الحلقة التكوينية.

ودعوىٰ انصراف التنزيل إلىٰ الأثر المباشر لا يضرّ في المقام، كما لم يضرّ حسب الفرض في سلسلة الآثار التي كانت كلّها شرعية ؛ لأنّ المفروض انحلال التنزيل إلىٰ تنزيلات عديدة يترتّب في كلّ واحد منها الأثر المباشر.

إلّا أن تضمّ إلىٰ ذاك الانصراف المدّعىٰ دعوىٰ انصراف آخر من دون بيان نكتة له، وهو الانصراف إلىٰ الأثر الشرعي دون التكويني، فيقال : إنّ الحلقة التكوينية تسقط بالانصراف الثاني، فتسقط الحلقات المتأخّرة عنها بالانصراف الأوّل، فيتمّ التفصيل المطلوب في المقام.

وثانياً : أنّ فرض لسان دليل الاستصحاب هو التنزيل وجعل الحكم المماثل بلا موجب، سواءً فرضنا مفاد (لا) في الحديث هو النفي، أو فرضناه هو النهي، بان تكون (لا) ناهية، أو نافية أُريد بها النهي.

فلو فرضنا مفادها هو النفي فالمقصود هو نفي الانتقاض الخارجي لليقين، لا النقض العملي، ونفي الانتقاض الخارجي لليقين عبارة أُخرى عن التعبّد ببقاء اليقين وجعل الطريقية ولو بلحاظ مرتبة الجري العملي، كما يقوله المحقّق النائيني ﷺ، ولا وجه لإرجاع الكلام إلىٰ جانب المتيقّن، وحمله علىٰ تنزيل المشكوك منزلة المتيّقن.

ولو فرضنا أنّ مفاد الحديث هو النهي كما هو ظاهر في عبارة (لا ينبغي لك أن تنقض

اليقين بالشكّ) فإمّا أن يقصد به النهي عن النقض الحقيقي، أو يقصد به النهي عن النقض العملي.

فإن قصد به النهي عن النقض الحقيقي الذي هو غير مقدور كان كناية عن عدم القدرة علىٰ نقضه، من قبيل أن يقال: (لا تكسِر البناء الفلاني) بمعنىٰ لا تستطيع كسره، ومرجع بيان عدم القدرة عن نقض اليقين هو التعبّد ببقاء اليقين، وجعل الطريقية ولو بلحاظ الاقتضاء للجري العملي.

وإن قصد به النهي عن النقض العملي فليس هذا نهياً تكليفيّاً وإلزامياً، إذ الاستصحاب يجري في المباحات والترخيصيات أيضا، كما هو مورد صحيحة زرارة. إذن فهو كناية عن ثبوت اقتضاء الجري العملي علىٰ طبق اليقين السابق.

فتحصّل: أنّه لا يستفاد من دليل الاستصحاب التنزيل، وإنّما يستفاد منه اقتضاء الجري العملي علىٰ طبق اليقين السابق، أو عبّر بإبقاء اليقين العملي.

وصحيحٌ أنّ صحيحة عبدالله بن سنان لم يذكر فيها اليقين، بل ذكر فيها الواقع، حيث قال عليه السلام: (إنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه)، لكن هذا ـ ايضاً ـ لا يعيّن التنزيل، فإنّه لم يذكر إلّا الصغرىٰ، أمّا الكبرىٰ وهي القاعدة التي توجب في موردها الحكم بالطهارة فلا يتعيّن أن تكون بصياغة التنزيل، ولم يثبت كون الارتكاز العقلائي في المقام علىٰ عنوان التنزيل، كي يقال: إنّ الكبرىٰ المحذوفة تحمل علىٰ ذلك.

الافتراض الثاني: ما اتّضح عند إبطال الافتراض الأوّل من أنّ مفاد الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي باليقين، أو التعبد ببقاء اليقين ولو بلحاظ الجري العملي، ونحو ذلك ممّا نسمّي جامعه بإبقاء اليقين العملي، وهذا يختصّ بنفس ما تعلّق به اليقين، أعني نفس المستصحب دون أثره التكويني، أو الأثر الشرعي المترتّب علىٰ الأثر التكويني.

وعندئذٍ يشكل ـ أيضاً ـ إثبات الآثار الشرعية المتسلسلة التي لا يفصلها عن المستصحب أثر تكويني؛ وذلك لأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو إبقاء اليقين العملي بلحاظ نفس مصبّ اليقين، ولم يكن للسان الدليل إطلاق أزيد من هذا، فكيف نثبت ترتّب الآثار الشرعية علىٰ المستصحب ؟!

نعم، نثبت إرادة الشارع ترتيب الأثر الأوّل بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية، ولكن باقي الآثار لا تثبت وإن سلّمنا كونها آثاراً للمستصحب، من باب أنّ أثر الأثر أثر، فإنّ ثبوت الأثر الأوّل لم يكن بملاك كون مصبّ دليل الاستصحاب رأساً هو

إثبات الأثر، كما هو الحال علىٰ مسلك التنزيل حتّىٰ يقال: إنّ الإطلاق الحكمي لذلك يشمل كلّ آثار المستصحب مثلاً ولو مع الواسطة، وإنّما كان ذلك بملاك دلالة الاقتضاء التي يقتصر فيها علىٰ المقدار الرافع لمحذور اللغوية، بل هنا نترقّىٰ أزيد، ونقول: إنّ الأثر الأوّل ـ أيضاً ـ لا يثبت؛ إذ لا يلزم من عدم ثبوته لغوية دليل الاستصحاب؛ لأنّ دليل الاستصحاب ليس مورده أمراً تكوينياً يلغو التعبّد به إلّا بلحاظ إثبات الأثر تعبداً، وإنّما مورده في بعض رواياته الطهارة الحديثية، وفي بعضها الطهارة الخبثية، وسوف يأتي ـ إن شاء الله ـ إنّ استصحاب الطهارة ليس بلحاظ ترتّب أثر عمليّ شرعيّ عليه، وهو عدم وجوب إعادة الصلاة، وإنما يجري استصحاب الطهارة بلحاظ ما يترتّب عقلاً علىٰ نفس الاستصحاب، من عدم كون المكلّف ملزماً بالإعادة، فإنّ الطهارة كانت شرطاً للواجب، لا موضوعاً للحكم.

إن قلت: إنّنا نثبت الأثر الشرعي المترتّب علىٰ المستصحب تمسكاً بنفس دليل ذلك الأثر، من باب ثبوت موضوعه بالاستصحاب، فمثلاً لو دلّ الدليل علىٰ وجوب التصدّق عند حياة زيد فنحن قد أثبتنا حياته بالاستصحاب، وعندئذٍ نتمسّك لإثبات وجوب التصدّق بعموم ذاك الدليل الدالّ علىٰ أنّه كلّما كان زيد حيّاً وجب التصدّق، فيثبت الأثر المقصود.

قلنا: لو كان الاستصحاب موسِّعاً لدائرة موضوع الحكم واقعاً ودالّاً علىٰ أنّ المقصود من كلمة (الحياة) في لسان الشارع هو ما يعمّ الحياة الواقعية والحياة المحتملة البقاء صحّ التمسّك عندئذٍ بدليل وجوب التصدّق عند حياة زيد، لكنّ المفروض أنّ الاستصحاب ليست له حكومة واقعية، وإنّما هو حكم ظاهري، وموضوع دليل وجوب التصدّق إنّما هو الحياة الواقعية، لا الحياة التعبّدية، فلا يمكننا أن نثبت بالجمع بين هذه الصغرىٰ التعبدية وهي الحياة المتعبّد بها والكبرىٰ الواقعية وهي وجوب التصدق عند الحياة الأثر المطلوب، وهو فعلية الوجوب.

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: أنّ المشكلة إنّما استفحلت في المقام مبنيّاً علىٰ التصوّر الميرزائي، والمتعارف من افتراض أثر شرعي للمستصحب نحتاج إلىٰ إثباته حتّىٰ يتنجّز علينا عقلاً، فنتكلم في أنّه كيف يمكن إثبات ذلك الأثر مع كون المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب إنّما هو إثبات ذات المستصحب لا أكثر، وهذا التصوّر بحسب التدقيق غير مطابق للواقع، وبعد رفع اليد عنه تنحلّ المشكلة بكمال السهولة، ويتّضح الفرق بين الآثار الشرعية المتسلسلة والأثر الشرعي المترتّب بواسطة أثر تكويني، ولتوضيح المقصود

نتكلّم في جهتين :

الجهة الأُولىٰ : في الأثر المباشر.

فنقول : إنّنا أثبتنا في محلّه أنّه ليست للحكم الشرعي مرحلتان : مرحلة الجعل، ومرحلة المجعول والفعلية، وهي المرحلة التي تكون موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز، وإنّما هنا مرحلة واحدة، وهي مرحلة الجعل، ويترتّب التنجيز العقلي علىٰ نفس العلم بمجموع الكبرىٰ وهي الجعل الكلّي، والصغرىٰ وهي الموضوع الخارجي، سواء كان العلم بأحدهما أو كلا العلمين علماً وجدانياً، أو علماً تعبّدياً بلسان التنزيل، أو بلسان إبقاء اليقين، أو بأيّ لسان آخر.

إذن فحينما نستصحب حياة زيد التي هي موضوع لوجوب الصلاة مثلاً فالصغرىٰ وهي الحياة علمت تعبّداً، والكبرىٰ وهي وجوب الصلاة عند حياة زيد معلومة وجداناً، فلا محالة يترتّب علىٰ ذلك التنجيز عقلاً.

الجهة الثانية: في الاثر الشرعي غير المباشر الذي يتصل بالمستصحب بواسطة الآثار الشرعية.

فنقول إذا ثبت بالبيان الماضي الأثر المباشر ثبت لا محالة الأثر غير المباشر، وذلك لأنّ الأثر غير المباشر مرجعه إلىٰ الأثر المباشر، فإنّ معنىٰ كون الحكم الأوّل موضوعاً لحكم ثانٍ، أي : إنّه مهما وجبت الصلاة علينا فقد وجب التصدّق مثلاً هو أنّ مجموع الكبرىٰ والصغرىٰ في الحكم الأوّل وهما حياة زيد وجعل وجوب الصلاة علىٰ تقدير حياته موضوع للحكم الثاني وهو وجوب التصدّق، فالمستصحب يكون بالنسبة للآثار المترتّبة جزء الموضوع، وجزء جزء الموضوع، وهكذا، ويكون هذا الجزء من الموضوع معلوماً بالتعبّد، وباقي الأجزاء معلوماً بالوجدان مثلاً، وكبرىٰ الأثر المطلوب إثباته وهي الجعل معلومة ـ ايضاً ـ بالوجدان مثلاً، ويترتّب عقلاً علىٰ معلومية هذه الأُمور التنجيز، وبهذا المعنىٰ يتمّ أن يقال : إنّ أثر الأثر أثرٌ إذا كان كلاهما شرعيين، أي : إنّ موضوع الموضوع موضوع.

فإذا كان مقصود المحقّق النائيني ﷺ ممّا مضىٰ من أنّ كون أثر الأثر أثر يتمّ إذا كانا من سنخ واحد هو هذا، فما ألطف هذا الكلام، فإنّهما إن كان تكوينيين فمن العلوم أنّ علّة العلّة علّة، وإن كانا تشريعيين فقد عرفت أنّ موضوع الموضوع موضوع، ولكن ليست عليّة الموضوع موضوعاً، فإن كان هذا هو مقصود المحقّق النائيني ﷺ ولكنّه لم يتّضح في خلال تعبيرات مَن

وصلت إلينا إبحاثه عن طريقهم، فلعلّه ما أكثر التحقيقات اللطيفة للمحقق النائيني ﷺ التي فاتتنا، ولم تصلنا عنه، إلّا أنّ كون هذا مقصوداً له بعيد.

هذا تمام الكلام في أصل تنبيه الأصل المثبت.

وبقي التنبيه على أُمور:

تنبيهات الاصل المثبت

بطلان الاستصحاب المثبت بالتعارض:

الأمر الأوّل: قد يبطل الاستصحاب المثبت لا عن طريق بيان عدم حجيّته في نفسه ـ كما عرفت ـ بل عن طريق اسقاطه بالمعارضة لاستصحاب عدم ذلك الأثر التكويني.

وهذا يختلف من حيث الأثر العملي عن طريقتنا في أنّه بناءً على طريقتنا يجري استصحاب عدم ذلك الأثر وتترتّب عليه الآثار الشرعية لعدم ذلك الأثر، وبناءً على هذا الطريق قد سقط هذا الاستصحاب بالتعارض.

وذكر الشيخ الأعظم ﷺ[1]: أنّ الاستصحاب المثبت على تقدير جريانه في نفسه حاكم على الاستصحاب النافي لذلك الأثر التكويني؛ لدخول ذلك في الأصل السببي والمسبّبي، فاستصحاب الحياة مثلاً حاكم على استصحاب عدم الإنبات.

وذكر المحقّق العراقي ﷺ[2] في المقام ثلاثة فروض:

الفرض الأوّل: أن يكون المبنى كون استصحاب شيء مثبتاً لجميع ملازمات ذلك الشيء، سواءً كانت في سلسلة المعلولات أو العلل، أو كانت في عرض المستصحب معلولة لشيء ثالث.

وذكر: أنّه في هذا الفرض يكون استصحاب الحياة حاكماً على استصحاب عدم الإنبات، واستصحاب عدم الإنبات ـ ايضاً ـ حاكماً على استصحاب الحياة؛ لأنّه كما ينظر استصحاب العلّة إلى المعلول كذلك العكس، فيحصل التوارد بين الاستصحابين ويتساقطان.

الفرض الثاني: أن يكون المبنى هو أنّ استصحاب شيء يثبت جميع معلولات ذلك

---

(١) راجع الرسائل ص ٣٨٥ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(٢) راجع نهاية الأفكار القسم الأوّل من الجزء الرابع ص ١٨٢ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

الشيء، ولكن استصحاب المعلول لا يثبت العلة.

وذكر: أنّه علىٰ هذا الفرض يكون استصحاب الحياة حاكماً علىٰ استصحاب عدم الإنبات دون العكس.

الفرض الثالث: أن يكون المبنىٰ أنّ الاستصحاب لا يثبت إلّا الآثار الشرعية، إلّا أنّه لا يختصّ بالآثار الشرعية المباشرة أو التي تكون بواسطة أثر شرعي، بل يثبت حتّىٰ الآثار الشرعية التي تكون بواسطة أثر تكويني.

وذكر: أنّه علىٰ هذا الفرض يقع التعارض بين الاستصحابين؛ لأنّ استصحاب عدم الإنبات ينفي وجوب التصدّق مثلاً المترتّب علىٰ الإنبات، واستصحاب الحياة يثبت وجوب التصدّق، فيتعارضان.

والسيّد الأُستاذ حذف فرض كون الاستصحاب مثبتاً لجميع العلل والمعلولات والملازمات وأضاف فرضاً آخر، وهو فرض كون حجيّة الاستصحاب من باب الأمارية والظنّ، وقال: إنّه علىٰ هذا يكون استصحاب الحياة حاكماً علىٰ استصحاب عدم الإنبات[1].

فمجموع الفروض أصبحت أربعة:

أمّا الفرض الأوّل، وهو فرض إثبات كلّ الملازمات بما فيها العلل والمعلولات فما ذكره المحقق العراقي ﷺ فيه من تساقط الاستصحابين يمكن أن يورد عليه: ان استصحاب عدم الإنبات لا ينظر إلىٰ الحياة؛ إذ لا معنىٰ لأن ينظر إلىٰ الحياة لكي ينفيها استطراقاً إلىٰ نفي موضوع وجوب التصدّق الذي هو أثر لأثر الحياة؛ وذلك لأنّ استصحاب عدم الإنبات ينفي رأساً موضوع وجوب التصدّق، فما معنىٰ الرجوع إلىٰ الوراء بنفي الحياة النافي للإنبات؟!

إذن، فاستصحاب الحياة حاكم علىٰ استصحاب عدم الإنبات، دون العكس.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ المفروض في هذا المبنىٰ أنّ استصحاب شيء يثبت جميع ملازمات ذلك الشيء، إذن فاستصحاب الحياة يثبت رأساً وجوب التصدّق، اذ هو من ملازمات الحياة، فاذا كان استصحاب الحياة يثبت رأساً وجوب التصدّق من دون حاجة إلىٰ إثبات الإنبات فهو يعارض استصحاب عدم الإنبات الذي يثبت عدم وجوب التصدّق، ويتساقطان ولا

---

(١) راجع مصباح الأصول ج٣ ص١٥٩ بحسب طبعة مطبعة النجف في النجف الأشرف.

يكون أحد الاستصحابين مقدّماً على الآخر بناءً علىٰ المبنىٰ المتعارف في وجه تقدّم الاستصحاب السببي علىٰ الاستصحاب المسبّبي.

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّ الصحيح في المقام هو التعارض، لا ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ من التوارد.

الوجه الثاني: مبنيّ علىٰ مبنىٰ المحقّق النائيني ﷺ من أنّه يكفي في الاستصحاب ترتّب الأثر علىٰ نفس الاستصحاب، ويثبت ذلك الأثر، ومثّل لذلك السيّد الأُستاذ باستصحاب الفقيه بعض أحكام الحائض، حيث إنّه لا يترتّب علىٰ ذلك في حقّه إلّا جواز الافتاء الذي هو أثر للاستصحاب لا المستصحب.

وعليه، نقول في المقام :إنّ استصحاب عدم الإنبات ينفي الحياة لا لنفي الإنبات النافي لوجوب التصدّق فحسب، حتّىٰ يقال لا معنىٰ لذلك بعد كونه بنفسه نفياً للإنبات،بل الأثر يترتّب علىٰ نفس الاستصحاب، وهو اسقاطه لاستصحاب الحياة بالحكومة. إذن، فكلّ من الاستصحابين ـ لو خلّي وطبعه ـ يكون داخلاً في إطلاق دليل الاستصحاب فيقع التعارض والتوارد ويتساقطان.

وأمّا الفرض الثاني، وهو فرض إثبات المعلولات فحسب، فما ذكره المحقق العراقي ﷺ فيه من حكومة استصحاب الحياة علىٰ استصحاب عدم الإنبات صحيح علىٰ التصوّرات المشهورة في تقدّم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسبّبي.

وأمّا الفرض الثالث، وهو فرض إثبات الآثار الشرعية فحسب ولو بواسطة أثر تكويني، فما ذكره المحقّق العراقي ﷺ فيه من تعارض الاستصحابين وتساقطهما بالإمكان الإيراد عليه بأنّ استصحاب عدم الإنبات يقدّم على استصحاب الحياة ـ بعكس ما هو المترقّب من تقدم استصحاب الحياة علىٰ استصحاب عدم الانبات ـ، وذلك بناءً علىٰ الإيمان بمجموع مبنيين:

١ ـ إنّه إذا كان عندنا عامّ يشمل الأفرادبالعموم، وأحوال كلّ فرد بالإطلاق، ودار الامر بين إخراج فرد بالتخصيص وإخراج أحد أحوال فرد آخر بالتقييد، كان الثاني أولىٰ لتقدّم العموم علىٰ الإطلاق.

٢ ـ تماميّة الاستدلال للاستصحاب بالصحيحة الثالثة التي جاء فيها (لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات) فإذا فرض الجمع بين هذين المبنيين قلنا : إنّ جملة: (لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات) لها ظهور في العموم، ودار الأمر بين إخراج فرد منه وهو استصحاب

اليقين والشكّ في بقاء عدم الإنبات الناتج من الشكّ في بقاء الحياة، وإخراج بعض آثار استصحاب بقاء الحياة وهو الأثر المترتّب علىٰ الإنبات،والثاني أولىٰ بحسب ما هو المفروض في المبنىٰ الأوّل من هذين المبنيين.

وأمّا الفرض الرابع، فذكر السيّد الأُستاذ فيه :أنّ استصحاب الحياة حاكم علىٰ استصحاب عدم الإنبات لان المفروض أنّ الاستصحاب حجّة من باب الأمارية والظن، وإذا حصل الظن بالحياة فقد حصل الظنّ بالإنبات، ومعه يستحيل حصول الظنّ بعدم الإنبات.

ولعلّ مفروضه هو كون الاستصحاب حجّة من باب الظنّ الشخصي، وإلّا فبالإمكان أن يتناقض ظنّان نوعيان ويتعارضا.

فلنفرض الكلام في الظنّ الشخصي ومع ذلك نقول : إنّ هذا المقدار من البيان في المقام ناقص ؛ إذ كما يمكن أن يقال أنّ الظنّ بالحياة يوجب الظنّ بالإنبات، ومعه يستحيل الظنّ بعدم الإنبات، كذلك يمكن العكس، وهو أن الظنّ بعدم الإنبات يوجب الظنّ بعدم الحياة، ومعه يستحيل الظنّ بالحياة، فإنّ الحياة والإنبات وإن كان الأوّل منهما دائماً هو العلّة للثاني وجوداً وعدماً، ولكن كما أنّ العلم بالعلّة أو الظنّ بها يصبح علة للعلم بالمعلول أو الظنّ به كذلك العلم بالمعلول أو الظنّ به يصبح علة للعلم بالعلة أو الظنّ بها.

كما أنّ مجرّد كون الحياة علّة للإنبات لا يوجب حكومة الأمارة الموجودة في جانب الحياة علىٰ الأمارة الموجودة في جانب الإنبات، أفترىٰ أنّه لو بدّل الاستصحاب بخبر الثقة قدّم الخبر الحاكي حياة زيد علىٰ الخبرالحاكي عدم الإنبات ؟! طبعاً من الواضح أنّ الخبرين يتعارضان.

وتحقيق الحال في هذا المقام هو : أنّه إن كان الاستصحاب يورث الظنّ سواء فرض نوعياً أو شخصياً، فهذا الظنّ يجب أن يكون قائماً علىٰ أساس حساب الاحتمالات إمّا بنحو الحساب الكاشف عن نكتة فيطبيعة الشيء، كما يقال : إنّ غلبة السوادفي الغربان تكشف عن اقتضاء طبيعة الغراب للسواد مثلاً فكذلك في المقام يقال : إنّ غلبة بقاء الحوادث والأحوال تكشف عن اقتضائها للبقاء. وإمّا بنحو القضيّة الخارجية من قبيل ما إذا أخبرنا مخبر صادق عن أنّ تسعة من هؤلاء الأفراد الخمسة عشر قد سمّوا محمّداً، فكلّ واحد منهم نراه نظنّ أنّ اسمه محمّد.

فإن فرض الأوّل، أعني الظنّ علىٰ أساس اكتشاف طبيعة الشيء واقتضائه، فهذا معناه

أنّه يوجد عندنا كشفان :

أحدهما : الكشف عن كون طبيعة الحياة مقتضية للاستمرار والبقاء.

وثانيهما : الكشف عن كون طبيعة عدم اللحية مقتضية للبقاء.

ولا منافاة بين الكشفين أبداً، لكن يوجد التنافي بين تأثير المنكشفين، وجانب اقتضاء طبيعة الحياة يقدّم علىٰ جانب اقتضاء عدم اللحية ؛ لافتراض أنّ بقاء الحياة علّة للالتحاء ومؤثّرة فيه تكويناً.

وهذا هو السرّ في ما ارتكز في ذهن السيّد الأُستاذ من حكومة استصحاب الحياة علىٰ استصحاب عدم اللحية، ويكون ما نحن فيه شبيهاً بما لو أخبرنا ثقة بوقوع نار في البيت الفلاني، وأخبرنا ثقة آخر بأنّه هطل علىٰ تلك النار في نفس الوقت ماء كثير، فإنّنا نصدّق كلا الخبرين، ولا يكون أيّ تعارض بينهما، ونحكم بأنّ الماء غلب علىٰ النار، ولم يحترق البيت ؛ لأنّ الماء الكثير يغلب على النار تكويناً.

ولو كان الاستصحاب أمارة تعبّدية وحجّة شرعاً من باب الأمارية الصِرف، فأيضاً يكون الجاري هو استصحاب الحياة دون استصحاب عدم الإنبات ؛ لأنّها فرضت كالأمارة التكوينية، إذ المفروض أنّه جعل حجّة بلحاظ الأماريّة الصِرف، فيتبع قوانين الأمارية التكوينية.

وإن فرض الثاني، أعني الظنّ علىٰ أساس القضية الخارجية، كما لو افترضنا العلم بخمسة عشر أُمور خمسة منها عبارة عن وجود خمسة رجال، وخمسة أخرى عبارة عن عدم التحائهم، وخمسة ثالثة عبارة عن وجود خمسة نساء، وأخبرنا صادق بأنّ تسعة أُمور من هذه الخمسة عشر باقية، فعندئذٍ يكون كلّ واحد من هذه الأُمور التسعة ـ لوخلّي وطبعه ـ مظنون البقاء علىٰ أساس هذا الإخبار، ولكن من الطبيعي هنا أن يتعارض الظنّ ببقاء كلّ رجل بنحو القضية الخارجية مع الظن بعدم التحائه بعد فرض الملازمة بين البقاء والالتحاء، ولا توجد أيّ حكومة أو تقدّم في المقام.

وطبعاً الصحيح في ما يفرض من الظنّ الاستصحابي هو الأوّل، أعني كونه ظنّاً قائماً علىٰ أساس اكتشاف طبيعة الشيء، لا علىٰ أساس القضية الخارجية، فإنّ حوادث العالم ليست محصورة في خمسة عشر أمراً مثلاً حتّىٰ يمكن افتراض إجراء الحساب فيها بنحو القضية الخارجية.

خفاء الواسطة

الأمر الثاني: في خفاء الواسطة.

ذكر الشيخ الأعظم ﷺ : أنّه مع خفاء الواسطة يجري الاستصحاب بمسامحة العرف، وأمضى ذلك المحقّق الخراساني ﷺ.

وأما المحقّق النائيني ﷺ فلم يقبل ذلك، وذكر : أنّ خفاء الواسطة أو بعض الارتكازات ومناسبات الحكم والموضوع[1] إن أوجب في دليل ذلك الحكم ظهوراً في كونه مترتباً رأساً علىٰ نفس المستصحب، إذن لم نحتج إلىٰ التمسّك في إجراء الاستصحاب بخفاء الواسطة ؛ إذ الأثر الشرعي صار حقيقةً أثراً للمستصحب، فيجري الاستصحاب بلحاظه، وإلّا فلا يجري الاستصحاب، ولا عبرة بمسامحة العرف في مقام التطبيق بعد أن كان مفهوم دليل الاستصحاب ومفهوم دليل ذلك الحكم واضحاً، فمفهوم دليل الاستصحاب هو ترتّب الآثار التي تكون آثاراً للمستصحب بلا واسطة تكوينية، ومفهوم دليل ذلك الحكم هو أنّه حكم علىٰ الواسطة لا على المستصحب، ونتيجة ذلك ـ لا محالة ـ عدم جريان الاستصحاب.

وتحقيق الكلام في هذا المقام بعد افتراض أنّه ليست هنا ارتكازات ومسامحات تجعل دليل الحكم ظاهراً في كونه حكماً للمستصحب، وإلّا لما كان من الاستصحاب المثبت الخفي الواسطة، وإنّما دليل الحكم ظاهر في كونه حكماً لتلك الواسطة الخفية: أنّ المباني المتصورة في عدم حجيّة الاستصحاب حينما يكون الاثر بواسطة أمر تكويني عديدة :

الأوّل : ما اخترناه من أنّ الاستصحاب لا ينظر في لسانه إلى التعبّد بالأثر ولو كان مباشراً، وإنّما يثبت تعبداً نفس المستصحب، ويترتّب علىٰ ثبوته وثبوت الكبرىٰ التنجيز، وعندئذٍ من الواضح عدم جريان الاستصحاب في موارد خفاء الواسطة ؛ إذإنّ خفاء الواسطة لا يجعل الأثر الشرعي أحسن حالاً من الأثر المباشر، والاستصحاب بمدلوله اللفظي لا يثبت الأثر المباشر، غاية ما هناك أنّ العقل يحكم بترتّب التنجيز عند إحراز صغرى التكليف وكبرىٰ التكليف معاً، ومن الواضح أنّ العقل لا يحكم بالتنجيز حينما أُحرزت الكبرىٰ ولكن لم تحرز الصغرىٰ، وإنّما أُحرز تعبداً شيء تكون الصغرىٰ أثراً تكوينياً خفيّاً له، والمفروض أنّ التعبّد الاستصحابي بالشيء ليس مساوقاً للتعبّد بأثره.

---

(١) ذكر ﷺ : أنّ الظاهر أنّ عبارة التقرير تلائم كون المراد افتراض أنّ خفاء الواسطة سبّب ظهور دليل الحكم في كونه مترتّباً علىٰ المستصحب (وقال ﷺ : هذا غير معقول ؛ لأنّ الواسطة مهما كانت خفيّة يكون أخذها في لسان الدليل تنبيهاً للعرف إليها، ولا معنىٰ لصرف الدليل إلىٰ ما تترتّب عليه هذه الواسطة) وتلائم كون المراد افتراض أنّ بعض الارتكازات سبّب هذا الظهور (وقال ﷺ : إنّ هذا يصبح كلاماً غير مرتبط بما نحن فيه نهائياً ؛ إذ لا علاقة له بخفاء الواسطة).

الثاني: أنّ الاستصحاب أثبت ذات المستصحب فقط، وهو صغرىٰ، ونضمّ إليها الكبرىٰ المعلومة فيثبت الأثر، وهو فعليّة الحكم لا محالة.

وهذا المبنىٰ حاله حال المبنىٰ السابق كما هو واضح، إذ المفروض أنّ الاستصحاب لا ينظر إلى الآثار، والكبرىٰ التي تثبت الأثر قد فرضنا أنّها تثبته علىٰ الواسطة الخفية،وأنّه ليست هناك مسامحة عرفية تجعل الكبرىٰ ظاهرة فيكون الأثر للمستصحب.

الثالث: أنّ الاستصحاب إنّما ينظر إلىٰ الأثر المباشر، ولا يكون لدليل الاستصحاب نظر إلى الأثر مع الواسطة، وذلك لقصور دليل الاستصحاب في نفسه، لا بلحاظ الانصراف.

وإذا سلّمنا كون الاستصحاب ناظراً إلىٰ الأثرالمباشر جاءت شبهة: أنّ مسامحة العرف تجعل الأثر المترتّب علىٰ الواسطة الخفيّة كأنّه الأثر المباشر ؛ لأنّه لا يرىٰ الواسطة لخفائها.

وحلّ الشبهة ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث اشتراط بقاء الموضوع من أنّ العرف إنّما يكون حجّة في موردين : (أحدهما): في باب مفاهيم الألفاظ وظهوراتها. (والثاني) : في باب التطبيق إذا كان نظره نظراً مولويّاً وإنشائيّاً، لا نظراً إدراكيّاً وإخباريّاً، وذلك كما لو قلنا بأنّ عناوين المعاملات أسامٍ للمسبّبات، وجاء حكم علىٰ البيع كحلّيّة البيع مثلاً، فهنا يحكّم نظرالعرف الإنشائي ؛ إذ يحكّمُ مثلاً بأن المعاطاة تولّد المسبّب. وأمّا في المقام فحكم العرف يكون عبارة عن الإخبار والإدراك في مقام التطبيق، فيرىٰ أنّ الأثر أثر للمستصحب؛ وذلك لأنّه لا يرىٰ الواسطة لخفائها. ونظر العرف في مثل ذلك لا يكون حجّة.

الرابع : أن يقال : إنّ دليل الاستصحاب لولا الانصراف لشمل كلّ الآثار ولو كانت مع الواسطة، إلّا أنّه منصرف عن الأثر مع الواسطة. وعندئذٍ إن قلنا : إنّ الانصراف أوجد قيداً في دليل الاستصحاب من قبيل قيد عدم الواسطة، أي : إنّنا أدّعينا الانصراف عن موارد وجود الواسطة كان ذلك حاله حال المبنىٰ السابق ؛ إذ لا يبقىٰ في البين إلّا مسامحة العرف في التطبيق من باب عدم إدراكه للواسطة في المقام. وإن قلنا : إنّ الانصراف أوجد قيداً أضيق من ذلك، وهو قيد عدم وجدان الواسطة لا عدم وجودها، أي : إنّنا ادّعينا الانصراف عن موارد وجدان الواسطة، فالاستصحاب في المقام يكون حجّة ؛ لأنّ المفروض أنّ العرف لم يجد الواسطة.

بقي الكلام في فروع قد يُرى أنّها تتفرع على حجيّة الأصل المثبت وعدمها.

ولنذكر هنا فرعين رئيسين، ويتضح من البحث فيهما حال سائر الفروع :

الفرع الأوّل : إنّنا حينما نستصحب شهر رمضان في اليوم الثلاثين نرتب آثار العيد علىٰ

اليوم الذي بعده، في حين أنّنا نحتمل أنّه ليس بعيد، وإنّما العيد هو اليوم السابق، فهذا تمسّك بالأصل المثبت مبنيّاً علىٰ خفاء الواسطة ومسامحة العرف، فكأنّ العرف يرىٰ أنّ العيد هو اليوم الذي يكون بعد آخر يوم حكم عليه بأنّه من شهر رمضان، وإلّا فاستصحاب بقاء شهر رمضان في اليوم الثلاثين كيف يثبت عيدية اليوم الذي بعده؟!

وهذا الإشكال سيّال يأتي في أوّل كلّ شهر، وفي أيّ يوم من أيّام الشهور حينما يوجد أثر مختصّ بذلك اليوم.

وأجاب عن ذلك السيّد الأُستاذ[1] بجواب طريف، وهو أنّنا في أوّل اليوم الثاني نعلم إجمالاً بتحقّق العيد: إمّا في هذا اليوم، أو في اليوم السابق، فنستصحبه، إذ علىٰ تقدير كونه في هذا اليوم هو باقٍ، وعلىٰ تقدير كونه في اليوم السابق ليس باقياً، فقد شككنا في بقاء العيد، فيجري استصحابه.

أقول: إنّ هذا الكلام لا يتمّ بناءً علىٰ اشتراط كون المشكوك علىٰ تقدير ثبوته بقاءً للمتيّقن وعدم كونه نفس المتيقن، فإنّ هذا اليوم: إمّا هو العيد المتيّقن إجمالاً، أو مباين للعيد وليس بقاءً للمتيّقن حتماً، بأن يكون في الواقع تتمّة للمتيّقن من دون انبساط اليقين عليه، فإمّا أنّ اليقين منبسط عليه أو أنّه مباين للمتيّقن.

وقد ذكرت له هذا الكلام فقال نحن لا نشترط ذلك في الاستصحاب.

وأيضاً لا يتمّ هذا الكلام بناءً علىٰ مضرّية احتمال عدم اتّصال المشكوك بالمتيّقن، فإنّه هنا من المحتمل كون المتيقّن هو اليوم السابق، والمشكوك هو اليوم اللاحق، وبينهما الليل.

وهذا ـ أيضاً ـ ذكرته له فقال: نحن لا نرىٰ مضرّية احتمال عدم الاتّصال.

وهنا إشكال آخر أوردته عليه، فقبله في ذلك الوقت، إلّا أنّه لم يذكر في التقريرات، وذكر جريان استصحاب العيد بالتقريب الذي مضىٰ، وذلك الإشكال هو: أنّ هذا الاستصحاب مبتلىً بمعارض أحسن منه أو معارض مثله. بيان ذلك: أنّه إذا كان الأثر مترتّباً علىٰ النهار الأوّل من الشهر مثلاً من قبيل صلاة العيد، فهنا يجري استصحاب عدم النهار الأوّل الثابت بالعلم التفصيلي في الليل. وهذا هو الاستصحاب الأحسن. وإن كان الأثر مترتّباً علىٰ أوّل الشهر الأعمّ من الليل والنهار فهنا يوجد استصحاب من سنخ الاستصحاب الذي ذكره السيّد الأُستاذ، ويعارضه؛ وذلك لأنّه في الآن الأوّل من الليل كما يحصل لنا علم إجمالي

---

(١) راجع مصباح الأُصول ج ٣ ص ١٦٥.

بوجود أوّل الشهر : إمّا قبل الليل، وإمّا في الليل، كذلك يحصل لنا علم إجمالي بعدم أوّل الشهر : إمّا قبل الليل، وإمّا في الليل. فإنّ ما قبل الليل مع نفس الليل أحدهما أوّل الشهر والآخر ليس أوّل الشهر، فإن جرىٰ استصحاب أوّل الشهر جرىٰ ـ ايضاً ـ أستصحاب عدم أوّل الشهر، وتساقطا معاً[1].

---

(١) في الدورة التي حضر فيها السيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ بحث السيّد الخوئي قرّر السيّد الخوئي الاستصحاب في المقام بالشكل المنقول عنه هنا في المتن، فعرض السيّد الهاشمي الإشكال الموجود في المتن عليه، وذكر له : أنّ استصحاب بقاء الليلة الأُولىٰ مثلاً بعد مضيّ آن من ليلة الواحد والثلاثين معارض باستصحاب عدم الليلة الأُولىٰ المقطوع به في نهار الثلاثين فأجاب السيّد الخوئي بأنّ استصحاب عدمها المقطوع به في نهار الثلاثين لا يجري لمعارضتها باستصحاب عدمها في ليلة الثلاثين المقطوع به في نهار التاسع والعشرين، فإنّنا نعلم إجمالاً بأنّ إحدىٰ الليلتين هي الليلة الأُولىٰ.

وذكر أُستاذنا الشهيد ﷺ بعد أن بلغه هذا الكلام : أنّه يرد عليه :

أوّلاً: أنّه في الأغلب ليس هذا العلم الإجمالي علماً بالتكليف الإلزامي كي يوجب التعارض، فمثلاً لو فرض استحباب الغسل في الليلة الأُولىٰ من شعبان، وقلنا : إنّ الغسل المستحب يغني عن الوضوء، فكل من الاستصحابين إنّما يترتّب عليه أثر إلزاميّ وهو عدم إغناء الغسل عن الوضوء، لا أثر ترخيصي.

وثانياً: أنّه مع فرض أثر إلزامي يقع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة، وتتساقط جميعاً، ولا معنى لفرض استصحاب بقاء الليلة الأُولىٰ سليماً عن المعارض، بل مقتضىٰ مبنىٰ السيّد الأُستاذ الخوئي أن يبقىٰ استصحاب عدم الليلة الأُولىٰ في ليلة الثلاثين سليماً عن المعارض، ويسقط استصحاب عدم الليلة الأُولىٰ في ليلة الواحد والثلاثين واستصحاب بقائها فيها بالمعارضة ؛ لأنّ هذين الاستصحابين متناقضان، والسيّد الأُستاذ الخوئي يرى أنّ خروج الاستصحابين المتناقضين عن دليل الحجيّة يكون بمخصّص لبيّ كالمتصل ؛ لأنّ عدم جريان الاستصحابين المتناقضين واضح. وأمّا خروج الاستصحابين اللذين لا تعارض ذاتي بينهما، وإنّما كان تعارضهما بسبب استلزامهما الترخيص في مخالفة المعلوم بالإجمال، فليس واضحاً، وليس كالمخصّص المتّصل، فاستصحاب عدم الليلة الأُولىٰ في ليلة الثلاثين يبقىٰ بلا معارض، لأنّ المخصّص المتّصل يهدم الظهور، والمخصّص المنفصل لا يهدم إلّا الحجيّة، ومع انهدام الظهور في المقام بالنسبة لاستصحاب عدم الليلة الأُولىٰ في ليلة الواحد والثلاثين لا يبقىٰ معارض لاستصحاب عدمها في ليلة الثلاثين.

وقد عرض هذان الإشكالان علىٰ السيد الأُستاذ الخوئي فقبلهما، إلّا أنّه أجاب علىٰ أصل الإشكال بوجه آخر.

وهو : انّ استصحاب عدم الليلة الأُولىٰ المتيقّن في نهار الثلاثين ـ في الحقيقة ـ استصحاب للقسم الثاني من الكلّي ؛ لأنّنا نعلم إجمالاً في نهار الثلاثين بأحد عدمين : الأوّل : العدم قبل الليلة الأُولىٰ من شوال، والثاني : العدم الحادث بعد الليلة الأُولىٰ من شوال، فإن كان هو العدم الأوّل فقد زال، وإن كان العدم الثاني فهو باقٍ، ونحن لدينا استصحاب يعيّن هذا الكلّي في الفرد القصير، فيحكم علىٰ استصحاب الكلّي وهو استصحاب استمرار العدم الثابت من قبل ليلة الثلاثين إلىٰ يوم الثلاثين.

←

فإذا اتّضح أنّ استصحاب بقاء أوّل الشهر لا يفيدنا، وأردنا الرجوع إلىٰ استصحاب بقاء شهر رمضان في اليوم الثلاثين، لم يبق أمامنا لحلّ إشكال الإثبات إلّا كلامان:

الكلام الأوّل: إنّ عنوان أوّل الشهر هل وضع لمعنى بسيط لا يثبت بالاستصحاب، أو أنّ معناه ـ في الحقيقة ـ مركّب من أن يكون اليوم يوماً هلّ هلال شوّال في ليلته وأن لا يهلّ الهلال في ما قبلها، وأحد الجزئين ثابت بالوجدان وهو الجزء الأوّل، والآخر ثابت

→

وحينما بلغ أُستاذنا الشهيد ﷺ هذا الكلام أورد عليه:

أوّلاً: أنّ استصحاب الفرد القصير لا يثبت أن الكلّي المعلوم بالإجمال متحقّق في ضمن الفرد القصير دون الطويل، فإنّ هذا إثبات لمفاد كان الناقصة باستصحاب مفاد كان التامّة.

وثانياً: أنّه لو ثبت بالاستصحاب أنّ الكلّي الموجود إنّما هو في ضمن القصير دون الطويل، قلنا: إنّ ترتّب ارتفاع الكلّي على كونه موجوداً في ضمن القصير دون الطويل ـ أيضاً ـ ترتّب عقلي، فلا يثبت، فلا يكون الاستصحاب المثبت لكون الكلّي في ضمن الفرد القصير حاكماً علىٰ استصحاب الكلّي.

هذا إذا أُريد بالحكومة رافعيّة هذا الاستصحاب للشكّ في بقاء الكلّي.

وأمّا إذا اريد بها رافعية الاستصحاب لليقين السابق بدعوىٰ أنّ اليقين السابق كان عبارة عن العلم الإجمالي بأحد العدمين، وقد انحلّ العلم الإجمالي بالعلم التعبدي بأحد الطرفين (وبكلمة أُخرىٰ: أظنّ أنّ مقصود السيّد الخوئي هو أنّ العلم الإجمالي بفرد مردّد بين القصير والطويل وإن كان مورداً للاستصحاب الكلّي من القسم الثاني، ولكن لو جرىٰ استصحاب الفرد القصير تحوّل ذلك إلىٰ مورد استصحاب الكلّي من القسم الثالث؛ لأنّه يتحقّق العلم ولو تعبّداً بالفرد القصير والشكّ في فرد آخر، واستصحاب الكلّي من القسم الثالث ليس حجّة.) ففيه: أنّ هذاالعلم ليس علماً وجدانياً حتّىٰ يترتّب عليه تكويناً وعقلاً زوال العلم الإجمالي مثلاً، وليس زوال العلم الإجمالي أثراً شرعياً للعلم حتّى يفترض ترتّبه علىٰ العلم التعبّدي، وإنّما هو أثر تكويني يترتّب علىٰ العلم الوجداني بأحد الطرفين.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ المستصحب ليس هو العدم الكلّي المعلوم بالإجمال حتّىٰ يقال: إنّ اليقين السابق الذي هو العلم الإجمالي قد ارتفع وإنّما المستصحب عدم شخصيّ معلوم في يوم الثلاثين، وإنّما العلم الإجمالي كان متعلّقاً بإحدىٰ حالتي هذا العدم، فنحن لا نعلم أنّ هذا العدم المشار إليه بشخصه هل كان ثابتاً في ليلة الثلاثين أيضاً، فيرتفع في ليلة الواحد والثلاثين، أو حدث بعد ليلة الثلاثين، وهو باقٍ.

وقد ذُكر للسيّد الأُستاذ الخوئي بعض هذه النكات، فأورد النقض بمسألة ما إذا كان الإنسان محدثاً بالحدث الأصغر ثمّ خرج منه بلل مشتبه بين الحدث الأصغر والأكبر، فإنّه عندئذٍ يستصحب بقاء الحدث الأصغر وعدم انقلابه إلىٰ الأكبر، ويكون ذلك حاكماً علىٰ استصحاب كلّي الحدث فيثبت ارتفاع الحدث بالوضوء.

وأجاب علىٰ ذلك أُستاذنا الشهيد ﷺ في بحثه بأنّه إنّما يصحّ الاكتفاء في تلك المسألة بالوضوء؛ لأجل أنّ المستظهر من الآية الشريفة هو الحكم شرعاً بارتفاع الحدث بالوضوء، مستشياً من ذلك فرض وجود الحدث الأكبر، أي: إنّ موضوع الحكم بارتفاع الحدث بالوضوء مركّب من صدور الحدث الأصغر وعدم الحدث الأكبر، والجزء الأوّل ثابت بالوجدان، والثاني ثابت بالاستصحاب، ولا علاقة لذلك ما نحن فيه.

بالاستصحاب وهو الجزء الثاني؟

هنا تارةً يقع الكلام في مرحلة الثبوت، وأُخرىٰ في مرحلة الإثبات:

أما الأوّل، فذكر المحقّق النائيني ﷺ[1]: أنّه يستحيل وضع لفظ الأوّل لجزئين بحيث يثبت معناه حينما يثبت أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالاستصحاب.

وبيان ما ذكره ﷺ مع تكميل منّا هو: أنّ اللفظ في أيّ لغة حينما يوضع لمعنى مركّب من أمرين لا بدّ من إلباسهما لباس الوحدة حتّىٰ يعقل أن يكون المجموع معنىً واحداً، ويستحيل أن يكون كلاهما بنحو الاستقلال معنىً لهذا اللفظ بوضع واحد، ويكون إلباسهما لباس الوحدة بأحد امرين:

١ ـ انتزاع عنوان بسيط منهما يوضع اللفظ بازائه.

٢ ـ تقييد أحدهما بالآخر، فيوضع اللفظ للمقيّد.

فإن فرض الأوّل كان الاستصحاب في المقام مثبتاً؛ لأنّ هذا العنوان الانتزاعي لا يثبت بالاستصحاب. وإن فرض الثاني كان ـ أيضاً ـ مثبتاً؛ لأنّ طرفي التقييد وإن كان أحدهما ثابتاً بالوجدان والآخر بالاستصحاب لكن ما بينهما من التقييد والارتباط لا يثبت.

أقول: بالإمكان إلباس ثوب الوحدة عن طريق آخر غير طريق انتزاع عنوان بسيط منهما وطريق التقييد إن قصد به التوصيف، وذلك عن طريق الاستثناء والاقتطاع.

وتوضيحه: أنّ العام حينما يستثنى منه شيء كما في قولنا: (المرأة إلّا القرشية) فهو يعطي وجداناً إلىٰ الذهن مفهوماً وحدانياً يضيق عن الانطباق علىٰ مورد المستثنىٰ، ولكن هذا الضيق لم يكن عن طريق التقييد بمعنىٰ التوصيف، بل كان عن طريق الاستثناء، ولذا لو جعل هذا الأمر الوحداني موضوعاً لحكم شرعيّ صحّ إثبات عدم العنوان المستثنىٰ باستصحاب العدم الأزلي، ولا يرجع هذا العدم إلى العدم النعتي.

وعليه نقول في المقام: إنّه بالإمكان أن يفترض أنّ كلمة الأوّل اسم لكلّ يوم هلّ في ليلته هلال شوّال، إلّا ذلك اليوم الذي يوجد قبله يوم شوّال، بأن يكون الواضع قد تصوّر في المقام تضييق دائرة أوّل شوّال بنحو لا ينطبق علىٰ الأيّام الأُخرىٰ بعد اليوم الأوّل عن طريق الاقتطاع والاستثناء، لا عن طريق التوصيف، فبالإمكان، إثبات عدم المستثنىٰ بالاستصحاب.

---

(١) راجع فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٩٩ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات الشيخ العراقي ﷺ المطبوعة من قبل جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات ج ٢ ص ٤٢١.

وأمّا الثاني، وهو البحث الإثباتي فلا إشكال في أنّ العرف يفهم أنّ كلمة الأوّل اسم لعنوان بسيط منتزع عن مجموع الأمرين، أو للمقيّد بنحو التوصيف. أما تضييق المفهوم عن طريق الاستثناء والاقتطاع فليس أمراً ملحوظاً للعرف في باب الأوضاع. وعليه فإشكال الإثبات يبقىٰ إلىٰ هنا مستحكماً.

الكلام الثاني: إنّ هذا الأمر الانتزاعي أو التقييد وإن فرض أخذه في الموضوع له، لكن يمكن دعوىٰ أنّ العرف بحسب ارتكازه يلغيه في ترتّب الحكم الشرعي، ويرىٰ أنّ موضوع الحكم الشرعي إنّما هو منشأ انتزاع ذلك، أعني واقع الأوّل، لا عنوان الأوّل، أي: إنّ موضوع الحكم هو أن يهلّ هلال شهر شوّال في ليلة هذا اليوم، وأن لا يهلّ قبله، والأوّل ثابت بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، وفرض كون الموضوع له اللفظ هو المقيّد لا يضرّنا شيئاً في المقام إن تمّ إلغاء العرف لذلك في موضوع الحكم.

لكن الصحيح: أنّ هذا الإلغاء لا يتمّ في المقام؛ لما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من بيان ضابط إرجاع العرف المقيد إلىٰ المركّبات والذي لا ينطبق علىٰ المقام.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني ﵀ ذكر في المقام[1]: أنّنا لسنا بحاجة إلىٰ الاستصحاب؛ إذ تكفينا روايات (صم للرؤية وأفطر للرؤية)[2].

وذكر السيّد الأُستاذ[3]: أنّ هذه الروايات غاية ما تثبت هي مسألة الصوم والإفطار، ولا تثبت باقي الآثار، ولا باقي الأيّام.

أقول: قد ورد في الأخبار عنوان (صم للرؤية وأفطر للرؤية) مفرَّعاً علىٰ تفسير الأهلّة، كما ورد في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إنّه سئل عن الأهلّة، فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فافطر» وليس المقصود السؤال عن المعنىٰ اللغوي للأهلّة، وإلّا لم يكن معنىً للتفريع بثبوت حكم الصوم والإفطار بالرؤية علىٰ ذلك، وإنما المقصود هو السؤال عن تفسير الآية: «يسألونك عن الأهلّة...»[4]. والجواب عليه بقوله: «هي أهلّة الشهور» وفرّع علىٰ هذا الجواب قوله: «فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته

---

(١) راجع أجود التقريرات ج ٢ ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ وفوائد الاصول ج ٤ ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠ بحسب طبة جماعة المدرسين بقم المشتملة على تعليقات الشيخ العراقي ﵀.

(٢) راجع الوسائل، ج ١٠، ب ٣ من أحكام شهر رمضان، ص ٢٥٢ ـ ٢٦٠ بحسب طبعة آل البيت.

(٣) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ١٦٥.

(٤) سورة (٢) البقرة، الآية ١٨٩.

فأفطر» وهذا التفريع دليل علىٰ أنّ قوله تعالى: «قل هي مواقيت للناس...» ليس بياناً لكون الأهلّة مواقيت تكويناً، بل هو بيان للتوقيت التشريعي، وإلّا لما كان معنى لتفريع هذا الأمر التشريعي عليه.

ويعرف ببركة هذه الروايات أنّه جعل شرعاً الميزان في هذا التوقيت هو الرؤية ولو بنحو الحكم الظاهري، فكأنّما لوحظ في كلمة (الهلال) البروز والظهور، كما هو كذلك في معناه اللغوي الأصل، وإنّ استعماله في هلال الشهر بالمعنىٰ الذي نفهمه اليوم استعمال شرعي اشتهر بالتدريج إلىٰ أن صار حقيقة، وبما أنّ الآية مطلقة تشمل كلّ الشهور وكلّ الأيام ـ وذكر الحجّ في ذيل الآية ليس للاختصاص به، بل هو ذكر للخاصّ بعد العام لأجل الاهتمام به ـ فنحن نثبت مقصودنا بالتمسّك بإطلاق الآية.

ويؤيّد ذلك الروايات التي تقول: «إذا تغيّمت السماء فأتمّ العدّة ثلاثين» أو تقول: «وإذا كانت علّة، فأتمّ شعبان ثلاثين» ونحو ذلك[1].

فالتعبير بثلاثين يعطي ثبوت عنوان الثلاثين.

الفرع الثاني: هو استصحاب بقاء رطوبة النجس حينما لاقاه شيء بداعي إثبات تنجّس الملاقي.

فقد ذكروا: أنّ هذا الاستصحاب إنّما يجري إذا فرضنا أنّ موضوع تنجّس الملاقي هو نجاسة الملاقىٰ ورطوبته، فنجاسته ثابتة بالوجدان، ورطوبته ثابتة بالاستصحاب.

وأمّا إذا فرضنا أنّ موضوع تنجّس الملاقي هو نجاسة الملاقي وسراية الرطوبة، فالاستصحاب هنا يبتلي بإشكال المثبتية؛ لأنّ السراية إنّما تثبت بالملازمة العقلية.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الرطوبة كانت معلومة بالوجدان والنجاسة مستصحبة فقد قالوا بأنّ استصحاب النجاسة يجري من دون أن يبتلي بإشكال المثبتية، من دون فرق بين مبنىٰ الرطوبة ومبنىٰ السراية؛ لأنّ الشكّ ليس في السراية، وإنّما الشكّ في نجاسة الملاقىٰ، والمفروض ثبوتها بالاستصحاب.

أقول: إنّ الشكّ تارةً يكون في بقاء الرطوبة مع العلم بالنجاسة، وأُخرىٰ بالعكس، وثالثة يكون الشكّ في بقاء كلّ منهما. والكلام يقع في جهتين:

الأُولىٰ: في ما إذا كانت الرطوبة مستصحبة سواءً كانت النجاسة ـ أيضاً ـ مستصحبة أو

---

(١) راجع الوسائل: ج ١٠، ب ٣ ـ ٥ من أحكام شهر رمضان.

كانت وجدانية.

والثانية: في ما إذا كانت النجاسة مستصحبة والرطوبة وجدانية.

أمّا الجهة الأُولىٰ، فقد عرفت ما ذكروه من التفصيل من أنّه لو كان الموضوع هو السراية فهي لا تثبت باستصحاب الرطوبة ؛ لأنّ هذا تعويل علىٰ الأصل المثبت، ولو كان الموضوع هو الرطوبة فالاستصحاب جارٍ بلا إشكال.

أقول : إن كان الموضوع هو السراية ـ كما هو الحقّ ـ فالاستصحاب مبتلىٰ بإشكال المثبتية ـ كما قالوا ـ، وإن كان الموضوع هو الرطوبة فهنا يجب أن نرىٰ أنّ الموضوع هل هو نجاسة الملاقىٰ ورطوبة ذات النجس، أو هو نجاسة الملاقىٰ ورطوبة النجس بما هو نجس.

فبناءً علىٰ الأوّل ـ وهو الحقّ ـ صحّ ما ذكروه، فإنّ جزء الموضوع وهو النجاسة ثابت بالوجدان أو الاستصحاب، والجزء الآخروهو الرطوبة ثابت بالاستصحاب، فقد ثبت تمام أجزاء الموضوع.

وعلىٰ الثاني إنّما يجري استصحاب الرطوبة إذا كنّا نعلم حدوثاً برطوبة النجس بما هو نجس، وإلّا فاستصحاب رطوبة الشيء لا يثبت رطوبته بما هو نجس، ولسنا دائماً نعلم حدوثاً برطوبة النجس بما هو نجس، فإنّه بالإمكان أن يفترض عدم العلم بذلك في فروض:

منها: أن نفترض شيئاً ثبتت نجاسته بالاستصحاب، ثمّ أصبح رطباً بعد أن كان يابساً، ثمّ شككنا في بقاء الرطوبة، فاستصحبنا الرطوبة فهذا الاستصحاب لا يثبت رطوبة هذا الشيء بما هو نجس[1].

ومنها: أن نفترض أنّ الشيء كانت نجاسته العارضة عليه نجاسة ذاتية، كما لو كفر المسلم وقلنا بنجاسة الكافر، وقد كان جسمه قبل النجاسة رطباً فأردنا استصحاب رطوبته بعد النجاسة، فهذا الاستصحاب لا يثبت رطوبة بدنه بما هو نجس.

ومنها : ما إذا كان الشكّ في رطوبة الملاقي لا الملاقىٰ النجس، فعندئذٍ إن قلنا: إنّ الملاقي المرطوب إنّما ينجس بملاقاة النجس من باب أنّ النجس يصبح بسبب ملاقاة المرطوب

---

(١) لا يخفىٰ أنّه في هذا الفرع لا تثبت نجاسة الملاقي حتّىٰ لو فرضت قطعيّة بقاء الرطوبة بناءً علىٰ كون جزء الموضوع رطوبة النجس بما هو نجس ؛ لأنّ المفروض أنّ أصل النجاسة إنّما ثبتت بالاستصحاب، واستصحاب النجاسة لا يثبت كون الرطوبة رطوبة النجس بما هو نجس إلّا بالملازمة العقلية. وهذا في الحقيقة رجوع إلىٰ ما سيأتي من بحث الجهة الثانية. أمّا لو غضضنا النظر عن ذلك وافترضنا أنّ رطوبة النجس الاستصحابي تعتبر رطوبة النجس بما هو نجس، اذن فبعد الشكّ في الجفاف يجري استصحاب رطوبة النجس بما هو نجس بلا إشكال.

مرطوباً فينجّس ـ وذلك لأجل أنّ الارتكاز يقتضي أنّ الانفعال يكون بتأثّر الملاقي بالملاقىٰ لا العكس ـ فمن الواضح أنّ الاستصحاب لا يجري ؛ إذ لا تثبت به رطوبة الملاقىٰ النجس.

وإن قلنا : إنّه تكفي في نجاسة الملاقي نجاسة الملاقىٰ ورطوبة الملاقي فعندئذٍ نرجع إلىٰ نظير ما مضىٰ، بأن نقول : هل الموضوع هو رطوبة الشيء في نفسه، أو رطوبته بما هو ملاقٍ للنجس؟ فعلى الأوّل يجري الاستصحاب، وعلىٰ الثاني لا يجري.

ومنها : ما إذا افترضنا أنّ الشيء كان رطباً ولم ندرِ أنّه جفّ أو لا، ثمّ تنجّس بنجاسة مرطوبه، وعلمنا أنّ تلك الرطوبة الثانية التي اكتسبها من النجس زالت، ولم نعلم أنّ الرطوبة الأُولىٰ التي كانت قبل النجاسة زالت أو لا، وذلك كما لو كانت الرطوبة الثانية سنخ رطوبة تكون أسرع في التحوّل إلىٰ البخار من الرطوبة الأُولىٰ، فعندئذٍ نقول : إنّ استصحاب الرطوبة الأُولىٰ لا يثبت رطوبة هذا الشيء بما هو نجس.

وأمّا الجهة الثانية، فقد عرفت أنّهم ذكروا أنّ استصحاب النجاسة يجري سواء قلنا أنّ الميزان في انفعال الملاقي هو رطوبة النجس، أو سرايتها ؛ لأنّ الرطوبة أو السراية ثابتة بالوجدان، والنجاسة تثبت بالاستصحاب.

وهنا ـ أيضاً ـ يأتي التفصيل المتقدّم، فيتمّ هذا الكلام بناءً علىٰ ماهو الحقّ من أنّ أحد جزئي الموضوع هو رطوبة ذات الملاقىٰ أو سرايتها. وأمّا بناءً علىٰ أنّه هو رطوبة النجس بما هو نجس، أو سرايتها، فهذا الاستصحاب لا يثبت ذلك.

ثم إنّ هذا البحث كلّه كان فيمالو افترضنا أنّ النجس غير بدن الحيوان.

وأمّا إذا كان النجس هو بدن الحيوان فزوال الرطوبة عنه يساوق زوال النجاسة عنه لو قلنا: إنّ بدن الحيوان ينجس، فهنا نحتاج إلىٰ استيناف بحث جديد في أنّه لو شككنا في زوال الرطوبة عن بدنه ولاقىٰ بدنه شيئاً رطباً أو ساور المائع الذي ينجس علىٰ تقدير وجود تلك النجاسة، فهل يحكم بنجاسة ذلك الشيء، أو ذلك المائع، أو لا؟

ذُكِرَ في المقام : أنّ هذا يبتني علىٰ البحث في أنّ بدن الحيوان هل ينجس بملاقاة النجاسة ثم يطهر بالجفاف، أو لا ينجس أصلاً، فعلىٰ الثاني لا يجري استصحاب النجاسة؛ لأنّ المفروض عدم نجاسة بدنه، ولا استصحاب الرطوبة وبقاء عين النجس ؛ لأنّه لا تثبت بذلك ملاقاة ذلك الشيءأو المائع للنجس. وعلىٰ الأوّل يجري استصحاب نجاسة بدن الحيوان، وتثبت بذلك نجاسة الملاقي.

أقول : إنّ عدم جريان الاستصحاب بناءً علىٰ المبنىٰ الثاني واضح. وأمّا علىٰ المبنى الأوّل

فتنقيح الكلام فيه هو :أنّ هناك نكتة فقهية يجب أن تلحظ، وهناك نكتة أصولية يجب أن تلحظ أيضاً :

أمّا النكتة الفقهية فهي أنّ بدن الحيوان بناءً علىٰ تنجّسه بملاقاة النجاسة لا نقبل منجّسيته، لأنّ الدليل على منجّسيّة المتنجّس الأوّل هو أخبار غسل الأواني والفراش ونحو ذلك، وهي لا تشمل ما يكون من قبيل بدن الحيوان الذي لا يحتاج إلىٰ الغسل حتماً؛ إذ المفروض أنّه يطهر بمجرّد زوال النجاسة أو جفافها، ومنجّسية المتنجس الذي يحتاج إلىٰ الغسل لا تلازم منجّسية متنجس تكون نجاسته أخفّ من ذلك، فهي ليست إلّا نجاسة تبعيّة لعين النجس، وتزول بزوالها، والعرف بما هو عرف يحتمل الفرق بينهما في التنجيس، فلا يمكن التعدّي بالارتكاز العرفي.

وأمّا النكتة الأُصولية فهي مبتنية علىٰ مقدّمة، وهي دعوىٰ أنّ ملاقاة النجاسة إنّما تكون موضوعاً للحكم بنجاسة الملاقي إذا كانت ملاقاة أُولىٰ. وأمّا الملاقاة الثانية والثالثة و... فليست موضوعاً للنجاسة، وعندئذٍ نقول : إنّ هذا المائع لم يتنجّس بملاقاة بدن الحيوان حتماً؛ لأنّه: إمّا أنّ بدن الحيوان طاهر ـ كما إذا فرض زوال عين النجاسة ـ أو أنّه قد لاقىٰ هذا المائع (قبل ملاقاته لبدن الحيوان) عين النجاسة الثابتة علىٰ بدن الحيوان. إذن فلا يجري استصحاب نجاسة بدن الحيوان للقطع بعدم تنجس المائع ببدن الحيوان، كما لا يجري استصحاب بقاء الدم أو أيّ نجاسة أُخرىٰ علىٰ بدن الحيوان لعدم ثبوت ملاقاة المائع لتلك النجاسة بذلك[1].

وقد نُقِلَ : أنّ السيّد الأُستاذ ذكر في بحثه في هذه الدورة الأخيرة التي هو مشغول بها فعلاً[2] هذه النكتة الأُصولية وأجاب عنها بأنّه ليس المقصود إثبات نشوء نجاسة الملاقي من بدن الحيوان، وإنّما المقصود إثبات نجاسة الملاقي، فإن كان المقصود إثبات نشوئها من بدن الحيوان صحّ أن يقال: إنّ هذا مقطوع العدم، فكيف يثبت تعبّداً. وأمّا أصل نجاسة الملاقي فليست مقطوعة العدم، فيمكن إثباتها تعبداً.

أقول : إنّ هذا الكلام غريب، فإنّه لو كان المقصود إثبات نجاسة الملاقي بأصل حكمي

---

(١) وهذا الإشكال يأتي ـ ايضا ـ في غير الحيوان إذا كان المستصحب هو رطوبة الملاقىٰ، فيقال : إنّ الجسم الملاقىٰ لم ينجّس الملاقي يقيناً ؛ إمّا لجفافه، أو لكون الملاقاة معه بعد الملاقاة مع الرطوبة، واستصحاب الرطوبة لا يثبت الملاقاة مع الرطوبة إلّا بالملازمة العقلية. إذن لا تثبت نجاسة الملاقي بملاقاة الجسم، ولا بملاقاة الرطوبة.

(٢) بتاريخ ١٣٨٩ هجرية.

صحّ أن يقال : إنّ هذه النجاسة غير مقطوعة العدم، فلا بأس بإثباتها تعبّداً، لكن المفروض هو إثباتهابأصل موضوعي، ومعنىٰ ذلك أن نثبت فرداً من أفراد موضوع نجاسة هذا الملاقي، وهذا ما لايمكننا إثباته ؛ لأنّ موضوع نجاسة الملاقي له فردان : أحدهما ملاقاة الدم الموجود علىٰ بدن الحيوان مثلاً،وهذا لايثبت إلّا بالأصل المثبت. والثاني ملاقاة بدن الحيوان في حالة كونه نجساً، وهذا الموضوع في الحقيقة مركّب من ثلاثة أجزاء : ملاقاته لبدن الحيوان، ونجاسة بدن الحيوان، وعدم ملاقاته مسبقاً بنجاسة أُخرى. وليكن كل واحد من هذه الأجزاء ثابتاً : إمّا بالوجدان، وإمّا بالأصل، لكنّانعلم وجداناً أنّ مجموع هذه الأجزاء الذي هو فرد من أفراد موضوع النجاسة غير ثابت ؛ وذلك لعلمنا الإجمالي إمّا بطهارة بدن الحيوان، أو بأنّه قد حصلت ملاقاة لعين النجاسة قبل ملاقاة بدن الحيوان.

وكان الأولىٰ به ـ دامت بركاته ـ أن يناقش هذه النكتة الأُصولية بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ عين النجس الموجودة علىٰ بدن الحيوان إذا كان لهاثُتوءٌ وحجم بارز كان لهذه النكتة الأُصولية مجال. وأمّا إذاكانت رطوبة لا حجم لها عرفاً بحيث تكون الملاقاة لعين النجس ولبدن الحيوان في وقت واحد بحسب النظر العرفي وإن فرض الترتّب بينهما بالدقة الفلسفية، فلا مجال لتلك النكتة الأُصولية، فإنّ بدن الحيوان يكون عندئذٍ منجِّساً في عرض منجسية عين النجس.

الثاني: أنّ عدم كون الملاقاة المسبوقة بملاقاة نجاسة أُخرىٰ موضوعاً للحكم بالنجاسة إنّما هو علىٰ أساس اللغوية العرفية، من باب أنّه لا يجب التطهير إلّا مرّة واحدة، ولا يتعدّد بتعدّد الملاقاة، ولولاها لتمسّكنا بإطلاق دليل (إنّ ملاقاة النجاسة تنجّس) لو وجد نصّ من هذا القبيل، وعندما تترتّب ثمرة عملية ترتفع اللغوية، ولذانقول بأنّ ما لاقىٰ الدم إذا لاقىٰ بعد ذلك البول تنجس مرّة ثانية ؛ لأنّه يترتّب علىٰ ذلك أثر عملي ، وهو لزوم التعدّد في الغَسل.

وفي ما نحن فيه تترتّب ثمرة علىٰ النجاسة بلحاظ بدن الحيوان، وهي أنّ النجاسة بلحاظ ملاقاة الدم لاتصل ولا تتنجّز، لكن النجاسة بلحاظ بدن الحيوان تقبل الوصول والتنجّز.

فإن قلت : إنّ اللغوية في المقام عرفية، واللغوية العرفيّة إنّما ترتفع بتصوير ثمرة عرفية دون ثمرة أُصولية من هذا القبيل :

قلنا : إن بُني على أنّ مثل هذه الثمرة لا ترفع اللغوية كان معنىٰ ذلك عدم الالتزام بشمول إطلاق دليل منجسية الملاقاة لبدن الحيوان رأساً، أي : عدم التسليم بأنّ بدن الحيوان ينجس؛ إذ ليس لنجاسة بدن الحيوان التي ترتفع بزوال عين النجس ثمرة إلّا ما يكون من

هذا القبيل[١]، ففرض البناء علىٰ تنجّس بدن الحيوان مساوق لقبول ثمرة من هذا القبيل، وإلّا رجعنا إلىٰ المنبىٰ الآخر، وهو عدم نجاسة بدن الحيوان[٢].

أقسام أُخرى للاستصحاب المثبت

الأمر الثالث: إنّنا حتّىٰ الآن كنّا نتكلّم في الاستصحاب المثبت، بمعنىٰ إثبات اللازم الذي يكون مصبّ الملازمة فيه نفس المستصحب، فإنّ مصبّ الملازمة تارةً يفرض هو المستصحب، وأُخرىٰ يفرض هو الحكم الاستصحابي، وثالثة يفرض هو حجيّة الاستصحاب. فنحن حتىٰ الآن كنّا نتكلّم في القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة، فإنّ الاستصحاب في هذا القسم هو المسمىٰ بالاستصحاب المثبت.

وأمّا القسم الثاني، فلا إشكال في ثبوت اللازم فيه بالاستصحاب؛ إذ هو في الحقيقة من

---

(١) قد تفترض ثمرة عملية من غير هذا القبيل لتنجّس بدن الحيوان، بأن يقال: لو لاقىٰ بدن الحيوان دماً رطباً، ثمّ جفّ الدم على بدنه، ثمّ ذبح الحيوان، ثمّ أُزيل الدم بالحكّ، فبناءً علىٰ تنجّس بدن الحيوان بملاقاة النجس الرطب يكون الجلد نجساً؛ لأنّ بدن الحيوان لاقىٰ دماً رطباً فتنجس ثمّ لم يطهر إلىٰ أن ذبح؛ لأنّ المفروض عدم زوال عين النجاسة عن بدنه، والآن خرج عن كونه حيواناً، فلا يطهر بمجرد إزالة العين بالحكّ. وبناءً علىٰ عدم تنجّس بدن الحيوان يكون الجلد طاهراً؛ لأنّه حينما لاقىٰ الدم الرطب كان حيواناً لا يتنجّس، وبعد أن خرج عن كونه حيواناً لم يكن ملاقياً إلّا للدم الجافّ، والجافّ لا ينجّس، وقد أزلناه بالحكّ حسب الفرض، وكذلك الحال قبل الحكّ، فلو صلّىٰ في هذا الجلد مع ذاك الدم الجافّ وكان أكثر من الدرهم، وقلنا: إنّ حمل النجس لا يبطل الصلاة، ولكن لبس المتنجّس يبطل الصلاة، فبناءً علىٰ تنجّس بدن الحيوان تبطل صلاته، وبناءً على عدم تنجّسه تصحّ صلاته.

نعم، لو قلنا: إنّ بدن الحيوان علىٰ تقدير تنجّسه يطهر بالجفاف بلا حاجة إلىٰ إزالة العين بمثل الحكّ بطلت هذه الثمرة.

(٢) قد يقال: إنّ عدم الإيمان بمنجّسية الملاقاة الثانية فيما إذا لم تكن نجاسة الملاقىٰ الثاني أشدّ من نجاسة الملاقىٰ الأوّل ليس لأجل لزوم اللغوية فحسب، بل حتّىٰ لو آمنّا بأنّ عدم وجود ثمرة عملية لا يضرّ بالإيمان بالنجاسة، قلنا: إنّ دليل منجّسية الملاقاة ينصرف إلى كون الملاقاة منجّسة بالشكل المألوف في منجّسيّة الملاقاة في النجاسات العرفية التي ليست اعتبارية بحتاً، بل هاواقعية خارجية، ومن المعلوم أنّ الملاقاة الثانية في النجاسات العرفية فيما إذالم تستلزم أشدّية النجاسة لا تكون منجّسة لا للغوية، إذ ليس الكلام فيها في الجعل والاعتبار، بل لعدم معنىً لاكتساب قذارة جديدة بتكرّر الملاقاةمن دون فرض الاشتداد.

وعلىٰ أية حال، فلو لم نتصوّر ثمرة أُخرىٰ لتنجّس بدن الحيوان فهذا الكلام ـ أيضاً ـ يؤدّي بنا إلىٰ عدم الإيمان بتنجّس بدن الحيوان بناءً علىٰ أنّ التنجّس أمر اعتباري شرعي؛ وذلك لأنّ هذا الكلام ينتهي إلىٰ إنكار الثمرة، فيصبح الحكم بتنجّس بدن الحيوان لغواً.

لوازم مفاد الأمارة، وهي الدليل الدالّ علىٰ حجيّة الاستصحاب، وليس من لوازم مفاد الأصل، أي: المستصحب. وهذا واضح.

ولكن يقع الكلام في تشخيص مصاديق هذا الشيء فنقول: إنّ ما يكون لازماً للجعل الاستصحابي تارةً يكون لازماً له علىٰ كلّ المباني في تشخيص حقيقة هذا الجعل من كونه جعل الحكم المماثل، او جعل الطريقية، أو غير ذلك. وأُخرىٰ يكون لازماً له علىٰ بعض المباني.

أمّا الأوّل، وهو ما يكون لازماً للجعل الاستصحابي علىٰ كلّ المباني، فهو تارةً يكون من باب قيام دليل تصديقي علىٰ الملازمة بين التعبد الاستصحابي وهذا اللازم. وأُخرىٰ يكون من باب الملازمة التصوّرية بينهما الموجبة لظهور دليل الاستصحاب في ثبوتهما معاً.

وتوضيح الثاني هو: أنّه قد يقال: إنّ التعبّد بالأُبوّة والتعبّد بالبنوّة بينهما ملازمة تصورية، أي: إنّ تصوّر أحدهما يستلزم تصور الآخر، فالدليل الدالّ علىٰ التعبّد بأحدهماوهو الأُبوّة مثلاً ـ لو فرض إمكان الشكّ في بقائها ـ آلة لا يجاد تصوّرين طوليين وبحكم استتباع الدلالة التصورية للكلام للدلالة التصديقية يثبت لدليل الاستصحاب ظهور تصديقي في كلا الأمرين، ولعلّ هذا هو مراد من استثنىٰ من عدم حجيّة الاستصحاب المثبت المتضايفين.

إلّا أنّ الصحيح أنّ هذا القسم من اللوازم لا يثبت، وذلك لأنّه لو كان دليل الاستصحاب علىٰ التعبّد بالأُبوّة بالخصوص صحّ هذا التقريب، لكن دليل الاستصحاب لم يدلّ علىٰ التعبد بهذا العنوان الخاصّ، وإنّمادلّ علىٰ التعبد بعنوان عامّ، وهو عنوان ماتيقّن به في السابق، وهو بهذا العنوان ليست له دلالة تصوّرية علىٰ التعبّد بالبنوّة حتىٰ تتحوّل إلىٰ دلالة تصديقية.

إذن، فينحصر الأمر في أن يفرض دليل تصديقي يدلّ علىٰ الملازمة بين التعبّد الاستصحابي وحكم آخر واقعي أو ظاهري، سواء كان دليلاً شرعياً، أو دليلاً عقلياً، أو ارتكازاً عقلائياً بحيث يفرض أنّ العرف لا يتصوّر أنّ مولىً عاقلاً يحكم بالاستصحاب هنا، ولا يحكم بالحكم الاخر، فينعقد لدليل الاستصحاب ظهور في ذلك الحكم الآخر.

ومثال الملازمة بالدليل التصديقي هو استصحاب نجاسة الماء المتنجّس المتمّم كراً بماء طاهر، واستصحاب طهارة ذلك الماء الطاهر ـ إذا عجزنا عن التمسك بالأدلّة الاجتهادية ووصلت النوبة إلىٰ الأصل العملي ـ فالاستصحابان هنا يتعارضان، ولا يمكن الالتزام

بنجاسة ما كان نجساً وطهارة ما كان طاهراً؛ وذلك: إمّا لقيام الإجماع علىٰ أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فهو دليل شرعي علىٰ الملازمة بين النجاسة المستصحبة ونجاسة الباقي ظاهراً، وكذلك بين الطهارة المستصحبة وطهارة الباقي ظاهراً، وإمّا لعدم مساعدة الارتكاز العقلائي علىٰ التفكيك في حكم أجزاء الماء الواحد، سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً، فالقطرة الواحدة في نظر العرف لا تتحمّل حكمين مختلفين من حيث الطهارة والنجاسة.

ويمكن أن يمثّل للمقام بمثال آخر، وهو استصحاب الجعل الكلّي، وإثبات فعليّة المجعول بناءً علىٰ تصوّرات المحقّق النائيني ﷺ من التفكيك بين الجعل والمجعول. وتوضيح ذلك: أنّنا لو استصحبنا بنحو كلّي نجاسة الماء المتغيّر بعد فرض زوال تغيّره، ثمّ وجد خارجاً ماء متغيّر زال تغيّره، فذلك الاستصحاب كافٍ في ثبوت فعليّة النجاسة ظاهراً؛ وذلك لأنّه كما أنّ الجعل الواقعي حينما يوجد موضوعه خارجاً يصبح فعلياً بحكم العقل بالملازمة بين الجعل وفعلية المجعول عند تحقّق الموضوع خارجاً، كذلك الجعل الظاهري يصبح فعلياً حينما يوجد موضوعه خارجاً بحكم العقل بالملازمة بينهما.

هذا علىٰ تصورات المحقق النائيني ﷺ.

وأمّا علىٰ تصوّراتنا فلا موضوع لهذا الكلام؛ إذ لا يوجد لنا عالم المجعول والفعلية وراء عالم الجعل، ويكفي استصحاب الجعل مع تحقّق الموضوع خارجاً لترتّب التنجيز المطلوب.

وأمّا الثاني، وهو ما يكون لازماً للجعل الاستصحابي علىٰ بعض المباني، فمن قبيل وجوب المقدّمة أو حرمة الضدّ بناءً علىٰ الإيمان بهما، فقد يقال: إنّنا إذا استصحبنا وجوب شيئاً ثبت وجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه؛ لأنّه كما أنّ الوجوب الواقعي لشيء يستلزم وجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه واقعاً كذلك الوجوب الظاهري له يستلزم وجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه ظاهراً. إلّا أنّ هذا الكلام إنّما يتأتىٰ علىٰ بعض المباني وهو مبنىٰ كون مفاد الاستصحاب وجوباً تكليفياً كما لو قلنا بالحكم المماثل، فعلىٰ هذا المبنىٰ لو استصحبنا وجوب شيء ثبت وجوب مقدّمته وحرمة ضدّه إن ادّعينا التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو حرمة ضدّه بلحاظ عالم الجعل والإنشاء.

ويترتّب علىٰ ذلك بطلان الضدّ إذا كان عبادة بناءً على مبطلية هذا النهي للعبادة، وعدم الحرمة مطلقاً إذا كانت المقدّمة في نفسها محرّمة بناءً علىٰ أنّه ترتفع حرمتها بمجرّد صيرورتها واجبة بالوجوب المقدّمي، ونحو ذلك من الآثار التي قد تظهر بالتتبّع في الأبواب المتفرّقة.

وأمّا إن كان التلازم مقصوراً علىٰ عالم المبادئ فهنا لا يثبت وجوب المقدّمة أو حرمة الضد علىٰ شيء من المباني في الاستصحاب، ولو كان من قبيل مبنىٰ جعل الحكم المماثل؛ وذلك لأنّ الأحكام الظاهرية ليست لهامبادئ وراء مبادئ الأحكام الواقعية.

وأمّا القسم الثالث، وهو ما كان ملازماً لحجّيّة الاستصحاب فثبوته في غاية الوضوح، فإنّه إن كان القسم الأوّل يدخل في مثبتات الأُصول والقسم الثاني يدخل في مثبتات الأمارة، فهذا القسم لا يدخل حتّىٰ في مثبتات الأمارة، بل يثبت بالقطع الوجداني؛ إذ هو من لوازم الحجّيّة المفروض ثبوتها بالقطع الوجداني ؛ لانتهاء سلسلة ادلّتها إلىٰ القطع، فتثبت حتماً اللوازم والآثار المترتّبة علىٰ الحجّيّة من قبيل ثبوت التنجيز،ووجوب الطاعة، وحرمة المعصية، واستحقاق العقاب.

وبعد هذا كلّه ننتقل إلىٰ ملاحظة حال ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ حيث إنّه عطف علىٰ استثناء الشيخ خفاء الواسطة من قانون عدم حجّيّة الأصل المثبت فرض جلاء الملازمة، وذكر له ملاكين أو تقريبين :

الأوّل: إنّ العرف حينما لا يتعقّل التفكيك في التعبّد بين شيئين ؛ لشدّة التصاق أحدهما بالآخر كالأُبوّة والبنوّة مثلاً، فلا محالة يدلّ دليل التعبد بأحدهما علىٰ التعبّد بالآخر.

الثاني: أنّ أثر الواسطة يسنده العرف إلىٰ نفس المستصحب ؛ لشدّة التصاق الواسطة به، فكأنّما يكونان وجهين لشيء واحد، فكأنّ علقة الأُبوّة والبنوة مثلاً شيء واحد، حينما ينظر إليه من هذا الجانب يسمّىٰ بالابوّة. وحينما ينظر إليه من ذاك الجانب يسمّىٰ بالبنوّة[1].

وبين هذين الملاكين فرق عملي، وهو أنّه إذا كان المستصحب وهو الأُبوّة مثلاً لا يترتّب عليه أثر شرعي، وإنما يترتّب الأثر علىٰ البنوّة، فالتقريب الأوّل لا يتمّ، لكنّه يتمّ التقريب الثاني، فإنّه علىٰ التقريب الثاني يقال : إنّ أثر البنوّة هو أثر للأُبوّة، فيثبت. وأمّا علىٰ التقريب الأوّل فالتعبّد بالأُبوّة لم يثبت ؛ إذ لا أثر له حتّىٰ يقال : إنّه إذا ثبت هذا التعبّد ثبت التعبد بالبنوّة ـ أيضاً ـ بالملازمة العرفية بين التعبّدين.

وتحقيق حال الملاك الأوّل ظهر من هذا التنبيه، وتحقيق حال الملاك الثاني ظهر من التنبيه السابق. أمّا الملاك الأوّل فقد عرفت أنّه متىٰ ما كان بحسب الارتكاز العرفي ملازمة بين التعبّدين ثبت أحدهماعند ثبوت الآخر بالاستصحاب، ولا يبعد كون المتضايفين

---

(١) راجع الكفاية : ج ٢ ص ٣٢٧ بحسب طبعة المشكيني.

كذلك، وليس هذا استثناء من الأصل المثبت، وإنّما هذا داخل في لوازم الأمارة ؛ لأنّ مركز الملازمة والأثر هو نفس التعبّد الاستصحابي الذي هو مفاد أمارة من الأمارات. وأمّا الملاك الثاني فهو نفس ما مضىٰ في خفاء الواسطة من أنّ العرف يسند أثر الواسطة إلىٰ المستصحب، غاية ما هناك أنّ نكتة هذا الاسناد المدّعىٰ هناك كان هو خفاء الواسطة، وهنا هو جلاء الملازمة وشدّة التصاق الواسطة بالمستصحب، ويظهر عدم ثبوت آثار اللوازم هنا بمراجعة ما مضىٰ في عدم ثبوتها هناك.

الأمر الرابع: ذكر المحقّق الخراساني ﷺ[1] : انّه إذا كان الامر مرتباً على عنوان الكلّي فهذا العنوان تارةً يكون ذاتياً كعنوان الإنسان، وأُخرىٰ عرضياً بنحو المحمول بالضميمة، ويقصد ﷺ بذلك ما يكون بإزائه في الخارج شيء زائد علىٰ ذات المعنون كعنوان الأسود الذي يكون بإزائه السواد، وثالثة بنحو الخارج المحمول، ويقصد بذلك العنوان الانتزاعي الذي ليس بإزائه في الخارج شيء زائد علىٰ ذات الموصوف والمعنون، كعنوان فوق.

أمّا في القسم الأوّل وهو العناوين الذاتية فقد ذكر ﷺ : أنّه لا بأس باستصحاب الفرد وترتيب أثر العنوان ؛ لأنّ الواسطة في المقام التي هي ذلك العنوان وهو عنوان الإنسان مثلاً لا تضرّ بعد ماكان روحها وجوهرها في الخارج ليس إلّا الفرد.

أقول : إنّ كلامه ﷺ يمكن أن يعمّم، بأن يقال : إنّ ذلك يشمل كلّ الأقسام الثلاثة، فيجري في جميعها استصحاب الفرد لإثبات أثر العنوان، إلّا أنّ كلّاً بحسبه، ففي عنوان الإنسان يستصحب فرد الإنسان، وفي عنوان الأسود ـ أيضاً ـ يستصحب فرد الأسود بما هو أسود، فإنّ هذا العنوان بالنسبة لفرده، أي : الاسود بماهو أسود ذاتي لا محالة، وفي عنوان الفوق ـ أيضاً ـ يستصحب هذا الفرد من الفوق بما هو كذلك، فإنّ هذا العنوان ذاتي بالنسبة إليه.

وعلىٰ أي حال، فقد اعترض عليه السيّد الأُستاذ بأنّ جريان الاستصحاب هنا ليس من باب الاستثناء من قاعدة عدم حجّيّة الاستصحاب المثبت، وإنّما هو خارج عن الاستصحاب المثبت موضوعاً، فإنّ العنوان الكلّي إن لوحظ بمعناه الاسمي فهو مباين للفرد ، ويأتي إشكال الاستصحاب المثبت، لكنّ الأحكام دائماً تتعلّق بالعناوين لا بمعانيها الاسمية، بل بما هي مرآة، وبما هي فانية في الفرد ومنطبقة عليها، فتثبت تلك الأحكام ـ لا محالة ـ

---

(١) راجع الكفاية : ج ٢، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ بحسب طبعة المشكيني.

باستصحاب الفرد[١].

أقول : الظاهر أنّ مقصود المحقّق الخراساني ﷺ أيضاً كان هو هذا المطلب، لا دعوىٰ الاستثناء من الأصل المثبت.

وعلى أيّ حال، فكلّ هذه الكلمات لا تخلو من تشويش.

وتحقيق الحال بنحو يخرج من التشويش هو : أن يقال : ماذا يقصد باستصحاب الفرد ؟ هل يقصد به إجراء الاستصحاب في الفرد الخارجي الذي لا يمكن أن يدرك أو يقصد به إجراؤه في المفهوم الذهني المدرك المضيّق إلىٰ درجة لا تنطبق إلّا علىٰ فردواحد ، وهو المفهوم الذي يعبّر عنه بكلمة زيد ونحوها؟

فإن قصد الأوّل قلنا : إنّه لا يجري فيه الاستصحاب، فإنّه ليس هو مصبّ اليقين والشكّ، والأحكام الشرعية، وإنّما مصبّ الجميع هي المفاهيم الذهنية. وان قصد الثاني قلنا : إنّ هذا المفهوم هل يفترض مركّباً من مجموعة مفاهيم منها ذاك العنوان العام الذي يقصد ترتيب آثاره كما لو استصحبنامفهوم زيد الذي هو مثلاً عبارة عن الإنسان الذي طوله كذا وعرضه كذا ولونه كذا و... أو يفترض عدم دخول ذاك العنوان العام في هذاالمفهوم وإنّما ذاك العنوان وهذا المفهوم مفهومان في عرض واحد، متصادقان علىٰ شيء واحد، كما لو كان المستصحب مثلاً عنوان المولود في الساعة الفلانية، وهذا المفوم ليس أحد أجزائه عنوان الإنسان ؟

فإن قصد الثاني فهذامن أوضح أنحاء الاستصحاب المثبت، وكيف يمكن استصحاب مفهوم وترتيب آثار مفهوم آخر بمجرّد أنّهما متصادقان علىٰ شيء واحد؟

وإن قصد الأوّل فهذاالعنوان العامّ بنفسه قد استصحب في ضمن استصحاب الفرد فتترتّب عليه آثاره لا محالة، وباقي المفاهيم المنضمّة إلىٰ هذا العنوان العامّ لو فرض أنّه كان لها أثر صحّ استصحاب الفرد الذي هو استصحاب لمجموعة هذه المفاهيم، وإلّا فاستصحاب تلك المفاهيم المنضمّة لامعنىٰ له وهذامعناه أنّه عندئذٍ يجري استصحاب ذاك العنوان العامّ فحسب.

وأمّا في القسم الثاني والثالث فذكر ﷺ التفصيل بينهما، ففي المحمول بالضميمة قال : إنّه لا تثبت آثار هذا العنوان العرضي باستصحاب ذات الفرد، فإنّ هذا العنوان ما بإزائه في الخارج غير ذات الفردوأمر زائد عليه، وهذا الأمر الزائد لا يثبت باستصحاب ذات الفرد. وأمّا في

---

(١) راجع مصباح الأُصول : ج ٣ ص ١٧١، والدراسات ج ٤ ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

الخارج المحمول من قبيل عنوان الزوج والملك (على ما يمثّلُ به حيث يرىٰ أنّهما من قبيل عنوان الفوقية) فلا بأس بترتيب الآثار بمجرّد استصحاب ذات الشخص المتصف بصفة الزوجية أو الملك مثلاً؛ وذلك لأنّ هذا العنوان ليس له ما بإزاء في الخارج حقيقة عدا نفس هذا الشيء الذي قد ثبت بالاستصحاب.

وأورد علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ بأنّ هذا العنوان الخارج المحمول يكون علىٰ أيّ حال واسطة بين المستصحب والأثر المطلوب، فيكون الاستصحاب من الاستصحاب المثبت، ولا يجري.

أقول: الظاهر من عبارة المحقّق الخراساني ﷺ في الكفاية والصريح في تعليقته علىٰ الرسائل[1] هو أنّه يقصد الاستظهار من دليل تلك الآثار كونها ـ في الحقيقة ـ مترتّبة علىٰ ذات الشيء المستصحب، فأحكام الزوجية مثلاً مترتّبة علىٰ ذات الشخص بشرط كونه قد عقَد علىٰ إمرأة لا على هذا العنوان الاعتباري، وهو الزوجية؛ وذلك بنكتة أنّ هذا العنوان ليس له ما بإزاء في الخارج زائد علىٰ ذات الشيء، فإمّا ببرهان عقلي أو بالارتكاز العرفي يكون غير قابل لكونه دخيلاً في الحكم.

إذن فينبغي النقاش مع صاحب الكفاية في هذه النكتة، وهي أنّه هل هذا العنوان الانتزاعي دخيل في الحكم، أو لا؟

فنقول: يمكن أن يتصوّر عدم دخله في الحكم بأحد تقريبين:

الأوّل: القطع الخارجي بعدم دخل مثل هذا العنوان في الحكم، لأنّه ليس إلّا مجرّد اعتبار وافتراض وخيال، ولا معنى لفرض دخله في الحكم.

وفيه: أنّ الفرض والاعتبار إن كان عبارة عن خيال يتخيّله الإنسان ويفترضه متىٰ ما اراد، وبإمكانه أن يفترض عكسه، وذلك كأن يفترض أنّ هذه الغرفة فوق المريخ، فالاعتبار بهذا المعنىٰ ليس دخيلاً في الحكم الشرعي قطعاً. وأمّا إذا كان الاعتبار عبارة عن ذاك الاعتبار الذي يكون مفروضاً علىٰ العقل البشري، ولا يمكن للعقل البشري أن يتخلّىٰ عنه، وذلك من قبيل اعتبار أنّ هذا فوق ذاك، وهذا هو القسم المبحوث عنه هنا، فالقطع بعدم دخله في الحكم ممنوع جدّاً، خصوصاً بناءً علىٰ مبنانا من أنّ هذه الأُمور لها واقع موضوعي خارج حدود الذهن، وإلّا فلماذا يكون العقل البشري مضطراً إلىٰ الخضوع لهذه

---

(١) ص٢١٤ ـ ٥١٤، بحسب طبعة منشورات مكتبة بصيرتي.

الاعتبارات، ولا يمكنه رفضها كالقسم الأوّل من الاعتبارات؟!

والثاني: دعوىٰ: أنّ الارتكاز العرفي يأبىٰ عن دخل مثل هذه العناوين كالفوقية والتحتية في الحكم.

وفيه: أنّ الارتكاز العرفي لا معنىٰ لإبائه عن ذلك إلّا إذا كان العرف يرىٰ أنّ هذه العناوين أوهام وخيالات، ولا واقع لها، في حين أنّنا حتّىٰ لو فرضنا أنّ هذه العناوين بالدقّة الفلسفية ليست إلّا أوهاماً وخيالات فالعرف بسذاجته يراها اُموراً واقعية، فلا معنى لفرض إباء الإرتكاز العرفي عن دخل مثل هذه الاُمور في الحكم.

فقد تحصّل: أنّ كلام المحقّق الخراساني ﷺ في المقام في غير محلّه، وبعد هذا ينبغي التكلّم في الأمثلة التي ذكرها المحقّق الخراساني ﷺ في المقام، لنرىٰ موقفنامنها في جريان الاستصحاب في خصوص تلك الأمثلة وعدمه. فنقول: يتحصّل من مجموع كلماته في الكفاية وفي تعليقته علىٰ الرسائل عدّة أمثلة.

منها: الزوجية، فترتيب آثار الزوجيّة بمجرّد استصحاب حياة ذات الزوج يكون عند المحقق الخراساني ﷺ تعويلاً علىٰ الأصل المثبت لولا ما نقحّه من أنّه إذا كان العنوان مجرّد أمر اعتباري فلا بأس بجريان الاستصحاب.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام في غير محلّه؛ فإنّ الزوجية ليست من الاُمور الانتزاعية، ومن قبيل الفوقية، وإنّما هي بنفسها حكم شرعي موضوعه ذات الشخص، وهذا الحكم الشرعي بدوره موضوع لآثار، فباستصحاب حياته تترتّب كلّ تلك الآثار علىٰ القاعدة بلا حاجة إلىٰ ما ذكره ﷺ في المقام.

ومنها: الملكية (ولنفترض هنا خصوص الملكية القهرية كالمالكية الحاصلة بالإرث).

والتحقيق: أنّ هذا المثال ـ أيضاً ـ في غير محلّه؛ فإنّ الملكية حكم شرعي مترتّب علىٰ بقاء ذات المالك حيّاً، ويترتّب عليها آثار اُخرىٰ، وباستصحاب الحياة يثبت كلّ الآثار بلا أيّ إشكال.

ومنها: ما جاء في تعليقته علىٰ الرسائل من الملكيّة في باب الوقف، ولعلّه يقصد كُلَّ ملكية جاءت بالعقد لا قهراً، كالإرث، وقد ذَكَرَ ﷺ هنا: أنّ ترتّب الملكية علىٰ هذا الشخص يكون بواسطة عنوان الموقوف عليه، فنبتلي بإشكال المثبتية لولامسألة أنّ العنوان اعتباري صرف، ليس له ما بإزاء في الخارج.

وهذا الكلام في غير محلّه؛ فإنّ هذه الملكية ـ أيضاً ـ كالملكية القهرية حكم تترتّب رأساً بحسب لسان الدليل علىٰ حياة هذا الشخص، من دون توسيط هذا العنوان في الظاهر الأوّلي

للسان الدليل. نعم، صدور الوقف شرط في هذه الملكية، والمفروض القطع بصدوره.

والوجه في ما قلنا من أنّ الموضوع بحسب الدليل هو نفس حياة الشخص لا عنوان كونه موقوفاً عليه ـ الذي فرض كونه عنواناً يمتدّ بامتداد حياته، وينتهي بانتهائها ـ هو أنّ دليل صحّة الوقف وترتّب الملكية قد دلّ علىٰ ذلك بلسان إمضاء الشارع لتمليك الواقف، ومن المعلوم أنّ موضوع تمليك الواقف هو نفس الشخص، لا عنوان كونه موقوفاً عليه ومملّكاً، فإنّ هذا العنوان في طول الوقف.

ثمّ لو تنزّلنا وفرضنا أن الملكية الشرعية تترتّب علىٰ عنوان الموقوف عليه الذي جعله الواقف لمدّة حياة هذا الشخص لا أكثر، قلنا: إنّه بالإمكان إجراء الاستصحاب في نفس عنوان كونه موقوفاً عليه ومملّكاً من قبل الواقف بناءً علىٰ ما اخترناه في باب استصحاب الأحكام من أنّ نفس الجعل يلحظ له حدوث وبقاء، وبالنظر إليه بالحمل الأوّلي، وليس المجعول إلّا هو هذا الجعل بهذا النظر. وأمّا بناءً علىٰ ما يقال من أنّ الجعل ليس له حدوث وبقاء، وإنّما يستصحب المجعول، فلا يجري هنا استصحاب كونه موقوفاً عليه ومملّكاً من قبل الواقف؛ إذ جعل الواقف ليس له حدوث وبقاء، ومجعوله ليس موضوعاً للملكية الشرعية، وإنّما موضوعه جعل الواقف[1].

ومنها: النذر، فلو نذر التصدّق ما دام ابنه حيّاً فوجب التصدق يترتّب علىٰ حياة ابنه بواسطة كونه منذوراً، فأيضاً لا يجري الاستصحاب بحسب مذاق الآخوند إلّا باعتبار مانقّحه من عدم الاعتداد بمثل هذه العناوين الاعتبارية.

أقول: قد اتّضح حال ذلك ممّا سبق، وهو أنّه إن جعلنا النذر حيثية تعليليّة فلا موضوع لهذا الكلام؛ فإنّ موضوع الحكم هو نفس حياة الولد الثابتة بالاستصحاب، وأصل النذر الذي هو شرط في الحكم مقطوع الحصول وإن جعلناه حيثية تقييدية (كما هو الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالنذر، خلافاً لما استظهرناه في المثال السابق بالنسبة للوقف، فإنّ دليل (فِ بنذرك) يكون ـ لا محالة ـ ظاهراً في كون الموضوع هو النذر، وليس من قبيل دليل إمضاء الوقف الظاهر في كون موضوعه نفس موضوع الوقف) فعنئذٍ نجري استصحاب نفس الجعل النذري الصادر من قبل الناذر، بناءً علىٰ مبنانا من تصوّر الحدوث والبقاء العرفي في نفس الجعل.

(١) وبما أنّنا شاكّون في مشمولية الزمان المتأخر لجعل الواقف فاستصحاب الحياة مبتلىً بإشكال المثبتية.

الاستصحاب في متعلقات الاحكام

التنبيه التاسع من تنبيهات الاستصحاب: قد يذكر هنا إشكال في استصحاب متعلّقات الأحكام كالطهارة، واستقبال القبلة، وستر العورة في الصلاة، ونحو ذلك، وذلك بأن يقال مثلاً: إنّ الاستصحاب يجب أن ينتهي إلىٰ أثر شرعي إمّا بأن يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً، أو بأن يكون موضوعاً لحكم شرعي حتّىٰ يكون أمر وضع ذلك الأثر ورفعه بيد الشارع، فيعقل التعبّد به، وأمّا المتعلق فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه؛ إذ ليس هو حكماً شرعياً، ولا يترتّب عليه حكم شرعي؛ إذ الأحكام تترتّب علىٰ موضوعاتها لا على متعلّقاتها.

وقد أدرج المحقّق الخراساني ﷺ الإشكال في ذلك في إشكال الاستصحاب المثبت[1]، في حين أنّه غير مرتبط بذلك، وإنّما الإشكال هو عبارة عن عدم الانتهاء إلىٰ أثر شرعي، لا عن كون الانتهاء إليه بواسطة أمر عقلي مثلاً، وهذا لا يرتبط ببحث الاستصحاب المثبت؛ ولهذا جعلناه تنبيهاً مستقلاً.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الإشكال يأتي في استصحاب كلّ ما هو متعلّق للتكليف، بأن يكون جزءً أو شرطاً، وفي قيود تلك الشرائط أو القيود، من قبيل طهارة الماء الذي يتوضأ به، فأيضاً يقال: إن هذه الطهارة ليست حكماً ولا موضوعاً لحكم، وإنّما هي قيد لأحد قيود متعلّق التكليف، فكيف يستصحب وجوداً أو عدماً؟

وهنا ثلاثة أجوبة عن هذا الإشكال حسب اختلاف المذاقات:

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ من أنّ الإشكال نشأ من قصر النظر علىٰ الأحكام التكليفيّة، ومع النظر إلىٰ الأحكام الوضعية يرتفع الإشكال، فإنّ استقبال القبلة مثلاً وإن لم يكن حكماً ولا موضوعاً لحكم تكليفي لكنّه موضوع لحكم وضعي، وهو الشرطية، ولا يضرّ كون الشرطية أمراً ينتزعه العقل وليس مجعولاً بالأصالة، فانّه يكفي

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٣٠ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة المشكيني في الحواشي.

كونها منتزعة من الحكم الشرعي وكون منشأ انتزاعها مجعولاً، فيكون أمر وضعهاورفعها بيد الشارع[١].

وأورد عليه السيّد الأُستاذ بأنّ الاستقبال مثلاً ليس موضوعاً للشرطية أيضاً من قبيل موضوعية سائر الموضوعات لأحكامها، بمعنىٰ ترتّب تلك الأحكام عليها، وكونها بوجودها الخارجي دخيلة في فعلية تلك الأحكام، فإنّ الاستقبال لا تترتّب عليه الشرطية، ولا تصبح الشرطية موجودة بوجود الاستقبال خارجاً، وإنّما الشرطية موجودة سواء استقبل المصلّي القبلة خارجاً أو استدبرها، إذن فلا يترتّب علىٰ استصحاب الاستقبال حكم شرعي.

أقول: إنّ هذا الكلام في الحقيقة مناقشة في المثال وليس إبطالاً لأصل الفكرة في جواب المحقّق الخراساني ﷺ وهي أنّه متىٰ ما ترتّب حكم وضعي علىٰ متعلّق الحكم ارتفع الإشكال، فنحن لكي يتّضح عدم ورود إشكال السيد الأُستاذ علىٰ الفكرة نبدّل التعبير بالشرطية بالتعبير بالصحّة، فنقول: إنّ الصحّة حينما تضاف إلىٰ هذا الفرد من الصلاة لا إلىٰ طبيعي الصلاة المستقبلة للقبلة يكون وجودها مترتّباً علىٰ استقبال القبلة خارجاً، فهذا حكم وضعي مترتّب علىٰ هذا المستصحب.

والصحيح في مناقشة فكرة المحقّق الخراساني ﷺ أن يقال: إنّ أصل الإشكال في غير استصحاب الحكم وموضوعه إن كان عبارة عن أنّ غير الحكم وموضوعه ليس أمراً وضعه ورفعه بيد الشارع فكيف يتعبّد به؟ كان جواب المحقّق الخراساني ﷺ صحيحاً، لكن أصل الإشكال لا ينبغي أن يبيّن بهذا الترتيب؛ فإنّ عدم كون الشيء بيد الشارع وضعاً ورفعاً لاينافي التعبّد به، فإنّه لا يقصد بالتعبّد به إثباته واقعاً، حتّىٰ يكون عدم كونه بيده مانعاً عن ذلك، بل التعبّد به بمعنىٰ اعتباره وهو سهل المؤونة لا يكون في نفسه أمراً مستحيلاً، فالإشكال إنّما هو عبارة عن مسألة اللغوية، وعدم تصوير النقض العملي حتّىٰ يُنفىٰ في المقام، وهذا الإشكال غير مرتفع بهذا الجواب، فإنّه إن أُريد بالاستصحاب مجرّد إثبات هذا الحكم الانتزاعي من الشرطية أو الصحة من دون إثبات منشأ انتزاعه، فهو لغو لا يترتّب عليه أثر عملي، وإن أُريد التعدّي عن ذلك إلىٰ إثبات منشأ انتزاعه، أي: التعدّي من المعلول إلىٰ العلّة، أعني تعلّق الأمر بما ينطبق علىٰ هذا الفرد المأتيّ به، كان هذا تعويلاً علىٰ الأصل المثبت.

---

(١) راجع الكفاية: ج٢، ص٣٣٠ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقة المشكيني في الحواشي.

الجواب الثاني: أنّ استصحاب استقبال القبلة مثلاً يترتّب عليه عدم وجوب الصلاة بعد هذه الصلاة إعادةً أو قضاءً، فإنّ إتيان الصلاة بتمام شرائطها يكون عدمه مأخوذاً في موضوع وجوب الصلاة الذي هو حكم تكليفي، وإلّا لزم أن تجب الصلاة حتّىٰ بعد إتيانها كاملة، فيجب علىٰ المكلّف أن يصلّي دائماً، وليس كذلك، إذن، فاستصحاب ثبوت الشرائط من قبيل استقبال القبلة أو غيره نافٍ لموضوع هذا الحكم التكليفي، وهو وجوب الصلاة وبالتالي نافٍ لهذا الحكم التكليفي من دون إشكال واستصحاب عدم الشرائط مثبت لموضوع هذا الحكم التكليفي. وبكلمة أُخرىٰ: إنّنا حينما نقيس الحكم إلىٰ متعلّقه فهو ـ تماماً كما لو قسناه إلىٰ أيّ شيء آخر ـ إمّا مطلق بالنسبة إليه، أو مقيّد، ولا يعقل الإهمال، والإطلاق غير محتمل في المقام، وإلّا لزم تكرار الصلاة دائماً، فتعيّن التقييد بصورة عدم الإتيان بالمتعلّق بتمام شرائطه، فيكون للاستصحاب عندئذٍ باب واسع.

وفيه ما نقّحناه في بعض أبحاث ماضية من أنّ الحكم بامتثاله لا ترتفع فعليّته، وإنّما ترتفع فاعليته، فالحكم بالنسبة إلىٰ متعلّقه مطلق.

الجواب الثالث: أنّه لم ترد آية أو رواية علىٰ اشتراط كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، ومجرّد التعبّد والاعتبار سهل المؤونة، ويمكن تعلّقه بالأُمور التكوينية. نعم، العمدة مسألة اللغوية، وترتفع اللغوية بترتّب أثر عقلي عملي علىٰ نفس الاستصحاب، وعندئذٍ يعقل جريان الاستصحاب، ولا يكون لغواً، ويتصوّر النقض العملي، والاستصحاب كسائر الأحكام الظاهرية وظيفته تعيين ماهو الأهمّ من الأغراض المتزاحمة عند المولىٰ، وهذا هو روح كلّ الأحكام الظاهرية، وهذا كما يكون عند الشكّ في مرحلة الجعل كذلك يكون عند الشكّ في مرحلة الامتثال، فمن شكّ في أنّه صلّىٰ أو لا، لو وجبت عليه ظاهراً الإعادة قد يفوت الغرض الترخيصي في عدم الإلزام بصلاة ثانية، ولو لم تجب عليه الإعادة قد يفوت الغرض الإلزامي في أصل الصلاة، فالمولىٰ يقدّم الجانب الأهم إمّا بلسان مكشوف كأن يأمر بالاحتياط، أو يرخّص في الترك، أو بلسان غير مكشوف كأن يقول: بلى قد ركعت، أو يقول: جعلت المنجّزية والمعذّرية، أو الطريقية، أو أيّ لسان آخر، وما ذكره المحقّق النائيني من أنّه لا بدّ أن يكون الحكم الظاهري المجعول المرخِّص في مرحلة الامتثال بلسان الإحراز[1] في غير محلّه، وكذلك ما ذكره المحقّق العراقي ﷺ من أنّه إذا

---

(١) يقصد احراز تحقق العمل حيث يعتقد الشيخ النائيني ﷺ أنّ الأصل النافي على قسمين فتارة يكون

كان الحكم الظاهري في مورد العلم بالتكليف بلسان الترخيص في المخالفة الاحتمالية لم يصحّ لكون العلم بالتكليف علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، فيجب أن يكون بلسان من قبيل: بلىٰ قد ركعت ونحو ذلك ممّا يحكم بحصول الامتثال[1]، أقول: كلّ هذه الكلمات في غير محلّها، فإنّ كلّ هذه الألسنة ونحوها ليست إلّا مجرّد تعبيرات عن واقع واحد، وهو إبراز أهميّة أحد الغرضين المتزاحمين في مقام الحفظ لدىٰ الشكّ من الآخر، ولا يعقل أن يكون اختلاف التعبير مؤثراً في الإمكان والاستحالة، والعلم سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة.

والخلاصة: أنّ الاستصحاب في المقام لسان عرفي يبرز به المولىٰ اهتمامه بغرضه الترخيصي (إذا كان المستصحب بقاء الشرط) فلا يلزم عقلاً الإعادة، أو بغرضه الإلزامي (إذا كان المستصحب عدم الشرط) فيلزم عقلاً الإعادة.



→

ناظراً إلى مرحلة التكليف من قبيل حديث الرفع ونحوه واخرى يكون ناظراً إلى مرحلة الامتثال لكي يثبت تحقق الامتثال من قبيل قاعدتي الفراغ والتجاوز الحاكمتين بتحقق العمل ولا ينبغي الخلط بين القسمين وكأنّه ﷺ يرى فرقاً جوهرياً بين القسمين راجع أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٣٨.

(١) راجع نهاية الأفكار القسم الأول من الجزء الثالث ص ٤٨ ـ ٤٩ والقسم الثاني من الجزء الثالث ص ٣١١ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم والمقالات ج ٢ ص ٣١ و ٢٣٧ ـ ٢٣٨ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلامي بقم، وتعليقات الشيخ العراقي على فرائد الاصول ج ٣ ص ٧٧ وج ٤ ص ٣٠٠.

استصحاب جزء الموضوع

التنبيه العاشر: في تحقيق حال استصحاب جزء الموضوع. فإنّه يوجد في إجراء الاستصحاب في جزء من أجزاء موضوع الحكم إشكالان:

١ ـ أنّ جزء الموضوع ليس هو حكماً شرعياً، ولا يترتّب عليه حكم شرعي؛ إذ الحكم يترتّب علىٰ تمام الموضوع، فوجوب التقليد يترتّب علىٰ الفقاهة والعدالة مثلاً، لا علىٰ أحدهما، فكيف يستصحب أحدهما ؟

وهذا الإشكال بعد التعميق قد يتحوّل إلىٰ ما يستعصي علىٰ الحلّ، كما سيتضح ممّا يأتي.

٢ ـ أنّه لو سلم جريان استصحاب جزء الموضوع في ذاته، أي: إنّنا أجبنا علىٰ الإشكال الأوّل، بقي إشكال آخر، وهو أنّ الموضوع هو المجموع المركّب من الجزئين، وهذان الجزءان وإن أثبتنا أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد، لكن إثبات عنوان المجموع لكي يترتّب عليه الحكم تمسّكٌ بالأصل المثبت.

وفي الكفاية ذكر هذا الإشكال الثاني في بحث الاستصحاب المثبت[1]، ولم يذكر الإشكال الأوّل، ونحن بما أنّنا أردنا الجمع بين الإشكالين عقدنا تنبيهاً مستقلاً لذلك.

فنقول : أمّا الإشكال الأوّل، فقبل تحقيق الحال فيه نشير إلىٰ أصل كيفيّة تصوير الاستصحاب في موضوعات الأحكام، فنقول : إنّ هنا اتّجاهين رئيسيين في تصوير استصحاب موضوع الحكم :

الأوّل : هو الاتّجاه السائد في علم الأُصول، وهو : أنّ استصحاب موضوع الحكم يعبّدنا بفعلية الحكم بلسان من الألسنة التي تذكر في المقام من جعل الطريقية، أو المنجّزية ، والمعذّرية، أو الحكم المماثل، أو غير ذلك.

والثاني: الاتّجاه الصحيح، وهو: أنّ استصحاب الموضوع يعبّدنا بنفس الموضوع، ويكون التعبّد بالموضوع الذي هو صغرى منضماً إلىٰ علمنا بالكبرىٰ، وهو الجعل كافياً في

---

(١) راجع الكفاية ج ٢ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليق الشيخ المشكيني ص ٣٣٥ و٣٣٧.

التنجيز العقلي، ولا يوجد عندنا مجعول وفعلية للحكم وراء الجعل نتعبّد به باستصحاب الموضوع مثلاً.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّه بناءً علىٰ الاتّجاه الثاني الذي أوضحناه فيما مضىٰ لا موضوع لهذا الإشكال الأوّل في المقام أساساً؛ إذ ليس المقصود باستصحاب جزء الموضوع إثبات حكم حتّى يقال: إنّ جزء الموضوع لا حكم له، وإنّما المقصود به إثبات هذا الجزء من الموضوع، لكي ينضمّ إلى الجزء الثاني المعلوم بالوجدان، وإلىٰ الجعل الشرعي للحكم المعلوم بالوجدان أيضاً، لكي يترتّب علىٰ ذلك كلّه التنجيز العقلي.

وإنّما الإشكال يكون علىٰ الاتّجاه الأوّل الذي هو عبارة عن أنّ استصحاب الموضوع يكون مفاده التعبّد بالحكم، فعندئذٍ يتوجّه السؤال عن أنّ استصحاب جزء الموضوع يُثبت أيّ حكم من الأحكام؟

وهذا السؤال يمكن أن يقدّم عليه أحد أجوبة ثلاثة، وبإبطالها جميعاً يتحوّل السؤال الىٰ مشكلة قد تستعصي علىٰ الحلّ:

الجواب الأوّل، أن يقال: إنّ استصحاب جزء الموضوع يُثبتُ نفس الحكم الثابت شرعاً لذاك الموضوع.

وهذا الجواب بهذا المقدار يكون عدم الاقتناع به واضحاً؛ إذ ذلك الحكم حكم لتمام الموضوع لا لجزئه، فما معنىٰ كون استصحاب جزئه تعبّداً بهذا الحكم؟ وقد يُتمّم هذا الوجه بما قد يقال في بحث الترتّب، من أنّ الحكم الموقوف علىٰ شرائط عديدة يخرج عن كونه موقوفاً علىٰ بعض تلك الشرائط حينما يتحقّق ذلك الشرط خارجاً، وإنّما يبقى موقوفاً علىٰ باقي الشرائط التي لم تحصل بعدُ، فبما أنّ أحد جزئي الموضوع في المقام حاصل بالوجدان يكون الحكم موقوفاً علىٰ الجزء الآخر، فيثبت باستصحاب ذلك الجزء.

وجوابه ما نقحّوه في بحث الترتّب من أنّ هذا الكلام خلط بين التوقّف بمعنىٰ ثبوت الحالة الانتظارية والتوقف بمعنىٰ الشرطية والموضوعية، فالمشروط بتحقّق شرطه لا يخرج عن كونه مشروطاً. نعم، يخرج عن كوننا بلحاظه في حالة الانتظار بالنسبة لهذا الشرط.

الجواب الثاني، أن يقال: إنّ استصحاب جزء الموضوع يُثبت من الحكم المقدار المرتبط به.

وهذا خلط بين موضوعات التكليف ومتعلّقاته، ففي المتعلّق يمكن أن يقال: إنّ كلّ حصّة منه تنال حصّة من الحكم، فالحمد له حصّة من الوجوب، والسورة لها حصّة أُخرى، وهكذا، لكن هذا الكلام بالنسبة لأجزاء الموضوع غير معقول، فليست مثلاً الفقاهة تنال

حصّة من وجوب التقليد، والعدالة تنال حصّة اخرىٰ.

الجواب الثالث، وهو أحسن الأجوبة أن يقال: إنّ الإجتهاد وإن كان جزءاً لموضوع الحكم بوجوب التقليد منجّزاً مثلاً، لكن هنا حكم آخر تكون الفقاهة تمام موضوعه، وهو الحكم بوجوب التقليد المشروط بالعدالة.

وهذا الجواب ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ إذ الشارع جعل وجوب التقليد علىٰ مجموع الجزئين، ولم يجعل الوجوب المشروط بأحد الجزئين علىٰ الجزء الآخر، علىٰ أنّ هذا الكلام غير معقول بالنسبة لمدرسة المحقّق النائيني ﷺ؛ إذ هي في بحث الاستصحاب التعليقي أنكرت استصحاب هذه القضيّة الشرطية بحجّة أنّها انتزاعية، وليست شرعية، فليس لها أن تلتزم هنا باستصحاب موضوع تلك القضية الشرطية لإثباتها.

فتحصّل: إنّ هذا الإشكال مستعصٍ علىٰ الحلّ بناءً علىٰ الاتّجاه الأوّل، وهذا بنفسه برهان نقضي علىٰ صحّة الاتجاه الثاني؛ إذ القائل بالاتّجاه الأوّل يضطرّ إمّا إلىٰ أن يجنح إلىٰ أحد هذه الأجوبة الباطلة، أو إلىٰ إنكار جريان الاستصحاب في جزء الموضوع، وهو لا يلتزم بذلك.

ويمكن أن يقال بناءً علىٰ ما اخترناه في بحث الاستصحاب التعليقي ـ خلافاً لمدرسة المحقق النائيني ﷺ ـ من أنّه يجري الاستصحاب إذا كانت نفس القضية الشرطية مجعولة علىٰ الموضوع: إنّه هنا ـ أيضاً ـ في هذا الفرض يتمّ الجواب الثالث، ويجري الاستصحاب؛ فإنّه من الممكن أن يجعل الشارع الاجتهاد مثلاً تمام الموضوع لقضية شرطية، وهي وجوب التقليد إن كان عادلاً، فإذا جعل هكذا فلا مانع من إجراء استصحاب الاجتهاد لتثبت هذه القضية الشرعية.

إلّا أنّ هذا الكلام ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ وذلك لأنّنا وإن اخترنا في بحث الاستصحاب التعليقي جريان استصحاب تلك القضية الشرطية، لكن قد مضىٰ هناك إشكال علىٰ هذا الاستصحاب، وهو أنّ التنجيز إنّما يترتّب علىٰ هذه القضية الشرطية إذا صارت فعليّة بفعليّة الشرط، وصيرورتها فعليّة بفعليّة الشرط إنّما هي أمر عقلي، فالتعويل علىٰ هذا الاستصحاب تعويل علىٰ الاستصحاب المثبت وأجبنا هناك عن هذا الإشكال بأنّنا لا نؤمن بفعلية في مقابل الجعل، وإنّما نقول: إنّ نفس إحراز الجعل وإحراز الموضوع كافٍ في التنجيز العقلي.

وهذا الجواب ـ كما ترىٰ ـ هو اختيار للاتّجاه الثاني، ولو اخترنا الاتّجاه الثاني لم يبقَ

موضوع للإشكال في المقام، ونحن إنّما كنّا بصدد إيراد الإشكال علىٰ الاتّجاه الأوّل. نعم، مضىٰ هناك جواب آخر عن إشكال المثبتية، وهو فرض الالتزام بجعل الحكم المماثل، لكن مضىٰ ـ أيضاً ـ أنّه يبقىٰ عندئذٍ إشكال إثباتي في شمول إطلاق دليل الاستصحاب للمقام، فراجع.

وأمّا الإشكال الثاني، وهو أنّ الأثر مترتّب علىٰ عنوان المجموع، وهذا لا يثبت باستصحاب الجزء.

فقد ذكر المحقّق النائيني ﷺ في ذلك ضابطاً، وهو أنّه متىٰ ما كان الجزءآن عبارة عن العرض ومحلّه، أو عدم العرض ومحله، فالموضوع يكون ـ في الحقيقة ـ تقييدياً، فانّ هذا العرض أو عدمه وإن كان فلسفياً يمكن أن ينظر إليه بما هو ومستقلّاً، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره وصفاً للمحل ؛ ولذا لو كان هو تمام الموضوع لأمكن أن يكون تمام الموضوع ملحوظاً في ذاته وبما هو، وأمكن أن يكون تمام الموضوع بما هو وصف للمحل، لكن إذا كان جزء الموضوع وجزءه الآخر محلّه فهناك برهان عقلي علىٰ أنّه لا بدّ أن يكون جزء الموضوع بما هو وصف، لا بما هو هو.

وقبل أن نذكر باقي كلام المحقّق النائيني ﷺ في هذا الضابط نقول: إنّ هذا البرهان مضىٰ ذكره في بحث استصحاب العدم الأزلي مع جوابه، ولا نتعرّض له هنا، ونقول هنا إجمالاً: إنّ المختار هو إمكان كونه في هذا الحال جزء الموضوع بما هو هو، لا بما هو وصف.

هذا بحسب عالم الثبوت. وأمّا بحسب عالم الإثبات فمقتضىٰ الأصل الأوّلي ـ لولا قرينة على الخلاف ـ هو عدم القيديّة ولحاظه بما هو وصف، لأنّ لحاظ قيد الوصفية يحتاج إلى مؤونة زائدة. نعم، بالإمكان فرض القرينة علىٰ ذلك.

وأمّا إذا لم يكن الجزءآن عبارة عن العرض ومحلّه، أو عدم العرض ومحلّه سواءً كانا عبارة عن عرضين لمحلّ واحد، أو لمحلّين، أو عبارة عن جوهرين، أو غير ذلك، فيقول المحقّق النائيني ﷺ : إنّه بحسب مقام الثبوت يمكن أن يرجع هذا إلىٰ التركيب، بأن يكون الموضوع مركّباً من جزءين، فيثبت الموضوع ـ لا محالة ـ حينما يثبت أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد، ويمكن أن يرجع إلىٰ التقييد بأن يربط أحدهما بالآخر بأخذ قيد الاجتماع، أو التقارن، أو التقدّم، أو التأخّر ونحو ذلك في الموضوع، إلّا أنّ الظاهر بحسب مقام الإثبات هو الأوّل ما لم تقم قرينة علىٰ الخلاف؛ وذلك لأنّ هذين الجزءين ليس أحدهما وصفاً للآخر، فبطبعهما الأوّلي لم يؤخذ ربط بينهما، وإنّما أخذُ الربط بينهما يكون بإدخال عنصر ثالث، وهو

عنوان الاجتماع، أو التقدّم، أو التأخّر ونحو ذلك، فيتّصف أحدهما بأنّه مجتمع مع الآخر، أو مقدّم عليه، أو مؤخّر عنه، وإدخال العنصر الثالث طبعاً مؤونة زائدة يحتاج إلىٰ قرينة.

أقول: إنّ كلام المحقّق النائيني ﷺ في ما إذا لم يكن الجزء آن عبارة عن العرض ومحلّه، أو عدم العرض ومحلّه وإن كان صحيحاً، فثبوتاً يمكن التركيب كما يمكن التقييد، وإثباتاً يحتاج التقييد إلىٰ القرينة كما قلنا في العرض ومحلّه: إنّه يحتاج التقييد إلىٰ القرينة، بل احتياج ذلك هنا إلىٰ القرينة أوضح؛ إذ التقييد هنا بحاجة إلىٰ إدخال عنصر ثالث كالتقارن، أو التقدّم، أو التأخّر.

إلّا أنّه يبقىٰ هنا شيء لم يتعرّضوا له، وهو أنّه وإن كان التقييد في العرضين لمحلّ واحد بحاجة الىٰ القرينة لكن في أكثر الموارد يمكن أن يقال: إنّه توجد القرينة العامّة علىٰ التقييد، في حين انّ الاستصحاب يجريه الأصحاب فيها، فلكي نستطيع حلّ إشكال مثبتية الاستصحاب لا بدّ من الفحص عمّا يبطل تلك القرينة ولو بأن توجد قرينة أُخرىٰ تنقض أثر تلك القرينة العامّة الأُولىٰ.

فأوّلاً نتكلّم عمّا قد يدّعىٰ من القرينة علىٰ التقييد، ثمّ نتكلّم عن أنّه هل يمكن حلّها ولو بإبداء قرينة ثانوية تقلب الظهور، أو لا.

فنقول: إنّ هناك ثلاثة موارد يمكن دعوىٰ وجود القرينة علىٰ التقييد فيها.

المورد الأوّل: ما إذا كانا العرضان أُخِذا في لسان الدليل طوليين، فإنّهما قد يؤخذان عرضيين كما لو قال: (يجب إطاعة الإنسان الفقيه العادل) فالفقاهة والعدالة أخذتا عرضيتين، وقد يؤخذان طوليين كما لو قال: (الغَسل بالماء الطاهر مطهِّر) فالطهارة قد أُخذت في موضوع الغَسل. وهذا يستوجب التقييد لا بمعنىٰ أنّ الغَسل عَرَضَ علىٰ الطهارة حتّىٰ يقال: إنّ هذا لا يعقل إلّا بمعنىٰ عروض عنصر ثالث علىٰ الطهارة من التقارن مثلاً، حتّىٰ يقال: إنّه مؤونة زائدة يحتاج إلىٰ قرينة غير موجودة، بل بمعنىٰ أنّ الغسل عرض علىٰ الماء، لكن في طول الطهارة، أي: عَرَضَ علىٰ الماء الطاهر بما هو طاهر، وعندئذٍ فاستصحاب الطهارة في الماء لا يثبت عنوان الغسل بالماء الطاهر إلّا بالملازمة العقلية، من باب أنّه حصل الغَسل بالماء وجداناً، والماء طاهر تعبّداً، فقد أصبح الماء الحدّ الأوسط، والنتيجة: أنّه حصل الغسل بالماء الطاهر.

وقلّ ما يوجد مورد يسلم عن هذا الإشكال، فمثلاً لو قال المولىٰ: (أكرم العادل) فاستصحاب عدالة شخص لا يثبت أنّ إكرامه إكرام للعادل حتّىٰ يثبت وجوبه، وكذلك لو

قال: (يجب إطاعة الإنسان الفقيه العادل) فاستصحاب الفقاهة أو العدالة لا يثبت أنّ إطاعته إطاعة للفقيه العادل، وهكذا.

المورد الثاني: شرائط الأعمال، من قبيل الطهارة التي هي شرط الصلاة مثلاً، فبناءً علىٰ ما يقال من أنّ الشرط ما كان تقيّده جزءً ونفس القيد خارجاً، نقول كيف يمكن استصحاب الطهارة لتصحّح الصلاة في حين أنّ استصحابها لا يثبت حصول تقيّد الصلاة بهاوارتباطها الخاصّ بها إلّا بالملازمة العقلية؟!

ومن هنا يبدو أنّ الإشكال في المقام ليس عبارة عن مجرّد الإشكال علىٰ علماء الأُصول بعنوان أنّكم لماذا تجرون الاستصحاب في أمثال هذه الموارد، بل ينقدح منه الإشكال علىٰ دليل الاستصحاب نفسه الوارد عن الإمام عليه السلام أعني صحيحة زرارة التي استصحبت فيها الطهارة، وعليه فنستكشف أنّه حتماً يوجد خطأ في إحدىٰ مبانينا الأُصولية. فإمّا أنّ ما التزمناه من عدم حجّية الاستصحاب المثبت مثلاً غير صحيح، أو أنّ بعض الاستثناءآت من الأصل المثبت الذي لم نقبله يجب أن نتراجع عن رأينا فيه ونقبله بحكم الصحيحة بعد فرض دخول المقام تحت ذلك البعض، كعنوان خفاء الواسطة، أو جلاء الملازمة مثلاً.

المورد الثالث: أنّه لا أقلّ من العطف بالواو، فلو قال: (إن غسلت يدك بالماء وكان الماء طاهراً طهرت يدك) فالغسل وطهارة الماء وإن أُخذا في عرض واحد لكنّ الواو حرف يدلّ علىٰ نوع من التقيّد والارتباط لا محالة، وبالاستصحاب لا يثبت هذا التقيّد.

إذن، فلم يبقَ مورد يجري فيه الاستصحاب لإثبات أحد الجزئين، اللّهم إلّا إذا كان أحد الجزئين ثابتةً جزئيّته بالتخصيص، كما لو ورد: (أكرم كلّ عالم) وورد: (لا تكرم العالم الفاسق) فعرفنا بذلك أنّ الموضوع مركّب من جزئين: العلم وعدم الفسق، من دون أن يؤخذ بينهما نوع من التقيّد والارتباط.

والجواب عن المورد الأوّل: أنّ العناوين التي تؤخذ في موضوع الحكم إذا كانت عناوين خارجية من قبيل عنوان الفقاهة والعدالة، أو عناوين لهاوجود تشريعي من قبيل الطهارة وغيرها من الأحكام الشرعية، أو كانت عنواناً انتزاعياً ينتزعه العقل، لا بمعنىٰ كونه من الأوهام والخيالات، من قبيل فرض جبل من ذهب، بل له نوع وجود في خارج حدود الذهن، من قبيل عنوان الأوّل، أو القبلية أو البعدية ونحو ذلك، ففي كلّ هذا لا يُلغي العرف ذلك العنوان؛ إذ يحتمل بما هو عرف دخل ذلك العنوان في الحكم حقيقة، فمثلاً إذا كان ظاهر الدليل أنّ موضوع الحكم هو الإنسان الفقيه لا يجعل العرف موضوع الحكم مطلق الإنسان،

وإذا كان ظاهر الدليل أنّ موضوع الحكم هو اليوم الأوّل من الشهر لا يقول العرف: إنّ الموضوع هو يوم رؤي فيه الهلال، ولم يرَ قبله، بل يحتفظ بدخل عنوان الأوّل. وأمّا إذا كان هذا العنوان مجرّد أمر عارض علىٰ الصورة الذهنيّة التي طرأ عليها الحكم في ذهن المولىٰ من قبيل الطوليّة بين الغَسل وطهارة الماء في قول المولىٰ: (تطهر يدك بالغَسل بالماء الطاهر) فإنّ هذه الطوليّة لا تحكي عن شيء خارجي زائداً علىٰ أصل الماء وطهارته وغسل اليد به، ولا فرق بحسب الواقع الخارجي بين أن يقول المولىٰ: (تطهر يدك بالغسل بالماء الطاهر) أو يقول: (تطهر يدك إذا غسلت بالماء وكان الماء طاهراً) وإنّما الطوليّة في الأوّل والعرضيّة في الثاني من صفات الصورة الذهنيّة التي طرأ عليها الحكم في ذهن المولىٰ، فهنا لا يحتمل العرف دخل مثل هذا العنوان في الحكم، ويجعل الموضوع للحكم الجامع بين الصورتين، فينحلّ إشكال الإثبات.

والجواب عن المورد الثاني، ما تكون بذرته موجودة في كلام المحقّق النائيني ﷺ، فنستطيع أن نستخلصها من كلامه ﷺ ونوجّهها بنحو تصبح جواباً مستقلّاً، وذلك بأن نقول: إنّ تصوّر الربط بين عرضين لمحلّ واحد بجعل أحدهما يطرأ علىٰ الآخر بنحو من التعمّل يكون علىٰ خلاف الطبع العرفي، بخلاف العرض مع محلّه (وهذه هي البذرة المستخلصة من كلامه ﷺ) ولأجل ذلك يصعب للعرف أن يتصوّر الارتباط بين الطهارة والصلاة مثلاً بهذا الترتيب، بأن يضاف أحدهما إلىٰ الآخر بمثل عنوان التقارن، فإن لم يكن تصريح من قبل الشارع بهذا الارتباط يوجب استحكام إشكال المثبتيّة في المقام (وهو فرض نادر) يتصوّر العرف الارتباط بينهما بنحو آخر، وهو أخذ عنوان المحلّ، أعني الزمان، فيضيف كلا العرضين إليه، فعن طريق وحدة مصبّ العرضين يتصوّر الارتباط بينهما، وقوله: (لا صلاة إلّا بطهور) وإن فرض ظهوره في ارتباط الطهارة بالصلاة ابتداءً لا من باب إضافة كلّ منهما إلىٰ الزمان، لكنّه ما دام لا يكون صريحاً في ذلك يرجعه العرف إلىٰ ما قلناه؛ لأنّه يصعب عليه تصوّر ارتباط أحدهما بالآخر ابتداءً، وعندئذٍ إن كان هذان العرضان المضافان إلىٰ محلّ واحد، وهو الزمان الواحد أُخذا في لسان الدليل عرضيّين لم يبقَ إشكال في المقام، وإن أُخذا طوليّين جاء إشكال المورد الأوّل مع جوابه.

والجواب عن المورد الثالث، هو منع دلالة واو العطف علىٰ التحصّص ونوع من ذلك

المعنىٰ من الارتباط[١]، وتحقيق ذلك موكول إلىٰ محلّه.



(١)وبكلمة أُخرىٰ: أنّ واو العطف إنّما يدلّ علىٰ ربط طارئ علىٰ الصور الذهنيّة ولا يحكي عن نوع وجود خارج الذهن ولو علىٰ مستوىٰ العناوين الانتزاعيّة التي تنتزع من الخارج، كعنوان الأوّليّة، أو القبليّة، أو البعديّة، وإذا كان الربط الموجود من سنخ الأُمور الطارئة علىٰ الصور الذهنيّة ورد في توضيح عدم إيجابه لإشكال المثبتيّة نفس الجواب الذي مضىٰ عن المورد الأوّل.

تأثير العلم بانتقاض أحد جزءي الموضوع في جريان الاستصحاب

التنبيه الحادي عشر: قد عرفت في التنبيه السابق أنّ الموضوع إذا كان مركّباً من جزءين جاز إحراز أحدهما بالوجدان، وإحراز الآخر بالاستصحاب حينما يكون مسبوقاً بالوجود، كما يجوز ـ أيضاً ـ استصحاب عدمه حينما يكون مسبوقاً بالعدم.

والآن نضيف إلىٰ ذلك فرضيّة جديدة، وهي فرضيّة العلم بانتقاض الحالة السابقة، بأن كان أحد الجزءين مسبوقاً بالوجود وانعدم، والآخر بالعكس، وإنّما الشكّ في تأريخ الانتقاض، فلم نعرف المقدّم منهما عن المؤخّر، ونريد أن نستصحب عدم أحد الحادثين إلىٰ زمان الحادث الآخر، فهل هذا يصبح مانعاً عن جريان الاستصحاب بوجه من الوجوه، أو لا؟

مثاله: ما إذا فرض موت الأب وكفر الابن في زمان واحد موضوعاً لانتقال تمام المال إلىٰ غيره من الورثة، وموت الأب محرز وجداناً، وكفر الابن يمكن ـ بحسب ما مضىٰ في التنبيه السابق ـ إحرازه بالاستصحاب؛ لأنّنا نفرض ثبوت كفره سابقاً والشكّ في إسلامه قبل موت الأب، لكنّ الفرضيّة الإضافيّة هي أنّنا قد علمنا بانتقاض الكفر، وأنّه أصبح مسلماً، فهل يجري عندئذٍ استصحاب الكفر إلىٰ حين موت أبيه، أو لا؟ أي: إنّه هل يجري استصحاب بقاء أحد جزءي الموضوع إلىٰ زمان حدوث الجزء الآخر الذي نفرضه زهاق روح الأب، لكي يثبت بذلك الحكم أو لا؟ وهل يجري ـ أيضاً ـ استصحاب عدم أحد جزءي الموضوع (وهو في المثال موت الأب) إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر (وهو في هذا المثال الكفر)، لكي ينفىٰ بذلك الحكم خلافاً للاستصحاب الأوّل، أو لا؟

ولا نتعرّض في هذا التنبيه لما ذكره في الكفاية من الشقوق من أنّه تارةً يكون موضوع الحكم هو تقدّم أحد الجزءين علىٰ الآخر بنحو مفاد كان التامّة، وأُخرى وجوده متّصفاً بالتقدّم بنحو مفاد كان الناقصة، وثالثة عدمه في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامّة، ورابعة وجوده المتّصف بالعدم في زمان الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة، فعندئذٍ تدخل في المسألة

أبحاث بعضها يرتبط بمسألة الأصل المثبت وبعضها يرتبط باستصحاب العدم الأزلي، كما إذا كان الموضوع هو اتّصافه بالتقدّم بنحو مفاد كان التامّة، فجريان استصحاب عدم التقدّم موقوف علىٰ صحّة استصحاب العدم الأزلي، فإنّ هذا كلّه خارج عن نكتة انعقاد هذا التنبيه، وهي أنّ الفرضيّة الإضافيّة التي هي العلم بالانتقاض هل تؤثّر في ما نقّحناه في التنبيه السابق من جريان الاستصحاب، فتوجب سقوط الاستصحاب، أو لا؟ علىٰ أنّه لو صار القرار علىٰ ذكر هذه الشقوق والافتراضات فبالإمكان ذكر افتراضات كثيرة علىٰ أنّ الموضوع إذا كان هو تقدّم أحد الحادثين على الآخر مثلاً فالموضوع إذن ليس مركّباً، وإنّما هو بسيط.

وعلىٰ أيّة حال، فنحن نعقد لهذا البحث مقامين:

المقام الأوّل: في استصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر.

والمقام الثاني: في استصحاب بقاء أحد الجزءين إلىٰ زمان حدوث الجزء الآخر.

وهذا خلافاً لما صنعه الأصحاب من الاكتفاء بالبحث في مقام واحد عن كلا الاستصحابين، والسرّ فيما قلناه هو أنّه يوجد فارق جوهري بين الاستصحابين أغفله الأصحاب، كما سوف يظهر في المقام الأوّل فنقول:

استصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الآخر:

أمّا المقام الأوّل: فالصحيح أنّ استصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر لنفي الحكم غير جارٍ في نفسه بغضّ النظر عن إشكالات عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ التي لو تمّت كانت مشتركة بين الاستصحابين، والتي سوف نذكرها في المقام الثاني؛ والسرّ في ذلك هو وجود فارق جوهري بين استصحاب عدم الجزء إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر واستصحاب وجود الجزء إلىٰ زمان حدوث الجزء الآخر، فاستصحاب وجود الجزء إلىٰ زمان حدوث الجزء الآخر يثبت ـ لا محالة ـ تحقّق الموضوع، ويترتّب عليه الحكم، لكن استصحاب عدم الجزء إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر لا ينفي الموضوع حتّىٰ ينتفي الحكم؛ وذلك لأنّ الموضوع له فردان: أحدهما: هو الموت مع الكفر في الزمان الأوّل، أعني زمان تحقّق الكفر، والثاني: هو الموت مع الكفر في الزمان الثاني، أعني زمان انتفاء الكفر، والفرد الثاني مقطوع العدم؛ لأنّ المفروض انتفاء الكفر، والفرد الأوّل منفيّ باستصحاب عدم الموت، ولازم ذلك هو انتفاء الموضوع الذي هو الجامع بين الفردين. وإثبات هذا اللازم بهذا

الاستصحاب تعويل علىٰ الأصل المثبت، ففرق كبير بين إثبات الموضوع بمعنىٰ إثبات أحد جزءيه بالوجدان والجزء الآخر بالاستصحاب، وهو أمر معقول، وبين نفي الموضوع بنفي أحد فرديه بالوجدان والفرد الآخر بالاستصحاب، فإنّ هذا تعويل علىٰ الأصل المثبت.

وعلىٰ هذا الأساس لم نقبل نفي الموضوع بضمّ استصحاب عدم الفرد الطويل إلىٰ القطع بانتفاء الفرد القصير[1]. نعم، لو فرض احتمال بقاء حياة الأب إلىٰ الآن وعدم انتقاضها رأساً، جرىٰ استصحاب عدم الموت، ولا يكون مثبتاً؛ لأنّنا نُجري عندئذٍ استصحاب عدم صرف الوجود للموضوع، أي: استصحاب عدم الجامع رأساً، ولا نحتاج إلىٰ ضمّ الوجدان إلىٰ الأصل وما ذكرناه من عدم إمكان نفي الموضوع باستصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر مع العلم بانتقاضه أخيراً ليست له ثمرة عمليّة لو آمنّا بما يُذكر في المقام من إشكالات عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ، ولكن بناءً علىٰ ما سوف يظهر ـ إن شاء الله ـ من عدم تماميّة تلك الإشكالات تترتّب علىٰ ذلك الثمرة في موردين:

المورد الأوّل: أن يفرض أنّ الشكّ لم يكن في بقاء الجزء، وإنّما كان في بقاء عدمه، أي: إنّه لم يكن عندنا الاستصحاب المثبت للجزء، وإنّما كان عندنا الاستصحاب النافي له، كما لو فرضنا أنّ كلا الجزءين كانا مسبوقين بالعدم، مثاله: ما إذا فرضنا أنّ موت الأب مع إسلام الابن موضوع لإرثه، وفي ما سبق لم يكن الأب ميّتاً ولا الابن مسلماً، ثمّ مات الأب وأسلم الابن، ولا ندري أيّهما تقدّم علىٰ الآخر، فهنا هل يجري استصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انقضاء الجزء الآخر لكي ينفى به الحكم، أو لا؟ أي: إنّه هل يجري استصحاب عدم إسلام الابن إلىٰ زمان انقضاء الجزء الآخر وهو زهاق روح الأب، أو لا؟ وطبعاً لو جرىٰ

---

(١) لا يخفىٰ أنّه في خصوص المثال المذكور في المقام يكون الفرد الأوّل موضوعاً لانتقال الملك إلىٰ الوراث في الزمان الأوّل، والفرد الثاني موضوعاً لانتقال الملك إليه في الزمان الثاني، وأقصد بذلك أنّ الزمان ليس مفرّداً للموضوع فحسب، بل هو مفرّد للمتعلّق أيضاً، فإرث الزمان الأوّل ينفىٰ باستصحاب عدم الموت، وإرث الزمان الثاني ينفىٰ بالقطع بالإسلام، فلا يقاس المقام باستصحاب عدم الفرد الطويل الذي لا ينفي الجامع بضمّه إلىٰ القطع بعدم الفرد القصير، كأن يستصحب عدم الفيل ويضمّ ذلك إلىٰ القطع بعدم البقّ، لينفىٰ بذلك وجوب التصدّق الذي هو حكم جامع وجود الحيوان مثلاً، فيقال: إنّ هذا تعويل علىٰ الأصل المثبت، بل ينبغي أن يقاس المقام بما إذا كانت الخصوصيّة الفرديّة للفرد الطويل والقصير مفرّدة للمتعلّق أيضاً، كما لو كان وجود الحيوان موضوعاً لوجوب رعاية رفاه ذاك الحيوان، فوجود الفيل يحقّق وجوب رعاية رفاه الفيل، ووجود البقّ يحقّق وجوب رعاية رفاه البقّ مثلاً، وهنا لا إشكال في أنّ استصحاب عدم الفيل ينفي الحكم الأوّل، والقطع بعدم البقّ ينفي الحكم الثاني من دون الوقوع في مشكلة مثبتيّة الأصل.

هذا الاستصحاب هنا لا يعارض باستصحاب بقاء الجزء الآخر إلىٰ حين حدوث الجزء الأوّل ؛ إذ المفروض أنّ الشكّ في كلا الجزءين في العدم لا في البقاء، ويكون جريان الاستصحاب ونفي الحكم به وعدمه هنا من ثمرات هذا البحث، وهو أنّه هل يمكن نفي الموضوع باستصحاب عدم أحد جزءيه إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر مع العلم بانتقاضه أخيراً، أو لا ؟ فبناء علىٰ المختار لا يجري الاستصحاب في المقام.

المورد الثاني : هو المورد الذي كنّا نتكلّم فيه من فرض كون أحد الجزءين مسبوقاً بالعدم، والآخر مسبوقاً بالوجود، وقد انتقضا، فكان عندنا استصحابان: أحدهما: استصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر، لينفى به الحكم. والآخر: استصحاب بقاء أحد الجزءين إلىٰ زمان حدوث الجزء الآخر ليثبت به الحكم، مثاله: ما مضىٰ من أنّ موت الأب وكفر الابن موضوع ـ حسب الفرض ـ لانتقال تمام المال إلىٰ باقي الورثة، فعندئذٍ إن لم نقبل ما مضىٰ من الفارق الجوهري بين الاستصحابين يقع دائماً التعارض بينهما، ففي هذا المثال يجري من ناحية استصحاب عدم الموت إلىٰ حين انتفاء الكفر فينتفي به الحكم، ومن ناحية أُخرىٰ يجري استصحاب بقاء الكفر إلىٰ زمان حدوث الموت، فيثبت الحكم، فيتعارضان.

وأمّا بناءً علىٰ ما اخترناه من الفارق الجوهري فاستصحاب بقاء أحد الجزءين هو الجاري، ولا يعارضه استصحاب عدم الجزء الآخر، إلّا إذا كان ذاك العدم بنفسه موضوعاً لحكم آخر يضادّ الحكم الأوّل، حتّىٰ في مرحلة الحكم الظاهري، فيجري الاستصحابان ويتعارضان، مثاله : ما إذا دلّ دليل علىٰ أنّ موت الأب مع كفر الابن موضوع لانتقال تمام المال إلىٰ باقي الورثة، ودلّ دليل آخر علىٰ أنّ حياة الأب مع إسلام الابن موضوع لإرثه بعد موت أبيه، فعندئذٍ يجري من ناحية استصحاب كفر الابن إلىٰ حين موت الأب، ويثبت أنّ تمام المال للآخرين، ويجري من ناحية أُخرىٰ استصحاب حياة الأب إلىٰ حين إسلام الابن؛ لأنّ هذا الاستصحاب وإن كان بلحاظ الحكم الأوّل استصحاباً لعدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر، وهذا ما قلنا بعدم جريانه، لكنّه بلحاظ الحكم الثاني استصحاب لوجود أحد الجزءين إلىٰ زمان تحقّق الجزء الآخر، وهذا لا إشكال فيه، فيجري ويثبت إرث الابن ويقع التعارض بين الاستصحابين.

(**بقي شيء**)، وهو أنّ ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في المقام لنفي أحد الجزءين وُجِدَ تطبيق له في كلام السيّد الأُستاذ في خصوص فرع واحد من فروع العروة، وهو مسألة

طروّ الكرّيّة وملاقاة النجاسة على الماء، فذكر: أنّ استصحاب عدم الكرّيّة إلى حين الملاقاة يجري ويثبت الانفعال، واستصحاب عدم الملاقاة لا يجري، فهذا الكلام لو جرّدناه عن مورده وعمّمناه إلىٰ كلّ الموارد ـ وإن لم يصنع هو ذلك[1] ـ لرجع إلى مختارنا، إلّا أنّه ذكر في وجه ذلك غير ما نحن ذكرناه من البيان.

والكلام في هذا الفرع تارةً يكون بلحاظ البحث الأُصولي في جريان استصحاب عدم الجزء في مثل المقام، وأُخرىٰ يكون بلحاظ الهدف الفقهي لمعرفة حكم هذا الماء.

أمّا الثاني فنؤجّله إلىٰ آخر البحث كي يتّضح أوّلاً كلّ القواعد والنكات المرتبطة بالمقام، ثمّ نتكلّم في تطبيقها علىٰ هذا الفرع لاستخلاص الحكم.

وأمّا الأوّل فلا فرق في الكلام بلحاظه بين أن نتكلّم في هذا الفرع، أو نتكلّم في المثال الذي كنّا حتّىٰ الآن نتكلّم فيه، وهو فرض كون موت الأب مع كفر الابن موضوعاً لانتقال تمام المال إلىٰ سائر الورثة، فلننقل دليل السيّد الأُستاذ علىٰ مدّعاه إلىٰ المثال الذي كنّا نتكلّم فيه، فنقول: قد اختلفت كلماته ـ دامت بركاته ـ في تقريب مدّعاه، فقد سمعتُه في مجلس درسه في الفقه يذكر تقريباً، وهو موجود ـ أيضاً ـ في تقرير الأُصول المسمّىٰ بمباني الاستنباط، وسمعته في خارج مجلس الدرس يذكر تقريباً آخر، فهناك تقريبان لإثبات مدّعاه:

التقريب الأوّل ـ وهو الموجود في مباني الاستنباط ـ: أنّنا كيف نجري استصحاب عدم الموت لنفي الموضوع، وبالتالي نفي الحكم في حين أنّنا قد أحرزنا ثبوت الموضوع بجريان استصحاب عدم الإسلام، وترتّب عليه الحكم؟![2].

وهذا الكلام غريب جدّاً، وكأنّه صدر منه من باب أنّه بحسّاسيّته الدقيقة عرف عدم جريان استصحاب عدم الموت، فأصبح بصدد ذكر مبرّر فنّي لذلك، فذكر هذا الوجه وأنت ترىٰ أنّ إجراء استصحاب عدم الإسلام وإحراز الموضوع به أوّلاً، ثمّ الاعتذار عن استصحاب عدم الموت بأنّنا قد أحرزنا الموضوع ليس بأولىٰ من العكس بأن نستصحب

---

(١) الموجود في التنقيح هو التعميم لكلّ الموارد. راجع التنقيح: ج ٢، ص ٢٣٦، وكذلك الموجود في مصباح الأُصول نقلاً عن تقرير لدراساته الفقهيّة في خيار العيب. راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) لا يوجد لديّ مباني الاستنباط، إلّا أنّ هذا المطلب موجود في مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٢٠٤ نقلاً عن تقرير لدراساته الفقهيّة في خيار العيب مطبّقاً للحديث علىٰ فرع العلم بحصول الفسخ وانتهاء زمن الخيار مع عدم معلوميّة المقدّم منهما من المؤخّر، لا علىٰ فرع حصول الكريّة والملاقاة.

كما أنّ هذا المطلب موجود ـ أيضاً ـ في التنقيح: ج ٢ ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ مطبّقاً له علىٰ فرع حصول الكرّيّة والملاقاة، وعلىٰ فرع آخر.

أوّلاً عدم الموت ونعتذر عن استصحاب عدم الإسلام بأنّنا قد أحرزنا عدم الموضوع.

والواقع أنّ كلا الاستصحابين في عرض واحد، ولا معنى لتقديم أحدهما علىٰ الآخر، فلولا إشكال المثبتيّة الذي بيّنّاه لكانا متعارضين.

التقريب الثاني: أنّه هل يقصد باستصحاب عدم الموت استصحاب عدم ذات الموت، أو استصحاب عدم الموت المقيّد بكفر الابن والمقارن له ؟

فإن قصد الأوّل ورد عليه : أنّ ذات الموت مقطوع به، فلا معنى لاستصحاب عدمه.

وإن قصد الثاني قلنا : هل المفروض أنّ الموضوع مركّب من موت الأب وكفر الابن، أو المفروض هو التقييد، ودخل عنوان الاجتماع ؟

فإن فرض الأوّل فلا معنى لاستصحاب عدم الموت المقيّد والمقارن بكفر الابن؛ لأنّ التقيّد والتقارن ليس له دخل في الحكم.

وإن فرض الثاني فعندئذٍ نسلّم استصحاب عدم الموت، لكن في هذا الفرض لا يجري استصحاب الكفر؛ لأنّ إثبات أحد أجزاء الموضوع بالأصل والجزء الآخر بالوجدان إنّما يتمّ في فرض التركيب، لا التقييد.

وهذا التقريب كسابقه كأنّه ناشٍ من أصل وضوح النتيجة عنده بحسّاسيّته الأُصوليّة.

وجوابه : أنّنا نستصحب ذات الموت، لكن لا في تمام عمود الزمان حتّىٰ يقال : إنّه مقطوع الحدوث، بل في خصوص القطعة الأُولىٰ من الزمان التي نشير إليها بقولنا : (إلىٰ أن أسلم الابن) ولا نقطع بحصول الموت في تلك القطعة من الزمان، وهذا هو ما نصنعه في استصحاب الكفر، فإنّنا لا نستصحبه بلحاظ تمام عمود الزمان؛ إذ هو عندئذٍ مقطوع الانتقاض، وإنّما نستصحبه بلحاظ قطعة من الزمان، فلازم ما ذكره ـ دامت بركاته ـ إنكار استصحاب الكفر رأساً، مع أنّه يسلّم باستصحابه، ويناقش في استصحاب عدم الموت.

وعلى أيّة حال، فقد تحصّل أنّ استصحاب عدم أحد الجزءين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر عند العلم بانتقاض ذلك العدم في الجملة لا يكون جارياً، وأنّ هناك فرقاً جوهريّاً بين هذا الاستصحاب واستصحاب وجود الجزء إلىٰ زمان حدوث الجزء الآخر.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

استصحاب بقاء أحد الجزءين إلىٰ زمان حدوث الآخر:

وأمّا المقام الثاني، فالثمرة في جريان استصحاب بقاء الجزء وعدمه في ما ذكرناه من

الأمثلة إنّما تظهر إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب في المقام الأوّل كما قلنا بذلك، وإلّا فلا ثمرة بين أن يفرض جريانهما وسقوطهما بالتعارض أو عدم جريانهما.

وعلى أيّ حال فهناك وجوه في جريان هذا الاستصحاب في نفسه وعدمه، بغضّ النظر عن المعارض، فقد يقال بجريانه مطلقاً، وقد يقال بعدم جريانه مطلقاً.

والمحقّق الخراساني ﷺ فصّل بين مجهولي التأريخ، فلا يجري الاستصحاب فيهما، وما إذا كان أحدهما معلوم التأريخ، فيجري الاستصحاب عندئذٍ في مجهول التأريخ دون معلومه، فلو علم بأنّ موت الأب كان عند الغروب ولم يعلم بتأريخ إسلام الابن جرىٰ استصحاب عدم الإسلام دون استصحاب عدم الموت.

ونحن قبل بيان المختار نبيّن مقدّمة تكون هي المفتاح لحلّ المطلب في كلّ الشقوق المطروحة في المقام، وهي أنّك عرفت في التنبيه السابق أنّ الجزءين إذا كانا بنحو التقييد لم يجرِ الاستصحاب في نفسه إذن، فلا تصل النوبة إلىٰ البحث الجديد في هذا التنبيه بنكتة إضافة عنصر جديد، وهو عنصر العلم بالانتقاض، فلو كان الموضوع مثلاً هو كفر الابن في زمان مقيّد بموت الأب كان الاستصحاب غير جارٍ في نفسه بغضّ النظر عن هذا العنصر الجديد، فمحلّ البحث ينحصر فيما إذا كانا بنحو التركيب، بأن كان الموضوع كفر الابن في زمان وموت الأب في ذلك الزمان بأن أُخذ كلاهما في عرض واحد مضافين إلىٰ زمان واحد، وبهذا يتّضح أنّنا حينما نستصحب مثلاً كفر الابن إلىٰ زمان موت الأب يجب أن نظر إلىٰ عنوان (زمان موت الأب) بنظرة مشيرة إلىٰ واقع ذلك الزمان، لا بنظرة الموضوعيّة ؛ إذ لو كان هذا العنوان دخيلاً في الحكم لرجع إلىٰ التقييد، ولو لم يكن دخيلاً في الحكم لما صحّ لحاظه بنظرة الموضوعيّة.

إذا عرفت ذلك اتّضح من هذا :

أوّلاً: أنّ الاستصحاب في معلوم التأريخ لا يجري بالنسبة لزمان مجهول التأريخ؛ إذ لو لوحظ عنوان زمان مجهول التأريخ بنظرة الموضوعيّة لم يصحّ ذلك ؛ لأنّ المفروض عدم دخل هذا العنوان، وإلّا لرجع إلىٰ التقييد، ولم يجرِ الاستصحاب في نفسه، ولو لوحظ طريقاً إلىٰ واقع ذلك الزمان، فلا شكّ في معلوم التأريخ بلحاظ واقع الزمان، وقد يكون واقع زمان مجهول التأريخ هو الزمان الذي نعلم فيه بانتقاض المستصحب، فيكون من نقض اليقين باليقين.

وبهذا اتّضح ما في كلام السيّد الأُستاذ[١] من الاعتراض علىٰ من قال ـ كالمحقّق النائيني والشيخ الأعظم قدّس سرّهما ـ بعدم جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ لعدم الشكّ فيه، حيث قالوا: إنّ الموت المعلوم تأريخه وهو حين الغروب مثلاً لا معنى لاستصحاب عدمه؛ لأنّه قبل الغروب معلوم العدم، ولدىٰ الغروب معلوم الوجود، فلا شكّ فيه في وقت من الأوقات حتّىٰ يستصحب عدمه.

واعترض عليهم السيّد الأُستاذ بأنّ هؤلاء إنّما لاحظوا عمود الزمان، فرأوا أنّه لا يوجد شكّ في الموت. أمّا لو لوحظ الموت بالنسبة لزمان الحادث الآخر فالشكّ ثابت فيه.

ويرد عليه: أنّ المحقّق النائيني والشيخ الأعظم ملتفتان إلىٰ أنّ المقصود هو استصحاب عدم معلوم التأريخ إلىٰ زمان مجهول التأريخ، وكيف لا يكونان ملتفتين إلىٰ ذلك في حين أنّ عنوان بحثهم هو هذا، وإنّما قالوا ما قالوه هنا باعتبار أنّ عنوان زمان مجهول التأريخ إنّما يلحظ بما هو عنوان مشير إلىٰ واقع الزمان، فيكون مرجع الاستصحاب إلىٰ الاستصحاب بلحاظ عمود الزمان، ولا شكّ في واقع الزمان في معلوم التأريخ، إلّا أنّ بساطة تعبيرهم في مقام بيان علّة عدم جريان الاستصحاب أوجبت أن يعترض عليهم السيّد الأُستاذ بهذا الاعتراض، ويتّضح دفع الاعتراض بالتدقيق الذي بيّناه.

وثانياً: أنّ الاستصحاب في مجهول التأريخ بالنسبة لزمان معلوم التأريخ يجري؛ لأنّه من الواضح عدم انتقاض اليقين باليقين؛ لأنّ معلوم التأريخ واقع زمانه الذي نعلمه هو المغرب مثلاً، ونحن نعلم وجداناً عند المغرب أنّنا لم نحرز إسلام الابن، فإنّ المفروض أنّنا لا ندري هل وقع إسلامه قبل موت الأب مثلاً أو بعده.

إذن، ففي موارد كون أحدهما معلوم التأريخ والآخر مجهول التأريخ لا يجري الاستصحاب في معلوم التأريخ، ويجري في مجهول التأريخ، إلّا أنّ نكتة ذلك لا تكمن في هذا العنوان، أي: عنوان أنّ هذا مجهول التأريخ وذاك معلوم التأريخ، كما يبدو منهم، وإنّما تكمن في عنوان آخر سوف يتّضح في الأمر الثالث.

وثالثاً: أنّه إذا كانا مجهولي التأريخ فإن كانت دائرة احتمالات حدوث أحدهما مساوية لدائرة احتمالات حدوث الآخر لم يجرِ الاستصحاب، وإذا كانت دائرة احتمال الحدوث في أحدهما أوسع جرىٰ الاستصحاب في الأوسع دون الأضيق.

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ١٩٤.

وتوضيح المقصود: أنّنا لو فرضنا مثلاً أنّ موت الأب نعلم بأنّه إمّا وقع في الساعة الأُولىٰ أو الثانية، وإسلام الابن ـ أيضاً ـ كذلك، أي: نعلم بأنّه إمّا وقع في الساعة الأُولىٰ أو الثانية، فليست دائرة احتمال أحدهما أوسع من دائرة الآخر، فعندئذٍ لا يجري الاستصحاب؛ لاحتمال نقض اليقين باليقين؛ إذ لو أجرينا مثلاً استصحاب عدم إسلام الابن إلىٰ حين موت الأب، فنحن نحتمل أنّ موت الأب وقع في الساعة الثانية، ونحن في الساعة الثانية نقطع بإسلام الابن، ولو فرضنا مثلاً أنّنا نقطع بأنّ موت الأب إمّا وقع في الساعة الأُولىٰ أو الثانية، وأمّا إسلام الابن فنعلم إجمالاً أنّه إمّا وقع في الساعة الأُولىٰ أو الثانية أو الثالثة، فهنا استصحاب الأوسع دائرة وهو الإسلام يجري لعدم الانتقاض باليقين حتماً؛ لأنّنا حينما نستصحب عدم الإسلام إلىٰ زمان الموت نحتمل تأخّر الإسلام عن الموت علىٰ جميع تقادير احتمالات زمان الموت؛ إذ لعلّ الإسلام وقع في الساعة الثالثة، وهذا بخلاف العكس، فلا يجري استصحاب الأضيق حدوثاً وهو الموت.

وفي الحقيقة يكون جريان الاستصحاب في مجهول التأريخ عندما يقابل معلوم التأريخ، وعدم جريانه في معلوم التأريخ من هذا الباب، أي: من باب أنّ مجهول التأريخ هو الأوسع دائرة في احتمالات الحدوث، ومعلوم التأريخ هو الأضيق دائرة في ذلك، فنكتة المطلب ليست عبارة عن أنّ أحدهما مجهول التأريخ والآخر معلوم التأريخ، بل النكتة العامّة لجريان الاستصحاب وعدمه في المقام هي أنّ الاستصحاب يجري في الأوسع دائرة في احتمالات الحدوث؛ لعدم احتمال انتقاض اليقين باليقين، ولا يجري في الأضيق أو المساوي؛ لاحتمال انتقاض اليقين باليقين.

ولا يرد علىٰ هذا ما سوف يأتي عن السيّد الأُستاذ من أنّ الشكّ في انتقاض اليقين باليقين وعدمه غير معقول، فإنّ انتقاضه باليقين وعدمه أمر وجداني يمكن لكلّ أحد أن يعرفه بمراجعة نفسه، إلّا إذا كان في المرتبة العالية من الوسوسة.

توضيح عدم الورود هو: أنّ الذي نفرض كونه مخصوصاً بشأن الوسواسيّين، ولا يصدر من الإنسان المتعارف إنّما هو الخلط بين المتيقّن بالذات والمشكوك بالذات، وأمّا الشكّ بلحاظ المعلوم بالعرض والمشكوك بالعرض فهو شيء اعتيادي جدّاً، فمثلاً لو كان لزيد عنوانان: عنوان أنّه أبو فلان، وعنوان أنّه ابن فلان، ولكنّنا لم نكن ندري أنّ هذين العنوانين لمعنون واحد، فعلمنا بموت أبي فلان، فهنا المتيقّن بالذات هي الصورة الذهنيّة لعنوان أبي فلان، والمشكوك بالذات هي الصورة الذهنيّة لعنوان ابن فلان، ولا يخلط الإنسان

الاعتيادي أحدهما بالآخر، وإنّما الشكّ يكون بلحاظ المتيقّن بالعرض والمشكوك بالعرض، فلا ندري أنّ ذا الصورة لأبي فلان الذي علمنا بموته هو نفس ذي الصورة لابن فلان الذي شككنا في موته، أو لا، أي: لا ندري أنّ المتيقّن بالعرض هو نفس المشكوك بالعرض، أو لا.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإذا كان مثلاً موت الأب هو الأضيق في احتمالات زمان الحدوث من إسلام الابن، وكنّا نحتمل تأخّر إسلام الابن إلىٰ الساعة الثالثة، بينما لا نحتمل ذلك في موت الأب، فاستصحاب عدم الإسلام لا مانع منه. وأمّا استصحاب عدم الموت فلا يجري؛ لأنّ القطعة الخاصّة من الزمان وهي الساعة الثالثة، وكذا الثانية بعنوانها الأوّلي نقطع بعدم حياة الأب فيها، وعنوان زمان إسلام الابن الذي هو عنوان ثانوي لقطعة معيّنة عند الله من الزمان نشكّ في حياة الأب فيه وعدمه، وعندئذٍ لو كان موضوع الأثر هو هذا العنوان الثانوي، إذن فالاستصحاب لا يجري أساساً؛ لكون الموضوع تقييديّاً لا تركيبيّاً، ولو كان موضوع الأثر هو القطعة المعيّنة عند الله من الزمان بعنوانها الأوّلي فنحن نحتمل أنّ تلك القطعة التي نشير إليها بعنوان ثانوي وهو عنوان زمان إسلام الابن هي بعينها القطعة التي يكون عنوانها الأوّلي الساعة الثالثة، أو الثانية، أي: نحتمل أنّ المعلوم بالعرض للمتيّقن نفس المشكوك بالعرض لغير المتيّقن، فيكون شيء واحد بعنوانه الأوّلي معلوماً انتقاض الحياة فيه، وبعنوانه الثانوي مشكوكاً، والمفروض أنّ موضوع الأثر هو العنوان الأوّلي، فلا يجري الاستصحاب لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

ثمّ إنّ النتائج التي توصّلنا إليها قريبة جداً من النتائج التي سجّلها المحقّق الخراساني ﷺ في المقام، حيث ذكر: أنّ الاستصحاب في مجهولي التأريخ لا يجري. وأمّا إذا كان أحدهما مجهول التأريخ والآخر معلوم التأريخ فيجري في مجهول التأريخ، ولا يجري في معلومه، إلّا أنّه ذكر في وجه ذلك: أنّه في مجهولي التأريخ يحتمل انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، وفي ما إذا كان أحدهما معلوم التأريخ والآخر مجهول التأريخ ففي مجهول التأريخ لا يحتمل انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، فيجري فيه الاستصحاب، وفي معلوم التأريخ لا يوجد شكّ، فلا يجري الاستصحاب.

وهذا الكلام منه ﷺ بغضّ النظر عن احتمال رجوعه إلىٰ ما نحن ذكرناه (مع سوء التعبير، حيث توجد في عبارته عدّة قرائن تدلّ علىٰ عدم إرادة ما ذكرناه) لا يمكننا تفسيره بنحو ينسجم مع ظواهر عبارته، ويعطي وجهاً معقولاً مناسباً لشأن المحقّق الخراساني ﷺ للتفصيل بين ما إذا كانا مجهولي التأريخ، وما إذا كان أحدهما مجهول التأريخ والآخر معلومه، والذي

يبدو هو أنّ الذين تصدّوا إلىٰ تفسير عبارته ـ أيضاً ـ عجزوا عن ذلك.

والبيان المدرسي له والذي ينبغي أن يقال في مقام تدريس الكفاية هو: أنّنا نفترض في المقام ثلاث ساعات: الساعة الأُولىٰ هي الساعة التي نعلم فيها بحياة الأب وكفر الابن، والساعة الثانية هي الساعة التي وقع فيها موت الأب أو إسلام الابن، والساعة الثالثة هي الساعة التي وقع فيها الآخر، ولنفترض الآن عدم احتمال التقارن، وعندئذٍ نقول: إنّ المفروض أنّنا نريد أن نستصحب عدم إسلام الابن إلىٰ زمان موت الأب، فزمان اليقين هو الساعة الأُولىٰ، وزمان الشكّ هو زمان موت الأب، ولا يعرف أنّه هل هو الساعة الثانية أو الثالثة، فإن كان هو الساعة الثانية فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وإن كان هو الساعة الثالثة إذن فالإسلام المعلوم بالإجمال قد وقع في الساعة الثانية، وكان فاصلاً بين زمان اليقين وزمان الشكّ.

أقول: إن كان مراده ﷺ هذا ورد عليه: أنّ هذا البيان لو تمّ للزم عدم جريان الاستصحاب حتّىٰ في مجهول التأريخ في مقابل معلوم التأريخ؛ إذ نقول هناك أيضاً: إنّنا لو أردنا استصحاب عدم الإسلام إلىٰ ما بعد الموت المعلوم تأريخه فنحن نحتمل أنّ الإسلام المعلوم بالإجمال وقع قبل الموت، فصار فاصلاً بين زمان اليقين وزمان الشكّ، بل يبطل الاستصحاب في كلّ موارد وجود علم إجمالي أحد أطرافه هو انتقاض الحالة السابقة، ولو كان باقي أطرافه لا أثر له، كما لو علم إجمالاً بأنّه إمّا تنجّس هذا الإناء أو طار طائر، فعندئذٍ لا يمكنه أن يستصحب طهارة هذا الإناء لاحتمال كون المعلوم بالإجمال في الواقع هو تنجّس الإناء، فيكون اليقين قد انتقض بيقين آخر، بل يلزم من ذلك عدم جريان الاستصحاب في كلّ مورد علم بالانتقاض وشكّ في زمان الانتقاض ولو لم يكن حادث آخر نقيسه إليه، كما لو علم بالطهارة وعلم بطروّ الحدث لكنّه لا يعرف زمان طروّه، فلا يمكنه أن يستصحب الطهارة إلىٰ زمان العلم بالحدث؛ لاحتمال كون الحدث المعلوم قبل ذلك.

والخلاصة: أنّه تترتّب علىٰ هذا الكلام توالي فاسدة من قبيل ما ذكرناه وما شابهه ممّا لا يلتزم به حتّىٰ المحقّق الخراساني نفسه.

والجواب الحلّي أمران:

الأوّل: أنّ هذا الكلام إن تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بتعلّق العلم الإجمالي بالواقع، فيقال: إنّ الإسلام في الساعة الثانية على تقدير ثبوته واقعاً معلوم، فيصبح فاصلاً، إلّا أنّ الصحيح هو تعلّقه بالجامع بمعنىً ليس هنا مجال تفصيله.

الثاني: أنّه حتّىٰ لو فرضنا تعلّق العلم الإجمالي بالواقع قلنا: إنّ هذا العلم يجامع الشكّ في كلّ طرف من أطرافه، وإلّا لكان علماً تفصيليّاً، ويكفي في الاستصحاب الشكّ ولا يشترط عدم العلم، وصاحب الكفاية نفسه لم يقبل ما قاله الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ اليقين بإحدىٰ الحالتين في باب العلم الإجمالي بانتقاض إحداهما قد انتقض بيقين لاحق، وقال: لو ابتليت الرواية المذيّلة بقوله: (ولكن انقضه بيقن آخر) بإجمال من هذا القبيل يكفينا مالا يكون مذيّلاً بذلك. والحاصل: أنّ صدور هذا الكلام من المحقّق الخراساني ﷺ أبعد عندي[1] من

---

(١) جاء في الجزء الثاني من الحلقة الثالثة من دروس في علم الأُصول لأُستاذنا الشهيد ﷺ ـ ص٣١٦، طبعة دار الكتاب اللبناني الطبعة الأُولىٰ ـ احتمال تفسير آخر لكلام الآخوند أكثر انسجاماً مع ظاهر عبائره من التفسير الماضي هنا، وهو أنّه ﷺ ينظر إلىٰ الإسلام والكفر الثابت في حين الموت مقيّداً بهذا العنوان، باعتبار أنّ الإسلام أو الكفر وحده وفي عمود الزمان المطلق لا أثر له، ويرىٰ أنّ الشكّ في ذلك يكون ظرفه ـ لا محالة ـ مقيّداً بزمان الموت، وبما أنّنا نحتمل كون هذا الزمان عبارة عن الساعة الثالثة إذن نحتمل انفصاله عن ساعة اليقين بعدم الإسلام، وهي الساعة الأُولىٰ بالساعة الثانية، فاحتمال الفصل في هذا التفسير ليس بنكتة احتمال وقوع الإسلام المعلوم بالإجمال في الساعة الثانية كي يرجع إلىٰ دعوىٰ كون العلم الإجمالي ناقضاً لليقين السابق، بل بنكتة أنّ زمان الشكّ في الإسلام مقيّد بحالة موت الأب؛ لأنّ الموضوع هو إسلام الابن أو عدمه حال موت الأب، ويحتمل كون هذا القيد غير موجود في الساعة الثانية، فتصبح الساعة الثانية فاصلة بين زمان اليقين وزمان الشكّ.

وأورد ﷺ علىٰ هذا التفسير (لو كان مقصود المحقّق الخراساني ﷺ):

أوّلاً: بأنّ تقيّد زمان الشكّ بزمان موت الأب إنّما قد يتبادر إلىٰ الذهن لو فرضنا الموضوع عبارة عن إسلام الابن المقيّد بزمان موت الأب من دون إرجاع هذا العنوان إلىٰ العنوان المشير إلىٰ واقع الزمان، ولو كان الأمر كذلك لخرج عن محلّ البحث؛ لأنّه عندئذٍ لا يجري الاستصحاب في ذاته وبقطع النظر عن هذه المناقشة الجديدة علىٰ ما تقدّم توضيحه.

أمّا لو جعلنا هذا العنوان مشيراً إلىٰ واقع الزمان، وجعلنا الموضوع مركّباً لا مقيّداً، وهو المفروض، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، غاية الأمر أنّ زمان ترتّب الأثر علىٰ المستصحب قد تكون هي الساعة الثالثة، وتكون منفصلة عن زمان اليقين، ولا ضير في ذلك؛ فإنّ الاستصحاب إنّما يكون مشروطاً بترتّب الأثر في حال تمسّكنا بالاستصحاب، لا في تمام عمود الزمان من لدن انتفاء اليقين إلىٰ زمان التمسّك بالاستصحاب.

وثانياً: بالنقض بحالة كون أحد الحادثين معلوم التأريخ والآخر مجهوله، حيث اعترف الآخوند ﷺ بجريان الاستصحاب في مجهول التأريخ عندئذٍ، بينما لو تمّ إشكاله السابق لجرىٰ في هذه الحالة أيضاً، فلنفترض أنّنا نعلم أنّ موت الأب وقع في الساعة الثالثة ولا نعلم أنّ الابن هل كان في تلك الساعة باقياً علىٰ الكفر ثمّ أسلم أو كان مسلماً في تلك الساعة؛ لأنّه كان قد أسلم في الساعة الثانية مثلاً، فالأثر يكون للإسلام أو الكفر الثابت في خصوص الساعة الثالثة؛ لأنّها ساعة موت الأب المقيّد به الموضوع، فظرف الشكّ إذن هو تلك الساعة؛ إذ لا معنىٰ للشكّ في المقيّد بلحاظ زمان ما قبل القيد مثلاً، في حين أنّ ظرف اليقين بعدم الإسلام هو الساعة الأُولىٰ، فالساعة الثانية أصبحت فاصلة بين زمان اليقين وزمان الشكّ.

←

حمل كلامه علىٰ مختارنا من البيان.

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ أورد علىٰ المحقّق الخراساني ﷺ في المقام إيرادين:

الأوّل: ما مضىٰ، وجعلناه إشكالاً علىٰ مختارنا مع جوابه، وهو أنّ الشكّ في انتقاض اليقين باليقين وعدمه غير معقول؛ لأنّ اليقين والشكّ من الوجدانيّات النفسيّة.

وهذا الكلام لا يصحّ جعله إيراداً علىٰ ما اخترناه، ولا جعله إيراداً على المحقّق الخراساني ﷺ.

أمّا الأوّل، فلما مضىٰ من أنّه لنفرض عدم الاشتباه بلحاظ المعلوم بالذات والمشكوك بالذات، لكنّ المدّعىٰ هو الاشتباه بلحاظ المعلوم بالعرض والمشكوك بالعرض.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ المفروض عند من يجعل العلم الإجمالي متعلّقاً بالواقع هو إمكان اجتماعه مع الشكّ علىٰ مصبّ واحد، وإلّا لانقلب إلىٰ العلم التفصيلي.

والثاني: أنّ المحقّق الخراساني ﷺ في الحقيقة أضاف شرطاً جديداً علىٰ شرائط الاستصحاب من اليقين والشكّ، وهو اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين باعتبار أنّ الفاء في قوله: (من كان علىٰ يقين فشكّ) يفيد الترتيب بالاتّصال، في حين أنّه ليس الأمر كذلك، أي: لا يوجد لدينا شرط من هذا القبيل في الاستصحاب، بل قد يكون زمان الشكّ عين زمان اليقين بأن يحدثا في آن واحد.

أقول: إنّ المحقّق الخراساني ﷺ لا يدّعي شرطاً جديداً في المقام، وهو شرط اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بل يقصد شرط اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن، كما هو صريح عبارته، حيث قال: (لاحتمال انفصاله عنه باتّصال حدوثه). نعم، هو عبّر عن زمان المشكوك بزمان الشكّ، وعن زمان المتيقّن بزمان اليقين، إلّا أنّ التعبير عن زمان المشكوك والمتيقّن بزمان الشكّ واليقين تعبير عرفيّ، ولا ضير فيه.

→

هذا مفاد ما ورد عن أُستاذنا الشهيد ﷺ في الحلقة الثالثة من حلقاته الأُصوليّة بفرق أنّ المثال الذي طبّق عليه البحث هو مثال العلم بحدوث الكرّيّة وملاقاة النجس لا العلم بموت الأب وإسلام الابن.

أقول: إنّه ﷺ عبّر في إشكاله الأوّل المبيّن لكون الموضوع تركيبيّاً لا تقييديّاً بأنّه لو كان تقييديّاً (فقد يتبادر إلىٰ الذهن أنّ الشكّ في العدم متقيّد بزمان الحادث الآخر، ويأتي احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين) وكأنّ هذا إشارة إلىٰ إشكال ثالث في المقام، وهو أنّه حتّىٰ مع فرض التقييد لا يتقيّد الشكّ بذلك ولا يأتي احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين؛ وذلك لأنّه يكفي في صدق زمان الشكّ علىٰ الزمان المتّصل باليقين احتمال ثبوت القيد في ذلك الزمان، ولا يشترط في ذلك الجزم بثبوته.

علىٰ أنّ مسألة اشتراط اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في تأريخ عمرهما لا تشكّل إشكالاً في المقام؛ إذ من الممكن أن نفترض اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بل هو الغالب، فإنّ العلم الإجمالي بالإسلام عادة إنّما يحدث في الساعة الثالثة، لا في الساعة الثانية التي لم يعلم بعدُ فيها بتحقّق الإسلام، فزمان الساعة الثانية تأريخيّاً هو زمان الشكّ لا زمان العلم.

هذا واشتراط اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن ليس شرطاً جديداً، بل هو عبارة عن نفس اشتراط عدم انتقاض اليقين باليقين.

وقد تحصّل: أنّ إشكال السيّد الأُستاذ لا يرتبط بكلام المحقّق الخراساني﵀ في المقام بوجه من الوجوه. نعم، يصلح أن يكون إشكالاً علىٰ كلام المحقّق النائيني﵀ يرجع حاصله إلىٰ دعوى شرط جديد في الاستصحاب، وكان ينبغي أن يجعل هذا كتنبيه مستقلّ يذكر فيه هذا الشرط الجديد مع هذا الإشكال عليه.

وما ذكره المحقّق النائيني﵀ هو أنّه لو علمنا مثلاً بنجاسة إناءين، ثمّ علمنا إجمالاً بطهارة أحدهما، فحصول هذا العلم الإجمالي يتصوّر بأحد أنحاء ثلاثة:

١ ـ أن يفترض أنّنا علمنا تفصيلاً بطهارة أحدهما المعيّن بنزول المطر عليه مثلاً، ثمّ اختلط بالآخر واشتبه به، فتكوّن العلم الإجمالي.

٢ ـ أن يفترض أنّنا علمنا تفصيلاً بطهارة إناء زيد من هذين الإناءين بنزول المطر عليه مثلاً، لكنّنا لا نعرف أنّ أيّهما هو إناء زيد.

٣ ـ أن يفترض أنّه علمنا رأساً بطهارة أحدهما غير المعيّن من دون أن يوجد علم تفصيلي متعلّق بعنوان لا يعلم أنّه ينطبق علىٰ أيّ واحد منهما، ومن دون أن يوجد علم تفصيلي بأحدهما المعيّن، ثمّ يقع الاشتباه.

أمّا في الفرض الثالث فلا يوجد هنا انفصال بين زمان اليقين وزمان الشكّ، فإنّنا كنّا نعلم مثلاً إلىٰ أوّل الظهر بنجاسة الإناءين، ومن أوّل الظهر وقع الشكّ في كلّ واحد من الإناءين في أنّه هل طهر أو لا، وهذا الشكّ مسبّب عن العلم الإجمالي بطهارة أحدهما.

وأمّا في الفرض الأوّل فلا يمكن إجراء استصحاب نجاسة الإناء؛ لأنّه في كلّ واحد من الإناءين نحتمل انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، فإلىٰ أوّل الظهر مثلاً كان زمان اليقين وحين الظهر علمنا تفصيلاً بطهارة أحدهما، وبعد ذلك حصل الشكّ لأجل الاختلاط.

وأمّا الفرض الثاني فذكر﵀ أنّه من ناحية شبيه بالفرض الأوّل، ومن ناحية شبيه بالفرض الثالث، ثمّ ألحقه بالاستحسان بالفرض الأوّل، حيث قد توسّط بين اليقين والشكّ

العلم التفصيلي بطهارة إناء زيد، فلا يجري الاستصحاب.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّه لا دليل علىٰ اشتراط شرط جديد في الاستصحاب، وهو اشتراط اتّصال زمان الشكّ تأريخيّاً بزمان اليقين.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا هذا الكلام فالفرض الثاني يجب إلحاقه بالفرض الثالث، لا بالفرض الأوّل، فإنّ مركب الاستصحاب إنّما هو موضوع الحكم الشرعي، وهو نجاسة أيّ واحد من الإناءين بعنوانه الأوّلي، ومركب العلم التفصيلي إنّما هو عنوان إناء زيد، وكونه إناء زيد ليس دخيلاً في الحكم أصلاً.

هذا تمام ما ينبغي أن نذكره في هذا المبحث من الناحية الأُصوليّة.

فرعان تمرينيّان:

والآن نتكلّم في فرعين تطبيقيّين لأجل التمرين:

الفرع الأوّل: إذا كان الماء قليلاً طاهراً ثمّ طرأت عليه الكرّيّة والملاقاة، ولم نعرف ما هو المقدّم وما هو المؤخّر، فهل يحكم بالطهارة مطلقاً، أو النجاسة مطلقاً، أو فيه تفصيل بلحاظ الصور، حيث إنّه قد يكونان مجهولي التأريخ، وقد تكون الكرّيّة فقط مجهولة التأريخ، وقد تكون الملاقاة فقط مجهولة التأريخ؟ فيه أقوال.

واستنباط الحكم في المقام يرتبط بثلاثة أبحاث.

١ ـ هل يجري الاستصحاب في نفسه في كلّ واحد من الطرفين، أو أحدهما، أو لا؟

٢ ـ هل نفرّق بين مجهولي التأريخ ومجهول التأريخ مع معلومه، أو لا؟

٣ ـ بعد فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي هل تصل النوبة إلىٰ أصالة الطهارة أو إلىٰ الاحتياط بلحاظ القاعدة الميرزائيّة، وهي قاعدة أنّه إذا كان عندنا حكم إلزامي علىٰ موضوع واستثني منه أمر وجودي، فلا بدّ من الالتزام عند الشكّ بذلك الحكم الإلزامي ظاهراً.

فمثلاً لو اخترنا في البحث الأوّل عدم جريان الاستصحاب، وفي البحث الثاني عدم الفرق بين مجهولي التأريخ ومجهوله مع معلومه، فالاستصحاب لا يجري مطلقاً، فتصل النوبة إلىٰ البحث الثالث، فإن اخترنا فيه أصالة الطاهرة كان ذلك أحد المدارك للحكم بالطهارة في تمام الصور، كما أنّه لو اخترنا القاعدة الميرزائيّة لزم الاحتياط في تمام الصور.

ولو اخترنا في البحث الأوّل عدم جريان الاستصحاب، وفي البحث الثاني الفرق بين مجهولي التأريخ ومجهوله مع معلومه، فانّما لا يجري الاستصحاب في مجهولي التأريخ، ويجري في مجهوله في مقابل معلومه، فعندئذٍ لو كان أحدهما معلوم التأريخ أجرينا الاستصحاب في الآخر وثبتت النجاسة او الطهارة، ولو كان كلاهما مجهولي التأريخ رجعنا إلىٰ أصالة الطهارة أو القاعدة الميرزائية.

وأمّا بيان المختار في كلّ واحد من هذه الأبحاث الثلاثة : ففي البحث الثالث الصحيح هو إجراء أصالة الطهارة دون القاعدة الميرزائية ؛ لما نقّحناه فيما مضىٰ من بعض الأبحاث من عدم صحّة تلك القاعدة، وليس هنا محلّ البحث عنها ؛ لأنّنا نتكلّم فعلاً من الناحية التطبيقية فحسب.

وفي البحث الثاني عرفت أنّ الصحيح هو التفصيل بين مجهولي التأريخ ومجهوله مع معلومه، علىٰ تحقيق وتفصيل مضىٰ.

وفي البحث الأوّل عرفت أنّ الصحيح هو جريان الاستصحاب المثبت لأحد جزئي الموضوع إلىٰ زمان الجزء الآخر، وعدم جريان الاستصحاب النافي لأحد الجزئين إلىٰ زمان انتفاء الجزء الآخر؛ لكونه مثبتاً، ففي المقام يجري استصحاب عدم الكرّيّة إلىٰ حين الملاقاة، ويثبت بذلك موضوع النجاسة إذا كانت دائرة احتمال حدوث الكريّة أوسع من دائرة احتمال حدوث الملاقاة، ولا يجري استصحاب عدم الملاقاة النافي للموضوع، لأنّه مثبت[1].

نعم، قد يقال فقهياً : إنّه كما أنّ الشارع حكم بالنجاسة علىٰ موضوع مركّب من عدم الكرّيّة والملاقاة كذلك حكم بالطهارة المطلقة (أي : حتّىٰ بعد الملاقاة) علىٰ موضوع مركّب من الكرّيّة وعدم الملاقاة مع النجاسة قبل الكرّيّة، وذلك استظهاراً من قوله : (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) فيقال : إنّ المحمول في هذه القضية هو الطهارة المطلقة (أي: حتّىٰ بعد

---

(١) لا يخفىٰ أنّ الملاقاة في كلّ زمان موضوع لحصول الانفعال في ذاك الزمان، فكما أنّ الموضوع يتعدّد بتعدّد الزمان كذلك المتعلّق هنا يتعدّد بتعدد الزمان، فإنّ الانفعال الحادث في كلّ زمان غير الانفعال الحادث في الزمان الآخر، فانفعال الزمان الأوّل ينفىٰ بأصالة عدم الملاقاة وانفعال الزمان الثاني ينفىٰ بالعلم بالكرّيّة، فالنتيجة الصحيحة في هذا الفرع هي أنْ يقال: إنّ الاستصحاب يجري في الأوسع دائرة منها، فإن كانت احتمالات الكرّيّة أوسع دائرة، أي : احتملنا تأخّر الكريّة عن زمان نقطع بحصول الملاقاة إلىٰ ذاك الزمان، جرى استصحاب عدم الكرّيّة، وإن كان العكس بأن كانت احتمالات الملاقاة أوسع دائرة ؛ أي : احتملنا تأخّر الملاقاة عن آخر زمان نحتمل تأخّر الكرّيّة إليه جرىٰ استصحاب عدم الملاقاة، وإن تساوت الدائرتان لم يجرِ شيء من الاستصحابين، ووصلت النوبة إلىٰ أصالة الطهارة.

الملاقاة) والموضوع بالمقدار المذكور فيها هو الكرّيّة، لكنّنا نعلم من الخارج ثبوت جزء آخر له، وهو عدم الملاقاة والنجاسة قبل الكرية ؛ لأنّنا نعلم أنّ الماء النجس المتمّم كرّاً ليس معتصماً، وعليه فيجري ـ أيضاً ـ استصحاب عدم الملاقاة إلىٰ زمان الكرّيّة لإثبات الطهارة.

ويرد عليه : أنّه ليس المستفاد من لسان قوله : (إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء) الحكم بالطهارة المطلقة، بمعنىٰ أمر وجودي في مقابل النجاسة موضوعه مركّب من الكرّيّة وعدم الملاقاة قبل الكرّيّة، بل كلّما يستفاد منه هو نفي النجاسة بانتفاء موضوعها الذي كان مركّباً من عدم الكرّيّة والملاقاة، فيقول : إذا كان الماء كرّاً لم ينجس لانتفاء موضوع النجاسة، إذن فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة.

والحاصل : أنّنا لو كنّا قد اخترنا في الفقه أنّه توجد عندنا ثلاثة أحكام : الأوّل : الحكم بالنجاسة، وموضوعه مركّب من الملاقاة وعدم الكرية، والثاني : الحكم بالطهارة المقيّدة بعدم الملاقاة، وموضوعه الماء القليل، والثالث : الحكم بالطهارة المطلقة (أي : حتّىٰ بعد الملاقاة) وموضوعه مركّب من الكرّيّة وعدم الملاقاة قبل الكرّيّة، فعندئذٍ يجري استصحاب عدم الملاقاة إلىٰ زمان الكرّيّة لإثبات الطهارة، لكنّنا لا نقبل هذا المبنىٰ في الفقه، بل نقول : إنّه يوجد عندنا عامّ يدلّ علىٰ طهارة الماء، واستثني من هذا العام عنوان مركّب من غير الكرّ والملاقاة، وجعلت علىٰ هذا العنوان المركّب النجاسة، وعندئذٍ لا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة ؛ لأنّه إن أُريد بذلك نفي موضوع النجاسة، فقد عرفت أنّه يرجع إلىٰ نفي الجامع بنفي أحد فرديه بالاستصحاب منضماً إلىٰ نفي الفرد الآخر بالوجدان، وهذا مثبت. وإن أُريد بذلك إثبات موضوع الحكم الثابت في العامّ، وهو الطهارة، قلنا : إنّ العامّ بعد التخصيص لم يتقيّد بعدم الملاقاة إلىٰ حين الكرّيّة مثلاً، حتّىٰ يقال : إنّنا نثبت هذا الجزء بالاستصحاب، وإنّما تقيّد بعدم مجموع الجزئين، أي : مجموع عدم الكرّيّة والملاقاة، فإنّ العام إذا خصّص بمخصّص يتقيّد بنقيض عنوان المخصّص. إذن، فلو أُريد إثبات حكم العام يجب أن يحرز عدم المجموع، وعدم المجموع في الزمان الثاني، وهو زمان الكرّيّة يكون بعدم أحد جزئيه بالوجدان ؛ إذ هو كرّ وجداناً، وفي الزمان الأوّل وهو زمان عدم الكرّيّة يكون بعدم أحد جزئيه، أي عدم الملاقاة بالاستصحاب، فأيضاً رجع إلىٰ نفي الجامع بنفي أحد فرديه بالاستصحاب منضماً إلىٰ نفي الفرد الآخر بالوجدان، وهذا مثبت ؛ فإنّه لا فرق في مثبتية ذلك بين أن يكون ما يترتّب علىٰ نفي الجامع هو نفي حكم أو إثبات حكم، وإنّما الذي لا يكون مثبتاً هو إثبات الموضوع المركّب بإثبات أحد جزئيه وجداناً والجزء الآخر بالاستصحاب.

الفرع الثاني: أن يكون الماء مسبوقاً بالكرّيّة، ثمّ عرضت عليه القلّة والملاقاة، ولا نعلم السابق من اللاحق.

فقد يقال: إنّه لو كانا مجهولي التأريخ جرىٰ استصحاب الكرّيّة واستصحاب عدم الملاقاة، وتعارضا (أو لا يجري شيء منهما إذا كانا متساويين في سعة الدائرة مثلاً كما اخترنا).

ولو كان أحدهما مجهول التأريخ والآخر معلوم التأريخ (ولو بالمعنىٰ الأعمّ الذي اخترناه، أي كان أحدهما أوسع دائرة والآخر أضيق، علىٰ ما مضىٰ شرحه) جرىٰ الاستصحاب في مجهول التأريخ.

والصحيح: أنّ شيئاً من الاستصحابين غير جارٍ:

أمّا استصحاب عدم الملاقاة فلأنّه لا أثر له؛ إذ لا يثبت بذلك أنّ الملاقاة وقعت في زمان القلّة، إلّا بالملازمة العقليّة للعلم بوقوع ملاقاة علىٰ أيّ حال.

وأمّا استصحاب الكرّيّة فإن قصد به نفي موضوع النجاسة فقد مضىٰ أنّ الاستصحاب النافي في مثل المقام يكون مبتلىً بإشكال الإثبات[1]. وإن قصد به إثبات موضوع الطهارة المطلقة فقد مضىٰ أنّنا لا نقبل كون الكرّ موضوعاً للحكم بالطهارة المطلقة.

هذا تمام الكلام في الفرعين التمرينيّين.

ثمّ إنّنا حتىٰ الآن كنّا نتكلّم في الاستصحاب بلحاظ حادثين: أحدهما جزء الموضوع والآخر عدم جزء الموضوع.

الاستصحاب في حالات توارد الحالتين

وهناك بحث آخر وهو بحث توارد الحالتين، وهو فرض ما إذا كان كلّ من الحادثين تمام الموضوع للحكم، أو كان هو الحكم نفسه.

---

(١) مضىٰ منّا عدم الابتلاء بإشكال الإثبات؛ لأنّ النجاسة الحادثة في كلّ زمان غير النجاسة الحادثة في الزمان الآخر، فليس الهدف نفي أحد فردي الموضوع بالاستصحاب والآخر بالوجدان استطراقاً إلىٰ نفي الجامع الذي حكمه النجاسة، بل هناك نجاستان تنفىٰ إحداهما بنفي موضوعها بالاستصحاب، والأُخرىٰ بنفي موضوعها بالوجدان، فيقال: إنّ هذا الماء حينما كان كرّاً يقيناً لم يتنجّس بالقطع واليقين، وفي زمان الشكّ في الكرّيّة لم يتنجّس أيضاً؛ لأنّه مستصحب الكرّيّة، وذلك فيما إذا كانت الملاقاة معلومة التأريخ مثلاً، وكان الشكّ في زمان سقوط الماء عن الكرّيّة.

فلو كان شيء مّا مثلاً في وقت مباحاً وفي وقت حراماً، ولا ندري ما هو المتأخّر منهما، أو كان شيء في وقت طاهراً وفي وقت نجساً وكلّ من الطهارة والنجاسة تمام الموضوع لجواز الصلاة فيه وعدمه مثلاً، فهل يجري الاستصحاب في كلّ واحد منهما، أو في أحدهما، أو لا؟

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ ما اخترناها من نكتة المنع عن استصحاب العدم في معلوم التأريخ، أو غير الأوسع دائرة في البحث السابق هل يجري هنا، أو لا؟

الثاني: في الموانع الأُخرىٰ التي ذكرها الأصحاب في المقام.

البحث بلحاظ نكتة المنع المختارة في البحث السابق

أمّا المقام الأوّل، فالكلام فيه يقع في جهتين:

الأُولىٰ: في معلوم التأريخ مع مجهوله.

والثانية: في مجهولي التأريخ:

أمّا الجهة الأُولىٰ، وهي في معلوم التأريخ مع مجهوله.

فلو علمنا بأنّ هذا الشيء مثلاً كان طاهراً عند الفجر، وعلمنا بأنّه كان نجساً: إمّا قبل الفجر، أو بعده، فلا إشكال في جريان استصحاب معلوم التأريخ وهو الطهارة، وعدم ورود إشكال احتمال نقض اليقين باليقين؛ إذ لا يقين بزوال هذه الطهارة في ساعةٍ مّا بعد الفجر. نعم، نعلم إجمالاً بنجاسة: إمّا قبل الفجر، أو بعده، لكنّ العلم الإجمالي لا يسري إلىٰ الواقع، ولو سرىٰ إلىٰ الواقع لم يُنافِ الشكّ، فاستصحاب الطهارة يجري في نفسه بلا إشكال، بغضّ النظر عن الابتلاء بالمعارض.

وأمّا استصحاب مجهول التأريخ وهو النجاسة، فقد يقال: إنّه يرد عليه نفس إيرادنا علىٰ استصحاب عدم معلوم التأريخ في البحث السابق، فكما كنّا نقول هناك: إنّ استصحاب عدم الموت إلىٰ زمان إسلام الابن لا يجري؛ لأنّه إن جعل عنوان زمان إسلام الابن مشيراً إلىٰ واقع ذلك الزمان احتمل انتقاض اليقين باليقين، وإن أُخذ هذا العنوان بما هو فهو لا أثر له، ولو كان الأثر له لانسدّ باب الاستصحاب رأساً، كذلك نقول هنا: إنّ استصحاب النجاسة لا يجري، إلّا إنّ الإشكال هناك كان بلحاظ آخر أزمنة الاستصحاب، وهنا يكون بلحاظ أوّل أزمنة الاستصحاب، وهو الزمان المتعقّب للنجاسة المتيقّنة، فإنّ هذا الزمان له عنوان إجمالي وهو ما قلناه من (الزمان المتعقّب للنجاسة المتيقّنة)، وله عنوان تفصيلي وهو وقت

الفجر، أو وقت الظهر، أو الساعة الفلانية مثلاً. فإن كانت النجاسة المعلومة واقعة في علم الله قبل الفجر كان الزمان المتعقّب لها وقت الفجر، وإن كانت واقعة بعد الفجر كان الزمان المتعقّب لها وقت الظهر مثلاً.

وعندئذٍ نقول: إنّه هل يراد استصحاب النجاسة المعلومة في الزمان المتعقّب لها وإلىٰ زماننا هذا بهذا العنوان الإجمالي للزمان المتعقّب بما هو كذلك، أو يجعل هذا العنوان الإجمالي معرّفاً ومشيراً إلىٰ العنوان التفصيلي وواقع ذاك الزمان؟ فان أُريد جعله معرّفاً ومشيراً الى العنوان التفصيلي فمن المحتمل انتقاض اليقين باليقين؛ إذ لو كان واقع ذاك الزمان هو وقت الفجر فنحن قد علمنا بطهارته في ذاك الزمان، وإن أُريد النظر إلىٰ هذا العنوان الإجمالي بما هو قلنا: إنّ هذا العنوان ليس موضوعاً لأثر شرعيّ؛ إذن فلا يجري الاستصحاب.

والجواب: أنّنا تارةً نختار المشيرية، وأُخرىٰ نختار نفس العنوان الإجمالي بما هو، ونجيب عن الإشكال على كلا التقديرين.

أمّا علىٰ التقدير الأوّل وهو المشيرية، فنقول: إنّ الاستصحاب يجري، ولا يرد عليه إشكال احتمال انتقاض اليقين باليقين، فإنّه لا يكفي في انتقاض اليقين باليقين مجرّد تعلّق اليقين بنقيض المتيقّن السابق، وإنّما ينتقض اليقين باليقين إذا علمنا بتعلّق اليقين بنقيض المتيقن السابق، أو بتعبير آخر: إذا تعلّق اليقين الثاني بنفس العنوان الذي تعلّق به اليقين الأوّل، وإلّا فاليقين لم ينتقض باليقين بالرغم من تناقض متعلقيهما، ألا ترىٰ أنّ يقينين قد يجتمعان في آن واحد مع تناقض متعلقيهما باعتبار أنّ كلّ واحد منهما تعلّق بعنوان غير عنوان الآخر، فمثلاً يحصل له العلم بطهارة ثوبه حين الغروب، ويحصل له العلم بنجاسته حين نزول المطر، في حين أنّ واقع زمان نزول المطر كان نفس واقع زمان الغروب، لكنّه كان جاهلاً بذلك.

والحاصل: أنّ المتيّقن في المقام وهو النجاسة قد انتقض إذا كان قبل الفجر، ولم ينتقض إذا كان بعد الفجر، وهو لا يدري أنّه قبل الفجر أو بعده، إذن لا يدري أنّه انتقض أو لا، وهذا معناه أنّه لا يقين بالانتقاض، إذن فيقطع بعدم النقض باليقين، وهذا بخلاف الحال في البحث السابق؛ إذ هناك كان انتقاض عدم الموت في الساعة الثالثة مثلاً يقينياً.

نعم، لو كان دليل الاستصحاب منحصراً في صحيحة عبدالله بن سنان التي لم يؤخذ في لسانها اليقين السابق، وإنّما أُخذ فيها نفس المتيّقن كان إجراء الاستصحاب مع لحاظ مشيرية العنوان ومعرّفيّته غير صحيح؛ لاحتمال انتقاض المتيقّن، لكنّنا قد قبلنا كلتا

الروايتين، أعني صحيحة زرارة التي أُخذ فيها اليقين، وصحيحة عبدالله بن سنان التي أُخذ فيها ذات المتيقّن، فننتفع بمكاسب كلتيهما.

وأمّا علىٰ التقدير الثاني فإشكال عدم الأثر غير وارد؛ لأنّ الاستصحاب إنّما يحتاج إلىٰ الأثر بلحاظ نقطة الانتهاء لا بلحاظ نقطة الابتداء، ولذا يجري استصحاب حياة زيد عشر سنين إذا ترتّب وجوب التصدّق علىٰ حياته في الآن الأخير من هذا الزمان الطويل ولو لم يترتّب علىٰ شيء من الآنات السابقة. وفي البحث السابق لم نقبل الاستصحاب لأنّ إشكال عدم الأثر كان بلحاظ نقطة الانتهاء؛ اذ كنّا نقول: إنّ استصحاب عدم الموت إلىٰ زمان الإسلام لا يجري؛ لأنّ هذا العنوان لا أثر له. وأمّا في المقام فالعنوان الذي لا أثر له إنّما هو عنوان الزمان المتعقّب للنجاسة المعلومة، لا زمان ينتهي إليه الاستصحاب ويثبته.

وأمّا الجهة الثانية، وهي ما لو كان كلاهما مجهولي التأريخ، فالأمر هنا أوضح؛ فإنّ أيّ واحدة من الطهارة والنجاسة المعلومة بالإجمال لا أعلم بنقيضها في وقت متأخّر عنها. نعم، بناءً علىٰ تقريب المحقّق الخراساني ﷺ في البحث السابق في مقام بيان احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين من أنّ المعلوم بالإجمال يحتمل كونه بعد المتيقّن السابق تكون هنا ـ أيضاً ـ شبهة الانفصال ثابتة للعلم الإجمالي بنجاسة هذا الشيء. إمّا قبل زمان طهارته أو بعده، وكذا العكس، فعلىٰ تقدير أن تكون الطهارة في الساعة الأُولىٰ والنجاسة المعلومة بالإجمال في الساعة الثانية لا يجري استصحاب الطهارة؛ للانتقاض، وكذا العكس. لكن هذا الكلام لم يكن صحيحاً لوجوه ذكرنا فيما سبق اثنين منها:

١ ـ إنّ العلم الإجمالي يقف علىٰ الجامع، ولا يسري إلىٰ الواقع.

٢ ـ وعلىٰ تقدير السريان لا يكون منافياً للشكّ، وموضع الاستصحاب هو الشكّ، وهو حاصل.

وهنا نضيف وجهاً ثالثاً وهو ما عرفته في الجهة الأُولىٰ من أنّ مجرّد تعلّق العلم بنقيض المعلوم السابق لا يكفي في الانتقاض اليقيني، أي: اليقين بالانتقاض ما لم أعلم بأنّ هذا العلم قد تعلّق بنقيض المعلوم السابق.

البحث بلحاظ الموانع الأُخرى

وأمّا المقام الثاني، فقد ذكر المحقّق العراقي ﷺ في المقام موانع أُخرىٰ عن الاستصحاب[1].

---

(١) راجع المقالات: ج ٢، ص ١٦٩ ـ ١٧٠، ونهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الرابع، ص ٢١٤ ـ ٢١٨.

منها: أنّه كيف نجري في الساعة الثالثة استصحاب الطهارة مثلاً التي لا ندري أنّها في الساعة الأُولىٰ أو الثانية، في حين أنّه إن أُريد استصحاب طهارة الساعة الأُولىٰ فنحن نعلم بارتفاعها علىٰ تقدير حدوثها، وإن أُريد استصحاب طهارة الساعة الثانية فنحن نعلم ببقائها علىٰ تقديرها، فأيّ الطهارتين نستصحب ؟![1].

وهذا جوابه واضح وإن كان ظاهر نقل الناقل له عن المحقّق العراقي ﷺ من دون نقل ردّ عنه أنّه ﷺ يرتضيه؛ وذلك لوضوح أنّنا لا نستصحب طهارة الساعة الأُولىٰ ولا طهارة الساعة الثانية، وإنّما نستصحب الجامع بينهما، والجامع مشكوك البقاء، وهذا هو الحال دائماً في استصحاب القسم الثاني من الكلّي المردّد فرده بين فرد قصير مقطوع الارتفاع وفرد طويل مقطوع البقاء، فمثلاً عند العلم الإجمالي بطروّ حدث إمّا هو الأكبر، وإمّا هو الأصغر لو توضّأ يجري استصحاب الحدث، في حين أنّه إن كان الحدث أصغر فقد ارتفع حتماً، وإن كان أكبر فهو باقٍ حتماً.

نعم، لو أردنا أن نستصحب الطهارة المعلوم إجمالاً كونها في الساعة الأُولىٰ أو الثانية مثلاً في نفس الساعة الثانية، ونحن نعلم ـ أيضاً ـ بالنجاسة في إحدىٰ الساعتين، جاء الإشكال من ناحية عدم الشكّ في البقاء حتّىٰ علىٰ تقدير استصحاب الكلّي، فإنّ الطهارة في الساعة الثانية: إمّا غير موجودة، أو موجودة بوجود حدوثي، وليست بقاءً لطهارة سابقة.

وقد ذكر هذا ـ أيضاً ـ المحقّق العراقي ﷺ، وهذا موقوف علىٰ اشتراط عنوان الشكّ في البقاء في الاستصحاب، وعدم كفاية اليقين بالحدوث والشكّ في الوجود.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الإشكال لا يؤثّر شيئاً في المقام؛ إذ يكفي أن يمضي آنٌ من الساعة

---

(١) هذا الوجه لا يناسب مقام الشيخ العراقي ﷺ، وهو غير موجود في المقالات، ولكنّه موجود في نهاية الأفكار، وأظنّ أنّ الخطأ من المقرّر بقرينة أنّه يوجد في المقالات بدلاً عن هذا الوجه وجه آخر يقرب منه في التعبير، وهو أنّه لو علمنا إجمالاً بالطهارة في إحدىٰ الساعتين الأُوليين وبالنجاسة في الأُخرىٰ وأردنا استصحاب الطهارة مثلاً في الساعة الثالثة، لم يمكن ذلك؛ لأنّنا نقطع بعدم ارتفاع الطهارة في الساعة الثالثة؛ لأنّها إمّا مرتفعة في الساعة الثانية، أو لا زالت باقية، كما أنّه لو أردنا استصحاب الطهارة في الساعة الثانية لم يكن يمكن؛ لأنّنا نقطع بعدم البقاء؛ لأنّ الطهارة في الساعة الثانية إمّا مرتفعة، وإمّا حادثة، ويشترط في الاستصحاب احتمال البقاء واحتمال الارتفاع.

أقول: إنّ اشتراط احتمال الارتفاع بالمعنىٰ الذي يقوله لا دليل عليه.

الثانية فنستصحب.

ومنها: أنّه يشترط في جريان الاستصحاب أنّنا حينما نصعد قهقرائيّاً في عمود الزمان نصل إلىٰ نقطة نشير إليها ونقول هذا هو زمان اليقين، فنجرّ اليقين إلىٰ ما بعد.

وفيما نحن فيه حينما نصعد في عمود الزمان قهقرائيّاً لا نصل إلىٰ زمان من هذا القبيل؛ إذ كلّ زمان نشير إليه نرىٰ أنّه محلّ الشكّ في الطهارة والنجاسة، فأيّ شيء نستصحبه؟!

والجواب: أنّ اشتراط الوصول قهقرائيّاً إلىٰ زمان معيّن يكون هو زمان اليقين أوّل الكلام، ولا أعرف له وجهاً، ولم يذكر المحقّق العراقي ﷺ وجهاً له حتّىٰ أُناقشه. نعم، لا بدّ من الوصول إلىٰ يقين (بناءً علىٰ اشتراط اليقين السابق) إمّا تفصيلي من حيث الزمان، أو إجمالي، فإذا كان تفصيليّاً فبالصعود قهقرائيّاً نصل إلىٰ زمان بعينه نشير إليه ونقول: إنّه زمان اليقين، وإن كان إجماليّاً نجد يقيننا في الصعود القهقرائي في مجموع زمانين، لا في زمان واحد معيّن.

علىٰ أنّ هذا التقريب يرد عليه نقض تنبّه إليه المحقّق العراقي ﷺ فذكره مع ردّه.

أمّا النقض فهو أنّه لو تمّ هذا الكلام لزم عدم جريان الاستصحاب في بعض موارد عدم العلم بتوارد الحالتين، وذلك كما لو علمنا إجمالاً بحدوث طهارة اليد: إمّا في الساعة الأُولىٰ، أو في الساعة الثانية. وعلىٰ تقدير طهارتها في الساعة الثانية فهي باقية، ولكن علىٰ تقدير طهارتها في الساعة الأُولىٰ فهي محتملة الارتفاع في الساعة الثانية، لا مقطوعة الارتفاع حتّىٰ يدخل في توارد الحالتين، فعندئذٍ لا يجري استصحاب الطهارة؛ إذ حينما نصعد في عمود الزمان إلىٰ القهقراء لا نصل إلىٰ نقطة نشير إليها ونقول بأنّ يدنا كانت في هذه النقطة طاهرة حتماً.

وأمّا الردّ فذكر ﷺ: أنّنا نجري في مثل هذا الفرض استصحاب طهارة اليد علىٰ تقدير ثبوتها في الساعة الأُولىٰ مبنيّاً علىٰ مبناه ﷺ من أنّ العلم بالقضيّة الشرطيّة يستلزم ثبوت العلم بالجزاء فعلاً، إلّا أنّه علم منوط بالشرط، ففي ما نحن فيه باعتباره يعلم بأنّه علىٰ تقدير عدم حدوث طهارة يده في الساعة الثانية تكون يده طاهرة في الساعة الأُولىٰ يكون في الحقيقة عالماً بطهارة يده في الساعة الأُولىٰ علماً منوطاً بتقدير عدم حدوث الطهارة في الساعة الثانية، فنجري استصحاب طهارة اليد علىٰ هذا التقدير، فإن كان هذا التقدير في الواقع ثابتاً إذن فالاستصحاب مؤثّر وتامّ الفاعليّة، وإن لم يكن هذا التقدير ثابتاً إذن فنحن

عالمون[١] ببقاء الطهارة وعدم انتقاضها علىٰ تقدير حدوثها في الساعة الثانية، إذن فيعلم إجمالاً بأنّ يده الآن : إمّا طاهرة بالطهارة الاستصحابية، أو بالطهارة الواقعية.

وهذا الكلام لا يأتي فيما نحن فيه، فلا يمكن أن يقال فيما نحن فيه بأنّنا نستصحب الطهارة علىٰ تقدير ثبوتها في الساعة الأُولىٰ ؛ إذ علىٰ هذا التقدير نقطع بانتقاضها في الساعة الثانية لفرض العلم الإجمالي بتوارد الحالتين.

هذا ما أفاده ﷺ في المقام، وهو موقوف علىٰ مبناه من العلم المنوط الذي مضىٰ فيما سبق مناقشته، وعرفنا أنّ المنوطية في العلم تساوق عدم وجوده بالفعل.

ومنها : أنّ الاستصحاب يُثبت ما هو من سنخ المستصحب من العنوان الإجمالي أو العنوان التفصيلي، وبما أنّ المستصحب في المقام هو الطهارة في زمان إجمالي، فالذي يثبت بالاستصحاب هو الطهارة بهذا العلم الإجمالي، فلا تترتّب عليه الآثار المترتّبة علىٰ الطهارة في واقع الزمان بالعنوان التفصيلي. نعم، إذا كان هناك أثر يترتّب علىٰ العنوان الإجمالي كما لو نذر التصدق علىٰ تقدير ثبوت الطهارة ولو بهذا العنوان الإجمالي، ترتّب ذلك الأثر.

ونذكر ممّا يرد علىٰ هذا التقريب إشكالاً واحداً وهو : أنّ هذا التقريب فيه خلط بين العنوان الثانوي وبين الجامع بين فردي الزمان، فإنّ الطهارة مثلاً تارةً نضيفها إلىٰ واقع الزمان، لكنّه بقدر الجامع بين فردين من الزمان وبغضّ النظر عن خصوصية الفردين، وهذا تترتّب عليه كلّ الآثار المطلوبة في المقام، فإنّها آثار للطهارة في واقع الزمان. وأُخرىٰ نضيفها إلىٰ عنوان ثانوي للزمان كعنوان وقت نزول المطر، وهذا هو الذي لا تترتّب عليه الآثار المطلوبة ؛ لكونها مترتّبة علىٰ الطهارة في واقع الزمان، وهذا خارج عمّا نحن فيه، مضافاً إلىٰ وجوه أُخرىٰ ترد علىٰ هذا الوجه[٢].

---

(١) ذكر أُستاذنا الشهيد ﷺ : أنّ هذا بناءً علىٰ ما فرضه ﷺ من انّ احتمال الانتقاض مختصّ بخصوص ما إذا كانت الطهارة في الساعة الأُولىٰ حتّىٰ يكون مورد النقض شبيهاً تماماً بما نحن فيه. وأمّا فرض أنّه علىٰ تقدير طهارة اليد في الساعة الأُولىٰ يحتمل نجاستها من الساعة الثانية، وعلىٰ تقدير حدوث الطهارة في الساعة الثانية يحتمل ـ أيضاً ـ حدوث النجاسة بعد ذلك. فعندئذٍ نجري استصحاباً منوطاً آخر بلحاظ الساعة الثانية، ونقطع إجمالاً بفاعلية أحد الاستصحابين.

(٢) من قبيل : أنّ كون المستصحب حدوثاً إجمالياً بلحاظ الزمان لا يستلزم كونه بقاءً كذلك. ومن قبيل : أنّ الحقّ كفاية الحدوث في الاستصحاب من دون ركنيّة اليقين ؛ وذلك لصحيحة عبدالله بن سنان، ففرض كون اليقين متعلقاً بالزمان الإجمالي لا يضرّ شيئاً.

←

→

إلّا أنّ الموجود لدينا من كلام الشيخ العراقي ﷺ يختلف عمّا هو منقول عنه هنا في المتن، مع فرق ـ ايضاً ـ بين ما في المقالات وما في نهاية الأفكار.

فما ورد في المقالات هو: أنّ الإشكال الأخير ذكر كتكملة لإشكال عدم احتمال الارتفاع في الساعة الثالثة، ولم يذكر كإشكال مستقلّ، فذكر: أنّ احتمال الارتفاع في الساعة الثالثة غير موجود؛ لأنّ الطهارة مثلاً: إمّا قد ارتفعت في الساعة الثانية، أو لا زالت موجودة.

نعم لو لم يكن المقصود إثبات الطهارة بالاستصحاب للساعة الثالثة بالخصوص، بل إثباتها لساعة ما بعد الطهارة المتيقّنة ملحوظةً على إجمالها فاحتمال الارتفاع في تلك الساعة حينما تبقى على إجمالها موجود، ولكن استصحاباً كهذا لا يُثبت آثار طهارة هذه الساعة المشخّصة الحالية.

نعم، لو كان لدينا أثر لم نحتج في ترتيبه تطبيق الساعة الإجمالية على ساعة تفصيلية، فلا بأس بترتيب ذلك الأثر.

وهذا الكلام كما ترى لا ترد عليه الإشكالات التي شرحناها. نعم، يرد عليه الإشكال الذي مضى على أصل اشتراط احتمال حدوث الارتفاع في ساعة الاستصحاب.

وأمّا ما ورد في نهاية الأفكار فهو جَعْلُ الإشكال الأخير مكمِّلاً لإشكال عدم وجود زمان لليقين ننتهي إليه في صعودنا القهقرائي في عمود الزمان إلى الوراء، فذكر: أنّ الزمان الذي نريد أن نثبت فيه الطهارة مثلاً بالاستصحاب إن فرضناه زماناً تفصيلياً وهي الساعة الثالثة فهما صعدنا منها إلى الوراء لا نصل إلى زمان اليقين بالطهارة، وإن فرضناه زماناً إجمالياً وهو زمان ما بعد الطهارة المتيقّنة، فهذا الزمان الإجمالي وإن كان فرضه هو فرض الاتّصال بزمان اليقين، لكن استصحاباً كهذا لا يُثبت آثار طهارة هذه الساعة المشخّصة الحالية.

نعم، لو كان لدينا أثر لم نحتج في ترتيبه تطبيق الساعة الإجمالية على ساعة تفصيلية، فلا بأس بترتيب ذلك الأثر.

وهذا الكلام ـ ايضاً ـ كما ترى لا ترد عليه تلك الإشكالات.

نعم يرد عليه الإشكال الذي مضى على أصل اشتراط الانتهاء إلى زمان اليقين لدى صعودنا القهقرائي إلى الوراء في عمود الزمان.

ثم أورد في نهاية الأفكار النقض على إشكال عدم وجود زمان اليقين في صعودنا القهقرائي بعد تكميله بما عرفت بأنّنا لو علمنا إجمالاً بطهارة إحدى الساعتين: الاولى أو الثانية مع العلم ببقائها على تقدير حدوثها في الساعة الثانية، واحتمال زوالها على تقدير حدوثها في الساعة الأُولى، فهنا لا نظنّ بأحد أن يشكّك في جريان الاستصحاب، مع أنّنا مهما نصعد من الساعة الثالثة إلى القهقراء لا نصل إلى زمان اليقين.

وأجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأوّل، ما حذفه أُستاذنا الشهيد ﷺ (وكان حذفه طبيعياً حينما جُعِل إشكال إجمالية زمان الطهارة إشكالاً مستقلّاً، وفُهم بالمعنى الموجود في متن كتابنا هذا، ولكنْ لهذا الجواب مجال واسع بعد الالتفات إلى معنى إجمالية زمان الطهارة بالشكل الذي نقلناه عن نهاية الأفكار) وهذا الجواب ما يلي:

←

→

إنّ في مورد النقض لا حاجة إلىٰ جعل الزمان الذي نريد أن نثبت فيه الطهارة الاستصحابيّة عبارة عن الساعة الثالثة، كي يقال : إنّنا مهما صعدنا قهقرائيّاً من هذه الساعة إلىٰ الوراء لا نصل إلىٰ ساعة اليقين، بل نثبت الطهارة الاستصحابيّة لزمان ما بعد حدوث الطهارة المتيقّن علىٰ إجماله. وهذا الزمان حينما ينظر إليه بعين الإجمال يرىٰ متّصلاً بزمان اليقين بالطهارة؛ لأنّ فرضه هو فرض ما بعد الطهارة المتيقّنة. وهذا الاستصحاب ينفعنا في المقام؛ لأنّنا نعلم إجمالاً عندئذٍ أنّ هذا الزمان الإجمالي : إمّا هو منطبق علىٰ الساعة الثانية، فهو في الساعة الثانية طاهر طهارة استصحابية، أو منطبق علىٰ الساعة الثالثة، فهو في الساعة الثانية طاهر طهارة واقعيّة، وبالتالي نعلم أنّه في الساعة الثانية طاهر يقيناً : إمّا طهارة واقعيّة، أو طهارة ظاهريّة، وتلك الطهارة ثابتة في الساعة الثالثة أيضاً.

والجواب الثاني : أنّنا في هذه الحالة باستطاعتنا أن نجري الاستصحاب التقديري، فنقول : علىٰ تقدير حدوث الطهارة في الساعة الأُولىٰ فهي باقية بالاستصحاب إلى الساعة الثالثة، وهذا الاستصحاب التقديري يضمّ إلىٰ علمنا بأنّه علىٰ تقدير حدوث الطهارة في الساعة الثانية فهي باقية واقعاً إلىٰ الساعة الثالثة، فيحصل لنا العلم بالطهارة الفعليّة : إمّا واقعيّة، وإمّا استصحابيّة.

وهذا الاستصحاب التقديري يتمّ لو لم نشترط في الاستصحاب اليقين بالحدوث، واكتفينا بواقع الحدوث. أمّا لو اشترطنا فيه اليقين بالحدوث فعلاج المشكل هو التمسّك باليقين المنوط في المقام.

هذا حاصل ما يستفاد من كلام المحقّق العراقي ﷺ في نهاية الأفكار.

الرجوع إلىٰ عموم العامّ أو استصحاب حكم المخصّص

التنبيه الثاني عشر: ما عقده الشيخ الأعظم﵀ وتبعه المتأخّرون عنه في ذلك، من أنّه إذا ورد عامّ له عموم أفرادي وعموم أزماني، وخرج منه بالتخصيص فرد في قطعة من الزمن، فبعد انتهاء تلك القطعة هل يرجع إلىٰ عموم العامّ أو استصحاب حكم المخصّص.

وسوف يظهر ـ إن شاء الله ـ بالتكلّم في تفسير ما أرادوه في المقام ومحتملات كلامهم أنّ هذا التنبيه كان الأحسن أن لا يعقدوه؛ إذ ليس فيه مطلب جديد.

وعلىٰ أيّ حال، فذكر الشيخ الأعظم﵀[1]: أنّه لو كانت قطعات الزمان قيوداً تعدّدت الأفراد للعامّ، فبعد خروج فرد نتمسّك في الفرد الآخر بالعامّ، ولا مورد للاستصحاب لتعدّد الموضوع. وأمّا لو أخذ الزمان بما هو أمر طولاني واحد مستمرّ، فلا مجال للتمسّك بالعامّ؛ إذ المفروض خروج الفرد منه، ولو عادَ له الحكم مرّة أُخرىٰ كان حكماً ثانياً، والمفروض أنّ العامّ لم يدلّ إلّا علىٰ حكم واحد، وهنا يجري الاستصحاب.

وعلّق علىٰ ذلك المحقّق الخراساني﵀[2] بأنّه ينبغي أن تلحظ المفرّدية وعدمها في جانب الخاصّ أيضاً، فإن كان الزمان مفرّداً وقيداً في العامّ والخاصّ معاً فلا مقتضي للاستصحاب، ويتمسّك بالعامّ، وإن لم يكن مفرِّداً في شيء منهما فلا مقتضي للتمسّك بالعموم، ويجري الاستصحاب، ولو كان مفرّداً للعامّ دون الخاصّ فالعموم في نفسه تامّ، واستصحاب حكم الخاصّ أيضاً في نفسه تامّ؛ لعدم تعدّد الموضوع بلحاظ الخاصّ إلّا أنّ العموم يحكم علىٰ الاستصحاب طبعاً، ولو كان بالعكس فلا مقتضي للتمسّك بالعموم؛ لأنّ الزمان لم يكن مفرّداً فيه، ولا استصحاب حكم الخاصّ؛ لأنّ الزمان كان مفرّداً فيه، فتعدّد الموضوع. هذا ما ذكره المحقّق الخراساني ﵀ في المقام بإضافة أمر آخر أُأجّله إلىٰ ما يأتي.

ويقع الكلام هنا في أنّه ما هو المقصود لهم من أنّ الزمان إن كان مفرِّداً ومقيِّداً للعامّ صحّ

---

(١) راجع الرسائل: ص ٣٩٥ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقات رحمة الله.

(٢) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٤٢ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها علىٰ تعليقات المشكيني.

التمسّك بالعامّ، وإلّا فلا.

وهناك عدّة تفسيرات.

التفسير الأوّل: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] حيث فسّر ذلك بكون العامّ استغراقياً له امتثالات عديدة، وعصيانات عديدة، ويمكن أن يطاع بلحاظ وقت، ويعصىٰ بلحاظ وقت آخر، فهذا ما يسمىٰ بكون الزمان مفرّداً ومقيّداً، وكونه مجموعيّاً له امتثال واحد وعصيان واحد، وإذا عصىٰ في زمان لم يمكن الامتثال، وهذا ما يقال عنه: إنّ الزمان لم يكن مقيّداً ومفرّداً، فيصحّ التمسّك بالعامّ في الأوّل دون الثاني؛ لأنّه علىٰ الأوّل يكون الحكم متعدّداً؛ فإذا استثني أحدها بقي الباقي. وعلىٰ الثاني يكون الحكم بالنسبة للكلّ فرداً واحداً، وإذا خرج لم يبقَ شيء تحت العامّ.

ومن هنا أورد السيّد الأُستاذ علىٰ هذا التفصيل بأنّنا قد اثبتنا في بحث حجيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص أنّه حجّة في الباقي، سواء كان استغراقياً أو مجموعياً؛ فإنّ نكتة الحجّيّة جارية في كلا الفرضين، وهي أنّ العامّ له دلالات تضمّنية بعدد ما تحت العام، وإذا سقط بعضها عن الحجّيّة لا وجه لرفع اليد عن البعض الآخر.

ولنا حول ما ذكره السيّد الأُستاذ في المقام ثلاث تعليقات:

١ ـ إنّه لو كان مراد الأصحاب ما ذكره من فرض التفصيل بين الاستغراقية والمجموعية لم يكن يناسب ذكرهم لهذا البحث في المقام، وإنّما المناسب ذكر ذلك في بحث العامّ والخاصّ، فإنّ الاستغراقية والمجموعية لا تختصّ بالأفراد الطولية، بل تجري في الأفراد العرضية أيضاً، ونكتة التفصيل لو تمّت جرت في الأفراد العرضية، فيقال: إنّ العامّ حجّة في الباقي بعد التخصيص لو كان استغراقياً، وليس حجّة فيه بعده لو كان مجموعياً، من دون أن توجد نكتة في عمود الزمان حتّىٰ يكون البحث مناسباً للمقام.

٢ ـ من البعيد أن يكون مرادهم ما ذكره من فرض التفصيل بين الاستغراقية والمجموعية، فإنّه لو كان المقصود ذلك لزم منه لازم واضح لا يلتزمونه، وهو عدم حجيّة العامّ في الفرد الذي أُخرج في قطعة من الزمان فيما قبل تلك القطعة، كما لا يكون حجّة في ما بعد تلك القطعة، فإنّ النكتة واحدة، وهي أنّ كلّ فرد بالنسبة لقطعات زمانه فرد واحد لا يتبعض.

٣ ـ ما ذكره السيّد الأُستاذ من حجّيّة العامّ بعد التخصيص في الباقي سواء كان استغراقياً

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ٢١٦.

أو مجموعياً صحيح، لكنّه بنكتة أُخرىٰ غير ما ذكره، بيّنّاها في بحث العامّ والخاصّ. وأمّا النكتة التي ذكرها من أنّ العامّ له دلالة تضمّنية، فإذا سقط بعضها عن الحجّيّة بقي الباقي، فلو كانت هي النكتة لحجيّة العام في الباقي لاتّجه التفصيل بين العموم المجموعي والاستغراقي، لأنّه لو كان عموم وجوب الإكرام مثلاً استغراقيّاً فهو يدل بالتضمّن على وجوب إكرام زيد، وعلى وجوب إكرام عمرو...، وهكذا، وإذا خرج زيد بقي الباقي. وأمّا لو كان مجموعيّاً فهو يدل علىٰ وجوب واحد لإكرام الكلّ علىٰ نحو الواجب الإرتباطيّ، فيدل أيضاً بالتضمّن علىٰ وجوب إكرام زيد، لكن لا مطلق إكرامه بل خصوص إكرامه المقيّد بكونه مع إكرام الآخرين كعمر ومثلاً، وكذا الحال في دلالته على وجوب إكرام عمرو فهو يدل علىٰ وجوب إكرامه المقيّد بكونه مع إكرام زيد وغيره، وهكذا فإذا أُخرج زيد مثلاً عن العموم ولم يكرم فإكرام عمرو لا يكون إكراماً ثابتاً مع إكرام زيد ولم تكن الدلالة التضمّنيّة تقتضي وجوب إكرامه مستقلاً، إذن فيسقط العام عن الحجيّة في الباقي.

التفسير الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﷺ[1] وهو التفصيل بين ما إذا كانت قطعات الزمان مأخوذة بنحو العموم أو كان الحكم ثابتاً على طبيعيّ الزمان بنحو الإطلاق.

توضيحه: إنّنا نفترض أن العامّ استغراقيّ في كلا الحالين فهو لبّاً ينحلّ الىٰ عدّة أحكام، لكنّه في عالم لحاظ الحكم عند بيانه وفي مقام الإثبات يمكن أن يفترض أنّ المولىٰ لاحظ كلّ قطعة من الزمان علىٰ نحو العموم، ويمكن أن يفترض أنّه لاحظ ثبوت طبيعي الحكم علىٰ طبيعي الإكرام في طبيعي الزمان بنحو الإطلاق، من دون لحاظ القطعات، فبحسب عالم اللحاظ والإثبات لا يدلّ إلّا علىٰ حكم واحد، ففي الفرض الأوّل يتمسّك بالعامّ بعد انتهاء أمد التخصيص، وفي الفرض الثاني لا يتمسك به؛ لأنّ قطعة زمان التخصيص تصبح فاصلة بين ما قبلها وما بعدها من الحكم، ونحن نعلم أنّ تخلل العدم يساوق التعدّد، وقد افترضنا أنّ العامّ لا يدل إلّا علىٰ حكم واحد.

وعلىٰ هذا التفسير يتّضح ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ في المقام من التفصيل بين ما لو كان الإخراج من المبدأ، أو المنتهىٰ، أو من الوسط، فعلىٰ الأوّل والثاني يتمسّك بالعامّ في الباقي دون الثالث، فهذا واضح بناءً علىٰ هذا التفسير، فإنّ تخلل العدم إنّما يكون إذا كان الإخراج من الوسط، كما أنّه بناءً علىٰ هذا التفسير لا يرد ما قلناه في التفسير الأوّل من أنّه لم

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٥ ص ٢١٨ ـ ٢١٩ حسب طبعة آل البيت.

يكن يناسب البحث عنه هنا لعدم ارتباطه بقصّة الزمان، والعموم بلحاظ الأفراد الطوليّة، بل يجري حتّىٰ في الأفراد العرضيّة، فإنّه علىٰ هذا التفسير يتّضح الفرق بين الأفراد العرضيّة والطولية، وهو أنّه لو أُخرج فرد عرضي من الأفراد لم يلزم من ذلك تخلّل العدم بين فردين من الحكم، وهذا بخلاف ما لو أُخرجت قطعة من الزمان.

نعم، قد يتصوّر أنّه يرد عليه ما مضىٰ من أنّه لا توجد أيّ نكتة للتفصيل بين القطعة السابقة من الزمان علىٰ القطعة المستثناة والقطعة اللاحقة لتلك القطعة المستثناة، إلّا أنّ الصحيح: أنّ هذا الإشكال ـ أيضاً ـ غير وارد هنا، فإنّه يمكن ترجيح القطعة السابقة بالفهم العرفي، فإنّه لو دار الأمر بين القطعة السابقة والقطعة اللاحقة فلا إشكال في تقدّم القطعة السابقة، وانصراف العامّ إلىٰ القطعة الزمنيّة المتّصلة به دون القطعة المنفصلة، وهذا بخلاف الحال في التقريب السابق، فإنّه في ذاك التقريب لم يكن مبرّرٌ لدخول جزء الزمان مستقلّاً في العامّ. وأمّا هنا فدخول جزء الزمان فيه معقول؛ لعدم تخلّل العدم، فلا تبقىٰ إلّا مسألة أنّه ما هو المرجّح للجزء السابق؟ فنجيب عنها بما عرفت من الترجيح العرفي.

وعلىٰ أيّ حال، فلو أُريد هذا المعنىٰ فهو خلط بين الوجود الخارجي والوجود اللحاظي، فإنّ غاية ما فرض أنّ الحكم كان له لحاظ واحد بالنسبة لكلّ فرد حينما ينسب إلىٰ الأزمنة، وهذا العدم المتخلّل بين الفردين ليس عدماً بلحاظ عالم اللحاظ، وإنّما يتخلّل مثلاً بين الوجودين الخارجيين للحكم. وأمّا في عالم اللحاظ فبالإمكان لحاظ الكلّ ما عدا ما خرج بدليل المخصّص بلحاظ واحد، ولذا ترىٰ أنّه لو كان المستثنىٰ مثلاً يوم الجمعة فبإمكان المولىٰ أن يقول: (يجب إكرام زيد في غير يوم الجمعة) فهذا عنوان واحد يشمل ما قبل التخصيص وما بعده، يلحظه المولى بلحاظ واحد[1].

التفسير الثالث: موقوف علىٰ مقدّمتين:

المقدّمة الأُولىٰ: أنّ في تصوير الإطلاق وجهين: أحدهما أن يقال: إنّه عبارة عن رفض القيود، والآخر أن يقال: إنّه عبارة عن الجمع بين القيود، فإذا قال مثلاً: (أكرم العالم) فعلىٰ الأوّل يكون الموضوع هو طبيعي العالم مع رفض قيد الطول والقصر مثلاً، فيسري الحكم إلىٰ الطويل والقصير. وعلىٰ الثاني إنّما يسري الحكم إلىٰ الطويل والقصير؛ لأنّه أُخذ كلّ منهما

---

(١) لا يخفىٰ أنّ الشيخ الإصفهاني رحمه الله ملتفت إلىٰ هذا الإشكال، وقد أورده في كتابه. راجع نفس المصدر: ص ٢٢٠.

بما هو موضوعاً للحكم.

وهذا التقريب موقوف علىٰ اختيار الوجه الثاني، أعني كون الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود.

المقدّمة الثانية : أنّ القيود إن كانت متكثّرة بحسب الخارج حقيقة، كما في مثال الطول والقصر، يكون طريق إسراء الحكم إلىٰ كلّ الأقسام منحصراً في الجمع بين القيود في الموضوع علىٰ ما هو المفروض في المقدمة الأُولىٰ. وأمّا إن كان التكثّر باعتبارٍ منّا، وذلك من قبيل الزمان الذي نقطّعه إلىٰ قطعات فنفترض فيه التكثر وهو بحسب الواقع ليس إلّا شيئاً واحداً ؛ لأنّ الاتّصال فيه يساوق الوحدة، فعندئذٍ يمكن إسراء الحكم إلىٰ جميع الحصص بنحوين :

الاول : أن نقطّع الزمان، ونعتبر التكثّر فيه، فنجمع بين القيود وناخذها في الحكم، كما هو الحال في القيود المتكثّرة خارجاً.

والثاني : ان لا نقطّع الزمان، فيكون الزمان بتمامه قيداً واحداً نأخذه في موضوع الحكم، وبما أنّ الزمان شيء منبسط ووسيع ينبسط الحكم ـ أيضاً ـ ويتسع باتّساعه[1]، فعلى الأوّل يكون الزمان مفرّداً، وإذا خرج فرد تمسّكنا بالعام في باقي الأفراد وعلى الثاني لا يكون الزمان مفرّداً؛ فإن خرجت قطعة من الزمان من الوسط وهي يوم الجمعة مثلاً، لم يمكن التمسّك بالمطلق لإثبات الحكم ليوم الخميس والسبت معاً، لأنّه لو ثبت الحكم بذلك لا نطرح هذا السؤال وهو: إنّه هل ثبت الحكم لهما بنحو رفض القيود، أو ثبت الحكم لهما بنحو الجمع بين القيود، أو ثبت الحكم لهما بنحو أخذ الزمان شيئاً واحداً وقيداً واحداً؟

أمّا الأوّل فهو خلف المقدّمة الاولىٰ. وأمّا الثاني فهو خلف فرض عدم أخذ الزمان بنحو المفرّديّة. وأمّا الثالث فهو خلف فرض إخراج يوم الجمعة وأمّا لو قصد اتحاد الخميس مع

---

(١) قلت له ﷺ : إنّه يلزم علىٰ هذا أن لا يجب الإكرام في تمام عمود الزمان إلّا مرّة واحدة.

فقال ﷺ : إنّ المقصود كان هو أخذ الزمان الواحد المستمرّ في موضوع الإكرام وقيداً له، لا للوجوب، أي : إنّ الإكرام في هذا الزمان المستمرّ واجب، لا أنّ الإكرام واجب، وظرف وجوبه هو هذا الزمان المستمر، وعليه فيجب الإكرام في كلّ الآنات.

فقلت له : إنّه لا يحتمل كون هذا التقريب هو مقصود الأصحاب ؛ لأنّهم مثّلوا بإكرم العلماء، ولا يحتمل كون المراد بهذا المثال وجوب الإكرام في كلّ آن.

فقال : أنا تكلّمت في مثال (أكرم العلماء) كمثال، وهم قد مثّلوا بمسألة وجوب الوفاء بالعقد، والوفاء بالعقد شيء مستمرّ.

السبت ولحاظهما قيداً واحداً مع فرض خروج يوم الجمعة فهذا غير معقول وأمّا لو استثنيت قطعة من أوّل الزمان أو آخره فهذا الاستثناء المنفصل يصبح قرينة علىٰ أنّ المراد بالمطلق من أوّل الأمر كان هو الباقي من الزمان، ولا محذور فيه ؛ لاتّصاله. وهذا بخلاف ما إذا خرجت قطعة وسطية من الزمن، فإنّه عندئذٍ يجب أن لا يدخل في المطلق الزمان السابق والزمان اللاحق معاً إلّا بنحو الجمع بين القيود الراجع إلىٰ المفرّدية، ويرجّح الزمان السابق علىٰ الزمان اللاحق بالتقريب الذي مضىٰ في التفسير الثاني.

وهذا التقريب الثالث ـ أيضاً ـ لا محصّل له ؛ لأنّ الصحيح (كما اثبتناه في محلّه) أنّ إسراء الحكم إلىٰ الحصص كما يمكن أن يكون بنحو أخذ القيود، وهذا هو العموم الأُصولي، كذلك يمكن أن يكون بنحو رفض القيود، وهذا هو الإطلاق الحكمي، وعليه، فلو خرجت قطعة من الوسط سرىٰ الحكم إلىٰ القطعة الأُولىٰ والثالثة سواء فرضت المفرّدية أو لا، فإنّه لو جمع بين القيود وأُخذت في الموضوع صار الزمان مفرّداً، وسرىٰ الحكم إلىٰ القطعتين بالعموم، ولو رفضت القيود سرىٰ الحكم إلىٰ القطعتين بالإطلاق الحكمي، ولا موضوع للتفصيل.

التفسير الرابع : أنّ الحكم تارةً نفترض ثبوته بدليل واحد علىٰ حصص الإكرام بالعموم وأخذ القيود، أو بالإطلاق ورفض القيود، وعند ئذٍ لو استثنيت حصّة بقيت الحصص الأُخرىٰ تحت العموم أو الاطلاق، وأُخرىٰ نفترض أنّ الدليل الأوّل إنّما دلّ علىٰ الحكم في الآن الأوّل إلّا أنّ هناك قرينة أُخرى بنحو تعدّد الدالّ والمدلول تدلّ علىٰ استمرار الوجوب، أو علىٰ وجوب الإكرام المستمرّ بأن كان الاستمرار في استمرار الوجوب، أو في وجوب الإكرام المستمرّ مأخوذاً بالمعنىٰ الاسمي. ولنأخذ لاجل التسهيل في البيان إحدىٰ الصيغتين وهي صيغة وجوب الإكرام المستمرّ، وعندئذٍ لو استثنيت قطعة من الزمان في الوسط صحّ التمسّك بالعامّ في القطعات السابقة، حيث يتمسّك بالنسبة للآن الأوّل بالدليل الأوّل الدالّ علىٰ وجوب الإكرام في الآن الأوّل وبالنسبة لما بعد الآن الأوّل بالقرينة الدالة علىٰ وجوب الإكرام المستمرّ أو استمرار الإكرام ولم يصحّ التمسّك بالعامّ في القطعات اللاحقة ؛ إذ لا يمكن التمسّك بالدليل الأوّل ؛ لأنّ مفاده إنّما هو وجوب الإكرام في الآن الأوّل، ولا بالدليل الثاني لأنّ مفاده هو إيجاب عنوان الاستمرار بمعناه الاسمي، والاستمرار قد انقطع.

ومن هنا يبدو أنّ الإشكال ليس هو إشكالاً ثبوتياً بالنظر إلىٰ الاستغراقية والمجموعية، وإنّما هو إشكال إثباتي بالنظر إلىٰ أنّ الحكم بيّن بعنوان ايجاب نفس الإكرامات أو بعنوان

إيجاب الاستمرار، سواء فرض ذلك استغراقياً أو مجموعياً.

وأمّا إذا استثنيت القطعة الأُولىٰ من الزمان، فهل يجوز التمسّك في القطعات المتأخّرة بالعامّ كما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ أو لا يجوز كما هو مقتضىٰ إطلاق كلام الشيخ الأعظم ﷺ؟

يمكن أن يقرّب كلّ من الأمرين.

أمّا تقريب كلام الشيخ ﷺ فلا يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة، فيقال: إنّ الدليل الأوّل دلّ علىٰ وجوب الإكرام في الآن الأوّل والمفروض في هذا الفرد عدم وجوب الإكرام في الآن الأوّل، والدليل الثاني دلّ علىٰ وجوب استمرار الإكرام فهو إنّما يكون مع فرض وجوب الإكرام أوّلاً حتّىٰ يستمرّ بعد ذلك، والمفروض عدم وجوب الإكرام أوّلاً.

وأمّا تقريب كلام المحقّق الخراساني ﷺ فهو بأن يدّعىٰ أنّ الدليل الأوّل له دلالات طولية، فيدلّ علىٰ وجوب الإكرام في الآن الأوّل، فإن لم يجب ففي الآن الثاني وهكذا، سنخ ما يدّعىٰ من أنّ الأمر يدلّ علىٰ الوجوب، فإن لم يكن فأصل الرجحان بنحو الدلالتين الطوليتين، فحينما تقوم قرينة علىٰ عدم الوجوب يحمل الأمر علىٰ الاستحباب، فإذا ثبت بهذا التقريب وجوب الإكرام في أوّل آن بعد القطعة المستثناة ثبت وجوب الإكرام بعده بعنوان الاستمرار الذي وجب بالدليل الثاني.

ولعل هذا الاحتمال هو أحسن الاحتمالات في مقام تفسير كلام الأصحاب في المقام.

وليست لنا ملاحظة علىٰ ذلك، إلّا أنّنا نقول: إنّه حتّىٰ لو أخذ عنوان الاستمرار في لسان الدليل لم يفهم العرف من ذلك وجوب الاستمرار بمعناه الاسمي، بل يفهم منه أنّ الاستمرار أُخذ علىٰ نحو المعرفية إلىٰ واقع حصص الإكرام، فيرجع القسم الثاني إلىٰ القسم الأوّل، فيصحّ فيه التمسّك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص.

نعم، لو فرض نادراً ثبوت دليل خاصّ يصرّح مثلاً بأنّ الواجب هو عنوان الاستمرار بالمعنىٰ الاسمي، صحّ هذا الكلام فيه، إلّا أنّ عقد هذا التنبيه لمثل هذا الفرض النادر ممّا ليس في محلّه.

التفسير الخامس: ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ[1] من أنّه تارةً يكون العموم الزماني تحت

---

(١) راجع فوائد الاصول: ج ٤، ص ٥٣٥ ـ ٥٤٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١.

الحكم، أي: إنّ الحكم تعلّق بمتعلّق عامّ زماناً، وأُخرىٰ يكون فوق الحكم، أي: إنّه عرض علىٰ الحكم، وكان الحكم عامّاً ومستمراً.

ففي القسم الأوّل وهو ما إذا كان المتعلّق عامّاً يجوز التمسّك بالعامّ بعد انتهاء زمن التخصيص؛ لما تقرّر في محلّه من حجّيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص، والمولىٰ قد حكم بحكم علىٰ عموم أفراد الإكرام الطولية مثلاً خرج ما خرج وبقي الباقي.

وأمّا في القسم الثاني وهو ما إذا كان العموم والاستمرار طارئاً علىٰ الحكم، فهنا لا يمكن التمسّك بالعامّ بعد انتهاء أمد التخصيص. والسرّ في ذلك هو أنّ ما يدلّ علىٰ العموم والاستمرار في الحقيقة هو غير ما يدلّ علىٰ الحكم، فإنّ العموم قد طرأ علىٰ الحكم، فهو في طول الحكم، والمدلولان الطوليّان يحتاجان إلىٰ دالّين طوليين، ولا يمكن أن يثبتا بدالّ واحد. نعم، قد يكون الدال علىٰ الاستمرار هو نفس صون كلام الحكيم عن اللغوية لا شيئاً مستقلاً، وذلك كما يقال في دليل لزوم العقد: إنّه يدلّ علىٰ الاستمرار من باب لغوية الحكم باللزوم آناً مّا مثلاً.

وعلىٰ أيّ حال فالحكم واستمراره مضمونان طوليان لدليلين، وعندئذٍ نقول: إنّه بعد انتهاء أمد التخصيص هل نتمسّك بدليل الحكم، أو بدليل استمرار الحكم؟ فلو أُريد التمسّك بدليل الحكم فالمفروض أنّه لم يدلّ إلّا علىٰ أصل الحكم بنحو القضية المهملة، ولم يدلّ علىٰ إطلاقه، فكيف نتمسّك به؟! ولو أُريد التمسّك بدليل استمراره قلنا: إنّ هذا الدليل موضوعه هو الحكم ومحموله هو العموم، ونحن لم نحرز موضوعه؛ اذ يجب أن يحرز موضوعه بالدليل الأوّل الذي لا يجري هنا حسب الفرض، إذن فكيف نتمسّك بدليل لم نحرز موضوعه؟! هذا ما ينسب إلىٰ المحقّق النائيني ﷺ في المقام.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّنا نسأل هل قصد بالعموم الزماني والاستمرار هنا الاستمرار بمعناه الاسمي، او الاستمرار بمعناه الحرفي؟ فإن كان مقصوده الاستمرار بمعناه الحرفي كما هو الظاهر، قلنا: إنّ استمرار الحكم بالمعنىٰ الحرفي ليس شيئاً وراء الحكم حتىٰ يقال: إنّهما مدلولان طوليان، وإنّما هو نفس الحكم بوجوده الوسيع، وليس استمرار الحكم إلّا كحدوث الحكم، وكما أنّ حدوث الحكم لا يحتاج إلىٰ دالّ آخر، إذ هو نفس الحكم، كذلك استمراره. إذن، فهذا الحكم الذي ثبت بمقدّمات الحكمة كونه حكماً مطلقاً لو خرجت منه قطعة معيّنة لماذا لا نتمسّك به في الباقي؟! وإن قصد به الاستمرار بمعناه الاسمي قلنا: لا حاجة إلىٰ التمسّك بدليل الاستمرار

بمعناه الاسمي، ويكفينا نفس دليل الحكم الذي يدلّ علىٰ الاستمرار بالمعنىٰ الحرفي.

على أنّ ظاهر عبارته ﷺ هو ان الاستمرار إذا كان وصفاً للحكم احتاج إلىٰ دالّ آخر غير الدال علىٰ الحكم، وإذا كان وصفاً للمتعلّق لا يحتاج إلىٰ دال آخر غير الدال علىٰ المتعلّق، في حين أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّ الاستمرار بمعناه الاسمي كالحدوث بمعناه الاسمي يكون مدلولاً آخر لدالّ آخر مطلقاً. نعم، هذا لا يوجب سريان إشكاله ﷺ لو تمّ في التمسّك بعموم الحكم إلىٰ التمسّك بعموم المتعلّق[1].

وثانياً: أنّنا نسأل مرّة أُخرىٰ: ماذا يقصد بقوله: إنّ دليل الاستمرار موضوعه الحكم وهو غير محرز، فلا يمكن التمسّك به؟ هل يقصد بذلك: أنّ دليل الاستمرار موضوعه الحكم بنحو القضية المهملة، أو يقصد به: أنّ دليل الاستمرار موضوعه الحكم المستمرّ؟

فإن قصد الثاني فهذا لا معنىٰ له؛ لأنّ الحكم المستمر لا يحتاج إلىٰ الحكم عليه بأنّه مستمرّ، وإن قصد الأوّل فالحكم بنحو القضية المهملة ثابت بالدليل الأوّل.

وثالثاً: أنّ حمل التفصيل بين مفرّدية الزمان وعدمها علىٰ هذا المعنىٰ يستلزم جعل هذا المعنىٰ مجرّد صناعة خيالية في الذهن ليس لها أي مجال للتطبيق خارجاً، مع أنّه ليس مقصودهم ولا مقصود المحقّق النائيني ﷺ ذلك.

وذلك لأنّ فرض شمولية الحكم بدليل الحكمة أو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة يستلزم فرض إطلاق المتعلّق، ولا يمكن عادة أن يفترض إهمال المتعلّق في هذه الحالة كي يقال: إنّ العموم الزماني لم يكن تحت الحكم، فلم يمكن التمسّك به.

وتوضيح ذلك: أنّ شمولية الحكم لكلّ الأزمنة بدليل الحكمة أو بالإطلاق تعني أنّ المولىٰ يكون في مقام البيان من ناحية الحكم، ولا يتعقّل عرفاً كون المولىٰ في مقام البيان من ناحية الحكم وعدم كونه كذلك من ناحية المتعلّق؛ لأنّ المتحصّل من الحكم والمتعلّق شيء واحد، إما أن يكون المولى في مقام بيانه أو لا يكون، ومع فرض كونه في مقام البيان يتمّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة في المتعلّق لا محالة.

إلّا بناءً علىٰ أنّ الإطلاق مؤونة زائدة، وأنّه وإن كان يثبت في مقابل التقييد من باب كونه

---

(١) لعلّ المقصود: أنّ الاستمرار لو أُخذ وصفاً للحكم فقد يفترض ورود إشكال المحقّق النائيني ﷺ علىٰ التمسّك بعموم دليل الاستمرار، وهو أنّ هذا الدليل موضوعه الحكم والمفروض أنّنا لم نحرز الموضوع. أمّا لو أُخذ وصفاً للمتعلّق فلا مجال لهذا الإشكال؛ لأنّه ليس المفروض في باب المتعلّق أن يُحرز كي يثبت الحكم، وإنّما الحكم هو الذي يتطلّب منّا إيجاد المتعلّق مثلاً.

أخفّ المؤونتين لكنّه لا يثبت في مقابل الإهمال.

فعلىٰ هذا المبنىٰ يمكن أن يقال في ما نحن فيه بعد فرض إحراز عموم الحكم بوجه من الوجوه: إنّه يحتمل إهمال المتعلّق لكفاية عموم الحكم، فلا يمكن إحراز إطلاق المتعلّق بمقدّمات الحكمة؛ لأنّ الإطلاق يعتبر في مقابل الإهمال مؤونة زائدة.

وأمّا لو لم نحرز عموم الحكم وقلنا مثلاً: إنّ دليل الحكمة، أي: صون كلام الحكيم عن اللغوية إنّما يعرّفنا إجمالاً ضرورة عموم الحكم أو المتعلّق، فهنا ذكر المحقق النائيني ﷺ: أنّ العموم يصرف في هذه الحالة إلىٰ الحكم، لا إلىٰ المتعلّق.

أقول: كما أنّ مقتضىٰ إطلاق المتعلّق عدم العموم فيه؛ لأنّ الإهمال هو الذي يكون خالياً من كلّ مؤونة، فيقال: لا بدّ من صرف العموم إلىٰ الحكم، كذلك مقتضىٰ إطلاق الحكم عدم عمومه بنفس البيان، فليصرف العموم إلىٰ المتعلّق مثلاً[1].

فالصحيح أن يقال: إنّه إذا تردّد العموم بين كونه للحكم أو للمتعلّق كان الكلام مجملاً، والنتيجة تكون لصالح المحقّق النائيني ﷺ؛ لأنّه عندئذٍ لا يمكن التمسّك بالعموم؛ لأنّ المفروض عدم التمسّك به إذا كان طارئاً علىٰ الحكم.

إلّا أنّه مع هذا نقول: لماذا لا نتمسّك بإطلاق المتعلق ما دمنا لا نؤمن بمبنىٰ كون الإطلاق مؤونة زائدة في مقابل الإهمال، فإنّ هذا المبنىٰ ليس صحيحاً عندنا، ولا عند المحقّق النائيني ﷺ؛ لأنّنا نقول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب، والمحقّق النائيني ﷺ يقول بأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة[2]؟ فإن ثبت من ناحية أنّ الإطلاق ليس مؤونة زائدة في مقابل الإهمال، ومن ناحية أُخرى ما اشرنا إليه من أنّه لا يتعقّل عرفاً كون المولىٰ في مقام البيان من ناحية الحكم وعدم كونه في مقام البيان من ناحية المتعلّق، فلا

---

(١) بما أنّ الشيخ النائيني ﷺ آمن بعدم إمكانيّة جريان الإطلاق في دليل الحكم بلحاظ نفس الحكم؛ لأنّ دليل الحكم لا ينظر إلىٰ ما فوق دائرة الحكم من عموم وعدمه ذكر: أنّ الإطلاق بلحاظ المتعلّق ينفي العموم من دون أن يعارض ذلك بالإطلاق بلحاظ الحكم. ومن ناحية أُخرى دليل الحكمة وصون كلام الحكيم عن اللغوية يثبت العموم، فينصرف العموم ـ لا محالة ـ إلىٰ جانب الحكم.

أقول: لو تمّ كلّ هذا فبما أنّ دليل الحكمة أمر ارتكازي كالمتّصل يكون صالحاً للقرينية علىٰ تقييد المتعلّق بالعموم، فنعود مرّة أُخرىٰ إلىٰ ما فرضه أُستاذنا ﷺ في المتن من الإجمال.

(٢) صحيح أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد عند المحقّق النائيني ﷺ تقابل العدم والملكة، وليس الإطلاق عنده مؤونة في عرض التقييد، ولكنّه كأنّه ﷺ يفترض في المقام أنّ الإطلاق لا يقتضي أكثر من البدلية. أمّا الشمول لكلّ حصص المتعلّق سواء فرض استغراقياً أو مجموعياً فهو الذي يعتبر مؤونة زائدة في عرض التقييد.

يتصوّر مورد ينفكّ فيه دليل الحكمة عن جريان مقدّمات الحكمة في المتعلّق، فإنّه بعد أن فرض لزوم اللغوية لولا إرادة العموم فالمولى في مقام البيان حتماً، والذي لا يختصّ بالحكم دون المتعلّق. إذن فيثبت بهذا البيان العموم الزماني تحت دائرة الحكم حسب مصطلحات الشيخ النائيني ﷺ[1].

هذا تمام الكلام في ما ذكره الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ الزمان إن كان مقيّداً للعام ومفرّداً له صحّ التمسّك به بعد انتهاء أمد التخصيص، وإلّا فلا.

وأمّا ما أضافه المحقّق الخراساني ﷺ من أنّ الزمان إن كان قيداً للخاصّ لم يجرِ استصحاب حكم الخاصّ، وإن كان ظرفاً له جرىٰ استصحابه، فهذا ـ أيضاً ـ ليس مطلباً جديداً، وإنّما هو تفريع علىٰ ما مضىٰ من تنبيه استصحاب الزمان، حيث عرفنا هناك أنّ الشيء إذا قيّد بالزمان أصبح مبايناً مع ما يقع في زمان آخر، فلا يمكن الاستصحاب فيه، فالإكرام في الليل مثلاً مقيّداً بكونه في الليل غير الإكرام في النهار.

---

(١) لدينا اعتراض آخر علىٰ الشيخ النائيني ﷺ وهو: أنّنا إذا حصرنا الحديث في الأحكام التي يكون لها متعلّق وفق مصطلح الشيخ النائيني ﷺ وهي الأحكام التكليفية، فإن كان حديثنا في الحكم الإيجابي فنحن لا نتصوّر معنىً لكون العموم فوق دائرة الحكم، بل ينحصر عموم الحكم وشموله بشمولية متعلّقه، ويكون العموم دائماً تحت دائرته، فلو فرض أنّ المتعلّق لم يكن شمولياً ولم يقصد به إلّا صِرف الطبيعة، فعموم الحكم بمعنىٰ استمراره لا يوجب علىٰ المكلّف تكرار الامتثال، فإنّ الامتثال إذا حصل سقطت فاعلية الحكم؛ لأنّ الحكم لا يتطلّب إلّا امتثال متعلقه، وقد حصل، وليس الامتثال مسقطاً لأصل الحكم، فالحكم مستمر دائماً ما لم يحصل البداء للمولى، وهذا الاستمرار لا يعني الشمولية بالمعنىٰ الموجب لتكرار الامتثال، فلا سبيل لشمولية الحكم بالمعنىٰ الموجب للاستمرار علىٰ الإتيان بالمتعلّق إلّا شمولية المتعلّق.

وأمّا لو تكلّمنا في الحكم التحريمي فهنا يرد ما مضىٰ من أُستاذنا الشهيد ﷺ من أنّ إطلاق المتعلّق كافٍ في إثبات الشمولية باعتبار أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، أو السلب والإيجاب، لا تقابل التضادّ، فلا يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة، وإطلاق المتعلّق في موارد التحريم يوجب ضرورة تركه بجميع حصصه.

نعم، الشمولية بمعنىٰ كون الحكم علىٰ الحصص كي يمكن القول بأنّ سقوط حصّة بالتقييد لا يوجب سقوط الباقي بحاجة إلىٰ مؤونة زائدة، لكن المفروض في باب التحريمات بشكل عامّ ثبوت هذه المؤونة الزائدة، وهي القرينة العامّة التي نحمل بها عادةً التحريمات المطلقة علىٰ الاستغراق.

وأمّا لو تكلّمنا في الأحكام الوضعية من قبيل الطهارة والنجاسة فأيضاً الشمول فيها إنّما يفهم من إطلاق الموضوع، أو عمومه، وتقييده بزمن خاص مثلاً، ولو لم يكن الموضوع عامّاً أو مطلقاً فلا معنى لاستمرار الحكم بعد انتهاء موضوعه، فهنا ـ أيضاً ـ يكون العموم تحت دائرة الحكم دائماً.

خاتمة

ونذكر فيها أمرين:

١ ـ مسألة اشتراط بقاء الموضوع.

٢ ـ نسبة الاستصحاب إلى الأمارات وسائر الأُصول ووجه تقديم بعضها علىٰ بعض.

اشتراط بقاء الموضوع

أمّا الأمر الأوّل، وهو مسألة اشتراط بقاء الموضوع فتارةً نتكلّم فيه بلحاظ الشبهات الحكمية، وأُخرىٰ بلحاظ الشبهات الموضوعية.

أمّا الكلام في الشبهات الحكمية، فنقول: قد وقع هنا إشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من ناحية اشتراط إحراز بقاء الموضوع، وتوضيح ذلك: أنّ الأصحاب ـ قدس سرهم ـ في المقام ذكروا: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من اتّحاد القضية المشكوكة والقضيّة المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً، وقالوا: إنّ هذا ليس شرطاً جديداً وإنّما هو راجع إلىٰ مسألة اشتراط الشكّ في بقاء ما كان، وترتّب علىٰ هذا الشرط إشكال في كلّ موارد استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية كما ذكره السيّد الأُستاذ[1]، أو في كثير من مواردها كما ذكره الشيخ الأعظم[2] والمحقّق النائيني[3] ﷺ؛ وذلك لأنّنا لا نشك في بقاء الحكم لو كنّا نعرف حدود الموضوع، وإنما نشكّ في بقائه لأجل فقدان قيد نحتمل دخله في الموضوع. إذن فلم نحرز وحدة الموضوع إلّا إذا كان منشأ الشكّ هو احتمال النسخ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٣، ص ٢٣٧.

(٢) راجع الرسائل: ص ٤٠١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات رحمة الله.

(٣) راجع فوائد الاصول: ج ٤، ص ٥٧٦ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

وهذا الإشكال تارةً يبيّن بنحو يسدّ باب الاستصحاب في تمام موارد الشبهة الحكمية، وأُخرى يبيّن بنحو يسدّ باب الاستصحاب في كثير من مواردها علىٰ اختلاف في تقريباتهم لا يهمنا ذكره.

ومن هنا انتقلوا إلىٰ بحث ثانٍ وهو البحث عن حلّ لهذه المشكلة، وهو إحالة وحدة الموضوع إلىٰ العرف، فيقال: إنّه لا يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع بالدّقة العقلية حتّىٰ لا يجرى الاستصحاب في الشبهات الحكمية، بل تكفي الوحدة العرفية، فيجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية. والضابط في ذلك هو كون الحيثية المحتملة الدخل بقاءً هل تعتبر حيثية تقييدية من قبيل العلم في موضوع التقليد مثلاً، أو تعتبر بالمسامحة العرفية مجرّد حيثية تعليلية دخيلة في ثبوت هذا الحكم لذاك الموضوع فليست داخلة في نفس الموضوع من قبيل التغيرّ في نجاسة الماء المتغيّر مثلاً.

ومن هنا انتقلوا إلىٰ بحث ثالث وهو أنّه كيف صارت هنا المسامحة العرفية في التشخيص يعوّل عليها، وأيّ قيمة لها في حين أنّه لا يعوّل عليها في موارد أُخرىٰ من قبيل تحديد الكرّ، أو تحديد المسافة في القصر، ونحو ذلك ؟!

أقول: الواقع أنّ اشتراط بقاء الموضوع لم يبيّن بصياغة فنّية، فكأنّما تخيّل أنّ اشتراط بقاء الموضوع ووحدة القضية المشكوكة والقضية المتيقّنة يكون معناه أن يحرز أنّ المشكوك علىٰ تقدير وجوده في الواقع هو عين المتيّقن علىٰ كلّ حال، فيقال: إنّه في المقام تكون نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره هي عين النجاسة السابقة لو كان موضوعها التغيّر ولو آناً مّا. وأمّا لو كان موضوعها التغيّر الفعلي فهي ليست عين النجاسة السابقة، إذن فالمشكوك علىٰ تقدير وجوده ليس في الواقع عين المتيّقن علىٰ كلّ حال، وإنّما هو عينه علىٰ بعض الأحوال. وتعالج المشكلة عندئذٍ بأنّ التغيّر مثلاً حيثية تعليلية، فالقضية المتيقّنة هي نجاسة ذات الماء من دون أن يكون التغيّر داخلاً في موضوعها. إذن فالمشكوك لو كان موجوداً واقعاً هو عين المتيّقن علىٰ كلّ التقادير والأحوال، لا على بعضها.

ولكنّ الصحيح ـ بعد أن عرفنا أنّ هذا الشرط لا ينبغي أن يكون شرطاً جديداً وإنّما الشرط الواقعي هو الشكّ في بقاء ما كان ـ هو أنّه ليس من اللازم كون المشكوك في فرض وجوده عين المتيّقن علىٰ كلّ تقدير، بل يكفي كونه عين المتيّقن علىٰ بعض التقادير، لأنّه بما أنّنا نحتمل ذلك التقدير ـ فلا محالة ـ نحتمل بقاء المتيّقن. إذن فمقتضىٰ القاعدة هو جريان الاستصحاب حتّى في ما إذا كان المفقود المحتمل دخله من الحيثيات التقييدية، إذ علىٰ تقدير

عدم دخله يكون المشكوك عين المتيّقن، ويكفي كونه عينه علىٰ بعض التقادير.

بل لو أنّنا بقينا مصرّين علىٰ الصيغة الأُولىٰ لهذا الشرط، وهي اشتراط كون المشكوك في فرض وجوده عين المتيّقن علىٰ كلّ التقادير لا علىٰ بعضها، لزم عدم جريان الاستصحاب حتّىٰ في الحيثيات التعليلية ؛ لأن هذه الحيثية التعليلية علىٰ تقدير دخلها حتّىٰ بقاءً في علّة الحكم يكون جعل النجاسة بعد زوال التغيّر ـ لا محالة ـ جعلاً آخر، والمسامحة العرفية إنّما تكون في جعل واحد، فالعرف يتسامح ويفترض القيد حيثيّةً تعليليّة ولكن لا يتسامح بأن يفترض الجعلين جعلاً واحداً. وعليه، فالمشكوك لم يصبح عين المتيّقن علىٰ جميع تقاديره.

وعلىٰ أيّة حال فالصحيح هو الصيغة الثانية، أعني كون المشكوك علىٰ بعض تقاديره هو المتيّقن. وعليه، فنحن بحاجة إلىٰ استيناف البحث عن نكتة عدم جريان الاستصحاب في الحيثيات التي يسمّونها حيثيات تقييدية بينما نرىٰ الأصحاب يفتّشون عن نكتة جريان الاستصحاب في ما يسمّونها بالحيثيات التعليلية. إذن فالذي ينبغي أن يبحث في المقام يباين تماماً البحث الذي بحثوه.

فعلىٰ منهج الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ يقال : لو صار القرار علىٰ إحراز الوحدة بالدقّة العقلية أوجب ذلك انسداد باب الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً ؛ اذ حتّىٰ في فرض كون التغيّر حيثية تعليلية نحتمل كون المشكوك غير المتيّقن، ولكنّنا نقول : إنّه لو صار القرار علىٰ جعل العبرة بالوحدة بالدقّة العقلية انفتح باب جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية حتّىٰ لو كانت الحيثية تقييدية؛ لأنّه إن كان التغيّر الفعلي في الواقع دخيلاً في الحكم، إذن فبحسب الدقّة العقلية يكون المشكوك غير المتيّقن، وليس بقاءً للمتيّقن حتماً، سواء فرضنا التغيّر الفعلي حيثية تقييدية أو حيثية تعليلية ؛ إذ الحكم يرتفع بالدقة العقلية بارتفاع حيثيته ولو كانت حيثية تعليلية، وإن كان التغيّر الفعلي في الواقع غير دخيل في الحكم إذن فبحسب الدقّة العقلية يكون المشكوك بقاءً لشخص ذلك المتيّقن ولو فرض التغيّر الفعلي على تقدير دخله حيثية تقييدية ؛ لأنّه علىٰ أيّ حال ليس بالفعل دخيلاً في الحكم، فالحكم بشخصه يبقىٰ لا محالة، فإذا كان الحكم الشخصي المعيّن باقياً علىٰ تقدير عدم دخل التغيّر الفعلي، وغير باقٍ علىٰ تقدير دخله، فالشكّ في دخله وعدم دخله ـ لا محالة ـ مساوق للشكّ في البقاء وعدم البقاء، ولا نحتاج في الاستصحاب إلّا إلىٰ الشكّ في البقاء.

هذا. ويمكن أن يقرّب كلام المشهور بأن يقال : إنّ الاستصحاب موضوعه الشكّ في البقاء، ومحموله التعبّد بالبقاء. والشكّ في البقاء وإن كان محرزاً في المقام بالبيان الذي عرفت،

ولكن كون التعبّد تعبّداً بالبقاء غير محرز. وتوضيح المقصود هو: أنّ الاستصحاب ليس تعبّداً ببقائية الشيء بنحو مفاد كان الناقصة، وإنّما هو تعبّد بالبقاء بنحو مفاد كان التامّة بعد فرض بقائيته، فمثلاً لو أنّ زيداً كان في المسجد وشككنا في بقائه لم يمكن أن نثبت بالتعبّد بقاء ابن عمرو ما لم نعرف أنّ بقاءه بقاء لزيد بأن يكون ابن عمرو هو زيداً، وعندئذٍ نقول في المقام: إنّ نجاسة الماء بعد زوال تغيّره علىٰ تقدير عدم دخل التغيّر الفعلي في النجاسة هي بقاء لتلك النجاسة السابقة، وعلىٰ تقدير دخله ليست بقاء لتلك النجاسة. إذن فنحن بالدقّة العقلية لم نحرز كونها بقاءً للنجاسة المتيقّنة، فلا يثبت شمول التعبّد الاستصحابي لها؛ لإنّ التعبّد الاستصحابي يتعلّق بما هو بقاء، وكون هذا بقاء غير معلوم.

والتحقيق: انّ هذا الإشكال إنّما يتمّ بناءً علىٰ مبنىٰ جعل الحكم المماثل، بمعنىٰ أنّ المولىٰ يعبّد بحكم ويشترط فيه أن يكون مماثلاً لذلك الحكم المتيّقن، فيقال في المقام: إنّ الذي يعبّدنا المولىٰ به وهو نجاسة الماء بعد زوال تغيّره لم نعلم مماثلته للحكم المتيّقن؛ إذ لو كان الحكم المتيّقن مطلقاً فهذا مماثل له، ولو كان مقيّداً بالتغيّر الفعلي فهذا ليس مماثلاً له، وليست هذه النجاسة التي عبّدنا بها بقاء لتلك النجاسة.

وأمّا بناءً علىٰ ما هو الصحيح المختار للمحقّق النائينيﷺ المشهور بين المحقّقين المتأخّرين بعده من أنّ الاستصحاب ليس تعبداً بالحكم المماثل بعنوانه بل هو حكم تعبّدي بعنوان آخر، ويكون عنوانه الإجمالي ـ علىٰ اختلاف صيغه الفنّية بالدقّة ـ عبارة عن التعبّد ببقاء المتيّقن، فنقول في المقام: إنّ المولىٰ يشير إلىٰ ذات الحكم الشخصي السابق المتيّقن، ويقول: أنت تحتمل بقاءه فأنا أُعبّدك ببقائه. وطبعاً ليس الشكّ في بقائية بقائه حتّىٰ يقال: إنّ الاستصحاب لا يثبت بقائية الشيء بنحو مفاد كان الناقصة، وإنّما يثبت البقاء بنحو مفاد كان التامّة. نعم، شككنا في أنّ بقاء ذلك المتيّقن هل هو معقول أو مستحيل؛ إذا علىٰ تقدير كون التغيّر الفعلي دخيلاً في ذلك الحكم يستحيل بقاؤه، فالمولى يعبّدنا ببقائه بنحو مفاد كان التامّة، واحتمال استحالة الشيء لا ينافي التعبّد به.

ثمّ إنّ شبهة احتمال عدم بقاء الموضوع في الشبهات الحكمية لها جواب آخر غير ما ذكرناه من منع لزوم العلم بالبقاء. وحاصله: انّنا لو سلّمنا لزوم العلم بالبقاء قلنا: إنّ العلم ببقاء الموضوع حاصل، وتخيّل عدم العلم به ينشأ من الخلط بين باب المفاهيم وعالم الجعل وباب المصاديق والوجود الخارجي والمجعول. ونوضّح ذلك بذكر مقدمة:

وهي: أنّنا لو لاحظنا باب المفاهيم ففهوم الماء، ومفهوم الماء المتغيّر، ومفهوم الماء الفاقد

للتغيّر مفاهيم ثلاثة متباينة. أمّا لو لاحظنا المصاديق والوجودات الخارجية فمصداق الماء مع مصداق الماء المتغيّر يتّحدان في الماء المتغيّر، وليس مصداق الماء المتغيّر عبارة عن الماء زائداً التغيّر، بل مصداقه إنّما هو ذات الماء، وإنّما أثر القيد في الماء المتغيّر هو تضييق دائرة الصدق، وكذلك مصداق الماء المتغيّر والماء الفاقد للتغير قد يتّحدان ذاتاً وإن كان هناك تفاوت بينهما زماناً، وذلك كما لو كان هناك ماء متغيّر ثمّ زال تغيّره، فمصداق ما كان من الماء المتغيّر هو عين مصداق الماء الفاقد للتغيّر، وإنّما الفرق بينهما من حيث الزمان.

وبعد الالتفات إلىٰ هذه المقدّمة نقول: إنّ هذا الإشكال إنّما يتصوّر له مجال لو أُريد إجراء الاستصحاب بلحاظ عالم الجعل حيث إنّ الموضوع في عالم الجعل ليس إلّا مفهوماً من المفاهيم، وقد عرفت أنّ المفاهيم الثلاثة بعضها مباين للبعض، فيحتمل عدم بقاء الموضوع، ولكنّ الاستصحاب بلحاظ عالم الجعل في نفسه غير جارٍ بغضّ النظر عن هذا الإشكال، وذلك بلحاظ عدم وجود حدوث وبقاء، وكون جعل النجاسة بعد زوال التغيّر في عرض جعلها علىٰ الماء المتغيّر بالفعل كما مضىٰ في بحث الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ولذا كان السيّد الأُستاذ يُجري استصحاب عدم الجعل الزائد، وإنّما نقصد إجراء الاستصحاب بلحاظ عالم المجعول ـ وعلىٰ حدّ تعبيرنا ـ بلحاظ النظر بالحمل الأوّلي إلىٰ الحكم، وبهذا اللحاظ لا يُرى إلّا المصداق بأن يوجد المصداق خارجاً، أو يقدّر المجتهد المصداق ويستصحب، وفي عالم المصاديق يكون مصداق الماء المتغيّر مصداقاً لطبيعي الماء، ويكون مصداقه متّحداً ـ أيضاً ـ ذاتاً مع مصداق الماء الفاقد للتغيّر مختلفاً معه في الزمان، فإشكال احتمال تغيّر الموضوع نشأ من عدم التوحيد بين مصبّ الاستصحاب ومصب ملاحظة الإشكال والبحث عن تغيّر الموضوع، فمصب الاستصحاب هو عالم المجعول والمصاديق في حين أنّ الإشكال لوحظ بالنظر إلىٰ عالم المفاهيم، فتخيّل ورود إشكال علىٰ هذا الاستصحاب.

فإن قلت: إنّ مصداق الماء الذي هو موضوع للنجاسة الخارجية وإن لم يتبدّل لكنّ النجاسة الخارجية من المحتمل تبدّلها، وكون الباقي ـ على تقدير بقائه ـ غير الحادث، وذلك كما لو كانت النجاسة السابقة قد جعلت علىٰ الماء المتغيّر بالفعل، والنجاسة بعد زوال التغيّر علىٰ تقدير ثبوتها كانت بجعل آخر.

قلت: إذا صار القرار على النظر إلىٰ عالم المجعول وإلىٰ النجاسة الخارجية، أو بتعبير آخر: إلىٰ النجاسة بالحمل الأوّلي، فكلّ الحيثيات التقييدية للجعل تصبح تعليلية للمجعول واقعاً

لا بالمسامحة العرفية، وتكون النجاسة علىٰ تقدير ثبوتها بعد زوال التغيّر بـقاءً للـنجاسة السابقة، ولو فرضت بجعل آخر فإنّها تكون من قبيل حرارة الماء التي كانت بالنار ثمّ زالت النار، واحتمل أنّه جُعِل الكهرباء بدلاً عن النار، فإنّ حرارة الماء عندئذٍ وإن كانت بسبب ثانٍ تعدّ بقاءً للحراراة السابقة ويجري الاستصحاب.

نعم، إشكال تغيّر الموضوع يأتي حينما يحصل التعدّد في الوجود الخـارجـي، وذلك في بابين:

١ ـ باب الاستحالات بناءً علىٰ أنّ الاستحالة توجب التعدّد في الوجود، فالكلب كان وجوداً ارتفع، والملح وجود آخر طارئ، ويكفي الشكّ في وحدة الوجود لعـدم جـريان الاستصحاب، فإنّ المقصود بالاستصحاب إثبات الحكم لهذا الموجود في حين أنّنا عندئذٍ نشكّ في أنّ هذا الموجود كان الحكم ثابتاً له سابقاً.

٢ ـ ما إذا كانت الحيثية المفقودة بنفسها موضوعاً للحكم ولو احتمالاً، لا الذات المتحيّث بها، بأن يقال مثلاً: إنّ موضوع الحكم في قلّد العالم، وأعط الزكاة للفقير ليس هـو العـالم والفقير، بل العلم والفقر، فمرجع جواز تقليد العالم إلى جواز أخذ العلم منه، وقد فرض زوال العلم، ومرجع وجوب إعطاء الزكاة للفقير إلىٰ وجوب سدّ عوزه وفقره بالزكاة وقـد زال العوز والفقر، فعندئذٍ لا يجري الاستصحاب لتعدّد الموضوع.

ومن هنا يتّضح الحال في البحث عن الأُمور التي يقال: إنّها حيثيات تقييدية وإنّ زوالها يخلّ بالاستصحاب، فحقيقة المطلب في ذلك هي: أنّ الحيثية المأخـوذة إن كـانت تُـعدِّد الوجود الخارجي: إمّا من باب الاستحالة أو من باب أنّ الحيثية هي الموضوع للحكم لا الذات المتحيّث بها، فزوالها يضرّ بالاستصحاب، وإلّا فلا.

والعبرة بالوحدة والتعدّد في الوجود الخارجي والمصداق لا في المفهوم.

وهنا ينفتح باب البحث عن أنّه هل العبرة بالوحدة في الوجود الخارجي عقلاً، أو العبرة بوحدته عرفاً؟ فإنّه قد توجد الوحدة العقلية من دون الوحدة العرفية، وذلك كما في مورد الاستحالة فالملح عرفاً وجود آخر غير الكلب وإن كان عقلاً جسماً واحداً بناءً عـلىٰ أنّ الفارق العلمي بينهما إنّما هو في الاختلاف التركيبي في الجزيئات، وقد توجد الوحدة العرفية دون الوحدة العقلية كما في النور المستمرّ ساعة من الزمان مثلاً، فإنّه وجود واحد عرفاً في حين أنّه وجودات عديدة عقلاً حسب ما يقال من أنّه بالنظر العلمي ينطفئ ويرجع في كلّ دقيقة مئآت المرات.

وعليه فمتىٰ ما كانت الوحدة ثابتة عرفاً وعقلاً فلا إشكال في الاستصحاب، والكلام في أنّه إذا ثبتت إحدى الوحدتين فقط فهل يجري الاستصحاب أو لا ؟

التحقيق : أنّ الوحدة العقلية فقط لا تكفي في جريان الاستصحاب، وأنّ الوحدة العرفية فقط تكفي في جريان الاستصحاب، وهذا معناه أنّ العبرة وجوداً وعدماً بالوحدة العرفية ولا أثر للوحدة العقلية، فنحن عندنا مدّعيان : أحدهما إثباتي، وهو جريان الاستصحاب عند ثبوت الوحدة العرفية ولو لم توجد الوحدة العقلية، والآخر سلبي، وهو عدم جريان الاستصحاب عند ثبوت الوحدة العقلية فحسب.

وقد يتصوّر أنّ الصحيح يجب أن يكون هو العكس ؛ وذلك لأنّ الوحدة العرفية هي وحدة مسامحية، سامح فيها العرف في مقام التطبيق، والمسامحات العرفية إنّما تتبع في المفاهيم، وبعد أخذ المفهوم من العرف يطبّق ذلك المفهوم علىٰ المصاديق بالدقّة العقلية.

والجواب عن ذلك يكون بوجوه أكثرها يثبت مدّعانا بكلا جانبيه الإثباتي والسلبي، وبعضها يثبت مدعانا بأحد جانبيه :

منها : أنّ دليل الاستصحاب لم يؤخذ فيه مفهوم الوحدة حتّىٰ يقال : إنّ مسامحة العرف في تطبيق هذا المفهوم غير حجّة، غاية ما هناك أنّ المولىٰ حينما قال لا تنقض اليقين بالشكّ كان ملحوظه في متعلّق الشكّ هو عين متعلّق اليقين، ومن هنا نحن ننتزع مفهوم الوحدة، وبكلمة أُخرىٰ : أنّ المولىٰ كان يشير بالشكّ إلىٰ الشكّ في المتيقّن، فكأنّما قال : لا تنقض اليقين بالشكّ في ذلك المتيقّن، وإن شئت فقل : إن المتكلّم لاحظ واقع الواحد، لا أنّه أخذ مفهوم الوحدة، وعندئذٍ إن كان المتكلّم يتكلّم ويلحظ بما هو فيلسوف دقّي، فهو يلحظ واحداً دقّياً فلسفياً، وإن كان يتكلّم ويلحظ بما هو إنسان عرفي ـ كما هو الواقع ـ فهو يلحظ واحداً عرفياً، وهذا الوجه يثبت المدّعىٰ بكلا جانبيه.

ومنها : أنّنا لو سلّمنا أنّ المولىٰ أخذ في لسان دليل الاستصحاب وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشكّ) مفهوم الوحدة فمن الواضح أنّ هذا المفهوم لم يؤخذ عن طريق ذكر كلمة الوحدة في الدليل، وغاية ما هنا أنّ يدّعىٰ أنّ حذف المتعلّق أو ذكر كلمة النقض مثلاً يدلّ علىٰ أخذ مفهوم الوحدة، وعندئذٍ نقول : إنّ مثل حذف المتعلّق أو كلمة النقض لا يدلّ علىٰ أكثر من مفهوم الوحدة العرفية، وإن شئت فقل : إنّ كلمة النقض أو حذف المتعلّق ووحدة السياق لا يدلّ علىٰ مفهوم الوحدة، وإنّما يدلّ علىٰ مفهوم الاتّفاق في عمدة الأجزاء والصفات مثلاً، فإنّ ذلك يكفي في تبرير وحدة السياق واستعمال كلمة النقض، كما أنّ

الوحدة الدقيّة لا تكفي لتبرير ذلك، وهذا ـ أيضاً ـ يثبت المدّعىٰ بكلا جانبيه.

ومنها: أنّنا لو افترضنا أخذ مفهوم الوحدة ولو بأن يقال: إنّ وحدة السياق مثلاً تدلّ علىٰ أخذ هذا المفهوم حقيقةً لا علىٰ أخذ مفهوم الاتّفاق في عمدة الأجزاء والصفات، أو فلنفترض أنّ كلمة الوحدة موجودة في الرواية لكنّنا نقول مع ذلك: إنّ العبرة بالوحدة العرفية دون العقلية؛ وذلك لأنّ المسامحات العرفية في التطبيق قد تسري إلىٰ المفهوم، وتوسّع أو تضيّق المفهوم، وعندئذٍ تكون متّبعة لا محالة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فليست المسامحة العرفية في التطبيق في المقام من قبيل مسامحات العرف في التطبيق في الأوزان والمقادير، وإنّما هي من قبيل مسامحة العرف في ماهية الأشياء، حيث ينكرها عند ضئالتها، فمثلاً حينما توجد أجزاء صغار من الدم لا ترى إلّا بالمجهر ينكر العرف وجود الدم؛ لعدم إدراكه للمصداق، وهذا المسامحة في التطبيق سارية إلىٰ المفهوم، فأصبح مفهوم الدم لا يشمل إلّا ما يكون واجداً لدرجة مخصوصة من الحجم تُرىٰ بالعين المجرّدة، وفيما نحن فيه ـ أيضاً ـ نقول: إنّ مفهوم الوحدة قد وسّعت في نظر العرف، فتشمل الوحدة العرفية حقيقةً، فمفهوم الواحد صادق حقيقة علىٰ جبل رأيناه مثلاً في سنة ثمّ رأيناه بعد مئآت السنين بالرغم من أنّه في خلال هذا الأمد الطويل قد تغيّر وتبدّل كثير من أجزائه، وأيضاً نقول: إنّ مفهوم الوحدة قد ضيّقت في نظر العرف، فلا تشمل الوحدة التي تكون فلسفية فحسب ولا تكون عرفية. وهذا الوجه أيضاً يثبت المدّعىٰ بكلا جانبيه.

ومنها: أنّنا لو افترضنا أخذ مفهوم الوحدة في الكلام، وافترضنا أنّ المسامحة في التطبيق لم تسرِ إلىٰ المفهوم، قلنا مع ذلك: إنّ المسامحة في التطبيق علىٰ قسمين:

١ ـ المسامحة الواضحة التي يعترف العرف بكونها مسامحة، كما في مسامحته في الوزن والمقدار. فيطلق الفرسخ مثلاً علىٰ مسافة أقلّ من الفرسخ بمقدار شبر، والاوقيّة علىٰ ما يقلّ عنها بمثقال، لكنّه لو سُئل العرف عن أنّ هذا هل هو فرسخ أو اوقية بالضبط لقال: لا، وقال: إنّما هو كذلك تقريباً. وفي هذا القسم لا تكون مسامحته متّبعة في الحكم الشرعي، ولا تكون حجة.

٢ ـ المسامحة التي تَعبرُ علىٰ العرف ولا يلتفت إلىٰ كونها مسامحة، ومسامحته في تطبيق مفهوم الوحدة ان تنزّلنا عن دعوىٰ سرايتها إلىٰ المفهوم فلا أقلّ من كونها من هذا القبيل، أي: إنّها سنخ مسامحة لا يعترف العرف بما هو عرف بأنّها مسامحة، بخلاف مسامحته في ما يقلّ عن الفرسخ بشبر، فلو سُئل العرف أنّ هذا الجبل هل هو عين الجبل الذي كان قبل مئآت

السنين بالضبط يقول : نعم، هو عينه بالضبط، في حين أنّنا نعلم بتبدّل كثير من أجزائه، وهذا النوع من المسامحة ـ بالرغم من فرض عدم سرايته إلىٰ المفهوم ـ يؤثّر في فهم المقصود من الألفاظ، ويكون حجّة.

وتوضيح ذلك : أنّ الكلام الدالّ علىٰ مفهوم مشتمل علىٰ مصاديق لو استعمل وكان ذلك المفهوم قد أُخذ بما هو مرآة إلىٰ المصاديق تكون له دلالتان :

الأُولىٰ : دلالة اللفظ علىٰ المفهوم، وإحضار المفهوم في الذهن باللفظ. وهذه ليست دلالة تكوينية عقلية وإنّما هي دلالة عرفية بلحاظ الربط الخاصّ الذي جعل بين اللفظ والمعنىٰ، فأصبح اللفظ آلة لإحضار المعنىٰ.

والثانية : دلالة اللفظ علىٰ المصاديق عن طريق المفهوم، أي : إحضار المصاديق في الذهن بالمفهوم. وهذا هو المقصود الأقصىٰ للمتكلّم، وإحضار المفهوم لمصاديقه الحقيقية يكون دلالةً تكوينيّة عقلية، وإحضاره لمصاديقه العرفية المسامحية التي لا يعترف العرف بالمسامحة فيها يكون دلالة عرفية، ويكون هذا حجّة وداخلاً في باب المداليل اللفظية. وبهذا يثبت أنّ الوحدة في المقام إذا كانت عرفية لا عقلية فهي من المصاديق التي يدلّ المفهوم على إرادتها عرفاً، فيكون الاستصحاب حجّة فيها. وهذا هو الجانب الإثباتي من المدّعىٰ ولكن لا يثبت بذلك الجانب السلبي وهو عدم حجّيّة الاستصحاب إذا كانت الوحدة عقلية فحسب.

ومنها : أنّنا لو سلّمنا خروج المصاديق العرفية للوحدة من باب المداليل اللفظية، قلنا : إنّه باعتبار أنّ مسامحة العرف هنا سنخ مسامحة لا يلتفت هو إليها، ولا يعتبرها مسامحة ينعقد في المقام إطلاق مقامي، فإنّ الشارع لو لم يكن يرضىٰ بإجراء الاستصحاب في موارد الوحدة العرفية لكان عليه أن ينبّه علىٰ ذلك ؛ لأنّ العرف بصرف طبعه سوف يعمل بدليل الاستصحاب في تلك الموارد، وكذلك ينعقد الإطلاق المقامي لإخراج الموارد التي تكون الوحدة فيها عقلية فحسب، من باب أنّ العرف لو خلّي وطبعه لما أجرىٰ الاستصحاب في تلك الموارد، فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك لكان عليه التنبيه، فهذا الوجه يثبت المدّعىٰ بكلا جانبيه.

إلّا أنّ الإطلاق المقامي في موارد غفلة العرف إنّما ينعقد إذا لم تكن موارد الغفلة نادرة، ولم يكن التفاوت بين ما يفهمه العرف بغفلته وبين الواقع قليلاً بحيث يكون من الطبيعي أن لا يهتمّ المتكلّم بالتنبيه عليه، وإلّا لما انعقد الإطلاق المقامي.

بقي الكلام في شيء، وهو: أنّنا ـ كما عرفت ـ طرحنا في المقام أمرين متقابلين، فجعلناهما مداراً للبحث: أحدهما النظر العقلي، والثاني النظر العرفي، وتكلّمنا في تعيين أحدهما في مقابل الآخر، إلّا أنّ الأصحاب قد طرحوا في المقام ثلاثة أُمور متقابلات: النظر العقلي، والنظر العرفي، والنظر الدليلي، فما هو محتوى هذا الأمر؟

إنّنا تارةً نفترض أنّا نتكلّم في تشخيص موضوع الحكم ابتداءً، وتعيين أنّ القيد الفلاني هل هو حيثية تقييدية أو حيثية تعليلية، وأُخرىٰ نفترض أنّنا نتكلّم في قياس الباقي ـ علىٰ تقدير البقاء ـ إلىٰ الحادث، ونرىٰ أنّه هل يعتبر عين الحادث وبقاءً له، أو لا؟

فإن اخترنا في البحث الأوّل بالنسبة لقيد من القيود أنّه حيثية تعليلية، واخترنا في البحث الثاني أنّ ذهاب الحيثية التعليلية لا يضرّ بوحدة الباقي مع الحادث، جرى الاستصحاب، وإلّا فلا.

فإن قصدوا إيقاع المقابلة بين الأنظار الثلاثة في البحث الأوّل، وهو تشخيص موضوع الحكم ابتداءً، فالذي يبدو: أنّه لا معنىٰ لإيقاع المقابلة بين أُمور ثلاثة: الموضوع الدليلي، والموضوع العقلي، والموضوع العرفي؛ لأنّ الفهم العقلي والعرفي إنّما هما يؤثّران في تشخيص مفاد الدليل، وليس الموضوع العقلي والعرفي شيئين في مقابل الموضوع الدليلي.

والبيان المَدْرَسي الذي يذكر في مقام توضيح هذه الأُمور الثلاثة المتقابلة هو أنّ الموضوع الدليلي يتعين علىٰ ضوء صيغة الدليل، فان معنىٰ كون الحيثية تقييدية هو أنْ تكون في عالم الجعل مأخوذة قيداً ووصفاً للموضوع، ومعنىٰ كونها تعليلية كونها مأخوذة في عالم الجعل شرطاً للحكم، لا قيداً للموضوع. وفي مقام تعيين ذلك بحسب النظر الدليلي نرجع إلىٰ صيغة الدليل، فلو قال مثلاً: (الماء المتغيّر نجس) كان ظاهر ذلك أنّ التغيّر حيثية تقييدية، ومأخوذة في عالم الجعل وصفاً وقيداً للموضوع، ولو كانت الصيغة بلسان الشرط لا الوصف بأن قال: (الماء إذا تغيّر تنجّس) كان ظاهر ذلك أنّه حيثية تعليلية.

وأمّا بلحاظ الموضوع العقلي فجميع الحيثيات ترجع إلىٰ الحيثيات التقييديّة ببرهان عقلي يفترض في المقام.

وأمّا بلحاظ الموضوع العرفي فالأمر يختلف باختلاف مناسبات الحكم والموضوع، فقد يرىٰ العرف شيئاً حيثية تقييدية ولو أُخذ في لسان الدليل علىٰ نحو الشرطية، وقد يراه حيثية تعليلية وإن أُخذ في لسان الدليل علىٰ نحو الوصفية.

إلّا أنّ فرض أشياء ثلاثة متقابلة بهذا البيان غير صحيح، فإنّ فهم مفاد الدليل ليس علىٰ

أساس المعاني اللغوية الموجودة في كتاب القاموس فحسب، وإنّما هو علىٰ ضوء مجموعة القرآئن الحالية والمقالية اللفظية واللبيّة والملاحضات العرفية والعقلية، وطبعاً مع فرض التعارض بين فهم عرفي وفهم عقلي قطعي يقدّم الثاني.

إلّا أنّه يمكن أن يبيّن التقابل بين الأُمور الثلاثة ببيان آخر، وهو: أنْ ينظر إلىٰ النظر الإنشائي للعرف والعقل، لا النظر الإخباري. وتوضيحه: أنْ يقال: إنّ العرف قد يكون له نظر إنشائي في حيثية، أي: إنّه لو أُعطي بيده التشريع لشرّع بنحو تصبح تلك الحيثية حيثية تعليلية مثلاً، وإن كان يعترف بالفعل أنّ شريعة الإسلام جعلت الحيثية تقييدية، أو بالعكس، وكذلك العقل قد يكون له نظر إنشائي بمعنىٰ أنّ العقل في مستقلّاته العقلية دائماً يأخذ الحيثيات تقييدية، وإن كان يعترف أنّ شريعة الإسلام في أحكامها قد أخذت بعض الحيثيات تعليلية، ولذا ذكر الشيخ الأعظم ﷺ الإشكال في جريان الاستصحاب في أحكام العقل من باب أنّ الحيثيات فيها دائماً تقييدية، فدائماً يتعدّد الموضوع بزوال أيّ قيد من القيود، وعندئذٍ فيقصد بالنظر الدليلي ما يفهم من شريعة الإسلام بمقتضىٰ أدلّتها، ويقصد بالنظر العقلي والعرفي النظر الإنشائي لهما، لكن بناءً علىٰ هذا الأُسلوب من بيان الفرق بين الأنظار الثلاثة تكون مرجعية النظر الدليلي في غاية الوضوح، فإنّ المفروض أنّنا نتكلّم في موضوع حكم شرعي، والعقل والعرف معترفان بأنّ الحيثية الفلانية المأخوذة في موضوعه تقييدي أو تعليلي، فلا محالة قد تعيّن موضوع الحكم، ولا معنى لفرض الحيثية تعليلية (حتّىٰ مع اعتراف العرف بأنّها أُخذت في الشريعة تقييدية) لمجرّد أنّ العرف لو كان هو المشرّع لجعلت الحيثية تعليلية مثلاً، كما لا معنىٰ لفرض الحيثية تقييدية (حتىٰ مع اعتراف العقل بأنّها أُخذت في الشريعة تعليلية) لمجرّد أنّ العقل في مستقلّاته العقلية يأخذ كلّ الحيثيات تقييدية لبرهان مفروض هناك، وقد تحصّل: أنّ العبرة علىٰ ـ أيّ حال ـ بالنظر الدليلي.

وإن قصدوا إيقاع المقابلة بين الأنظار الثلاثة في البحث الثاني، وهو الاتّحاد بين الباقي والحادث، فهنا يكون الميزان في الاتّحاد: إمّا هو العقل، وهو يحكم بزوال الاتّحاد بسبب زوال أيّ قيد من القيود ولو كان حيثية تعليلية. وإمّا هو العرف، وهو يحكم بأنّ الاتّحاد لا يزول إلّا بزوال الحيثية التقييدية دون التعليلية، ولا معنى هنا لفرض النظر الدليلي في مقابل النظر العقلي والعرفي، فإنّ الدليل لا يتكلّم عن مسئلة الاتّحاد بين الحادث والباقي.

وطبعاً الصحيح من هذين الوجهين هو كون العبرة بالنظر العرفي لا النظر العقلي؛ لما عرفت من الوجوه. إذن فهما أردنا إجراء الاستصحاب نأخذ كبرىٰ المطلب من البحث

الثاني، أي نقول : إنّه إذا كانت الحيثية تعليلية فالاتّحاد ثابت بالنظر العرفي، وهو يكفي، ونأخذ صغرىٰ المطلب من البحث الأوّل، أي : إنّنا نبني على كون الحيثية تعليلية إذا كان النظر الدليلي يقتضي ذلك.

هذا كلّه تمشّياً مع الأُسلوب الذي اتّخذه القوم من التعبير بالحيثية التعليلية والحيثية التقييدية.

والصحيح : أنّ كون الحيثية مأخوذة في مرحلة الجعل بنحو التقييد والوصف، وكونها مأخوذة بنحو التعليل وشرطاً للحكم لا دخل له أبداً في جريان الاستصحاب وعدمه، كما أنّ كون القيد بحسب عالم الملاكات قيداً مهمّاً أو غير مهمّ ـ أيضاً ـ لا دخل له أبداً في جريان الاستصحاب وعدمه، وإنّما العبرة بكون العرف هل يستهين بالقيد الفلاني ويراه ضئيلاً لا يضرّ زواله بالاتّحاد، أو لا يستهين به، فإن كان يستهين به ويرىٰ انحفاظ الوحدة بعد زواله يجري الاستصحاب، وإلّا فلا، إذن فكون الحيثية تعليلية ليس صغرى للمطلب نحتاج إلىٰ إثباته بالنظر الدليلي، أو العقلي، أو العرفي، وإنّما هذا عنوان انتزاعي ننتزعه من مجموعة القيود التي يستهين بها العرف، فلا نحتاج في المقام إلىٰ بحثين : أحدهما ينقّح الصغرىٰ، وهو تشخيص الموضوع للحكم حدوثاً، وأنّ القيد الفلاني هل هو حيثية تعليلية أو تقييدية. والآخر ينقّح الكبرىٰ، وهو أنّ زوال الحيثية التعليلية هل يضرّ بالوحدة أو لا، بل رأساً نبحث عن الوحدة بين الباقي والحادث، ونقول : إنّ العرف يستهين ببعض القيود، ولا يرى زواله مضرّاً بالوحدة، ولا يستهين ببعضها ويرىٰ زواله مضرّاً بالوحدة.

وأمّا تشخيص موضوع الحكم حدوثاً بأيّ نظر من الأنظار الثلاثة، فما لا يرتبط بالمقام أصلاً.

هذا. ونحن إلىٰ هنا كنّا نتكلّم في هذه الأنظار الثلاثة في تشخيص الموضوع، أو الوحدة بحسب عالم المفاهيم مشياً علىٰ مشرب القوم، ولكنّ الصحيح عندنا ما عرفت من أنّه لا عبرة بالاتّحاد المفهومي وعدمه ؛ لأنّنا لا نجري الاستصحاب بلحاظ عالم الجعل الذي يكون موضوعه مفهوماً من المفاهيم، وإنّما نجري الاستصحاب بلحاظ عالم الوجود الخارجي، والحكم الفعلي وموضوعه هو المصداق الخارجي، فزوال التغيّر مثلاً لا يضرّ ولو فرض من أهمّ القيود في نظر العرف بلحاظ عالم المفاهيم، وإنّما العبرة بزوال ما يضرّ زواله بوحدة الوجود الخارجي، وهنا ـ أيضاً ـ إنّما يتصوّر نظران : النظر العقلي والنظر العرفي، ولا يتعقّل هنا نظر ثالث باسم النظر الدليلي. والصحيح هو النظر العرفي ؛ لما مرّ.

هذا. وممّا ذكرنا تبيّن الحال في الاستصحاب في الشبهات الحكمية الجزئية، أعني استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية، فإنّ الحال في ذلك عين الحال في الشبهات الحكمية الكلّية.

توضيح ذلك: أنّنا لو كنّا نعرف أنّ زوال التغيّر يوجب زوال النجاسة لكنّنا شككنا في زوال التغيّر، فعندئذٍ إن كان زوال التغيّر ممّا يضرّ بالوحدة (فلا يجري استصحاب الحكم الكلّي لو شكّ في زوال التغيّر) فهنا ـ أيضاً ـ لا يجري استصحاب الحكم؛ لأنّنا نحتمل زوال التغيّر الذي هو مضرّ بالوحدة، أي: نحتمل زوال الوحدة، فالتمسّك بالاستصحاب تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وإن كان زوال التغيّر ممّا لا يضرّ بالوحدة (فيجري استصحاب الحكم الكلّي لو شكّ في زواله بزوال التغيّر) إذن فلا معنىٰ لكون احتمال زوال التغيّر مانعاً عن الاستصحاب في المقام.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب الحكمي.

وأمّا الكلام في الشبهات الموضوعية، أعني الاستصحاب الموضوعي، فقد قسّموا المستصحب هنا إلىٰ قسمين:

الأوّل: ما يعبّر عنه بالمحمولات الأوّلية، ويقصد به الوجود والعدم.

والثاني: ما يعبّر عنه بالمحمولات الثانوية، وهي العوارض المتأخّرة عن ذلك، كالعدالة والفسق.

ومنشأ الإشكال في الاستصحاب فيهما هو تعبير الشيخ الأعظم ﷺ حيث عبّر باشتراط بقاء الموضوع، فيقال في المحمولات الأوّلية: إنّ الموضوع في استصحاب وجود زيد مثلاً هو ذات الماهية، ولا معنى لبقائها إلّا وجود زيد في الزمن المتأخّر، ومع فرض إحراز وجوده لا حاجة إلىٰ الاستصحاب، ومع الشكّ لم يحرز بقاء الموضوع.

إلّا أنّ التعبير الأحسن هو تعبير صاحب الكفاية ﷺ وهو التعبير باشتراط وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة[1]، وهذه الوحدة محفوظة في المقام، فإنّ القضية المتيقّنة هي (زيد موجود) والقضية المشكوكة ـ أيضاً ـ هي (زيد موجود)، فانحلّ الإشكال.

هذا في المحمولات الأوّلية.

ويقال في المحمولات الثانوية كما في استصحاب العدالة: إنّه لو علم ببقاء زيد فلا إشكال

---

(١) راجع الكفاية: ج ٢، ص ٣٤٦ بحسب الطبعة المشتملة في حاشيتها على تعليقات المشكيني.

في استصحاب عدالته. وأمّا إذا لم يعلم ببقائه فاحتملنا موته، كما احتملنا حياته مع العدالة وحياته مع الفسق، فأيضاً يشكل الاستصحاب؛ لعدم إحراز بقاء الموضوع.

وأيضاً تنحل المشكلة بالرجوع إلىٰ ما عرفته من تعبير صاحب الكفاية، فإنّ القضية المتيّقنة مع القضية المشكوكة شيء واحد، وهي (زيد عادل).

نسبة الاستصحاب إلىٰ الأمارات وسائر الأُصول ووجه تقديم بعضها على بعض

وأمّا الأمر الثاني، وهو نسبة الاستصحاب إلىٰ الأمارات وسائر الأُصول، ووجه تقديم هذه الأُمور بعضها علىٰ بعض.

فبما أنّ هذا البحث يأتي فيه كثيراً ذكر الحكومة والورود ونحو ذلك، فلا بدّ لنا أن نشرح قبل الشروع في صلب البحث هذه المصطلحات بحدودها الواقعية المختارة، فنقول:

إنّ كلّ دليل حينما يقاس إلىٰ دليل آخر يخالفه في الحكم: فإمّا أن يفرض التعارض بينهما، وهذا لا كلام فيه هنا، أو يفرض تقدّم أحدهما علىٰ الآخر، وفرض التقدّم له أحد ملاكين:

الملاك الأوّل، هو ملاك إفناء الموضوع حقيقة، فإذا كان أحد الدليلين مُفنياً لموضوع الدليل الآخر، فمحموله لا يبقىٰ له موضوع حتّىٰ يعارض محمول ذلك الدليل، وهذا الإفناء تارةً يكون بلسان الإخبار كما لو قال: (اكرم العلماء) ثم أخبر بعدم كون زيد عالماً، وهذا ما يسمّىٰ بالتخصّص. وأُخرىٰ يكون بلسان الإنشاء والتعبّد، كما لو قال: (متىٰ ما لم تقم الحجّة علىٰ الإلزام جرت البراءة) ثم حكم بوجوب شيء او حرمته وأقام الحجّة علىٰ ذلك. وهذا ما يسمّىٰ بالورود، وهذا علىٰ قسمين:

الأول: أن يكون الدليل المورود بطبعه اللغوي العامّ بنحوٍ تتضيّق دائرته بالدليل الوارد، كما في المثال الذي ذكرناه.

والثاني: أنّ لا يكون الدليل المورود بطبعه اللغوي العامّ كذلك، ولكن المتكلّم يجري في كلامه على ادّعاءآت سكّاكية مختصّة به، فوفقاً لتلك الادّعاءآت يحصل الإفناء، مثاله ما إذا قال: (أكرم العالم) ونحن نعرف أنّ هذا المتكلّم يرىٰ بعض العلماء بنظره الاعتباري والانشائي غير عالم، وبعض الجهلاء بهذا النظر عالماً فعرفنا أنّ مقصوده من قوله: (أكرم العالم) (أكرم من هو عالم بنظري السكّاكي والاعتباري) فحينما يُنشئ عدم عالمية زيد ويجعله تعبّداً وبنحو المجاز السكّاكي غير عالم يُفني بذلك ـ لا محالة ـ موضوع (أكرم العالم).

ويظهر من بعض كلمات المحقّق النائيني ﷺ أنّ هذا داخل في الحكومة، لا في الورود.

وطبعاً لا مشاحّة في الاصطلاح، لكنّنا نقصد من كون ذلك داخلاً في الورود أنّ نكتة التقدّم في هذا القسم والقسم السابق واحدة، وهي إفناء الفرد من أفراد الموضوع، كما أنّ نكتة التقدّم في الورود والتخصّص واحدة.

الملاك الثاني، هو القرينية، بأن يتقدّم أحد الدليلين علىٰ الآخر باعتبار أنّ المتكلّم جعله قرينة علىٰ مراده من الدليل الآخر، وأوجب علينا الرجوع في فهم مراده إلىٰ ذلك الدليل.

أمّا الكبرىٰ وهي أنّه إذا كان الأمر هكذا تقدّم ذلك الدليل عليه، فهو أمر واضح، فإنّ المفروض أنّ المتكلم هو الذي فرض الرجوع في فهم مراده إلىٰ الدليل الفلاني، وجعله قرينة علىٰ مراده من الدليل الأوّل، فتقديمه عليه يكون من القضايا التي قياستها معها.

وأمّا الصغرىٰ وهي أنّه كيف يجعل ذلك قرينة عليه ؟ فنقول : إنّ هذا علىٰ قسمين :

الأوّل : أنْ يكون المولىٰ متصدّياً بالخصوص لبيان ناظرية هذا الدليل إلىٰ الدليل الآخر، فيكون كما لو صرّح بأنّ الكلام الثاني منّي شارح لمرادي من الكلام الأوّل، كما قال بالنسبة لمحكمات الكتاب ومتشابهاته : إنّ المحكمات هنّ أُمّ الكتاب، وإنّها المرجع في مقام فهم المتشابهات، غاية ما هناك أنّه لم يصرّح في المقام بهذا النحو، إلّا أنّه جعل في الدليل الثاني نكتة توجب ظهوره في النظر إلىٰ الدليل الأوّل، وهذا ما يسمّىٰ بالحكومة، وذلك يكون بأحد أنحاء عديدة :

١ ـ أن يكون بلسان التفسير بأي وأعني ونحو ذلك.

٢ ـ أن يكون بلسان التنزيل، كأن يقول : (زيد عالم) أي : منزّل منزلة العالم، أو يقول : (زيد ليس عالماً) أي : منزّل منزلة غير العالم فإنّ التنزيل لا يكون إلّا مع فرض أثر مسبقاً، فهو ـ لا محالة ـ ناظر إلىٰ ذلك الأثر والحكم.

٣ ـ أن يكون مضمون الدليل الثاني بنحو يتبادر إلىٰ ذهن العرف منه لمناسبات الحكم والموضوع مفاد الدليل الأوّل، والفراغ عنه، مثاله : نسبة دليل نفي الحرج إلىٰ أدلّة الأحكام الأوّلية، فإنّه لا يتبادر إلىٰ الذهن من ملاحظة أدلّة الأحكام الأوّلية دليل نفي الحرج، لكنّه يتبادر إلىٰ الذهن من ملاحظه دليل نفي الحرج الأحكام الأوّلية والفرغ عنها، ولعلّ نكتة ذلك في هذا المثال أنّ العرف لم يكن يترقّب من الشارع تخصيص أحكامه بخصوص صورة الحرج، بأن يقول مثلاً : (إذا أصبح الوضوء حرجياً عليك لشدّة البرد وجب عليك الوضوء) وإنّما الذي كان مترقّباً من الشارع هو أن تمتدّ نفس أحكامه الأوّلية بإطلاقها إلىٰ صورة الحرج.

الثاني: أن لا يكون المولىٰ متصدّياً بالخصوص لبيان ناظرية هذا الدليل إلىٰ ذاك الدليل وتحكيمه عليه، لكن بناء العرف العامّ يكون علىٰ ذلك، مثاله هو بناء العرف العامّ علىٰ تحكيم الخاصّ علىٰ العامّ ـ على الأقلّ في خصوص المخصّصات المتّصلة، كما إذا قال: (أكرم كلّ عالم ولا تكرم فسّاق العلماء) ـ وهذا ما يسمّىٰ بالتخصيص وشبهه.

وبهذا اتّضحت نكتة أقوائية الحكومة من التخصيص، وهو أنّ المتكلّم في الحكومة بنفسه تصدّىٰ لبيان الناظرية، وفي التخصيص ليس الأمر هكذا، وإنّما بناء العرف العامّ علىٰ ذلك، فنحتاج إلىٰ إجراء أصالة عرفيّة المولىٰ.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في تقدّم الأمارات علىٰ الأُصول.

والثاني: في نسبة الأُصول بعضها مع بعض.

المقام الأوّل: في تقدّم الأمارات علىٰ الأُصول

ويقع الكلام فيه في جهتين:

الأُولىٰ: في تقدّمها علىٰ الأُصول بملاك إفناء الموضوع.

والثانية: في تقدّمها عليها بملاك القرينيّة.

أمّا الجهة الأُولىٰ، وهي تقدّم الأمارات علىٰ الأُصول بملاك الإفناء، فطبعاً لا يترقّب دعوىٰ تقدّمها عليها بالتخصّص؛ إذ لا تُفني بلسان الإخبار، وإنّما الذي يمكن أن يدّعى هو التقدّم بالورود، وقد عرفت أنّ الورود علىٰ قسمين، وهنا يمكن دعوىٰ كلّ واحد من قسمي الورود:

أمّا القسم الأوّل، وهو الورود بلحاظ المدلول اللغوي العامّ، فيمكن دعواه في المقام بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّ المتفاهم عرفاً ـ ولو بواسطة بعض القرائن ـ من العلم الذي هو غاية للأُصول هو مطلق الحجّة مثلاً، لا خصوص العلم بمعنىٰ القطع، فالأمارة تُفني موضوع الأصل بالتعبّد وإقامة الحجّة..

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ المتفاهم من العلم المأخوذ غاية للأُصول وإن كان هو القطع، لكنّ المتفاهم عرفاً من أدلّة الأُصول ـ ولو بواسطة بعض القرائن ـ أنّ متعلّق العلم ليس هو الحرام الواقعي مثلاً في قوله: (حتّىٰ تعلم أنّه حرام) أو النقيض الواقعي للمتيقّن السابق في

الاستصحاب، بل مطلق ما ثبت بالحجّة مثلاً حرمته، أو كونه نقيض المستصحب، والمفروض أنّ الأمارة تثبت ذلك.

وهذان الوجهان غير صحيحين؛ إذ حمل العلم علىٰ معنىً أعمّ من القطع، وهو مطلق قيام الحجّة مثلاً، أو حمل المتيقّن أو الحرام علىٰ معنى أعمّ من نقيض المتيّقن السابق، أو الحرمة الواقعية وهو مطلق ما ثبت بالحجّة كونه كذلك، خلاف الظاهر ومؤونة زائدة تحتاج إلىٰ قرينة، والقرائن التي يمكن ذكرها في المقام كلّها غير صحيحة، كما سوف يتّضح ـ ان شاء الله ـ حينما نتكلّم عن حكومة الأمارات علىٰ الأُصول.

وأمّا القسم الثاني، وهو الورود بلحاظ اعتبارات خاصّة للمتكلّم، فيمكن دعواه في المقام ـ أيضاً ـ بأحد وجهين:

الوجه الأوّل، أن يقال: إنّ الشارع له اعتبارات خاصّة في العلم، ومقصوده من العلم في دليل جعله غايةً للأُصول ما يراه هو علماً، ودليل حجية الأمارة دلّ علىٰ أنّه يرىٰ الأمارة علماً.

ويستفاد من بعض كلمات مدرسة المحقّق النائيني ﷺ أنّ هذا الوجه داخل في الحكومة.

لكنّ التحقيق أنّه إن فرض أنّ مقصود الشارع من العلم في دليل جعله غاية للأُصول ما هو يراه علماً، إذن فدليل جعل الأمارة علماً يُفني موضوع الأصل حقيقةً، وهو الورود. وإن فرض أنّ المقصود هو العلم الحقيقي إذن فدليل اعتبار الأمارة علماً لا يحقّق الورودَ ولا الحكومة إلّا إذا ضمّت إلىٰ ذلك مسألة النظر، فأصبح حكومة بملاك النظر، وإلّا فمجرّد اعتباره غير العلم علماً لا قيمة له.

الوجه الثاني، أن يقال: إنّ الشارع له اعتبارات خاصّة في المتيّقن، ومتعلّق العلم، فيقصد مثلاً بالحرام في قوله: (حتّىٰ تعلم أنّه حرام) وبنقيض المتيّقن السابق في الاستصحاب ما هو يراه حراماً أو نقيضاً للمتيّقن السابق، وعندئذٍ يدّعىٰ أنّ دليل حجّيّة الأمارة مفاده هو جعل الحكم المماثل، فبذلك يعلم بما يراه الشارع حراماً، أو نقيضاً للمتيقن، فتحصل الغاية.

ولا يرد علىٰ ذلك كلام المحقّق الخراساني ﷺ في مسألة قيام الأمارة مقام العلم الموضوعي، حيث إنّ أحد تقريبات قيامها مقامه هو دعوىٰ أنّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع يجعل العلم بالمؤدّىٰ منزلة العلم بالواقع، فاعترض عليه المحقّق الخراساني ﷺ بأنّه لا ملازمة بين كون المؤدّىٰ بمنزلة الواقع وكون العلم به بمنزلة العلم بالواقع، فهذا الكلام وإن كان فنّيّاً

هناك إلىٰ حدٍّ، لكنّه لا يأتي علىٰ التقريب الذي نحن فرضناه ؛ إذ نحن فرضنا التوسعة في مفهوم الحرام أو متعلّق اليقين الذي جعل غاية للأصل بحيث توجب الأمارة العلم بفرد من أفراد ذلك المفهوم حقيقةً، وبكلمة أُخرىٰ : أنّ هذا الإشكال إنّما يرد علىٰ تقريب الحكومة، لا تقريب الورود.

هذا. ولو تمّت المدّعيات في هذين الوجهين ثبت ورود الأمارة علىٰ الأُصول، إلّا أنّه يبقى سؤال في المقام وهو : أنّه لماذا لا نعكس المطلب وندّعي في الأُصول التي يمكن فيها دعوىٰ جعل اليقين أو المتيّقن أنّها واردة علىٰ الأمارة، فمثلاً يقال في الاستصحاب : إنّ مفاده جعل اليقين، فيكون وارداً علىٰ حجّيّة الأمارة المغيّاة باليقين بالخلاف، وفي أصالة الحلّ التي يسمّونها بالأصل التنزيلي بدعوىٰ أنّها تجعل الحلّ بلسان أنّه هو الحلّ الواقعي يمكن أن يقال: إنّها واردة علىٰ الأمارة حينما ينافيها؛ لأنّها تفيد اليقين الواقعي بمتيّقن اعتباري يخالف مفاد الأمارة، فالتوارد يكون من الطرفين.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بأحد وجهين :

الأوّل : أن يقال : إنّ دليل حجّية الأمارة نصّ في موارد الأُصول ؛ لأنّ دليل حجّيّة خبر الثقة والظهور هو السيرة العقلائية أو المتشرعية، وهي ثابتة في موارد الأُصول، فحتماً يجب أن يكون موضوعها بنحوٍ لا ينتفي بالأُصول.

ويرد عليه : أنّ هذا معناه تقدّم الأمارة علىٰ الأُصول بملاك آخر غير ملاك الورود وإفناء الموضوع، وهو ملاك النصوصية. نعم، في طول النصوصية يقع بحث علميّ صِرف في أنّه هل تكون الأمارة مقدّمة علىٰ الأصل واردة عليه أو مخصصة له مثلاً، وهذا خُلف ما كان المفروض، وهو إثبات تقدّم الأمارة بملاك الإفناء.

الثاني: أن يقال : إنّ الأصل أُخذ في موضوعه عدم العلم، لكن الأمارة لم يؤخذ في موضوعها عدم العلم.

وهذا الوجه فيه اتّجاهان :

الاتّجاه الأوّل، هو اتّجاه كان يوجد قبل الميرزا، ويستفاد ـ أيضاً ـ من بعض عبائر الميرزا، وهو دعوىٰ الفرق الثبوتي وبحسب مرحلة الجعل بين الأُصول والأمارات، فالمولىٰ جعل الأُصول علىٰ موضوع الشكّ وعدم العلم، ولكنّه حينما جعل الأمارات لم يقيّد موضوعها بعدم العلم، فالشك وعدم العلم ليس موضوعاً للأمارات، وإنّما هو مورد لها، إذن فمن الطبيعي ـ بناءً علىٰ هذا الاتّجاه ـ أن تفني الأمارة موضوع الأصل، وهو عدم العلم، ولا

يفني الأصل موضوع الأمارة ؛ إذ ليس من موضوعها عدم العلم حتّىٰ يُفنىٰ بالأصل.

ولكن يرد علىٰ ذلك : انّه إن قصد بعدم دخل الشكّ وعدم العلم في موضوع الأمارات عدم كونه مقدّر الوجود، فهذا مستحيل ؛ إذ لولا تقييدها بوجه من الوجوه بالشكّ للزمت حجّية الأمارة مطلقاً حتّىٰ مع العلم بالخلاف، وهذا غير معقول، ولا يرتفع الإطلاق إلّا بالتقييد.

وإن قصد بكون الشكّ مورداً للأمارات لا موضوعاً لها أنّه لم يؤخذ حيثية تقييدية وإنّما أخذ بنحو الشرط، أي : إنّه لم يقل : خبر الثقة حجّة علىٰ الشاكّ، وإنّما قال: خبر الثقة حجّة علىٰ الإنسان إن كان شاكّاً، قلنا : إنّ هذا يكفي في ورود الأُصول عليها؛ إذ علىٰ أيّ حال أصبح الشكّ وعدم العلم دخيلاً في الحكم بوجه من الوجوه، ومفروض الوجود، ولا نقصد نحن بالموضوع إلّا هذا، والأصل يرفع ذلك لا محالة، فلا يبقى مورد للأمارة سواء سمّيتَ هذا الشكّ دخيلاً في الموضوع، أو سمّيته مورداً للأمارة، أو بأيّ اسم آخر.

وإن قصد بالموردية معنى آخر غير هذا فنحن لا نفهمه حتّىٰ نناقشه.

وعلىٰ أيّ حال فنحن نقول : إنّ الشكّ دخيل في حجّية الأمارة حتماً ولو بالنحو الذي قلناه من كونه مقدّر الوجود، وإلّا لزم حجّية الأمارة في مورد العلم، وهذا يكفي في تحقّق الورود من جانب الأصل.

الاتّجاه الثاني[1]، هو جعل الفرق إثباتياً، وذلك بأن يقال : إنّ الشكّ وعدم العلم وإن كان مأخوذاً ثبوتاً في جعل الأُصول والأمارات معاً، لكنّه بحسب لسان الدليل قد ذكر قيد عدم العلم في أدلّة للأُصول دون أدلّة الأمارات، وهذا يوجب ورود الأمارات علىٰ الأُصول دون العكس.

وهذا له تقريبان :

التقريب الأوّل : أنّ يقال : إنّنا قد فرضنا أنّ المقصود بالعلم مثلاً حينما يأتي في كلام الشارع هو ما يراه علماً، وهو أعمّ من العلم الوجداني، وقد جاء في كلامه في أدلّة الأُصول قيد عدم العلم، إذن فينتفي موضوعها بالأمارة المفروض إيجادها للعلم التعبّدي. وأمّا أدلّة الامارات فلم يؤخذ في موضوعها عدم العلم بحسب لسان الدليل حتّىٰ يقال أيضاً : إنّ

---

(١)هذا الاتّجاه بكلا تقريبيه الآتيين إنّما ينظر إلىٰ الوجه الأوّل من الوجهين الماضيين لتقريب الورود بلحاظ اعتبارات خاصّة بالمتكلّم، أي : الوجه القائل بأنّ المتكلّم له اعتبارات خاصّة في العلم، لا في متعلّق العلم.

المقصود هو عدم مطلق العلم ولو كان تعبّدياً، غاية ما هناك أنّ العقل أدرك أنّ جعل الأمارة إنّما يكون مع الشكّ وعدم العلم، وذلك ببرهان استحالة حجّيّة الأمارة مع العلم. وطبعاً هذه الاستحالة العقلية إنّما تختصّ بفرض وجود العلم الوجداني، والأصل لا يحقق علماً وجدانياً حتّىٰ يُفني موضوع الأمارة.

ولكنّ هذا البيان إنّما يتمّ في فرضين:

١ ـ أن يفرض أنّ هذا المخصّص العقلي مخصّص منفصل، ولم يشكّل ارتكازاً كالمتّصل.

٢ ـ أن يفرض أنّه شكّل ارتكازاً كالمتّصل، إلّا أنّ هذا الارتكاز بنفسه يخصّص العامّ من دون أن يصرف الذهنَ إلىٰ أخذ كلمة (عدم العلم) مثلاً في الدليل بأن يكون المتكلّم كأنّه صرّح به، وإنّما حذفه اعتماداً علىٰ هذا الارتكاز.

وأمّا لو فرض أنّ هذا المخصّص المتّصل الارتكازي يصرف الذهن إلىٰ كلمة محذوفة تعبّر عنه بتعبير عرفي، وطبعاً ليس من اللازم أن يكون مفاد تلك الكلمة مساوياً لمفاد ذلك الارتكاز حتّىٰ تختصّ بالعلم الوجداني، بل تكون أكبر منه باعتبار أنّ الكلمة العرفية التي يمكن انسباق الذهن إليها في المقام، وتعدّ أنّ المتكلم كأنّه صرّح بها هي كلمة (عدم العلم) مثلاً، وهي حسب الفرض تفيد نفي العلم الوجداني والتعبدي معاً، فيصير التوارد ـ أيضاً ـ من الطرفين؛ لأنّه في الحقيقة أخذ قيد عدم العلم في لسان الدليل من كلا الطرفين.

التقريب الثاني: أن يقال: إنّ دليل الأصل اقترن بقرينة متّصلة منعته عن إفادة جعل العلم، فلا يكون رافعاً لموضوع الأمارة، لكنّ دليل الأمارة لم يقترن بتلك القرينة، فهو يجعل العلم ويرفع موضوع الأصل، وتلك القرينة هي أخذ عدم العلم قيداً في موضوع دليل الأصل، فإنّ هذا يمنع عن إفادة الأصل جعل العلم، وإلّا وقع التهافت بين الموضوع والمحمول.

وفيه: إنّ الموضوع إنّما هو عدم العلم من غير ناحية هذا الجعل، لا مطلقاً، فلا يكون أيّ تهافت بين الموضوع والمحمول.

بقي هنا سؤال، وهو: أنّه هل من الصحيح أنّ عدم العلم لم يؤخذ في دليل الأمارة بغضّ النظر عن المخصّص العقلي، وأُخذ في لسان دليل الأصل، أو لا؟

وهذا يرتبط بالفحص عن أدلّة حجّيّة الأمارة والأصل؛ فإن فرضنا أنّ دليل حجّيّة الأمارة منحصر بمثل قوله: (يونس بن عبدالرحمٰن ثقة آخذ عنه معالم ديني) صحّ ذلك في الأمارة، وإن أتممنا دلالة مثل قوله: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) كما أتمّ المشهور دلالة هذه الآية، فعندئذٍ إن فرض أنّ الدليل الذي أُخذ فيه عدم العلم ليس فيه مفهوم يقيّد

باقي أدلّة حجّية الأمارة كفىٰ في الإطلاق ذلك الدليل الذي لم يؤخذ فيه عدم العلم، وإن فرض أنّ القضية ذات مفهوم لكونها قضية شرطية مثلاً، إذن فيقيّد بها باقي الأدلّة، ونبتلي مرّة أُخرىٰ بالتوارد من كلا الطرفين.

هذا في جانب الأمارة.

وأمّا في جانب الأُصول فيوجد مالم يؤخذ فيه الشكّ وعدم العلم، كما في بعض أدلّة قاعدة اليد، فإنّهم يقدّمون الأمارة عليها كما يقدّمونها علىٰ الاستصحاب والبراءة مثلاً.

والإنصاف: أنّ الإنسان العرفي يفهم أنّ تقدّم الأمارة علىٰ الأصل وعدمها غير مرتبط بصدفة من هذا القبيل، أعني وجود كلمة (لا تعلمون) مثلاً في دليل حجّية الأمارة وعدمه، وأنّ الأمارة تقدّم علىٰ الأصل سواء وجد مثل ذلك أو لا، فهذه كلّها تلفيقات.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ دعوىٰ ورود الأمارة علىٰ الأُصول بلحاظ الاصطلاحات والاعتبارات الخاصّة للمتكلّم موقوفة علىٰ ثلاثة افتراضات:

١ ـ افتراض أنّ الشارع حينما يطلق كلمة العلم يقصد به ما هو يراه علماً[١] ونحو ذلك. وهذا شيء يأتي تحقيقه ـ إن شاء الله ـ في بحث التعادل والتراجيح.

٢ ـ افتراض أنّ جعل الحجّيّة في الأمارات يكون بمعنىٰ جعل العلم. وهذا شيء مضىٰ تحقيقه في بحث الأحكام الظاهرية.

٣ ـ افتراض نكتة للفرق بين الأمارات والأُصول. وهذا ما تكلّمنا عنه هنا.

فإن تمّ مجموع هذه الأُمور (وهو غير تامّ) تمّ الهيكل العامّ لدعوى الورود في المقام.

علىٰ أنّه بعد فرض تماميّة هذه الأُمور يوجد هنا إشكال بالإمكان إثارته في المقام، إلّا أنّنا نؤجّله إلىٰ تقريب حكومة الأمارت علىٰ الأُصول؛ لأنّه إشكال مشترك بين الورود والحكومة.

وعلىٰ أيّ حال، فقد تحصّل عدم تماميّة الورود[٢].

واما الجهة الثانية، وهي في تقدم الامارات على الاصول بملاك القرينيّة فنقول قد

---

(١) هذا في الصيغة الأُولىٰ من صيغتي دعوى الورود بلحاظ المصطلحات الخاصّة للمتكلّم. أمّا في الصيغة الثانية فافتراض إدخال رؤية المتكلّم في تفسير الكلمة إنّما يكون في متعلّق العلم، لا في العلم.

ولعلّ هذا يدخل فيما هو المقصود بما ورد في المتن من كلمة (ونحو ذلك).

(٢) سيأتي في بحث تقدّم الاستصحاب علىٰ الاصل تقريب آخر لورود الأمارة علىٰ أصل البراءة، يذكره أُستاذنا الشهيد ﷺ ويتبنّاه، إلّا أنّه لا يثبت به ورود الأمارة علىٰ الاستصحاب.

عرفت ان القرينيّة علىٰ قسمين:

احدهما: ان يكون المتكلم هو الذي تصدى بالخصوص لجعل احد كلاميه قرينة على الاخر وهو ما يسمّىٰ الحكومة.

والاخر: هو ما اذا كانت القرينيّة حسب البناء العرفي العام وهو التخصيص وشبهه اذن فالكلام يقع في مقامين:

المقام الاول: في دعوى حكومة الامارات على الاصول وقد عرفت ان الحكومة والناظرية، تكون بأحد اقسام ثلاثة:

١ ـ النظر التفسيري من قبيل اي واعني.

٢ ـ النظر التنزيلي من قبيل الطواف بالبيت صلاة.

٣ ـ النظر المضموني من قبيل نفي الحرج.

وفي المقام من الواضح عدم وجود نظر تفسيري للأمارات إلىٰ الأُصول، فالكلام إنّما يقع في القسمين الآخرين من الحكومة.

أمّا القسم الأوّل، وهو النظر التنزيلي، فبالإمكان دعوىٰ أنّ دليل حجيّة الأمارة ينزّل الأمارة منزلة العلم، وفرقه عمّا سبق من الورود واضح، وهو أنّه في الورود كانت الأمارة تعتبر علماً من دون نظر إلىٰ آثار العلم، والمفروض أنّ دليل الأصل جعل الأصل مغيّى بما يراه الشارع علماً، فالأمارة تفني موضوعه. وأمّا هنا فتنزّل الأمارة منزلة العلم في الآثار.

هذا. وكلمات المحقّق النائيني ﷺ مشوّشة في المقام، لا يعلم أنّ المقصود بها الورود أو الحكومة، وهو وإن كان يسمّي ما يذكره بالحكومة، لكن من المحتمل أن يكون مقصوده ما سمّيناه بالورود. وهنا امتيازات بين ذاك الورود وهذه الحكومة قد يؤثّر ذكرها في مقام فهم مقصود المحقّق النائيني ﷺ، وتوضيح معطيات مدرسته في المقام. وأقصد بالامتيازات خصوصيات تشكّل القوّة في فرضية التقدّم الورودي، والضعف في فرضية التقدّم الحكومتي. ونحن نذكر هنا ثلاثة امتيازات:

الامتياز الأوّل: أنّ المقام في الحقيقة صغرىً من صغريات مبحث قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، وقد استشكل صاحب الكفاية ﷺ في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي بنفس دليل قيامها مقام القطع الطريقي منطلقاً من فكرة التنزيل، وذلك الإشكال هو: أنّ إقامتها مقام القطع الموضوعي تكون بالنظر الاستقلالي إليها وإلىٰ القطع؛ لأنّ المفروض ترتيب نفس آثار القطع عليها. وأمّا إقامتها مقام القطع الطريقي فتكون بالنظر الآلي إليها؛ إذ

المقصود الواقعي هو إقامة المؤدّىٰ مقام المقطوع، لا إقامة الأمارة مقام القطع ؛ لأنّ الأثر الشرعي إنّما هو للمقطوع، وأمّا أثر القطع وهو التنجيز والتعذير فهو أثر عقلي، لا يمكن للشارع إثباته علىٰ الأمارة بالتنزيل، فيلزم من إقامة الأمارة مقام القطع الموضوعي والطريقي معاً الجمع بين النظر الآلي والاستقلالي، وهو محال.

ونحن قد أجبنا علىٰ هذا الإشكال في محلّه حتّىٰ مع فرض الانطلاق من فكرة التنزيل، لكنّ المقصود هنا إبراز قوّة الورود في مقابل الحكومة من هذه الناحية، فنقول : إنّ هذا الإشكال لو تمّ فإنّما يتمّ في الحكومة، لا في الورود ؛ لأنّه في الحكومة يكون النظر إلىٰ الآثار، والأثر الشرعي تارة يكون للقطع، وأُخرىٰ للمقطوع. وأمّا الورود فلا ينظر إلىٰ الآثار، وإنّما يجعل ويعتبر الأمارة علماً، فيثبت لها الآثار بشكل طبيعي حسب ما يفرض من أنّ الأثر الشرعي للعلم جعل علىٰ كلّ ما يراه الشارع علماً، وإنّ الأثر العقلي للعلم وهو انقطاع قاعدة قبح العقاب بلا بيان أثر يرتّبه العقل علىٰ كلّ ما يراه الشارع علماً ولو لم يكن علماً تكوينياً، فلا يقبح العقاب عند وجود علم من هذا القبيل.

الامتياز الثاني : أنّه في الورود يتمسّك لإثبات الآثار علىٰ الموضوع الجديد بالدليل المورود لا بالدليل الوارد، وفي التنزيل يتمسّك لإثبات الآثار عليه بالدليل الحاكم دون المحكوم، حيث إنّه في باب الورود ليس الدليل الوارد ناظراً إلىٰ الآثار أصلاً، والدليل المورود قد أثبت الآثار ـ حسب الفرض ـ حتّىٰ للفرد الاصطلاحي الاعتباري للموضوع، وفي باب الحكومة يكون دليل التنزيل ناظراً إلىٰ الآثار، والدليل المحكوم لا يثبت الآثار للفرد التنزيلي، وإنّما يثبته للفرد الحقيقي، ويترتّب علىٰ ذلك أنّه لو كان للموضوع آثار عديدة فترتيب تلك الآثار جميعاً في الحكومة علىٰ الموضوع التنزيلي موقوف علىٰ استفادة الإطلاق من دليل التنزيل، فلو كان وارداً مثلاً في مورد أحد الآثار، ولم يكن له إطلاق لباقي الآثار لا يثبت باقي الآثار. وأمّا في الورود فالدليل الوارد لا حاجة إلىٰ إثبات إطلاق فيه، وهو أصلاً لا ينظر إلىٰ الآثار، بل بمجرّد أنّه يعتبر الفرد داخلاً في الموضوع الفلاني يترتّب عليه كلّ الآثار. وهذا يشكّل في المقام عامل قوّة للورود ليس موجوداً في الحكومة.

وتوضيحه: أنّ أهمّ أدلّة حجّيّة الأمارات، أو من أهمّها هو السيرة العقلائية الدالّة علىٰ حجّية خبر الثقة، والظهورات، وهذه السيرة لو فرضت بنحو الورود أي : إنّها تجعل وتعتبر الأمارة علماً (والمفروض أنها ممضاة من قبل الشارع بالسكوت) فلا محالة يترتّب علىٰ الأمارة كلّ آثار العلم. ومنها قطع الأُصول، فتصبح واردة علىٰ الأُصول ؛ لأنّ المفروض في

تقريب الورود أنّ دليل الأثر وهو دليل انقطاع الأصل بالعلم جعل الأثر علىٰ مطلق أفراد العلم ولو كانت اعتبارية وجعلية. وأمّا لو فرضت بنحو الحكومة، أي : إنّ السيرة نـزّلت الأمارة منزلة العلم، فهنا ينفتح باب البحث عن أنّ هذا التنزيل له إطـلاق لآثـار العـلم الموضوعي، أو لا. فقد يقال مثلاً : إنّ هذه السيرة دليل لبّيّ نقتصر فيه علىٰ القدر المتيّقن، وإنّ القدر المتيّقن هو كون الأمارة بمنزلة العلم في آثار العلم الطريقي، وليس عند العقلاء علم موضوعي حتّىٰ نرىٰ أنّهم يرتّبون أثره علىٰ الأمارة، أو لا.

الامتياز الثالث : أنّك قد عرفت أنّ الورود له تقريبان ؛ لأنّنا في الورود ندّعي أنّ الأصل ينقضه مجرّد حصول العلم ولو العلم الاعتباري وبالحكم الواقـعي، ولو حـكماً اعـتبارياً، فيكفي في الورود فرض اعتبار الأمارة علماً، ويكفي فيه ـ ايضاً ـ فرض اعتبار المؤدّىٰ واقعاً، فيمكن أن يتمّ الورود سواء كان المبنىٰ في دليل الأمارة هو مبنىٰ جعل الطريقية، أو كان المبنىٰ فيه هو مبنىٰ جعل المؤدّىٰ واقعاً. وامّا في الحكومة فتتمّ الحكومة لو بنينا علىٰ مبنىٰ تنزيل الأمارة منزلة الطريق والعلم. أمّا لو بنينا علىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع فقد يقال أيضاً : إنّه تتمّ الحكومة ؛ لأنّه لو صار المؤدّىٰ منزّلاً منزلة الواقع فالعلم به يكون بمنزلة العلم بالواقع، لكن هنا يأتي إشكال المحقّق الخراساني﵀ من أنّه لا ملازمة بين جعل المؤدّىٰ بمنزلة الواقع وجعل العلم به بمنزلة العلم بالواقع، فمثلاً لو نزّل زيد منزلة عمرو في الآثار ليس معنىٰ ذلك تنزيل ثوبه منزلة ثوب عمرو في الآثار أيضاً.

نعم، لنا شيء من التمحيص لهذا الإشكال، وهو : أنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو كانت غاية الأصل عبارة عن العلم بالواقع بنحو التقييد، وأمّا لو كانت غايته بنحو التركيب، أي : كانت عبارة عن العلم بالحرمة مثلاً، وكون تلك الحرمة حرمة واقعية، فتتمّ الحكومة ؛ لأنّ الجزء الأوّل من الموضوع وهو العلم بالحرمة ثابت بالوجدان، وأعني بذلك العلم بالمؤدّىٰ والحرمة الظاهرية، والجزء الثاني وهو كون ذلك المؤدّىٰ أو تلك الحرمة حرمة واقعية ثابت بالتنزيل.

والظاهر أنّه بذكر هذه الامتيازات الثلاثة اتّضح الورود والحكومة في المقام بحدودهما بشكل عميق.

وبعد هذا نقول : إنّه لو سلّمت للافتراضات التي يـتوقّف عـليها الورود أو الحكـومة التنزيلية في المقام، قلنا مع ذلك : إنّه لا يتمّ الورود ولا الحكـومة، وذلك لورود إشكـال مشترك عليهما، ونستعين في توضيح هذا الإشكال باستذكار شيء مضىٰ في بحث حجّيّة خبر الواحد فنقول :

مضىٰ في بحث حجّيّة خبر الواحد الاستدلال علىٰ حجّيّته بالسيرة العقلائية، واعتراض علىٰ ذلك برادعية الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وأجابت مدرسة الميرزا﵀ عن ذلك بأنّ السيرة تتقدّم علىٰ الآيات ؛ لأنّ الآيات تنهىٰ عن العمل بغير العلم، والسيرة تثبت أنّ خبر الواحد علم، فتنفي موضوع الآيات، ونحن أجبنا عن ذلك بأنّه لو كان جعل الحجّية معناه جعل العلم والطريقية، فمفاد الآيات الناهية عن العمل بغير العلم (التي لا تدلّ علىٰ النهي التحريمي النفسي من قبيل حرمة شرب الخمر، وإنّما ترشد إلىٰ عدم الحجّيّة حسب الفرض) هو الإرشاد إلىٰ عدم كون خبر الواحد علماً، فهي تعارض السيرة، وتكون في عرضها، لا محكومةً لها. وعليه، فالآيات تردع عن السيرة.

نعم، قلنا هناك: إنّه مع ذلك لا تصلح الآيات للردع ؛ لأنّ سيرةً عميقةً في نفوس العقلاء من هذا القبيل لا يكفي في ردعها إطلاق آية من هذا القبيل التي وقع البحث مئآت السنين بين العلماء في أنّها هل تردع أو لا، وإنّما ردعها يجب أن يكون من قبيل الردع عن القياس ردعاً واضحاً منصوصاً بنصّ متظافر.

وبعد التذكير بهذا المقطع نقول : إنّ لنا فيما نحن فيه كلاماً من سنخ الكلام الذي مضىٰ في بحث خبر الواحد، فنقول : إنّ أدلّة الأُصول لو كان مفادها المطابقي هو جعل الحلّية الظاهرية المغياة بالعلم، كما يقال مثلاً في أصالة الحل، وكانت تدلّ عندئذٍ علىٰ نفي حجّية الخبر المعارض لها بالملازمة، صحّ أن يقال : إنّ دليل جعل الخبر علماً رافع لموضوعها بالورود أو الحكومة، ولكن من الواضح في جلّ أدلّة الأُصول عدم كون الأمر كذلك، فقوله مثلاً : (رفع ما لا يعلمون) لا يدلّ ابتداءً علىٰ جعل حلّية ظاهرية مغياة بالعلم، وبالملازمة علىٰ نفي حجّيّة الأمارة، بل يدلّ ابتداءً علىٰ نفي الإلزام والتسجيل، أي : على نفي حجّية الأمارة بأيّ لسان من ألسنة جعل الحجّية، من جعل العلم والطريقية وغير ذلك، فهو في عرض دليل جعل الأمارة علماً، ويتعارضان.

فإن قلت : إنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ علىٰ الحكومة، وأمّا علىٰ الورود فلا يتمّ هذا الإشكال؛ لأنّ معنىٰ (رفع ما لا يعلمون) علىٰ الورود هو (رفع ما لا أراه علماً) ودليل حجّية الخبر يقول : إنّي أرىٰ الخبر علماً، وبهذا يتّضح ـ أيضاً ـ عدم تماميّة هذا الإشكال علىٰ مدرسة الميرزا في مبحث حجّية خبر الواحد لو كان مقصودهم دعوىٰ ورود السيرة علىٰ آيات النهي عن العمل بغير العلم.

قلت : المفروض أنّ الحجّيّة معناها جعل العلم والطريقية، ورفع ما لا يعلمون يعني عدم

جعل الحجّيّة، أي عدم جعل العلم والطريقية، إذن فمقصوده من كلمة (لا يعلمون) هو عدم العلم الحقيقي، لا عدم ما يراه هو علماً، وإلّا لأصبح معنىٰ الكلام: أنّ ما لا أراه علماً لا أراه علماً، وهذا كما ترى فضول من الكلام، إذن فالمقصود هو أنّ ما لا يكون علماً حقيقة وتكويناً لا أراه علماً، فأصبح ذلك معارضاً لدليل حجّيّة الأمارة.

فقد تحصّل حتّىٰ الآن عدم تماميّة الورود والحكومة التنزيلية.

وأمّا القسم الآخر، من الحكومة، وهو الحكومة بالنظر المضموني فنؤجّل الكلام عنه إلىٰ ما بعد الكلام عن فرض التخصيص؛ لأنّه يتوقّف علىٰ بعض ما يأتي، فلنفترض الآن موقّتاً عدم تمامية الحكومة بالنظر المضموني أيضاً، وهذا معناه أنّه لم يسلم لنا الورود ولا الحكومة إطلاقاً، فلننتقل إلىٰ تقديم الأمارة بملاك القرينية العامة فنقول:

المقام الثاني: في دعوى تقديم الأمارة علىٰ الأُصول بملاك القرينية حسب البناء العرفي العامّ، وهو التخصيص وما يشبهه، فيجب أن نتكلّم في قرينية وأخصّية الأمارة بالنسبة إلىٰ كلّ فرد فرد من الأُصول، ولو لم تتمّ الأخصّيّة والقرينيّة تصل النوبة إلىٰ البحث عن تقديمها علىٰ الأصل من باب تقديم أحد المتعارضين علىٰ المعارض الآخر، والكلام في ذلك يقع في جهات:

الجهة الأُولىٰ: في تقدم الأمارة علىٰ أصالة البراءة.

والحق: أنّ الأمارة تتقدّم علىٰ أصالة البراءة بالأخصّيّة، ولا يقال: إنّ النسبة عموم من وجه؛ إذ قد تجري البراءة من دون أمارة، وقد توجد أمارة من دون أن تعارضها البراءة، كما إذا كانت الأمارة ترخيصيّة؛ فإنّه يقال: إن قدّمت البراءة علىٰ الأمارة في مورد التعارض كان هذا معناه عدم حجّيّة الأمارة في مورد التوافق أيضاً؛ وذلك لأنّ معنىٰ حجّيّة البراءة هو أنّ الشكّ بنفسه تمام الموضوع للتأمين، والمفروض أنّ الشكّ يؤمّن حتّىٰ إذا كانت الأماره تفيد الإلزام، وعندئذٍ نقول: لا معنىٰ لفرض أنّ الأمارة مؤمّنة عند مطابقتها للبراءة، فإنّ المفروض أنّ الأمارة أيضاً أُخذ في موضوعها الشكّ، والمفروض أنّ هذا الشكّ تمام الملاك للتأمين، سواء كانت هناك أماريّة أو لا، وجعل الأماريّة جزءً لموضوع التأمين في طول وجود جزء آخر هو بنفسه تمام الموضوع للتأمين لغوٌ من الكلام، وبقاء موارد الاستحباب والكراهة للأمارة لا تحلّ المشكلة بالرغم من أنّها موارد كثيرة؛ وذلك لأنّها بالنسبة لغرض جعل الحجّيّة للأمارة، أي التنجيز والتعذير تكون كالعدم، فلزمت لغويّة الأمارة تقريباً، فهي بحكم الأخصّ من البراءة.

علىٰ أنّ هناك وجهاً آخر غير هذا التقريب لإثبات تقديم الأمارة علىٰ البراءة، وهو: أنّ أكثر أدلّة حجّيّة الأمارة نصّ في مورد البراءة، فطبعاً تقدّم علىٰ البراءة.

ولنتكلّم في خبر الثقة، ومنه يظهر الحال في حجّيّة الظهور، فنقول: إنّ من جملة ما يستدلّ به علىٰ حجّيّة خبر الثقة آية النفر، وهي إن تمّت دلالاتها علىٰ حجّيّة خبر الثقة فإنّما دلّت علىٰ ذلك بواسطة ما فيها من قصة الإنذار والحذر، وذلك إنّما هو في الأحكام الإلزامية طبعاً، فهي نصّ في مورد البراءة، وكذلك الكلام في آية النبأ بناءً علىٰ الاستدلال بها علىٰ حجّيّة خبر الثقة، فإنّ موردها هو مورد إقامة الحدّ علىٰ بني المصطلق بلحاظ الارتداد التي هي تكليف إلزامي، وكذلك الكلام في قوله: «يونس بن عبدالرحمٰن ثقة آخذ عنه معالم ديني.. إلخ» فإنّ القدر المتيّقن من معالم الدين يظهر في الإيجابيات، ولو أنّ أحداً اقتصر علىٰ سلبيات الإسلام وترخيصاته لا يقال عنه: إنّه أخذ بمعالم الدين، وكذلك الكلام في قوله: «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤديان، وما قالا لك عنّي فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما» فإن الاطاعة إنّما تكون في موارد الإلزام.

وأمّا سيرة المتشرّعة فمن الواضح أنّنا لا نحتمل (بحسب ما نعرف من تأريخ المتشرّعة في زمن الائمة عليهم السلام، ومن بعدهم، وما ورد من استدلالاتهم، وما عرفناه من أذواقهم ونحو ذلك) أنهم كانوا يعملون بأخبار الثقاة في خصوص الترخيصيّات ولم يكونوا يعلمون بها في الإلزاميات، كما أنّ سيرة العقلاء ـ أيضاً ـ لا يحتمل فيها اختصاصها بالترخيصيّات، كيف والمتيّقن منها هو الإلزاميات، فإنّهم يقولون بقاعدة: قبح العقاب بلا بيان، فالبناء علىٰ الترخيص في الترخيصيات ثابت بالأصل الأوّلي من دون تأثير لحجّيّة خبر الثقة فيها.

وبالكلام في السيرة اتّضح حال حجّيّة الظهور.

الجهة الثانية: في تقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب.

وهنا ـ أيضاً ـ نقول بتقديم الأمارة علىٰ الاستصحاب بالأخصّية، فإنّنا لو أخذنا بالأمارة بقي للاستصحاب موارد عدم قيام الأمارة، ولو أخذنا بالاستصحاب لم يبقَ مورد للأمارة[1]، إلّا حينما يفرض نادراً عدم الحالة السابقة، او توارد الحالتين، أو تساقط

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هنا لا يأتي البيان الماضي عن أُستاذنا الشهيد رحمه الله في تقديم الأمارة علىٰ البراءة لكونها بمنزلة الأخصّ، فإنّه رحمه الله قال هناك: لا يمكن تخصيص حجّيّة الأمارة بفرض مطابقتها للبراءة؛ لأنّ الشكّ الذي هو جزء الموضوع موضوع للتأمين في حجّيّة البراءة هو تمام الموضوع له في البراءة، فضمّ الجزء الآخر وهو الأمارة إلىٰ ما ←

الاستصحابين بالعلم الإجمالي.

ولا يقال: إنّ العلم الإجمالي الكبير يُسقط الاستصحاب في كلّ الشبهات الحكمية.

فإنّه يقال: إنّه في زمن المعصومين ـ عليهم السلام ـ كان هذا العلم الإجمالي الكبير في الغالب محلولاً.

علىٰ أنّ دليل الأمارة ـ أيضاً ـ نصٌّ في مورد الاستصحاب؛ لأنّك عرفت أنّ المتيقّن من أكثر أدلّة الأمارة هو الالزاميات، وهي عادةً تكون مورداً لاستصحاب العدم.

الجهة الثالثة: في تقديم الأمارة علىٰ أصالة الطهارة.

وهنا لا يأتي بحسب الطبع الأوّلي ما ذكرناه من الأخصّية، فإنّ أكثر موارد الأمارة خالٍ عن أصالة الطهارة، كما هو واضح، إلّا أنّ هناك عدّة نكات لتقديم الأمارة علىٰ أصالة الطهارة، وهي تفيدنا في سائر الأُصول أيضاً، كقاعدة الفراغ، أو التجاوز، أو أيّ أصل آخر، فإنّ بعض تلك النكات علىٰ سبيل منع الخلوّ تتمّ في كلّ واحد من تلك الأُصول، كما تفيدنا ـ أيضاً ـ في ما مضىٰ من البراءة والاستصحاب، فيثبت تقديم الأمارة عليهما، ولو فرض إنكار الأخصّيّة، وتلك النكات ما يلي:

١ ـ بالإمكان إثبات أخصّيّة دليل الأمارة من دليل أصالة الطهارة بعد الالتفات إلىٰ مقدّمة، وهي: انّه يوجد عند العرف والمتشرعة ارتكاز عدم الفرق بين باب النجاسة وسائر الأبواب في حجّيّة خبر الثقة وعدمها، ولذا لو دلّ دليل علىٰ حجّيّة خبر الثقة وكان مورده في كتاب الصلاة مثلاً، ولم يكن له إطلاق بحسب حاقّ مدلوله اللفظي، لا إشكال في أنّه تفهم منه حجّيّة خبر الثقة في سائر الأبواب، ولو دلّ دليل علىٰ عدم حجّية خبر الثقة، وكان مورده في باب النجاسات، ولم يكن له إطلاق بحسب حاقّ مدلوله، يفهم منه عدم الحجّيّة مطلقاً. وعليه فدليل أصالة الطهارة الدال علىٰ عدم حجّيّة خبر الثقة في باب النجاسات يدلّ

→

هو تمام الموضوع، وهو الشكّ يكون لغواً من الكلام.

وهذا البيان ـ كما ترىٰ ـ لا يأتي في المقام؛ لأنّ الشكّ في الاستصحاب ليس تمام الموضوع للتأمين، بل هو جزء الموضوع لا بدّ له من متمّم، فليكن له متمّمان عرضيان: أحدهما: الحالة السابقة، والثاني: الأمارة التي لو فرض تقديم الاستصحاب المعارض لها اختصّت حجّيتها بخصوص عدم وجود الاستصحاب المعارض، وهذا لا يعني أخذ الحالة السابقة الموافقة في موضوع حجّيّة الأمارة حتّىٰ يقال مرّة أُخرى: إنّ ضمّ الأمارة إلىٰ الشكّ مع الحالة السابقة الموافقة الكافي في التأمين، يكون كضمّ الحجر إلىٰ جنب الإنسان.

بالملازمة علىٰ عدم حجّيّة خبر الثقة مطلقاً فيصبح دليل حجّيّة خبر الثقة أخصّ منه، فيقدّم عليه.

٢ ـ إنّ العامّين من وجه إنّما يتعارضان ويتساقطان لو لم نكن قاطعين بمطابقة أحدهما المعيّن للواقع في مورد الاجتماع، ونحن هنا نقطع بمطابقة احدهما وهو حجيّة خبر الثقة في مورد الاجتماع للواقع، وذلك لأنّ أحد أدلّة حجّيّة خبر الثقة هو سيرة المتشرعة التي لا تحتاج إلىٰ إثبات عدم الردع ؛ لأنّها هي بنفسها في طول الأخذ من الشارع، ومن الواضح أنّ بناء المتشرّعة علىٰ الأخذ بخبر الثقة لم يكن مختصّاً بما عدا باب النجاسات، ولم يكونوا يفرّقون بين هذا الباب وسائر الأبواب. إذن فنقطع بحجّيّة خبر الثقة المعارض لأصالة الطهارة، ونقدمه عليها.

٣ ـ لا إشكال في أنّ السيرة العقلائية لا تفرّق بين باب النجاسات وسائر الأبواب، إذن لا يبقى وجه لرفع اليد عن السيرة العقلائية في باب النجاسات إلّا دعوى رادعية إطلاق دليل أصالة الطهارة، وعندئذٍ نقول بما قلناه في رادعية الآيات من أنّ سيرة عميقة الجذور من هذا القبيل لا يكفي في ردعها مجرّد إطلاق دليل من الأدلّة من آية أو رواية، بل تحتاج في الردع إلىٰ ردع من قبيل الردع عن القياس.

٤ ـ نفترض تعارض دليل حجّيّة خبر الثقة ودليل أصالة الطهارة، لكنّنا نقول في المتعارضين بالعموم من وجه بتقدّم أحدهما علىٰ الآخر إذا كان قطعيّ السند دون الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دليل حجّيّة خبر الثقة قطعي السند. أمّا لكونه من القرآن، أو لكونه سنّة قطعية. وهذا بخلاف دليل أصالة الطهارة.

وهذا الوجه يتمّ في الشبهة الحكمية والموضوعية معاً لو كان دليل حجّية خبر الثقة هو آية النبأ. وأمّا لو كان الدليل هو آية النفر فهي إنّما وردت في الأحكام، ولا ربط لها بالموضوعات، كما أنّه لو كان الدليل هو السنّة القطعيّة فالمتيّقن من مجموعها هو حجّيّة خبر الثقة في الشبهة الحكمية ؛ لأنّ بعضها لا يدلّ علىٰ أكثر من ذلك. نعم، نقول بحجّيّة خبر الثقة في الموضوعات ؛ لدلالة بعض الروايات علىٰ ذلك، وهي داخلة في القدر المتيّقن ؛ لأنّها وردت في بيان حكم من الأحكام، وهو الحجّيّة، إلّا أنّه لم يصبح دليل حجّيّة الخبر في الموضوعات قطعياً لكي يتقدّم بذلك علىٰ أصالة الطهارة.

٥ ـ نفترض أنّ دليل حجّيّة خبر الثقة مع دليل أصالة الطهارة تعارضا وتساقطا، لكنّنا نرجع عندئذٍ إلىٰ استصحاب حجّيّة خبر الثقة ؛ لأنّه في أوّل الشريعة أُمضيت السيرة

العقلائية الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الثقة بعدم الردع، ونحن نطمئنّ بأنّ أصالة الطهارة لم تجعل في السنوات الأُولىٰ من البعثة، ونشكّ في أنّه هل سقط خبر الثقة عن الحجّيّة بعد ذلك أو لا، فنستصحب الحجّيّة.

هذه نكات خمس لتقديم الأمارة علىٰ أصالة الطهارة؛ وبالإمكان ـ أيضاً ـ إبراز نكات أُخرىٰ إضافية، إلّا أنّنا تكفينا هذه النكات، كما تكفينا عن التكلّم في سائر الأُصول؛ لما قلنا من أنّ بعض هذه النكات علىٰ سبيل منع الخلوّ ثابت في أيّ أصل من الأُصول يفترض تعارضه مع الأمارة.

بقي هنا ثلاثة تنبيهات:

التنبيه الأوّل: قالوا: إنّ الأمارة تقدّم علىٰ الأصل ولو كان موافقاً لها. والوجه في ذلك ما ذهبوا إليه من الحكومة، وأنّ الأمارة ترفع موضوع الأصل، وهو الشكّ، وتورث العلم التعبّدي سواء كان الأصل موافقاً لها أو مخالفاً لها.

وهذا الكلام غير تام مبنىً وبناءً.

أمّا الأوّل فلما عرفت من أنّ تقدّم الأمارة علىٰ الأصل ليس بنكتة الحكومة أو الورود، وإنّما بنكتة التخصيص، والتخصيص فرع التعارض، وعند الموافقة لا تعارض حتّىٰ يفترض التخصيص.

وأمّا الثاني فلأنّنا لو سلّمنا الحكومة قلنا: إنّ غاية الأُصول المأخوذة في أدلّتها إنّما هي العلم بالخلاف كما ترىٰ في قوله: «كلّ شيء حلال حتّىٰ تعرف أنّه حرام»، وقوله: «كلّ شيء نظيف حتّىٰ تعلم أنّه قذر»، وقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ، ولكن انقضه بيقين آخر». وطبعاً يقصد بذلك اليقين بالخلاف، إذن فالأمارة التي هي تخالف الأصل تحكم أو ترد عليه؛ لأنّها تفني موضوعه وتنجّز غايته بإيجاد العلم التعبّدي بالخلاف. وأمّا الأمارة الموافقة للأصل فلا تفني موضوعه؛ إذ لا تورث العلم بالخلاف.

لا يقال: كيف لا يكون العلم مطلقاً، أي: سواء كان علىٰ وفق الأصل أو علىٰ خلافه غاية للأصل، مع أنّ المخصّص اللبّي موجود هنا، وهو يخصّص الأصل بصورة الشك وعدم العلم؛ لاستحالة جعل الحكم الظاهري مع العلم، سواء كان مخالفاً للأصل أو موافقاً له. وعليه فالأمارة التي تثبت العلم تعبّداً تحكم علىٰ هذا الأصل وتوجد غايته.

فإنّه يقال: إنّهم قد اعترفوا بعدم حكومة الأصل علىٰ الأمارة، وأنّ الحكومة من طرف واحد، في حين أنّه لا فرق بينهما لو لوحظ المخصّص اللبّي، فإنّ المخصص اللبّي يخصّص الأصل

والأمارة معاً بصورة الشكّ، ويجعل العلم غاية لهما معاً، إلّا أنّ العلم أُخذ غاية في لسان دليل الأصل ولم يؤخذ غاية في لسان دليل الأمارة، وهذا يوجب عدم حكومة الأصل علىٰ الأمارة، وكون الحكومة من طرف واحد، وهذه النكتة بنفسها موجودة في المقام ؛ وذلك لأنّ كون العلم الموافق غاية للأصل إنّما ثبت بالمخصّص اللبّي، ولم يؤخذ في لسان الدليل، والمخصّص اللبّي ـ في الحقيقية ـ لا يجعل القيد للأصل هو عدم العلم حتّىٰ يفرض أنّ الأمارة تحكم علىٰ الأصل بهذه النكتة لافادتها العلم تعبداً (ولو تمّ ذلك لكانت الحكومة من الطرفين)، وإنّما المخصّص اللبّي يجعل الأصل مقيّداً بصورة التمكّن من جعل الحكم الظاهري، ومختصّاً بذاك الشخص الذي لا يستحيل تعبّده بالحكم الظاهري، وإنّما نعبّر بعنوان عدم العلم أو الشكّ كمعرّف لواقع فرض التمكّن من جعل الحكم الظاهري ومشيرٍ إليه، لا أنّ القيد حقيقةً هو عدم العلم.

هذا. وبما نقّحناه هنا يبطل تقدّم الأُصول ـ أيضاً ـ بعضها علىٰ بعض عند عدم المعارضة، وبذلك تبطل الآثار التي يُرتّبها الأصحاب في باب الاشتغال علىٰ طولية الأمارات والأُصول، وطولية الأُصول بعضها مع بعض، من قبيل ما يذكر في باب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة من أنّ الأصل في الملاقىٰ سقط بالتعارض مع الأصل في الطرف الآخر، ووصلت النوبة إلىٰ الأصل في الملاقي، ونحو ذلك من الكلام، فكلّ هذا لا أساس له.

التنبيه الثاني : أنّ حكومة الأمارة علىٰ الأصل بالنظر المضموني قد تُتمّم في طول ما مضىٰ من نكتة تقدّم الأمارة علىٰ الأصل بالتخصيص، أعني كون الأمارة نصّاً في الإلزاميات، وذلك بأن يقال : إنّ التنصيص علىٰ جعل الحجّيّة في الإلزاميات وتنجيز الحكم علىٰ عهدة المكلّف معناه أنّ المولى يفترض تأميناً، وعَدَمَ إلزامٍ في المرتبة السابقة، فيتصدّىٰ إلىٰ إثبات الإلزام والتنجيز، وإلّا فلا حاجة إلىٰ هذا التنجيز وجعل الشيء علىٰ العهدة ؛ إذ إنّ ذاك الشيء هو ثابت مسبقاً على العهدة ومنجّز علىٰ المكلّف.

ويرد عليه : أنّه يكفي لقضاء حقّ هذا النظر المفروض استفادته من نصوصية دليل الأمارة في الإلزام كما في قوله: (فاسمع لها وأطع) مثلاً أن يفترض أنّه ينظر إلىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الأصحاب، أو إلىٰ البراءة الشرعية التي هي في رتبة قاعدة قبح العقاب بلا بيان عندنا، فلا تثبت حكومة الأمارة علىٰ الأُصول الشرعية المتعارفة.

التنبيه الثالث : أنّ كلّما ذكرناه حتّىٰ الآن إنّما هو في الأُصول الشرعية. وأمّا الأصل العقلي سواء فرض تعذيراً أو تنجيزاً فلا إشكال في ورود الأمارة عليه، فإنّ العقل إنّما يحكم

بالتعذير ما لم يعلم المكلّف بالواقع، أو باهتمام المولىٰ بالواقع المشكوك علىٰ تقدير وجوده، فإذا عرف اهتمام المولىٰ بذلك بدليل الحجّيّة ـ بأيّ لسان فرض من ألسنة جعل الحجّيّة ولو فرض ذاك الحجّة أصلاً شرعياً كأصالة الاحتياط ـ فلا محالة يرتفع موضوع التعذير، كما أنّ العقل إنما يحكم بالتنجيز ما لم يعلم المكلّف بالواقع أو بعدم اهتمام المولىٰ بالواقع المشكوك علىٰ تقدير وجوده، فإذا عرف عدم الاهتمام بذلك بدليل الحجّيّة ـ بأيّ لسان فرض من السنة جعل الحجّيّة ولو فرض ذلك الحجّة أصلاً شرعياً كأصالة البراءة ـ فلا محالة يرتفع موضوع التنجيز.

ويلحق بالأُصول العقلية الأصل الشرعي الذي فرض أخذ عدم الأمارة في موضوع دليله صدقة، كما قد يقال بالنسبة لرواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء حلال حتّىٰ تعرف أنّه حرام... إلىٰ أن قال بعد ذكر أمثلة من قبيل الثوب المشترىٰ من السوق والزوجة التي يحتمل كونها أُختك أو رضيعتك ونحو ذلك: والأشياء كلّها علىٰ هذا حتّىٰ يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البينة» بناءً علىٰ أنّ المقصود بالبيّنة شهادة شخصين تكون شهادتهما حجّة شرعاً.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني تقدم الأمارات علىٰ الأُصول.

المقام الثاني: في نسبة الأُصول بعضها إلى بعض

إنّ الأصلين اللذين يتكلّم في تقدّم أحدهما علىٰ الآخر وعدمه تارةً يفترض موافقة أحدهما للآخر، وأُخرىٰ يفترض تنافيهما.

فالمتوافقان من قبيل أصالة الطهارة واستصحابها، والمتنافيان تارةً يكون تنافيهما بلحاظ عالم الجعل تنافياً ذاتياً، من قبيل أصالة الطهارة مع استصحاب النجاسة، وأُخرىٰ يكون تنافيهما بلحاظ عالم الجعل تنافياً عرضياً، أي: بواسطة طروّ علم إجمالي من قبيل استصحابي الطهارة في طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة، وثالثة يكون تنافيهما بلحاظ عالم الامتثال والتزاحم عند العمل، من قبيل استصحاب وجوب الصلاة مع استصحاب وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مع عدم القدرة علىٰ امتثال كليهما في ظرف جريان الاستصحاب.

فهذه أقسام أربعة نتكلّم فيها في ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: في الأصلين المتوافقين أو المتنافيين بلحاظ عالم الجعل تنافياً ذاتياً

وقد ذهبت مدرسة المحقّق النائيني ﷺ في ذلك إلىٰ أنّه يتقدّم احد الأصلين علىٰ الآخر

بالحكومة (ولو كانا متوافقين) في موردين. وأمّا في غير الموردين فيعامل مع دليل الأصلين المتنافيين معاملة المتعارضين، ويطبّق عليهما سائر قواعد باب التعارض.

أمّا موردا الحكومة فهما ما يلي:

١ ـ أن يكون أحد الأصلين بحسب لسان دليله ملغياً للشكّ ومثبتاً للعلم بخلاف الآخر، وذلك من قبيل استصحاب الطهارة او النجاسة مع أصالة الطهارة.

٢ ـ أن يكون أحد الأصلين سببيّاً والآخر مسبّبياً، فيقدّم السببي على المسببي ولو كان لسان كليهما رفع الشكّ وجعل العلم، كما في استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب الذي طهّر به، فإنّ استصحاب طهارة الماء يلغي الشكّ في طهارة الماء وفي كلّ آثارها ومنها طهارة الثوب، ولكنّ استصحاب نجاسة الثوب لا يلغي الشكّ في نجاسة الماء.

أقول: إنّ لنا عدّة تعليقات علىٰ هذا الكلام.

التعليق الأوّل: يرجع إلىٰ الأصلين المتوافقين، حيث نقول كما مضىٰ: إنّنا لو سلّمنا مباني الحكومة والورود في الأصلين المتخالفين فذلك لا يتصوّر في المتوافقين؛ إذ الأصل جعل مغيّىٰ بالعلم بالخلاف، لا بالعلم بالوفاق، ويؤيّد عدم الحكومة والورود في المقام أنّه يلزم من ذلك، أي: من دعوىٰ الحكومة بين الأصلين المتوافقين محاذير عرفية.

منها: في تقدّم الاستصحاب علىٰ أصالة الطهارة، فإنّه يلزم اختصاص قاعدة الطهارة بفرض نادر من قبيل توارد الحالتين؛ إذ في غير مثل ذلك يجري: إمّا استصحاب الطهارة، وإمّا استصحاب النجاسة، ويقدّم عليها.

ومنها: في تقدّم الاستصحاب علىٰ أصالة البراءة وأصالة الحل، فمثل قوله: «رفع عن أُمتي ما لا يعلمون» الظاهر في الامتنان علىٰ الأُمّة يختصّ بخصوص مثل توارد الحالتين؛ إذ في غيره يجري الاستصحاب الموافق للأصل أو المخالف له. وهذا ما لا يرتضيه العرف.

ومنها: في تقدّم الاستصحاب السببي علىٰ الاستصحاب المسبّبي، فإنّ ذلك لا ينسجم مع دليل الاستصحاب نفسه، فإنّ صحيحة زرارة تستصحب الوضوء (بمعنىٰ الطهارة الشرعية القابلة للدوام) في حين أنّه يوجد في موردها استصحاب عدم الحدث الذي هو أصل سببي.

ولا يتصوّر أنّ استصحاب عدم الحدث لا يثبت الطهارة، لأنّهما نقيضان، واستصحاب عدم أحد النقيضين لا يثبت الآخر، فإنّ الطهارة ـ كما أشرنا إليه ـ حكم شرعي واعتبار خاصّ مجعول يدوم إلىٰ أن يصدر أحد النواقض، فيكون دوامه أثراً شرعياً لعدم صدور الناقض، وانتقاضه أثراً شرعياً لصدوره، فباستصحاب عدم صدور الناقض تثبت الطهارة.

وكذلك الحال في صحيحة أُخرىٰ لزرارة التي استصحب فيها طهارة الثوب مع أنّه يجري في المورد استصحاب عدم الملاقاة للدم الذي هو أصل سببي.

ولعلّ الإمام عليه السلام اختار الإصل المسببي في مقام الذكر لكونه ألصق إلىٰ مقصود السائل من معرفة الحكم من الأصل السببي.

التعليق الثاني: يرجع إلىٰ الأصل السببي والمسبّبي.

لا ينبغي الإشكال في أنّ الفهم العرفي يقتضي تقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي، ولذا ترىٰ الفقهاء من قبل مئات السنين جيلاً بعد جيل يقدّمون الأصل السببي علىٰ المسبّبي بطبعهم الأوّلي قبل ولادة مدرسة الحكومة والورود واصطلاحات جعل العلم والطريقية. نعم، كانوا قد يخطأون فيعكسون مثلاً، أو يوقعون التعارض بينهما، لكنّ هذا من قبيل الأخطاء الأُخرىٰ التي تصدر منهم أحياناً عند التطبيق، وكان الطبع الأوّلي لهم تقديم الأصل السببي على المسبّبي. إذن فأصل تقدّم الأصل السببي علىٰ المسبّبي ينبغي أن يكون مفروغاً عنه، ويبقىٰ الكلام في تكييفه الفنّي.

والتكييف الفنّي الذي اختارته مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله هو الحكومة بالتقريب الماضي، إلّا أنّه لو تمّ ـ وقد عرفت عدم تماميّته في بحث تقديم الأمارات علىٰ الأُصول ـ فإنّما يتمّ فيما لو كان الأصل السببي ممّا تدّعي مدرسة المحقق النائيني رحمه الله أنّه يجعل العلم والطريقية، فماذا يقولون فيما إذا لم يكن الأصل السببي من هذا القبيل ؟! وذلك كما لو كان عندنا ماء متوارد الحالتين، فأثبتنا طهارته بأصالة الطهارة دون الاستصحاب ؛ لعدم جريانه عند توارد الحالتين، أو سقوطه فيه بالتعارض، وغسلنابه ثوباً متنجّساً، فإنّه لا إشكال هنا عند الأصحاب، وكذا عند مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله فقهياً في تقدّم أصالة طهارة الماء علىٰ استصحاب نجاسة الثوب، مع أنّ أصالة الطهارة لا تجعل العلم، ولا ترفع الشكّ.

والسيّد الأُستاذ بعد أن رفع يده عن هذا التكييف أخذ بتكييف ثانٍ لإثبات الحكومة، وهو: أنّ أصالة طهارة الماء مثلاً تنقّح موضوع الدليل الدال علىٰ كبرىٰ أنّه كلّما غسل الثوب المتنجّس بالماء الطاهر طهر الثوب، وهذا الدليل يتقدّم بالحكومة علىٰ استصحاب النجاسة ؛ لكونه أمارة مقدّمة علىٰ الأصل[1].

وقد مضىٰ منّا في بحث الأصل المثبت بيان أنّ الآثار في باب الأُصول لا تثبت بإطلاق

---

(١) مصباح الأُصول : ج٣، ص٢٥٦.

الكبريات، وإنّما تثبت بإطلاق أدلّة الأُصول لتلك الآثار.

والسيد الأُستاذ بعد رفع يده عن هذا التكييف انتقل إلىٰ تكييف ثالث، وهو: أنّ أصالة الطهارة في الماء مثلاً ـ بقرينة لغويّة جعل ذات الطهارة بغضّ النظر عن آثارها ـ تكون ناظرة إلىٰ آثار طهارة الماء، ومنها طهارة الثوب، إذن فأصالة الطهارة في الماء ناظرة إلىٰ استصحاب النجاسة في الثوب دون العكس، فمن هذه الناحية تتمّ الحكومة.

ويرد عليه: أنّ أصالة طهارة الماء ليست ناظرة إلىٰ الأحكام الظاهرية التي تثبت للثوب عند الشكّ في طهارته كاستصحاب النجاسة، وإنّما هي ناظرة إلىٰ نفس الآثار الواقعيّة، للطهارة والنجاسة، ولذا ترىٰ أنّ أصالة الطهارة تلغو لو فرض عدم تلك الآثار الواقعية راساً، ولا تلغو لو فرض عدم تلك الأحكام الظاهرية، إذن فأصالة طهارة الماء تثبت طهارة الثوب، واستصحاب نجاسة الثوب يثبت في عرض ذلك نجاسته فيتعارضان.

والتحقيق في تكييف تقدّم الأصل السببي علىٰ المسبّبي عدة أُمور، بعضها يختصّ ببعض الموارد، وبعضها يعمّ كلّ الموارد.

منها: ما يختصّ بتقدّم الاستصحاب السبّبي علىٰ الاستصحاب المسبّبي، وهو: أنّ الاستصحاب ـ كما مضىٰ ـ أمر ارتكازي عند العقلاء بدرجة من درجات الارتكاز، كما يشير إلىٰ ذلك تعبير الإمام عليه السلام بقول: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» سواء فرض ذلك لأجل كاشفية احتمال البقاء أكثر من احتمال الانتقاض، أو لأجل الوهم الموجود في الإنسان الدّاعي إلىٰ الميل إلىٰ فرض بقاء الحالة السابقة. وهذه الارتكازية تتحكّم في فهم لسان الدليل، وهذا الارتكاز بأيّ درجة كان، قويّاً كان أو ضعيفاً من الواضح جدّاً أنّه في مورد الاستصحاب السببي والمسبّبي المتعارضين إنّما يوجد في جانب الاستصحاب السببي، ولا يحسّ بأيّ مقتض في ذلك للاستصحاب المسبّبي يزاحم المقتضي الأوّل، فمثلاً لو كانت حياة زيد سبباً لمجيئه إلى المكان الفلاني كان المرتكز عقلائياً عند الشكّ في حياته هو استصحاب حياته دون استصحاب عدم مجيئه إليه. وهذا يوجب انصراف دليل الاستصحاب عن الاستصحاب المسبّبي في مثل المقام.

ومنها: ما يختصّ بأصالة الطهارة بالنسبة إلىٰ الاستصحاب الموجود في آثار الطهارة، كاستصحاب الحدث، أو الخبث عند الوضوء، أو الغسل بماء ثبتت طهارته بأصالة الطهارة،

وهو : أنّ أصالة الطهارة في الماء المستفاد من رواية : (كلّ ماء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر)[١] تقدّم علىٰ استصحاب بقاء الحدث والخبث بعد استعماله بالأخصّيّة ؛ وذلك لأنّ العدول عن صبّ التأمين علىٰ أثر من الآثار كجواز الشرب إلىٰ صبّه علىٰ الطهارة التي هي موضوع لتلك الآثار يكون ظاهراً في أنّ النظر يكون إلىٰ عدّة آثار، لا إلىٰ أثر واحد، وفي طليعة آثار طهارة الماء رفع الحدث والخبث، إذن فلا يمكن فرض جريان أصالة الطهارة في الماء في نفسها بحكم تلك الرواية مع تقدّم استصحاب الحدث والخبث عليها، ولا يكفي فرض مورد نادر قد لا يجري فيه الاستصحاب لتوارد الحالتين.

ومنها : ما يعمّ جميع الموارد، وهو أنّ العرف بسذاجته يُسري الناقضيّة من مرحلة الثبوت إلىٰ مرحلة الإثبات.

وتوضيح المقصود : أنّ طهارة الماء ـ مثلاً ـ ثبوتاً وواقعاً لا شكّ في أنّها تنقض نجاسة الثوب، ولا تزاحمها نجاسة الثوب، فالعرف يُسري هذه الحالة من مرحلة الثبوت إلىٰ مرحلة الإثبات، فيرىٰ أنّ إثبات طهارة الماء بأصالة الطهارة تنقض إثبات نجاسة الثوب باستصحاب النجاسة، ولا يقال : إنّ هذا البيان يأتي إذن في الأمارتين ـ أيضاً ـ إذا كانت إحداهما في جانب السبب والأُخرىٰ في جانب المسبّب، فيجب أن تكون الأمارة الدالّة علىٰ طهارة الماء مقدّمة علىٰ الأمارة الدالّة علىٰ نجاسة الثوب، فإنّه يقال : إنّ كلّاً من الأمارتين باعتبار حجّيّة مثبتاتها ولوازمها أمارة علىٰ السبب والمسبّب معاً، فيتعارضان.

التعليق الثالث : في الأصلين العرضيين المتعارضين.

وقد ذهبت مدرسة المحقّق النائيني ﷺ إلىٰ أنّه إن كان أحدهما يرفع الشكّ دون الآخر كما في استصحاب النجاسة واصالة الطهارة، تقدّم عليه بالورود أو الحكومة، وإلّا ـ كما لو كان كلاهما استصحاباً أو أصلاً ـ تعارضا، وليس لنا هنا مزيد كلام في الورود أو الحكومة غير ما عرفته فيما سبق، وعرفت بطلانهما.

نعم هنا ذكر المحقّق العراقي ﷺ[٢] وجهاً آخر لحكومة الاستصحاب وهو : أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو الأمر بالجري العملي علىٰ طبق آثار اليقين، والنهي عن نقض آثار اليقين (وبكلمة أُخرىٰ : تنزيل الشكّ في الانتقاض منزلة اليقين بعدمه، لا في الآثار الشرعية، بل

---

(١) هذا فيما لو تمّ سند حديث قاعدة الطهارة الخاصّ بالماء.

(٢) راجع نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الرابع ص ١٠٩ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

في العمل، أي: يقول: اعمل كما كنت تعمل لو كنت متيقّناً) وهذا مطلق يشمل الأثر العملي لليقين الطريقي وهو الجري نحو الواقع المنكشف به، والأثر العملي لليقين الموضوعي كترك العمل بالأُصول المغياة بالعلم، فإنّه أثر عملي لنفس اليقين بالخلاف، فدليل الاستصحاب ناظر إلىٰ كلّ هذه الآثار، فيكون حاكماً علىٰ تلك الأُصول بملاك النظر.

ويرد عليه ما نقّحناه في بحث الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع من أنّه بناءً علىٰ كون مفاد الاستصحاب الأمر بالجري العملي وفق اليقين، لا ينظر ذلك إلّا إلىٰ الجري العملي وفق اليقين الطريقي، فراجع.

وقد تحصّل بطلان الحكومة في المقام بكلّ تقريباتها الثلاثة، أعني الورود والحكومة التنزيلية والحكومة المضمونية التي قرّ بها المحقق العراقي ﷺ.

والصحيح: أنّ الأصلين العرضيين المتنافيين إذا كانا بدليل واحد كما في استصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة في موارد توارد الحالتين، حصل التساقط والإجمال، وإذا كانا بدليلين فعندئذٍ إن وجدت نكتة الأخصّيّة وما يشبهها في أحدهما، قدّم، وإلّا استحكم التعارض، فنقول:

أمّا استصحاب النجاسة مع قاعدة الطهارة فقد نقّحنا في الفقه: أنّ قاعدة الطهارة لا تجري في نفسها عند اليقين بالنجاسة السابقة، إذ دليل قاعدة الطهارة: إمّا هي الروايات الواردة في الموارد الخاصّة وهي ليس لها إطلاق لفرض اليقين بالنجاسة السابقة، وإمّا هي رواية: (كلّ شيء نظيف حتىٰ تعلم أنّه قذر)، وهي مجملة؛ لاحتمال كون (قذر) بضمّ الذال وكونه فعلاً لا وصفاً، وإذا كان فعلاً دلّ علىٰ الحدوث، فإذا كان الشكّ في البقاء لا تجري القاعدة.

وأمّا الاستصحاب مع قاعدة اليد والفراغ والتجاوز، فهذه القواعد مقدّمة عليه بملاك الأخصّية لندرة موارد عدم الاستصحاب علىٰ الخلاف في موردها، مضافاً إلىٰ ورود أدلّتها في موارد كان مقتضىٰ الاستصحاب خلافها، فهي نصّ في مورد الاستصحاب المخالف فتقدم عليه.

وأمّا الاستصحاب مع البراءة فقد يوجد الاستصحاب ولا توجد البراءة المعارضة، وقد توجد البراءة ولا يوجد الاستصحاب المعارض، وقد يتعارضان، فالنسبة عموم من وجه، إذن فيبدو إشكال التعارض مستحكماً، إلّا أنّ هذا لا يوجب الوقوع في مشكلة في الشبهات الموضوعية؛ إذ في الشبهات الموضوعية لا يجري استصحاب التكليف إلّا ومعه استصحاب

موضوع التكليف، وهو مقدّم علىٰ البراءة بملاك تقدّم الأصل السببي على المسبّبي.

فإنّما يتصوّر الوقوع في المشكلة بالنسبة للشبهات الحكمية، والتحقيق فيها ـ أيضاً ـ تقدّم الاستصحاب. أمّا علىٰ البراءة التي تكون في عرض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فواضح، فإنّه يتقدّم عليها دليل الاحتياط فضلاً عن الاستصحاب. وأمّا علىٰ مثل (رفع ما لا يعلمون) فلأنّه لم يتمّ عندنا دليل علىٰ البراءة المعارضة لدليل الاحتياط والاستصحاب سنداً ودلالةً، إلّا ما كان مطلقاً، ولم يتمّ عندنا ما يكون عامّاً، ودليل الاستصحاب عامّ؛ فإنّ كلمة (أبداً) في قوله: «لا ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» أوضح تعبير عن العموم، والعموم يقدّم علىٰ الإطلاق ما لم توجد مزيّة في الإطلاق توجب قوّته.

أضف إلىٰ ذلك أنّ عدم قبول العرف للتفصيل في الاستصحاب المركوز في ذهنه بين موارد استصحاب الإباحة وموارد استصحاب التحريم؛ لكون الارتكاز فيهما علىٰ حدّ سواء، وقبوله للتفصيل في البراءة بين موارد جريان استصحاب الحرمة وغيرها يجعل دليل الاستصحاب أقوىٰ وأظهر في الشمول من دليل البراءة، ويوجب ذلك عدّ دليل الاستصحاب قرينة علىٰ رفع اليد عن دليل البراءة، ومقدّماً عليه.

ثمّ إنّه لو سلّم ما قد يقال من كون الاستصحاب ناظراً إلىٰ إثبات الواقع ينفتح باب آخر لإثبات تقدّمه علىٰ البراءة ونحوها، ونحن نطرق هنا هذا الباب، وهو وإن لم ينفع في تقديم الاستصحاب علىٰ البراءة ونحوها؛ لإنكار كونه ناظراً إلىٰ إثبات الواقع، لكنّه ينفع في تقديم كلّ ما يكون ناظراً إلىٰ إثبات الواقع من قبيل الأمارات وقاعدة اليد ونحوها، وحاصل الكلام في ذلك: أنّه قد ارتكز في ذهن المتشرّعة أنّ الشارع ليست وسيلة الإثبات عنده منحصرة في العلم، فإنّهم يعلمون إجمالاً ـ وعلىٰ شكل إرتكاز غير محدّد الأطراف ـ أنّ ذوق الشارع في مقام الإثبات ليس علىٰ الاقتصار علىٰ العلم، وهذا الذوق كان واضحاً علىٰ الشريعة من أوائل أيّام الشرع، فلم يكن ذوق الشارع مثلاً علىٰ رفض العمل بالظواهر أو القواعد العقلائية من قبيل اليد، وهذا الارتكاز ثابت في أذهانهم وإن لم يعلموا حدود وسائل الإثبات تفصيلاً عند الشارع، وهذا الارتكاز غير المحدّد يجعل مثل دليل البراءة منصرفاً عن كون مفاده نفي سائر وسائل الإثبات عدا العلم، ويجعل عرف المتشرّعة يفهم من مثل قوله: «رفع ما لا يعلمون» أنّه بصدد رفع كلّ ما لم يعلم ولم يثبت بسائر وسائل الإثبات، إذن فكلّ ما يثبت بدليل آخر أنّه من وسائل الإثبات عند الشارع يصبح وارداً علىٰ مثل حديث الرفع، بل ما لم يثبت بدليل معتبر كونه وسيلة إثبات عنده لكن احتملنا

كونه كذلك، كما لو احتملنا حجّيّة الشهرة مثلاً يمنعنا ذلك عندئذٍ عن التمسّك راساً بحديث الرفع لنفي التكليف الذي دلّ عليه ذاك الدليل المشكوك، وهو الشهرة مثلاً، فالعلاج في مثل ذلك هو أحد أمرين :

الأوّل: إجراء استصحاب عدم جعل حجّيّة ذلك الدليل المشكوك حجّيّته.

والثاني: إجراء البراءة عن هذه الحجّيّة علىٰ ما تقدّم في محلّه من معقولية البراءة عن الأحكام الظاهرية، كالبراءة عن الأحكام الواقعية.

المقام الثاني : في التعارض العرضي بلحاظ مرحلة الجعل

إن الأصلين الجاريين في أطراف العلم الإجمالي لو لزمت من جريانهما مخالفة عمليّة قطعيّة فقد مضىٰ في بحث العلم الإجمالي أنّهما يتساقطان بالتعارض، ولا يجريان، ولا يجري أحدهما على سبيل التخيير. ولو لم تلزم من جريانهما مخالفة عملية قطعية فمجرّد كونهما أصلين علىٰ خلاف العلم الإجمالي لا يوجب التساقط.

هذا كلّه مضىٰ تحقيقه في بحث العلم الإجمالي، ولا نعيده هنا، وإنّما الذي نتكلّم عنه هنا هو : أنّه لو كان الأصلان تنزيليين من قبيل الاستصحابين مثلاً فهل كونهما تنزيليين يوجب سقوطهما في أطراف العلم الإجمالي ولو لم تلزم من مجموعهما مخالفة عملية قطعية، كما في مستصحبي النجاسة مع العلم بطهارة أحدهما، أو لا؟

قد ذكر الشيخ الأعظم﵀[1] في الاستصحاب : أنّ الاستصحابين يتساقطان لمحذور إثباتي، وهو : أنّ صدر الحديث يدلّ علىٰ السالبة الكلّيّة، حيث يقول : لا تنقض اليقين بالشكّ، ولكنّ ذيله يدلّ علىٰ موجبه جزئية، حيث يقول : أنقضه بيقين آخر، وهنا عندنا يقين آخر يوجب نقض أحد اليقينين السابقين بنحو الموجبة الجزئية، والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، إذن فلا يثبت جريان الاستصحاب لتعارض الصدر والذيل.

وقد أورد عليه المتأخّرون عنه تارةً بأنّنا لو سلّمنا تعارض الصدر والذيل، فلماذا لا نرجع إلىٰ الروايات الأُخرىٰ غير المذيّلة بهذا الذيل بعد إجمال هذا النصّ، فإنّ ما لا يكون مذيّلاً بهذا الذيل لا إجمال فيه فيؤخذ به، وأُخرىٰ بأنّنا لا نسلّم هنا التعارض والإجمال، فإن ظاهره كون اليقين الثاني متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين الأوّل لا بالجامع بينه وبين غيره.

---

(١) راجع الرسائل: ص ٤٢٩ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات رحمة الله.

والمحقّق النائيني ﷺ عدل عمّا يقوله الشيخ الأعظم ﷺ من المحذور الإثباتي إلىٰ دعوىٰ محذور ثبوتي في الأُصول التنزيلية التي مفادها ـ حسب ما يراه ـ جعل العلم والطريقية، وهو استحالة اجتماع أصلين منها علىٰ خلاف العلم الإجمالي[1].

وفي مقام الاستدلال علىٰ هذا المدّعىٰ لا يستفاد من كلام التقريرين لبحثه ﷺ شيء زائد علىٰ تكرار المدّعىٰ بعبائر مختلفة، إلّا أنّه يمكن تقريب هذا الكلام بأحد بيانين:

الأوّل: أن يقال بناءً علىٰ ما بنىٰ عليه المحقّق النائيني ﷺ في تصوير جعل الطريقية من أنّ ما ليس طريقاً وكاشفاً ظنّياً يستحيل جعله طريقاً، وإنّما يعقل جعل الطريقية بمعنىٰ أنّ ما له كشف تكويني ناقص يتمّم كشفه تعبداً: إنّ جعل الطريقية لكلا الاستصحابين في المقام غير معقول؛ إذ يستحيل ثبوت الكشف الذاتي لهما معاً بأن يفيد كلاهما الظنّ مع أنّا نعلم إجمالاً بخلاف أحدهما.

ويرد عليه (بغضّ النظر عن النقض عليه بما لو كانت الأطراف ثلاثة أو أكثر، فعندئذٍ يعقل حصول الظنّ في كلّ واحد منها بعدم الانتقاض بالرغم من العلم بالانتقاض في أحدها): أنّ العبرة لو كانت بالظنّ الفعلي إذن للزم عدم حجّيّة الاستصحاب، ولا خبر الثقة عند عدم الظنّ الفعلي. وهذا ما لا يلتزم به المحقّق النائيني ﷺ، وإن كانت العبرة بقابليّة ما جعل طريقاً لإفادة الظنّ لو خلّي ونفسه ولو منع مانع عن فعليّة ذلك، فالأمر في المقام كذلك؛ فإنّ كلّاً من الاستصحابين لو خلي وحده كان بالإمكان حصول الظنّ فيه علىٰ طبق الحالة السابقة.

الثاني: أنّ يقال: إنّ ما كانت حجّيّته بلحاظ حكايته عن الواقع يشترط فيه احتمال المطابقة للواقع، بمعنىٰ احتمال المطابقة لكلتا الحكايتين ـ اذا كانت الحكاية متعدّدة ـ في عرض واحد إذا كانت حجّيّتهما في عرض واحد، لا بنحو البدلية. وفي المقام المفروض حجّيّة كلا الاستصحابين في عرض واحد، لا بنحو البدليّة، مع أنّ احتمال المطابقة في كلتا الحكايتين عرضاً غير موجود.

ويرد عليه ـ بعد إنكار كون الاستصحاب حاكياً عن الواقع ـ: أنّنا لا نقبل شرطاً زائداً في ما تكون حجّيّته علىٰ أساس الحكاية إضافة إلىٰ أصل الشرط الموجود في كلّ الأحكام

---

(١) راجع فوائد الاصول: ج ٤، ص ١٤ و ٦٩٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٩٩.

الظاهرية من الشكّ في الواقع، واحتمال انحفاظ الواقع به. وأمّا احتمال المطابقة لكلتا الحكايتين عرضياً، بمعنىٰ مطابقة المجموع (لكون حجّيّتهما عرضية) فلا نقبل اشتراطه، واحتمال المطابقة في كلّ منهما في نفسه موجود.

نعم، بالإمكان أن يقال بتعارض الاستصحابين وتساقطهما بناءً علىٰ قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي من ناحية أنّ كلّاً من الاستصحابين يثبت لنا جواز إسناد المستصحب إلىٰ المولىٰ، مع العلم بكون أحدهما كذباً وتشريعاً، فمن هذه الناحية نقع في المخالفة العملية القطعية.

إلّا أنّ هذا ـ مضافاً إلىٰ عدم تسليم مبناه من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي ـ لو تمّ فإنّما يقتضي سقوط الاستصحابين بلحاظ هذا الأثر فحسب، لا بلحاظ آثار العلم الطريقي[1].

---

(١) قد تقول في ما إذا كان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي بالخلاف إلزامياً والآخر ترخيصياً، كما لو كان أحد الإنائين مستصحب النجاسة، والآخر مستصحب الطهارة: إنّ جواز الحكاية أو الإسناد المترتّب علىٰ قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي في جانب الأصل الإلزامي مع الترخيص المترتّب علىٰ قيامه مقام العلم الطريقي في جانب الأصل الترخيصي يتعارضان ويتساقطان.

إلّا أنّه لو فرض دليل قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي دليلاً منفصلاً عن دليل قيامه مقام القطع الطريقي، فدليل قيامه مقام القطع الموضوعي هو الذي يسقط بالتعارض الداخلي بلحاظ لزوم جواز الحكاية أو الإسناد في كلا الطرفين، ويبقىٰ دليل قيامه مقام القطع الطريقي ـ بعد سقوط ذاك بالإجمال ـ بلا معارض.

ولو فرض الدليل علىٰ قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي وقيامه مقام القطع الموضوعي واحداً، وهو نفس دليل الاستصحاب كصحيحة زرارة مثلاً، ولكنّ دلالته علىٰ قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي كان بدلالة التزامية عرفية علىٰ ما قد يقال من أنّ دليل الاستصحاب يجعل المؤدّىٰ او المشكوك منزلة الواقع، ولازمه العرفي كون العلم بالمؤدّىٰ بمنزلة العلم بالواقع، فعندئذٍ قد يقال في المقام: إنّ الدلالة الالتزامية العرفية لا تصلح لمعارضة الدلالة المطابقية، فإنّها بمجرّد أن تعارضها يَسقط مفادها عن كونه لازماً عرفيّاً.

إلّا أنّه بالإمكان الإيراد علىٰ هذا الجواب بأنّ دلالة رواية الاستصحاب انحلالية بعدد الموارد، والدلالة الالتزامية لكلّ من الطرفين إنّما عارضت الدلالة المطابقية للطرف الآخر، لا المطابقية التي كانت تلازمها حتّىٰ يقال: إنّ فرض المعارضة يُنهي الملازمة العرفية لا محالة، فتسقط الدالة الالتزامية، لا المطابقية.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الأمر وإن كان بالتدقيق العقلي كذلك؛ لمكان الانحلال، ولكنّه بالنظر العرفي يُرىٰ سقوط الدلالة الالتزامية العرفية في المقام علىٰ أثر تنافيها مع الدلالة المطابقية الرافع للالتزام، وبقاء الدلالة المطابقية علىٰ حالها.

والذي يحسم مادّة الإشكال بعد فرض تسليم أنّ نفس دليل الاستصحاب يدلّ علىٰ قيامه مقام القطع الموضوعي هو أنّ دلالة دليل الاستصحاب علىٰ ترتيب آثار المتعلّق أقوىٰ من دلالته علىٰ ترتيب آثار اليقين ←

نعم، لو انحصر في موردٍ مّا أثر الاستصحاب في مسألة الاخبار والاسناد، كما لو قيل في الاستصحابات التي يجريها الفقيه فيما هو خارج عن ابتلائه شخصياً: إنّ أثره إنّما هو جواز الإفتاء بالمستصحب، تساقط الاستصحابان.

المقام الثالث: في الأصلين المتنافيين بلحاظ عالم الإمتثال

كما في استصحاب وجوب الصلاة واستصحاب وجوب الإزالة مع عدم القدرة علىٰ الجمع بينهما. فقد يقال: إنّ هذا التنافي يسري إلىٰ عالم الجعل باعتبار أنّ جعلهما معاً يستلزم التكليف بالمحال.

وذكرت مدرسة المحقّق النائيني ﷺ: أنّ هذا خلط بين باب التعارض والتزاحم، وأنّ الجواب الذي يجاب به عن الإشكال في نفس الحكمين الواقعيين المتزاحمين يأتي ـ أيضاً ـ في فرض استصحابهما.

أقول: إنّ روح الجواب الذي أجاب به المحقّق النائيني ﷺ عن الإشكال في نفس الحكمين الواقعيين المتزاحمين هو أنّ كلّاً من الجعلين موضوعه إنّما هو الإنسان القادر بالقدرة بكلا جناحيها: العقلي والشرعي، فالقدرة العقلية عبارة عن التمكّن خارجاً، والقدرة الشرعية عبارة عن عدم الانشغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ. إذن فلا يلزم من الجعلين التكليف بالمحال؛ إذ مع الانشغال بأحدهما المساوي أو الأهمّ لا يكون الآخر في حقّه فعلياً لعدم فعليّة موضوعه؛ لانتفاء القدرة الشرعية الدخيلة في الموضوع. نعم، لدى عصيانه لكليهما أو انشغاله بالمرجوح وعصيانه للراجح بأحد المرجّحات التي يراها المحقّق النائيني ﷺ من الأهمية أو عدم البدل له، مع كون الآخر ذا بدل أو غير ذلك يصبح التكليفان فعليين عليه، ويسقط ما تركه بالعصيان.

وهذا الكلام ـ كما ترىٰ ـ إنّما يدفع التنافي بين الجعلين، وهو في الحقيقة اعتراف بالتنافي بين المجعولين ـ وإن عبّر بالتنافي في مقام الامتثال ـ وإنّما صحّ للمولىٰ الجمع بين هذين الجعلين؛ لأنّه مطمئنّ بعدم إمكان فعلية المجعولين معاً عندما لا يعصي العبد.

→

الموضوعي، فلدىٰ التعارض الداخلي تنتفي الثانية دون الأُولىٰ. والوجه في الأقوائية: أنّ دليل الاستصحاب كصحيحة زرارة وارد في مورد آثار المتعلّق، أو قل: آثار القطع الطريقي، وناظر إليها بالخصوص وإن فرض شمول إطلاقه لآثار القطع الموضوعي، فبطبيعة الحال تصبح دلالته بلحاظها أقوىٰ منها بلحاظ آثار القطع الموضوعي.

هذا، والاستصحاب عند المحقّق النائيني﵀ إنّما يجري في المجعول لا في الجعل، فهو ينكر استصحاب القضية التعليقية التي هي لون من الوان الجعل، ومعه نقول: إنّه عند الشكّ في بقاء الحكمين واستصحابهما إذا اشتغل بالمساوي والراجح دون المرجوح حصل له القطع بعدم فعليّة المجعول الآخر إمّا لانقطاع أمد الحكم وإمّا لانشغاله بالمعجّز الشرعي المساوي أو الأهمّ (إذ الرافع للقدرة الشرعية لا يشترط فيه العلم بكونه مطلوباً للشارع واقعاً، بل يكفي الانشغال بما تنجّز علىٰ العبد) وعليه فلا يجري الاستصحاب في ذلك المجعول.

وحلّ الإشكال يكون بالرجوع إلىٰ استصحاب القضية التعليقية، وهي وجوب هذا العمل عليه سابقاً لو كان قادراً. وهذا ما لا ينسجم مع مسلك المحقّق النائيني «رحمة الله تعالىٰ عليه»[1].

والحمد لله رب العالمين، وصلّى الله علىٰ محمد وآله الطيبين الطاهرين.

---

(١) إلّا أن يكتفي المحقّق النائيني ﵀ في مقام دعوىٰ جريان الاستصحاب في المقام بالقول بأنّه علىٰ تقدير قدرته علىٰ ما تركه من المساوي أو المرجوح يكون استصحاب الحكم الفعلي جارياً، فالتعليق يكون في الاستصحاب لا المستصحب. وهذا كافٍ في إثبات الحكم الظاهري لدىٰ التزاحم بين الحكمين بمقدار ما كان يثبت الحكم الواقعي لدىٰ التزاحم بينهما.

مبحث

التعادل والتراجيح

ويقع الكلام في جهات:

الجهة الاولىٰ: تعريف التعارض.

الجهة الثانية: مقتضىٰ القاعدة في الخبرين المتعارضين.

الجهة الثالثة: مفاد الأخبار العلاجيّة.

تعريف التعارض

الجهة الأولىٰ: أنّه فسّر التعارض ـ كما جاء في كلام الشيخ الأعظمﷺ ـ بأنّه تنافي مدلولي الدليلين[1]، وعدل المحقّق الخراسانيﷺ عن هذا التعريف إلى التعريف بأنّه تنافي الدليلين في دلالتهما[2]، وكأنّ المقصود بهذا العدول أنّ المدلولين متنافيان حتّىٰ إذا وجد بينهما جمع عرفي، في حين أنّهما عندئذٍ لا يدخلان في التعارض.

وانتصرت مدرسة المحقّق النائينيﷺ للتعريف الأوّل بأنّ تنافي المدلولين ـ أيضاً ـ إنّما يكون فيما إذا لم يوجد بينهما جمع عرفي.

فهذا السيّد الأُستاذ ذهب إلىٰ أنّ الدليلين الذين يجتمعان معاً لكون نسبة أحدهما إلىٰ الآخر نسبة التخصّص، أو الورود، أو الحكومة، أو التخصيص لا يوجد أيّ تنافٍ بين مدلوليهما[3].

أمّا التخصّص فواضح، فلو دلّ مثلاً دليل علىٰ رفع ما لا يعلمون، ودّل دليل آخر قطعي علىٰ حرمة شيء، فأيّ تنافٍ بينهما ؟!

وكذلك الحال في الورود؛ إذ إنّ أحد الدليلين يرفع موضوع الدليل الآخر تكويناً بواسطة

---

(١) راجع الرسائل ص ٤٣١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة رحمة الله.

(٢)راجع الكفاية ج ٢ ص ٣٧٦ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعاليق المشكينيﷺ.

(٣) راجع مصباح الأُصول ج ٣ ص ٣٤٧.

التعبّد، فإذا كان موضوع دليل البراءة العقلية مثلاً هو عدم البيان ولو بالحجّة التعبّدية، فأيّ تنافٍ بينه وبين دليل يثبت حرمة شيء بالتعبّد ؟!

وكذلك الحال في الحكومة، كما في (لا ربا بين الوالد وولده) مثلاً مع دليل حرمة الربا، فإنّ دليل المحكوم يبيّن قضية شرطية، ودليل الحاكم ينفي تعبّداً الشرط، وأيّ تنافٍ بين القضيّة الشرطية ونفي الشرط؟!

بل الحال كذلك في باب التخصيص بالرغم ممّا يتراءىٰ من التنافي بين المدلولين فيه؛ وذلك لأنّ الدليل الخاصّ حاكم علىٰ دليل حجّيّة العامّ، فما هو المدلول الذي ينافي مدلول الخاصّ ؟ إن كان هو مدلول دليل حجّيّة العامّ فهو محكوم له، وقد عرفنا عدم التنافي بين المدلولين في باب الحكومة، وإن كان هو مدلول العامّ فهو قد سقط مسبقاً بحكومة الخاصّ علىٰ دليل حجّيّته، فكيف يعارض الخاصّ حينئذٍ؟! وهذا يكون من باب تعارض الحجّة مع اللاحجّة؛ ولذا يعامل مع الخاصّ والعامّ معاملة الحاكم والمحكوم، فيقدّم الخاصّ ولو كان أضعف ظهوراً، كما يقدّم الحاكم ولو كان أضعف ظهوراً؛ لأنّه لا منافاة بين مدلولي الحاكم والمحكوم، فيؤخذ بكليهما، فيحكم الحاكم ـ لا محالة ـ علىٰ المحكوم ولو كان أضعف ظهوراً.

أقول: إنّ لنا هنا ثلاث كلمات:

الكلمة الأُولىٰ: في منهج البحث.

والكلمة الثانية: مع المحقّق الخراساني رحمه الله.

والكلمة الثالثة: مع مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله.

أمّا الكلمة الأُولىٰ، وهي في منهج البحث. فنقول: إنّ مبحث التعادل والتراجيح فيه مسألتان أساسيّتان:

احداهما: هو حال الدليلين المتعارضين بالقياس إلىٰ دليل الحجّيّة العامّ، فهل يسقطان معاً، أو يرجّح أحدهما، أو يخيّر بينهما مثلاً؟

والثانية: في أنّه هل يوجد دليل خاصّ علىٰ الحجّيّة في خصوص دائرة المتعارضين (وهو المسمّىٰ بالأخبار العلاجية)، وما هو مفاده ؟

فإن كان المقصود بتعريف التعارض تعريف موضوع البحث الأوّل، فطبعاً موضوعه هو كلّ دليلين وقع التنافي بين اقتضائي دليل الحجّيّة العامّ لشمولهما، سواء فرض تنافٍ بين مدلوليهما أو دلالتهما، أو لا، كما في أمارتين مرخّصتين غير مثبتتين للوازمهما حصل العلم الإجمالي بالإلزام في مورد أحداهما، ومتىٰ ما لم يفرض التنافي بين اقتضائي دليل الحجّيّة العامّ

لشمولهما خرجا عن موضوع هذه المسألة، سواء فرض التنافي بين الدليلين أو الدلالتين، أم لا.

وإن كان المقصود تعريف موضوع البحث الثاني، فلا ينبغي أن يؤخذ موضوعه من فهم معنىٰ التعارض لغةً أو اصطلاحاً مثلاً، بل ينبغي أن يؤخذ موضوعه من الأخبار العلاجية نفسها التي لم يؤخذ في شيء منها عدا النادر عنوان التعارض أصلاً.

وإن كان المقصود ذكر عنوان يعمّ موارد الجمع العرفي وغيرها حتّىٰ يقسّم بعد ذلك إلىٰ قسمين، ويقال: أمّا ما وجد فيه جمع عرفي فلا يرجع فيه إلىٰ التساقط، أو التخيير، أو الترجيح مثلاً، وأمّا ما لم يوجد فيه جمع عرفي فحكمه كذا وكذا. إذن فلا بدّ من أخذ عنوان لا يخرج منه موارد الجمع العرفي.

وأمّا الكلمة الثانية، وهي مع من يعدل عن التعريف بالتنافي بين المدلولين إلىٰ التعريف بالتنافي بين الدليلين بلحاظ الدلالة، بدعوىٰ أنّ التنافي بين المدلولين يثبت حتّىٰ مع الجمع العرفي[1]، فهي: أنّ موارد الجمع العرفي كما يوجد فيها التنافي بين المدلولين كذلك يوجد فيها التنافي بين الدلالتين، فدلالة العامّ مع دلالة الخاصّ متنافيتان لا محالة، فإنّ المخصّص المنفصل لا يرفع الظهور، هذا إذا قصد بالتنافي بحسب الدلالة، التنافي بحسب الظهور، وكذلك الحال إذا قصد به التنافي بحسب الحجّيّة، فإنّ حجّيّة ظهور العامّ مع حجّيّة ظهور الخاصّ متنافيتان لا محالة. نعم، لو قصد بذلك ما ذكرناه من التنافي بين اقتضائي دليل الحجّيّة لشمولهما، فمن الواضح عدم التنافي عند الجمع العرفي؛ لأنّ اقتضاء دليل الحجّيّة لشمول العامّ معلّق علىٰ عدم الخاصّ، ولكن هذا ليس مقصوداً للمحقّق الخراساني ﵀، بقرينة أنّه ﵀ يقول بأنّ التعارض هو التنافي بين الدلالتين (بنحو التناقض أو التضادّ)، ومن الواضح أنّ التنافي بين اقتضائي دليل الحجّيّة دائماً يكون بنحو التضادّ.

وأمّا الكلمة الثالثة، وهي مع مدرسة المحقّق النائيني ﵀، فنحن نقتصر هنا علىٰ جانب واحد من جوانب المناقشة، وهي المناقشة بلحاظ باب التخصيص تاركين باقي الجوانب إلىٰ حين بيان مسائل الورود والحكومة.

فنقول: إنّه وإن جاء في لسان الشيخ الأعظم ﵀ التعبير بأنّ دليل الخاصّ حاكم علىٰ دليل حجّيّة العموم، لكنّ الظاهر أنّ هذا كان مجرّد ترفٍ علمي، وتحليل فلسفي، ولم يكن المقصود به ما تفرضه مدرسة المحقّق النائيني من الالتزام بنكات التقديم بالحكومة؛ وذلك

---

(١) الظاهر أنّ الورود خارج عن المقصود.

لأنّ تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ بحاجة إلىٰ نكتة قبل فرض حكومته علىٰ دليل حجّيّة العموم، ولولا تلك النكتة كانت حكومته علىٰ دليل حجّيّة العموم بلا مبرّر، ولم تكن أولىٰ من العكس، فلو ورد مثلاً: (لا يجب إكرام الفقير) وورد: (أكرم الفقير العادل) فكما يمكن أن يقال مثلاً: إنّ حجّيّة العموم موضوعها الشكّ، والخاصّ يرفع الشكّ، فيحكم عليها، كذلك يمكن أن يقال مثلاً: إنّ حجّيّة ظهور الخاصّ في الوجوب موضوعها الشكّ، والعامّ يرفع الشكّ، فيحكم عليها، فيجب أن يفترض في المرتبة السابقة علىٰ ذلك نكتة في تقديم الخاصّ علىٰ ما ينافيه مدلوله وهو العامّ، حتّىٰ يأتي بعد ذلك الأُصوليون ويقولوا: إنّ حجّيّة العامّ أصبحت مشروطة بعدم الخاصّ، فالخاصّ حاكم أو وارد عليها، فحكومة الخاصّ أو وروده علىٰ دليل حجّيّة العامّ مسبوقة بنكتة تقديم الخاصّ علىٰ نفس العامّ.

مقتضى القاعدة في الخبرين المتعارضين

الجهة الثانية: في ما هو مقتضىٰ القاعدة لو بقينا نحن والدليلين المتعارضين مع دليل الحجّيّة العامّ. ونقدم لذلك مقدمات:

مقدمات في التعارض غير المستقر

الورود بالمعنىٰ الأعمّ:

المقدّمة الأولىٰ: يشترط في وقوع التنافي بين اقتضائي دليل الحجّيّة العامّ للشمول لكلّ من الفردين أن لا يكون أحدهما رافعاً تكوينياً لموضوع الاخر. وهذا تحته عنوانان:

أحدهما: التخصّص، وهو أن يرفع أحدهما موضوع الآخر تكوينياً من دون توسيط التعبّد.

والثاني: الورود، وهو أن يرفع أحدهما موضوع الآخر حقيقةً وتكويناً، لكن بتوسيط التعبّد.

والتخصّص تارةً يكون بنظر إخباري، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) ثم أخبر عن عدم كون زيد عالماً. وأُخرىٰ يكون بتوليد التخصّص تكويناً، كما لو قال: (رفع ما لا يعلمون) ثمّ أوجد العلم بالحرمة بواسطة دليل قطعي، وبما أنّه لا فرق في الثمرة والنتائج بين التخصّص بكلا قسميه والورود نسمّي المجموع بالورود بالمعنىٰ الأعمّ، ونتكلم في هذا العنوان العام فنقول:

إنّ الورود بالمعنىٰ الأعمّ الشامل للتخصّص ينقسم إلىٰ خمسة أقسام، فإنّ أحد الحكمين قد يكون بمجرّد جعله رافعاً لموضوع الآخر، وأُخرىٰ يكون بفعليّته رافعاً لموضوع الآخر، وثالثة يكون بوصوله رافعاً له، ورابعة يكون بتنجّزه رافعاً له، وخامسة يكون بامتثاله رافعاً له.

أمّا الخامس، فمن قبيل المتزاحمين بناءً علىٰ إمكان الترتّب، فبامتثال الأهمّ أو المساوي يرتفع موضوع الآخر، ومن قبيل دليل وجوب صوم شهر رمضان، ودليل الكفارة علىٰ

المفطر، فبامتثال الأوّل يرتفع موضوع الثاني وإن كان هذا المثال خارجاً عن باب التعارض.

وأمّا الرابع، فمن قبيل المتزاحمين بناءً علىٰ استحالة الترتّب، فليس موضوع المهمّ يرتفع بامتثال الأهمّ، وارتفاعه بامتثال الأهمّ لا يحل مشكلة المنافاة عند القائلين باستحالة الترتّب، بل يرتفع موضوع المهمّ بمجرّد تنجّز الأهمّ، وإنّما لم نقل بارتفاعه بفعليّة الأهمّ لأنّ وجه تخصيص المهمّ بعدم الأهمّ هو قبح إيجاب المهمّ مع الأهمّ علىٰ من لا يقدر عليهما معاً مثلاً، ومن الواضح أنّ قبح إيجاب المهمّ إنّما يكون عند تنجّز الأهمّ المستدعي ـ بحسب قانون المولوية والعبودية ـ انشغال العبد به عن المهمّ. وأمّا مع عدم تنجّزه عليه فمن الواضح أنّ العقل لا يرىٰ أيّ قبح أو استحالة في توجيه خطاب المهمّ إليه.

ومن هذا القبيل الواجبات التي يقال باشتراط القدرة الشرعية فيها بالمعنىٰ الذي يرتفع بمجرّد تنجّز المنافي عليه، سواء امتثله أو لا، أي: إنّه أخذ فيها عدم العجز التكويني مع عدم العجز العقلي بلحاظ عالم المولوية والعبودية، بأن لا يفرض تنجّز شيء عليه يستنفد قدرته، فلا يبقى له قدرة على هذا الواجب، مثاله ما يقال من أنّ وجوب الحجّ مشروط بعدم تنجّز واجب آخر عليه وإن كنّا نحن لا نقبله، وكذلك يقال أيضاً: إنّ وجوب الوضوء يتوقّف علىٰ عدم تنجّز صرف الماء في أمر آخر كحفظ النفس مثلاً، ومن هذا القبيل ما يدّعىٰ في الزكاة من اشتراط عدم تنجّز حرمة التصرّف عليه في النصاب في أثناء الحول، فلو تنجّز عليه ذلك ارتفع موضوع الزكاة.

وأمّا الثالث، فكتقدّم الدليل القطعي علىٰ (رفع ما لا يعلمون) إذا اقتصرنا في الغاية علىٰ حاقّ اللفظ، وهو العلم، ولم نفسّره بالتنجّز، وكتقدّم الدليل العلمي علىٰ حرمة الافتاء بغير علم.

وأمّا الثاني، فكتقدّم دلالة الكتاب أو السنّة علىٰ حرمة شيء علىٰ دليل وجوب الوفاء بالشرط إلّا شرطاً خالف الكتاب والسنّة، وكتقدّم دليل عدم رجحان شيء، أو مرجوحيّته علىٰ دليل الوفاء بالنذر أو اليمين المشروط بالرجحان أو عدم المرجوحيّة علىٰ الأقلّ.

وأمّا الأوّل، فمثاله ما يقال في باب الزكاة من عدم تعلّق الزكاة بشيء مرّتين، ويفسّر ذلك بأنّه لا يمكن دخول عين واحدة في نصابين في سنة واحدة، فلو كان يملك عشرين إبلاً إلىٰ ستّة أشهر، فهنا يكون حكم جعلي مقدّر علىٰ بقاء هذا النصاب إلىٰ آخر السنّة، وهو ثبوت أربع شياة عليه، ثمّ نفرض أنّه صارت إبله علىٰ رأس ستّة أشهر خمسة وعشرين إبلاً، وهذا هو النصاب الخامس الذي فيه خمس شياة، فيقع التعارض بين دليلي جعل الزكاتين،

ونضمّ إلىٰ ذلك ما قالوا من أنّه في مورد من هذا القبيل تكون الزكاة الثانية مشروطة بعدم تقدّم ما يقتضي الزكاة الأُولىٰ.

إذن فالزكاة الأُولىٰ بجعلها ـ قبل أن تصبح فعلية ـ رفعت موضوع الزكاة الثانية.

وهذا المثال وإن كنّا نحن لا نقبله في الفقه لكنّ المقصود به هنا تقريب هذا القسم من الورود إلىٰ الذهن.

الورود من الجانبين:

ثمّ إنّ الورود قد يفترض في بادئ الأمر من الجانبين، وهذا علىٰ أقسام:

الأوّل: أن يفرض أنّ كلّاً منهما مشروط بعدم وجود حكم آخر يعارضه أو يزاحمه مطلقاً، فالحجّ والنذر مثلاً يفترض أن وجوب كلّ منهما مشروط بعدم الآخر مطلقاً، وهذا معناه أنّ كلّاً منهما يتوقّف علىٰ عدم الآخر، وهذا مستحيل يوجب الدور، سنخ ما يقال في استحالة توقّف أحد الضدّين علىٰ عدم الضدّ الآخر، وعندئذٍ يقع التعارض بين الدليلين، لا لاقتضائهما الجمع بين الحكمين؛ فإنّ كلّاً منهما مشروط بعدم الآخر، فلا يعقل اقتضاؤهما للجمع بين الحكمين، بل للقطع بكذب أحد الظهورين؛ لاستحالة صدقهما معاً.

الثاني: أن يفرض أنّ كلّاً من وجوب الحجّ ووجوب النذر مثلاً مشروط بعدم الآخر علىٰ تقدير عدم الأوّل، أي: إنّ وجوب الحجّ يقول: إنّه لولا وجودي هل كان يوجد حكم آخر يعارض أو يزاحم وجوب الحجّ أو لا، فإن كان يوجد شيء من هذا القبيل فأنا لست بموجود. وكذلك الحال في وجوب النذر.

وهذا القسم معقول؛ لأنّ كلّاً منهما يتوقّف علىٰ العدم اللولائي اللاخر، لا العدم الفعلي، فلا يلزم الدور، إلّا أنّه عندئذٍ لو خلّينا نحن ودليلي الحجّ والنذر المفروض تقيّد كلّ منهما بعدم الآخر اللولائي، لم يصبح شيء منهما فعلياً، إلّا أن يفرض أنّنا نعلم من الخارج بوجوب أحدهما، وعندئذٍ لو ظهر من الدليل الخارجي وجوب أحدهما تعييناً أو تخييراً فهو، وإلّا عملنا بقوانين العلم الإجمالي.

الثالث: أن يكون كلّ منهما مقيّداً بالعدم الفعلي دون اللولائي للآخر، إلّا أنّه لا يكون مقيّداً بعدم المخالف مطلقاً، بل يكون كلّ منهما مقيّداً بعدم حكم يمتاز ذلك الحكم علىٰ الحكم الأوّل في أنّه ليس مقيّداً بقيد من قبيل قيد الأوّل الذي يقتضي محكوميّته للأوّل، بل هو الحاكم علىٰ الأوّل، وعندئذٍ يكون مقتضىٰ دليل كلّ منهما وجوبه، ولا يتقدّم أحدهما علىٰ

الآخر؛ لأنّ المفروض أنّ ما قيّد بعدمه كلّ واحد منهما هو حكم يفرض امتيازه عليه، وليس في شيء من الحكمين امتياز علىٰ الآخر، إذن فلا يوجد حاكم في المقام، فيقع بينهما التعارض أو التزاحم.

الرابع: أن يفرض أنّه أُخذ في أحدهما عدم الآخر اللولائي، كما في الصورة الثانية، وفي الثاني عدم الآخر بالنحو الذي مضىٰ في الصورة الثالثة، فيفرض مثلاً أنّ النذر مشروط بالعدم اللولائي لما يزاحمه، والحجّ مشروط بعدم حكم آخر مخالف له يمتاز عليه بأنّه ليس مقيّداً بقيد من قبيل قيد الأوّل حتّىٰ يمنعه عن التقدّم، وعندئذٍ يتقدّم هذا الحكم علىٰ ذاك الحكم المقيّد بالعدم اللولائي وهذا أحد الوجوه الفنّية لتقديم الحجّ علىٰ النذر، فيقال: إنّ وجوب الوفاء بالنذر مقيّد بأن لا يجب ما يزاحمه ولو كان وجوباً ثابتاً لولا النذر، ولا إشكال في أنّ الحجّ واجب ثابت لولا النذر، إذن فموضوع النذر منتفٍ.

وأمّا وجوب الحجّ فهو مقيّد بعدم حكم مخالف يمتاز عليه. وهنا لا يوجد حكم مخالف يمتاز عليه؛ فإنّ الحكم المخالف الموجود إنّما هو وجوب الوفاء بالنذر الذي هو مقيّد بقيد أسوأ من قيد الحجّ، فلا يمتاز عليه، فموضوع وجوب الحجّ تامّ.

هذا كلّه إذا فرض تقيّد كلّ واحد من الحكمين بعدم الحكم الآخر.

وقد يفرض أنّ أحدهما مقيّد بعدم الحكم المخالف، لكنّ الآخر مقيّد بعدم امتثال المخالف، فيتقدّم الثاني علىٰ الأوّل. وهذا ـ أيضاً ـ أحد الوجوه الفنّيّة لتقديم الحجّ علىٰ النذر، حيث يقال مثلاً: إنّ دليل النذر أُخذ فيه عدم الحكم المخالف، وأن لا يكون محلّلاً للحرام، ودليل الحجّ أُخذ فيه القدرة التي بعد التوسيع تشمل عدم انشغاله بامتثال حكم آخر. وعليه فالحجّ مقدّم علىٰ النذر؛ لأنّ النذر غير قابل لوجوب الوفاء في هذا الفرض؛ لأنّه كيف يجب الوفاء به ؟ هل يجب الوفاء به مطلقاً، أي: سواء امتثل العبد هذا الوجوب أو لا، أو يجب الوفاء به بقيد امتثاله ؟

أمّا الأوّل فغير معقول؛ لأنّه عند عدم امتثاله يصبح الحجّ فعلياً، وإذا أصبح فعلياً تقدّم عليه؛ لأنّ النذر مقيّد بعدم الحكم الآخر.

وأمّا الثاني فأيضاً غير معقول؛ لعدم معقوليّة تعليق وجوب شيء على امتثاله.

هذا. ويمكنك بالتأمّل استخراج أقسام أُخرىٰ.

هذا تمام الكلام في أصل توضيح الورود من طرف واحد، أو من طرفين.

أحكام الورود:

بقيت ملاحظات حول أحكام الورود هي:

١ ـ إنّ الوارد يتقدّم ـ ولو كان من أضعف الظهورات ـ علىٰ المورود ولو كان من أقوى الظهورات؛ وذلك لأنّ الوارد يرفع موضوع المورود حقيقة، والمورود لا يتعرّض لحال موضوعه، فلا يكون أيّ تنافٍ بينهما. والترجيح بأقوائية الظهور إنّما يتصوّر في فرض التنافي، وهنا لا تنافي، فنأخذ بكليهما، ولا محالة يرتفع موضوع المورود في مورد الوارد.

٢ ـ إذا شكّ في الوارد لم يمكن التمسّك بالمورود، سواء كان الشكّ في أصل الورود، أو في حجمه بنحو الشبهة المفهومية أو المصداقية، وسواء كان الشكّ في الوارد المتّصل أو المنفصل، فالتفصيلات التي تذكر في التمسّك بالعامّ عند الشكّ في المخصّص بلحاظ كون المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، أو كون الشبهة مفهومية أو مصداقية ونحو ذلك، لا تأتي هنا؛ فإنّ احتمال الوارد مساوق لاحتمال انتفاء موضوع المورود، فيكون التمسّك بالمورود تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقية لموضوع العامّ. نعم، قد يحرز موضوع العامّ بالاستصحاب إذا لم تكن الشبهة مفهومية.

٣ ـ لا فرق بين الوارد المتّصل والمنفصل في هدم الظهور، وليس حاله حال المخصّص الذي لو كان منفصلاً لم يهدم إلّا الحجّيّة دون الظهور.

وبكلمة أوضح: إنّ الوارد لو كان يرد بوصوله، أي: إنّه بوصوله كان يرتفع موضوع المورود كما في الخبر المتواتر الذي بوصوله يرفع موضوع (رفع ما لا يعلمون) فقبل وصوله يكون ظهور العامّ محفوظاً مع حجّيّته، وبمجرد الوصول ترتفع الحجّيّة مع الظهور؛ لأنّه يخرج المورد عن تحت موضوع العامّ حقيقةً، ولو كان يرد بمضمونه لا بوصوله، أي: إنّه يخبر عن انتفاء الموضوع في نفسه فهو ـ في الحقيقة ـ لا يعارض العامّ؛ لأنّ العامّ لم يكن يتكفّل بثبوت الموضوع، وإنّما يعارض الاستصحاب الذي قلنا: إنّه قد يثبت به موضوع العامّ.

٤ ـ لا فرق في تقدّم الوارد بين كونه قطعياً أو كونه حجّة شرعاً؛ فانه يخبر عن عدم الموضوع، ولا يعارضه العامّ، فإذا كان المخصّص يتقدّم علىٰ العامّ ولو لم يكن قطعياً، وإنّما كان حجّة بالتعبّد، فالوارد بالطريق الأولىٰ.

٥ ـ الورود لا يحتاج إلىٰ النظر، بخلاف الحكومة.

ويتفرّع علىٰ ذلك أمران:

أ ـ إنّه عند تعدّد الآثار لا نحتاج لإثبات جميع الآثار إلىٰ إطلاق دليل الوارد؛ فإنّ الحاجة

إلىٰ الإطلاق فرع الحاجة إلىٰ النظر، فإذا كان الوارد إنّما يثبت الموضوع تكويناً وحقيقة بلا حاجة إلىٰ النظر، فلا محالة يترتّب عليه كلّ آثاره، ولا معنىً للإطلاق.

ب ـ إنّه لا يمكن تخيّل اشتراط تأخّر زمان الوارد عن زمان المورود، كما توهّم في الحاكم؛ فإنّ الوارد ليس كالحاكم بحاجة إلىٰ النظر إلىٰ المورود حتّىٰ يتوهّم أنّ النظر إليه فرع ثبوته مسبقاً مثلاً.

٦ ـ إنّ الورود لا يحتاج إلىٰ لسان لفظي؛ لأنّه ليس تصرّفاً في الألفاظ من قبيل الحكومة التنزيلية، وإنّما هو تصرّف معنوي حقيقي في ركن من أركان المورود، وهو الموضوع، وذلك يكون حتّىٰ إذا لم يكن للوارد لسان لفظي، وهذا بخلاف الحكومة التنزيلية كما سيتجلّىٰ بعد ذلك بوضوح إن شاء الله.

نظرية الحكومة:

المقدّمة الثانية: أنّ باب الحكومة ـ أيضاً ـ خارج عن باب التعارض. والكلام في الحكومة يقع في ثلاث نقاط:

١ ـ في تعريف الحكومة.

٢ ـ في نكتة تقدّم الحاكم علىٰ المحكوم.

٣ ـ في ملاحظات عامّة حول الحكومة.

النقطة الأُولىٰ في تعريف الحكومة:

الحكومة تكون عبارة عن النظر لأحد الدليلين إلىٰ الآخر بقرار شخصي من المتكلّم، ويكون ذلك عادةً بجعل خصوصيّة في أحد الدليلين تدلّ علىٰ نظره إلىٰ الدليل الآخر، ولذلك ثلاث وسائل إثبات:

١ ـ لسان التفسير، سواء كان بارزاً بمثل أي وأعني، أو مستبطناً.

٢ ـ لسان التنزيل.

٣ ـ مناسبات الحكم والموضوع، كما في دليل نفي الضرر الظاهر في النظر إلىٰ أدلّة الأحكام الواقعية، لا في نفي الحكم الضرري ابتداءً، حيث إنّه لم يكن من المترقّب من الشريعة جعل أحكام ضررية في نفسها، وإنّما المترقّب جعل أحكام قد تصبح ضررية.

هذا. والسيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ لم يفسّر الحكومة بتفسير جامع، بل قسّم

الحكومة راساً إلىٰ قسمين[١]:

١ ـ الحكومة في الأحكام الظاهرية بعضها علىٰ بعض. وقال: إنّ هذا يكون بملاك رفع الموضوع من قبيل حكومة دليل حجّيّة الأمارة علىٰ دليل الأصل، لأنّه يوجب العلم.

٢ ـ الحكومة في الأحكام الواقعية بعضها علىٰ بعض، وقال: إنّ ذلك يكون بملاك النظر كما في حكومة (لا ربا بين الوالد وولده) علىٰ دليل حرمة الربا، حيث إنّ الأوّل ناظر إلىٰ الثاني؛ إذ لولا الثاني للغا الأوّل.

وكأنّ مقصوده بذلك أنّ في باب الحكومة في الأحكام الواقعية دائماً يكون النظر موجوداً؛ إذ لولا المحكوم للغا الحاكم، في حين أنّه ليس الأمر كذلك في باب الأحكام الظاهرية؛ فإنّ دليل حجّيّة الأمارة لا يلغو وإن فرض عدم ورود (رفع ما لا يعلمون)، إلّا أنّك ترىٰ أنّه في باب الأحكام الواقعيّة ـ أيضاً ـ قد لا يلغو الحاكم لولا المحكوم، كما في حكومة دليل حجّيّة الأمارة وجعلها علماً ـ علىٰ مبناهم ـ علىٰ دليل حرمة الإفتاء بغير علم.

وعلىٰ أيّ حال، فالحكومة لا تكون إلّا بملاك النظر، وفرضها تارةً بملاك النظر، وأُخرىٰ بملاك رفع الموضوع ـ وكأنّها مشترك لفظي بينهما ـ غير صحيح. نعم، وسائل إثبات النظر تختلف كما مضىٰ.

وأمّا ما ذكره ـ دامت بركاته ـ من فرض حكومة دليل الأمارة علىٰ دليل الأصل بملاك رفع الموضوع، فيرد عليه: انّه إن فرضت الغاية في الأصل مطلق ما يعتبره المولىٰ علماً لا خصوص العلم الحقيقي، فالدليل الذي يجعل الأمارة علماً يكون وارداً عليه لا حاكماً، فإنّه يرفع موضوعه حقيقة. وإن فرضت الغاية فيه خصوص العلم الحقيقي اللغوي، فإن كان دليل جعل الأمارة علماً ناظراً إليه أصبح حاكماً عليه بملاك النظر، وإن لم يكن ناظراً إليه، وإنّما كان يدلّ علىٰ مجرّد فرض غير العلم واعتبارِه علماً، فهذا ليس له أيّ أثر، ولا يثبت آثار العلم بالدليل المحكوم؛ لأنّ الغاية المأخوذة فيه إنّما هو العلم الحقيقي دون الاعتباري، ولا بالدليل الحاكم؛ لأنّه لم ينظر إلىٰ ذلك، وإنّما غاية ما صنع أنّه اعتبر وفرض اللاعلم علماً، وأيّ قيمة لذلك ؟

النقطة الثانية في نكتة تقدّم الحاكم على المحكوم:

إنّ نكتة تقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هي أنّ الحاكم له ظهوران: الظهور الأوّل

---

(١) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

هو ظهوره فيما ينافي ظاهر المحكوم، فمثلاً يدلّ دليل حرمة الربا على حرمة كلّ ربا بإطلاقه، ويدلّ قوله: (لا ربا بين الوالد وولده) على عدم حرمة الربا بين الوالد والولد. وهذان الظهوران متعارضان. والظهور الثاني هو ظهوره ـ بحكم نظره إلى المحكوم ـ في أنّ المتكلّم يريد تقديم الظهور الأوّل على ظهور المحكوم، فيدخل ذلك في كبرىً عقلائية، وهي: أنّ من حقّ المتكلّم أن يجعل نظاماً خاصّاً في مقام تفهيم وتفهّم مقاصده، وإذا جعل ذلك كان متّبعاً، فلا محالة يتقدّم الحاكم على المحكوم.

هذا. وهناك تقريبان مشهوران لتقديم الحاكم على المحكوم:

التقريب الأوّل: أنّ الحاكم يرفع موضوع المحكوم، فالمحكوم الذي كان موضوعه عدم العلم مثلاً وقد جعل الحاكم العلم، لم يبقَ له مجال؛ لانتفائه بانتفاء الموضوع، وليس المحكوم متعرّضاً لإثبات موضوعه، فلا تعارض بينهما، فلا محالة يعمل بهما معاً.

ويرد عليه: أنّ دليل المحكوم إن فرض موضوعه عدم ما اعتبره المتكلّم علماً مثلاً، وكان دليل الحاكم يجعل العلم اعتباراً، فهذا رفع للموضوع تكويناً وحقيقة، ويدخل ذلك في باب الورود، لا الحكومة. وأمّا إن فرض أنّ موضوعه هو عدم العلم الحقيقي، فمجموع الدليل المحكوم مع دليل وجود الموضوع يكون معارضاً للدليل الحاكم، فيحتاج تقديم الدليل الحاكم إلى نكتة.

التقريب الثاني: أنّ الحاكم يتعرّض لشيء زائد لا يتعرّض له المحكوم، فالحاكم مثلاً يتعرّض إلى أنّ الربا بين الوالد وولده ليس ربا، إضافةً إلى تعرّضه لعدم الحرمة، لكنّ المحكوم يتعرّض فقط للحرمة، ولا يتعرّض لكون ذلك ربا، فيتقدّم الأوّل على الثاني.

ويرد عليه: أنّ مجرّد تعرّض الحاكم لشيء زائد، وهو مثلاً نفي كون هذا ربا لا يكون نكتة للتقدّم. نعم، هذا يستلزم النظر إلى المحكوم، فيتقدّم عليه بملاك النظر، ولذا حيثما يوجد النظر وحده ولا يوجد تعرّض الحاكم لشيء زائد ترى أنّه يتقدّم ـ أيضاً ـ على المحكوم، وذلك من قبيل موارد الحكومة بمناسبات الحكم والموضوع، فدليل نفي الضرر مثلاً ينظر إلى أدلّة الأحكام الأوّلية، وتلك الأدلّة تشمل بالإطلاق صورة كون ذلك الحكم ضررياً، ودليل (لا ضرر) أيضاً يشمل ذلك بالإطلاق، فكلاهما يتعرّضان لشيء واحد، ومع ذلك يتقدّم الثاني على الأوّل لأجل النظر.

النقطة الثالثة في ملاحظات عامّة حول الحكومة:

وهي تستفاد من النقطتين السابقتين. ونتعرض هنا لخمس ملاحظات:

١ ـ إنّ الحاكم يقدّم علىٰ المحكوم سواء كان متّصلاً أو منفصلاً. فان كان متّصلاً رفع الظهور؛ لأنّه يحقّ للمتكلّم عقلائياً أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن لدفع انعقاد الظهور التصديقي ما دام متشاغلاً بالكلام. وإن كان منفصلاً لم يرفع الظهور، وإنّما يرفع الحجّيّة؛ لأنّ الظهور قد انعقد بانتهاء الكلام، والحاكم شأنه من هذه الناحية شأن المخصّص الذي يرفع الظهور لو كان متّصلاً، ويرفع الحجّيّة فقط لو كان منفصلاً.

٢ ـ إنّ الحاكم يقدّم ـ ولو كان من أضعف الظهورات ـ علىٰ المحكوم ولو كان من أقوىٰ الظهورات. وقاعدة تقديم أقوىٰ الظهورين لا تأتي هنا؛ وذلك لأنّ تقديم أقوىٰ الظهورين إنّما هو علىٰ أساس نظام عامّ لفهم المراد من الكلام عند العرف والعقلاء. وتقديم الحاكم علىٰ المحكوم يكون علىٰ أساس نظام خاصّ فرضه المتكلّم لفهم مراده، وطبعاً النظام الخاصّ الذي يفرضه المتكلّم لفهم مراده يتقدّم علىٰ النظام العامّ.

وهذه هي نكتة تقديم الحاكم ولو كان أضعف الظهورات على المحكوم ولو كان أقواها، لا ما ذكره السيّد الأُستاذ من عدم المعارضة بينهما، فقد مضىٰ توضيح وجود المعارضة بينهما.

هذا. وظهور الحاكم في النظر، وكون ظهوره المعارض لظهور المحكوم مقدّماً عليه ـ أيضاً ـ لا يشترط أن يكون أقوىٰ من ظهور المحكوم، فهو يوجب التقدّم ولو كان من اضعف الظهورات، فإنّ ظهور الحاكم في النظر قد يكون قوياً جدّاً فيقول مثلاً: إنّما عنيت الشكّ بين الثلاث والأربع، وقد يكون أضعف من ذلك، ويتدرّج في الضعف إلىٰ أن يصل إلىٰ مرتبة مناسبات الحكم والموضوع، وعلىٰ أيّ حال فمهما بلغ الظهور في النظر من الضعف ـ ما دام لم يسقط عن كونه ظهوراً ـ يكون حجّة؛ فإنّه يكفي في تخصيص القرارات النوعية أقلّ الظهورات.

٣ ـ إنّ موازين التمسّك بالمحكوم عند أقسام الشكّ في الحاكم المنفصل هي نفس موازين التمسّك بالعامّ عند أقسام الشكّ في التخصيص المنفصل، فيجوز التمسّك به في باب الحكومة عندما يجوز التمسّك به في باب التخصيص، ولا يجوز حينما لا يجوز هناك؛ وذلك لأنّ الحاكم المنفصل لم يرفع ظهور المحكوم، ولا أوجب انتفاء موضوعه، فحاله في ذلك حال المخصّص.

٤ ـ إذا تعدّدت الآثار فإنّما تثبت تلك الآثار بمقدار نظر الحاكم، فمثلاً الصلاة مشروطة بالطهارة عن الحدث وبالطهارة عن الخبث، ولها آثار أُخرىٰ، فحينما يقول: (الطواف بالبيت صلاة) لا بدّ أن يرىٰ مقدار نظر هذا الكلام إلىٰ تلك الآثار، فلا تثبت إلّا الآثار التي يكون الحاكم ناظراً إليها؛ وذلك لأنّ نكتة الحكومة ودلالته علىٰ الحكم هي النظر، فتتقدّر بمقدار

النظر، وإثبات كلّ الآثار يتوقّف علىٰ إثبات الإطلاق بدليل من الأدلّة، وهذا بخلاف الورود علىٰ ما عرفت.

٥ ـ إنّ الحكومة تختصّ بالأدلّة اللفظية، ولا معنىً لها في الأدلّة العقلية؛ فإنّ الدليل العقلي راساً يثبت الحكم، لا أنّه ينظر إلىٰ دليل المحكوم، وإنّما النظر شأن اللفظ، سواء كان نظراً تفسيرياً؛ فإنّ التفسير أُسلوب من أساليب اللفظ، أو نظراً تنزيلياً؛ فإنّ التنزيل لا واقع له إلّا في عالم التعبير اللفظي، أو كان بمناسبات الحكم والموضوع؛ فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تنشئ ظهوراً في الدليل اللفظي، فيصبح ذاك الظهور حجّة.

التخصيص:

المقدّمة الثالثة: أنّ باب التخصيص ـ أيضاً ـ خارج عن باب التعارض.

وتوضيح الكلام في ذلك تارةً يقع في المخصّص المتّصل، وأُخرىٰ في المخصّص المنفصل.

المخصّص المتّصل:

أمّا الكلام في المخصص المتّصل، فهناك أسئلة فنيّة ينبغي الإجابة عنها، والمهمّ منها والذي ينبغي ذكره في هذا المقام سؤالان:

١ ـ لماذا يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ؟

٢ ـ بعد فرض عدم حمل العامّ علىٰ العموم الذي هو معناه الأوّلي يُسأل عن المبرّر لحمله علىٰ تمام الباقي، مع أنّ تحته درجات متعدّدة يمكن حمل العامّ ـ بعد رفع اليد عن معناه الأصلي ـ علىٰ واحدة منها.

والبحث ـ في الحقيقة ـ لا يعدو أن يكون مجرّد بحث علمي لا عملي؛ فإنّ تقدّم المخصّص المتّصل علىٰ العامّ، وكذا حجّيّة العامّ في الباقي لا إشكال فيه عرفاً، وإنّما الكلام في تفسير ذلك فنّاً.

وعلىٰ أيّة حال فينبغي الالتفات إلىٰ أنّ المخصّص الذي يكون داخلاً في هذا البحث ليس هو المخصّص الذي يكون من شؤون المدخول، من قبيل الوصف، كما في قوله: (أكرم كلّ عالم عادل) فإنّه عندئذٍ لا يوجد عامّ وخاصّ؛ وإنّما العموم رأساً دخل علىٰ خصوص العلماء العدول، ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في المخصّص الذي يكون بكلام مستقلّ من قبيل قوله: (أكرم كلّ عالم) و(لا تكرم فسّاق العلماء).

وأمّا حال الاستثناء من قبيل (أكرم هؤلاء العشرة إلّا زيداً) أو (أكرم كلّ عالم إلّا زيداً) فسنشير إليه في الأثناء إن شاء الله.

وعلىٰ أي حال، ففي الإجابة عن هذين السؤالين اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه المختار من افتراض وجود دلالة تصوّرية جديدة مخلوقة للسياق في مقابل الدلالة التصوّرية للعامّ والدلالة التصوّرية للخاصّ، ولا نقصد بذلك البرهنة على تقديم الخاصّ علىٰ العامّ، وإنّما المقصود تفسير ذلك بعد الفراغ عنه بحسب الوجدان العرفي.

ونوضّح المقصود بعد ذكر مقدّمة، وهي: انّ الكلام يدلّ بالدلالة التصوّرية علىٰ معناه المستفاد من نظام اللغة، أي: إنّه يُخطر بالبال معناه، ثمّ بعد ذلك تتحقّق دلالة تصديقية من الدرجة الأُولىٰ، وهي كشف الكلام عن المراد الاستعمالي للمتكلّم، أعني إرادته لا نتقاش المعنىٰ في الذهن.

والدلالة الأُولىٰ أعني التصورية ليس فيها كشف، وليست إلّا مجرّد انتقاش الصورة في الذهن، ولذا سمّيت بالدلالة التصوّرية، والدلالة الثانية تكشف عن إرادة المتكلّم لهذا الانتقاش.

وتتعيّن الصورة التي يريد المتكلم نقشها في الذهن علىٰ أساس الغلبة أو التعهّد العامّ بين العقلاء مع غلبة جري أيّ متكلّم وفق ذلك التعهّد، فمثلاً حينما يقول المتكلّم: (رايت أسداً) فهنا صورتان ذهنيّتان يمكن أن يصوّرهما الكلام: إحداهما صورة المعنىٰ الحقيقي، أي رؤية الحيوان المفترس، والأُخرىٰ صورة المعنىٰ المجازي، أي الرجل الشجاع. ونكتشف ـ ولو كشفاً ظنياً مثلاً ـ إرادة المتكلّم الحيوان المفترس: إمّا علىٰ أساس غلبة استعمال اللفظ بلا قرينة في معناه الحقيقي. وإمّا علىٰ أساس التعهّد النوعي باستعمال اللفظ عند عدم القرينة في معناه الحقيقي مع غلبة جريان كلّ فرد وفق ذلك التعهّد، وبعد ذلك تصل النوبة إلىٰ الدلالة التصديقية من الدرجة الثانية، وهي كشف الكلام عن كون داعي المتكلّم إلىٰ إرادة نقش الصورة في ذهن السامع، وهي صورة النسبة الطلبيّة من الأمر هو الجدّ مثلاً، أي وجود ذلك الطلب في نفسه حقيقة لا داعي الاستهزاء، أو التعجيز، أو غير ذلك.

وهذا الكشف ـ أيضاً ـ يكون علىٰ نفس أحد الأساسين، أي الغلبة أو التعهّد النوعي مع غلبة الجري علىٰ وفقه.

ثمّ الدلالة التصوّريّة تكون للمواد، وتكون لهيئات المفردات، وتكون للحالات السياقيّة

الثابتة عند تركّب المفردات بعضها ببعض، من قبيل حالة التكرار المفيدة للتأكيد مثلاً، والتقديم والتأخير، ووحدة السياق، ونسب الكلام بعضه مع بعض كالأعميّة والأخصيّة، وما إلىٰ ذلك من الحالات السياقيّة، وقد تختلف الدلالة التصوّرية للحالة السياقية عن الدلالة التصوّرية للمفرد، ويكون عندئذٍ ما يستقرّ في النفس ويلتفت إليه تفصيلاً هي الصورة التي تعطيها الحالة السياقية وإن كان بالتحليل السيكولوجي قد مرّت النفس بتلك الصور الأُخرىٰ، وطوتها إلىٰ أن وصلت إلىٰ الصورة التركيبية، مثال ذلك أنّه حينما نسمع من المتكلّم: (رأيت اسداً يرمي) فكلمة (أسد) تعطي للذهن المعنىٰ الحقيقي لأسد، كما أنّ كلمة (يرمي) تعطي للذهن المعنىٰ الحقيقي للرمي، إلّا أنّ الحالة التركيبية والسياقية بين أسد والرمي غير المنسجمة إلّا مع الإنسان يمكن أن يفترض أنّها بالوضع[1] تنقش في الذهن معنىٰ الرجل الشجاع، وهذه الصورة هي الصورة التي تستقرّ في الذهن، ويلتفت إليها تفصيلاً، دون صورة الحيوان المفترس.

هذا حال الدلالة التصورية، وكذلك الحال في الدلالة الاستعمالية، فتوجد دلالة استعمالية بعدد الدلالات التصورية، إلّا أنّ الذي يلتفت إليه تفصيلاً هي الدلالة الاستعمالية وفق الدلالة التصورية السياقية. وأمّا الدلالة الجدّيّة فهي تتبع ما يستقرّ من الدلالة الاستعماليّة التابع لما يستقرّ من الدلالة التصوّريّة. إذن فتكون الدلالة الجدّيّة دائماً موافقة للمدلول السياقي عند اختلافه مع مداليل المفردات.

إذا عرفت هذه المقدمة قلنا:

إنّه لو قال المولىٰ مثلاً: (اكرم العلماء، ولا تكرم النحويين) فهناك ثلاث دلالات تصورية: الأُولىٰ: دلالة العامّ علىٰ العموم، والثانية: دلالة الخاصّ علىٰ الخصوص، والثالثة: دلالة الحالة

---

(١)قوله: (يمكن أن يفترض أنّها بالوضع) كأنّه إشارة إلىٰ إمكان افتراض آخر أيضاً، وهو ما سيأتي في المقدّمة الرابعة من افتراض تخريج الأمر علىٰ أساس الأقوائية، بأن يقال: إنّه لمّا صعب علىٰ الذهن تصوّر الصورة التي يقتضيها مجموع كلمة (أسد) وكلمة (يرمي) ـ لو حملا علىٰ المعنىٰ الحقيقي، وهي صورة حيوان مفترس يرمي بالنبل ـ اقتضىٰ هذا المجموع أن يتّجه الذهن إلىٰ الاستقرار علىٰ صورة ثالثة، وهي: إمّا صورة الحيوان المفترس الذي يرمي بالنظر مثلاً لا بالنبل، أو صورة الرجل الشجاع الذي يرمي بالنبل، أي إنّ أحد المعنيين المجازين لإحدىٰ الكلمتين يبرز إلىٰ الذهن بعد أن كان مغموراً تحت شعاع المعنىٰ الحقيقي، وهنا يقع التزاحم بين اقتضاء كلمة (أسد) لاستقرار الذهن علىٰ الحيوان المفترس واقتضاء كلمة (يرمي) لاستقرار الذهن علىٰ الرمي بالنبل، فإذا كان الثاني أقوىٰ تقدّم في التأثير بالأقوائية، وأدّىٰ ذلك إلىٰ استقرار الذهن علىٰ صورة الرجل الشجاع الذي يرمي بالنبل.

السياقية علىٰ صورة العموم المقتطع منه الخاصّ، وتلك الحالة السياقية هي اجتماع جملتين مع كون النسبة بينهما هي نسبة الأخصّيّة والأعمّيّة، أي: إنّ موضوع إحداهما أخصّ من الأُخرىٰ، والدلالة التصوّريّة التي تستقرّ في النفس هي هذه الدلالة الثالثة، أي: العموم المقتطع منه الخاصّ، لا العموم، إذن فالدلالة التصديقية الجدّية التي تنعقد في المقام هي عبارة عن طلب إكرام من عدا النحويين من العلماء[1]. وبهذا اتّضح الجواب عن كلا السؤالين:

أمّا السؤال الأوّل وهو: لماذا يقدّم الخاص علىٰ العام ؟

فالجواب: أنّنا لا نقدّم الخاصّ علىٰ العامّ، وإنّما نقول: إنّ الدلالتين التصوّريّتين للخاصّ والعامّ تتدكّان في دلالة تصوّرية ثالثة وهي صورة العامّ المقتطع منه الخاصّ، والدلالة التصديقية إنّما تنعقد علىٰ طبق هذه الصورة.

وأمّا السؤال الثاني وهو: لماذا يكون العامّ حجّة في تمام الباقي ؟

فالجواب: أنّ الدلالة التصديقية قد انعقدت علىٰ طبق الدلالة التصوّرية النهائية المستقرّة في الذهن، وهي العموم المقتطع منه الخاصّ المساوق لتمام الباقي.

ولو قال المتكلم: (لا يجب إكرام أي عالم) و(أكرم النحويين) فهنا بالإمكان الجمع بين الجملتين بأحد شكلين:

الأوّل: التخصيص، بأن يقال: إنّ الحالة السياقية للعامّ المجتمع معه الخاصّ، تدلّ علىٰ العموم المقتطع منه الخاصّ.

والثاني: حمل الأمر علىٰ الاستحباب، بأن يقال: إنّ الحالة السياقية لأمر اجتمع معه الترخيص تدلّ علىٰ الاستحباب، إلّا أنّنا ندّعي أنّ وضع الواضع للحالة السياقية الثانية مخصوص بغير صورة وجود الحالة السياقية الأُولىٰ، وطبعاً ليس المقصود إثبات ذلك بالبرهان، فإنّنا لا نقصد إثبات قاعدة التخصيص بالبرهان، وإنّما نقصد التفسير الفنّي لما هو مسلّم من قاعدة التخصيص.

هذا كلّه في ما لو كان التخصيص بجملة مستقلّة من قبيل: (أكرم العلماء) و(ولا تكرم النحويين). وأمّا ما يكون من قبيل: (أكرم كلّ عالم عادل) فقد مضىٰ أنّ أداة العموم تدلّ

---

(١) ورد في كتاب السيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ عن لسان أُستاذنا الردّ علىٰ فرضية وضع سياق العامّ المتّصل بالخاص للعموم المقتطع منه الخاصّ، وأن دعوىٰ هذا الوضع عهدتها علىٰ مدّعيها.

رأساً علىٰ شمول أفراد المدخول بجميع قيوده، فلا كلام في مثل ذلك.

وأمّا ما يكون من قبيل: (أكرم هؤلاء العشرة إلّا زيداً) فطبعاً الإشكال الفني الذي كان يوجد في المقام والذي احتاج إلىٰ الإجابة الفنية بتفسيرنا الفنّي بـإبراز الدلالة التـصوّرية الثالثة لا يوجد فيه، لأنّ أداة الاستثناء لها نظر إلىٰ المستثنىٰ منه، وهي حاكمة عليه، فـلا إشكال في التخصيص فيه والاقتطاع من العامّ، إلّا أنّ التفسير الفنّي الذي ذكرناه يأتي هنا في نفسه؛ لأنّه ليست هناك أداة عموم دخلت علىٰ مدخول يدّعىٰ أنّ الاستثناء يكـون مـن شؤونه، وإنّما الموجود هو كلمة (العشرة) وهي تدلّ دلالة تـصوّرية عـلىٰ تمـام العـشرة، والاستثناء تدل دلالة تصوريّة على الاقتطاع، والحالة السياقية من المركّب منهما تدلّ دلالة تصوّرية علىٰ عشرة مقتطع منها زيد، فهي الدلالة التي تستقرّ في النفس، وتكون علىٰ طبقها الدلالة التصديقية الجدّية.

وأمّا مثل قولنا: (أكرم كلّ عالم إلّا زيداً) فإنْ فرضت (إلّا) بمعنى غير ووصفاً للعالم كان من قبيل قولنا: (أكرم كلّ عالم عادل) وإن فرضت أداة الاقتطاع والاستثناء كان من قبيل: (أكرم هؤلاء العشرة إلّا زيداً) فإنّه وإن كان توجد هنا أداة عموم مع مدخولها، لكن ليست كلمة (إلّا) من شؤون المدخول وقيوده، وإنّما هي اقتطاع من العموم.

الاتّجاه الثاني: هو الاتّجاه المشهور للأصحاب، وهو الاقتصار علىٰ ملاحظة دلالة العامّ ودلالة الخاصّ، وغضّ النظر عن دلالة تصوّرية جديدة نحن أبرزناها، وعـندئذٍ يكـون لتفسير سرّ باب التخصيص عدّة وجوه.

الوجه الأوّل: ما ارتضاه المحقّق النائيني ﷺ وهو[1]: أنّ أداة العموم تدل على العموم في طول الاطلاق ومقدمات الحكمة، أي: إنّ أداة العموم لا تدلّ عـلىٰ شمـول أفـراد مـدلول المدخول، أي: مدلول (عالم) في قولنا: (أكرم كلّ عالم) مثلاً، وإنّما تدلّ علىٰ شمول أفراد المراد من المدخول التي تحدّد ولو بتعدّد الدالّ والمدلول من المدخول ومقدّمات الحكمة، فكلّ ما يمنع عن جريان مقدّمات الحكمة يكون وارداً علىٰ أداة العموم، ورافعاً للعموم بقدر رفعه لجريان مقدّمات الحكمة، فإذا قال: (أكرم كلّ عالم، ولا تكرم النحويين) فلا إشكال في أنّ قوله: (لا تكرم النحويين) يرفع موضوع مقدّمات الحكمة بمـقدار النـحويين، فـهو يـرفع

---

(١) راجع فوائد الاصول الجزء الاول والثاني ص٥١٨ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات ج١ ـ ص٤٥٠ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليقات السيد الخوئي ﷺ.

موضوع العموم بهذا المقدار، وينعقد العموم رأساً فيما عدا النحويين، فيتّضح بذلك سرّ التخصيص، وسرّ حجّيّة العامّ في الباقي.

وهنا سؤال يمكن إثارته في المقام، وهو: أنّه إذا كانت دلالة أداة العموم علىٰ الشمول في طول مقدّمات الحكمة لزمت لغوية وضع واضع اللغة لها؛ لأنّه متىٰ ما لم تجرِ مقدّمات الحكمة لا تفيد الأداة، ومتىٰ ما جرت أغنتنا عن أداة العموم.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنّ أداة العموم تفيد فائدة زائدة باعتبار انقسام العموم إلىٰ البدلية والمجموعية والاستغراقية. والإطلاق ـ أيضاً ـ وإن كان قد يدلّ تارةً علىٰ البدلية وأُخرىٰ على الاستغراقية، إلّا أنّه لا باس بتعدّد الدوالّ، فإنّ دلالة العموم علىٰ ذلك ليست في طول دلالة الإطلاق علىٰ ذلك؛ فلا تكون لغواً.

إلّا أنّ هذا الجواب إنّما يتمّ لو كانت البدلية والمجموعية والاستغراقية مستفادة من نفس أداة العموم، بأن يقال مثلاً: إن كلمة (المجموع) تدلّ علىٰ العموم المجموعي، وكلمة (الجميع) علىٰ العموم الاستغراقي، وكلمة (أيّ) علىٰ العموم البدلي، لكنّه ليس الأمر كذلك.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ اداة العموم يختلف مدلولها عن الإطلاق، حيث إنّ أداة العموم تعطي صورة الشمول للأفراد، والإطلاق يعطي صورة الطبيعة والماهية بلا قيد، ويكفي ـ طبعاً ـ في رفع اللّغْوية اللُّغَويّة إبراز فائدة لُغَوية، والفائدة اللُّغَوية عبارة عن اختلاف الصورتين المعطيتين إلىٰ الذهن ولو لم تترتّب علىٰ ذلك فائدة فقهية.

وعلىٰ أيّة حال فهذا التفسير لمسألة التخصيص غير صحيح؛ فإنّه مع كونه خلاف الوجدان كما ذكره المحقّق الخراساني ﵀[1] والسيد الأُستاذ[2] بإمكاننا إبراز النكتة الفنّية لضعفه، وهي: أنّه خلط بين الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية.

وتوضيح ذلك: أنّه ماذا يقصد بكلمة المراد في قوله: (إنّ أداة العموم تدلّ علىٰ شمول أفراد مراد المدخول) ؟ هل يقصد به مفهوم المراد، أو يقصد به واقع المراد ؟

فإن قصد به مفهوم المراد فمن الواضح عدم تبادر مفهوم المراد إلىٰ الذهن، وإن قصد به واقع المراد فهو من باب الدلالة التصديقية، ونحن يجب أن نتكلّم في مفاد الكلام، أي: الصورة التي ينقشها في الذهن قبل أن نصل إلىٰ مرحلة المراد، فما هو المعنىٰ الذي يفهم من

---

(١) لم أجده في الكفاية.

(٢) راجع أجود التقريرات ج١ ص٤٤١ تحت الخط بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيد الخوئي ﵀ والمحاضرات للفياض ج٥ ص١٥٨ ـ ١٦١ بحسب طبعة مطبعة مهر بقم.

جملة: (أكرم كلّ عالم، ولا تكرم النحويين) لو سمع ذلك من جدار ؟ أفهل تدلّ كلمة (كلّ) هنا علىٰ شمول أفراد مزاد المدخول مع أنّه لا إرادة للجدار ؟! فهذا في الحقيقة لعب على حبلين: حبل الدلالة التصوّرية وحبل الدلالة التصديقية.

الوجه الثاني: كون تقديم الخاصّ علىٰ العامّ لأجل الأظهرية، حيث إنّ الخاصّ فيما يختصّ به صريح ولو نسبياً، والعامّ ظاهر فيه.

•وهذا الوجه يرد عليه: أنّه لا يفسّر تقديم الخاصّ علىٰ العامّ في موردٍ تتفوّق أظهرية العامّ علىٰ الخاصّ، كما لو قال: (لا يجب إكرام أيّ عالم) و(أكرم النحويين) بناءً علىٰ ما هو المشهور من أنّ دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق، فهي أضعف من دلالة العامّ التي هي بالوضع، فلماذا لا يحمل الخاصّ علىٰ الاستحباب، ويحمل العامّ علىٰ من عدا النحويين ؟

علىٰ أنّ هذا الوجه لو تمّ فإنّما يفسّر السؤال الأوّل، وهو: أنّه لماذا نقدّم الخاصّ علىٰ العامّ، ولا يفسر السؤال الثاني، وهو: حجّيّة العامّ في تمام الباقي، ولذا التجأوا في تفسير السؤال الثاني إلى بيان آخر، وهو: التبعيض في الدلالات التضمّنية، حيث يقال: إنّ قوله: (أكرم كلّ عالم) له دلالات تضمّنية بعدد أفراد العامّ، فسقط بعضها بالتخصيص، ولا موجب لسقوط الباقي.

هذا ما نسب إلىٰ الشيخ الأعظم ﷺ وحُمل علىٰ مرحلة الدلالة الاستعمالية، فاعترض عليه بما هو واضح من أنّ الدلالة الاستعمالية تكون بلحاظ الوضع، والوضع يكون في تمام المعنىٰ مجموعاً، فالدلالة الاستعمالية هي دلالة واحدة بلحاظ المجموع، واذا سقطت فاللفظ قد استعمل في غير ما وضع له راساً، ومحتملاته عديدة، ولهذا سحب المحقّق الخراساني ﷺ والسيد الأُستاذ وغيرهما هذا البيان إلىٰ مرحلة الدلالة الجدّية، حيث إنّ هناك دلالات جدّية عديدة، فكلّ فرد داخل في الدلالة الاستعماليّة يكون ظاهر حال المتكلّم دخوله في الدلالة الجدّية، فإذا سقطت بعض الدلالات بقي الباقي.

إلّا أنّ هذا البيان إنّما يتمّ مثلاً في العامّ الاستغراقي دون المجموعي (كما أشرنا إلىٰ ذلك في أحد تنبيهات الاستصحاب في مسالة دوران الأمر بين عموم العامّ واستصحاب حكم المخصّص عندما فسّر كلام الشيخ، أي: تفصيله في حجّيّة العموم بين ما إذا كان الزمان مفرّداً وعدمه بكون العموم استغراقياً أو مجموعياً) ووجه ذلك هو: أنّه في العموم المجموعي يدلّ العامّ علىٰ وجوب إكرام زيد في ضمن مجموع العشرة مثلاً، وبعد فرض استثناء واحد من العشرة لو وجب إكرام زيد لوجب إكرامه في ضمن مجموع التسعة، وهذا لم يكن اللفظ

مستعملاً فيه، حيث إنّ المفروض أنّ العامّ استعمل في العشرة، فلم تكن دلالة جدّية علىٰ طبقه، في حين أنّ الشيء الذي عليه العمل والمفروغ من صحّته هو حجّيّة العامّ في الباقي مطلقاً.

الوجه الثالث: دعوى تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ من ناحية القرينية، والقرينة تقدّم علىٰ ذي القرينة ولو كانت أضعف منه في الظهور.

وهذا ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ ومدرسته، ويفسر بذلك السؤال الأوّل ويكملونه بما مضىٰ عن المحقّق الخراساني من التفكيك بين الدلالات التضمّنية الجدّية تفسيراً للسؤال الثاني.

وتحقيق حال دعوىٰ القرينة هو أنّ القرينية تتصوّر في مراحل.

الأُولىٰ: هي القرينية في مرحلة الدلالة التصوّرية، وهي بأحد نحوين.

١ ـ ما اخترناه في تفسير التخصيص من أنّ الحالة السياقية تولّد دلالة تصوّرية ثالثة من المزج بين الدلالتين الأُوليين، وتكون هي المستقرّة في الذهن، ويمكن افتراض ذلك في باب المجازات من قبيل (رأيت اسداً يرمي) كما مرّ.

٢ ـ إرجاع ذلك إلىٰ أُنس الذهن وعدمه. وهذا أمر واقع في أغلب المجازات، فمثلاً في (رأيت أسداً يرمي) لو تصوّر المعنىٰ الحقيقي لأسد مع افتراض الرمي، فهذا معناه أن تنتقش في الذهن صورة غريبة على الذهن، لم يرها، ولم يتعوّد عليها، وهي صورة حيوان مفترس بيده القوس ويرمي، فالذهن يرفض آنيّاً هذه الصورة، ويتصوّر صورةً أُخرى كانت تعطيها ـ ايضاً ـ كلمة (أسد)، إلّا أنّها كانت واقعة تحت الشعاع بلحاظ أنّ كلمة (أسد) كانت تعطي صورة أُخرىٰ مشعّة، وهي الصورة المتبادرة إلىٰ الذهن ابتداءً، فبعد رفض الذهن تلك الصورة خرجت الصورة الأُخرى من تحت الشعاع، وانتقل إليها الذهن، فتصوّر صورة مأنوساً بها، وهي صورة رجل شجاع يرمي. وهذا التفسير للقرينية في أغلب المجازات أمر واقع، وتبقىٰ القرينية بالمعنىٰ الأوّل فيها مجرّد افتراض معقول. وأمّا في باب العامّ والخاصّ فتتعيّن ما اخترناه من القرينية بالمعنىٰ الأوّل دون المعنىٰ الثاني، فإنّ تصوّر الموجبة الكلّيّة مع تصور السالبة الجزئية مثلاً في قولنا: (أكرم العلماء، ولا تكرم النحويين) ليس غريباً علىٰ الذهن حتّىٰ ينتقل لذلك إلىٰ صورة أُخرى[1].

---

(١) التضادّ أو التناقض وإن كان مرتبطاً بباب التصديق لا التصوّر، ولكن بما أنّهما لا يجتمعان في الوجود،

هذا. والظاهر أنّ مقصودهم بقرينية الخاصّ للعامّ ليست هي القرينية بلحاظ المدلول التصوّري.

الثانية: هي القرينية في مرحلة الدلالة الاستعمالية، وذلك بأن يدّعىٰ أنّ الخاصّ ناظر إلىٰ العامّ، أي: إلىٰ المدلول الاستعمالي للعامّ، فكأنّه فسّر مراده الاستعمالي للعامّ بمثل أي وأعني.

الثالثة: هي القرينية في مرحلة الدلالة الجدّيّة بأن يدّعىٰ أنّ الخاصّ ناظر إلىٰ العامّ، أي إلى مدلوله الجدّي، فيفسّر ما أُريد جدّاً من العامّ، من قبيل حكومة (لا ربا بين الوالد وولده) علىٰ أدلّة حرمة الربا، فإنّه ليس بصدد تفسير استعمال اللفظ في المعنىٰ، وإنّما هو بصدد بيان الحكم، فهو ناظر إلىٰ مرحلة الدلالة الجدّيّة.

وبناءً علىٰ هاتين القرينيّتين يصبّح الخاصّ حاكماً علىٰ العامّ بملاك النظر حكومة الدلالة علىٰ الدلالة، لا المدلول علىٰ المدلول، إلّا أنّ فرقه عن باب الحكومة هو أنّ الحاكم ينظر إلىٰ المحكوم بقرار شخصي من قبل المتكلّم، ولكنّ الخاصّ ليس فيه أيّ قرار شخصي يدلّ علىٰ نظره إلىٰ العامّ، وإنّما يجب افتراض قرار وتعهّد نوعي بذلك مع أصالة جري كلّ شخص وفق هذا القرار بحكم الغلبة.

وهذا التفسير لتقدّم الخاصّ علىٰ العامّ تفسير معقول في نفسه، إلّا أنّ ما اخترناه من وجود دلالة تصوّرية ثالثة سياقية هي التي تتمخّض عنها الدلالتان الأوّليتان، وهي التي تستقرّ في النفس وهي الدلالة علىٰ صورة العامّ المقتطع منه الخاصّ، يرفع موضوع هذا التفسير.

ثمّ إنّ هذا التفسير هل بالإمكان جعله جواباً علىٰ السؤال الثاني أيضاً، أو ليس كذلك ؟

أصحاب القول بالقرينية لم يحاولوا تفسير السؤال الثاني علىٰ هذا الأساس، وإنّما لجأوا إلىٰ تلك التكملة التي مضت، إلّا أنّنا نقول:

إنّه لو فرض أنّ القرار والتباني النوعي وقع علىٰ جعل الخاصّ قرينة علىٰ إخراج مقدار مدلوله عن العموم، فالخاصّ إنّما هو قرينة علىٰ الجانب السلبي فقط، إذن فهذا لا يفسّر

→

وبما أنّ المنشأ الأوّل للتصوّر هو الوجود يصعب علىٰ الذهن الاستقرار علىٰ تصوّر وجود المتضادّين، فينتقل إلىٰ صورة ثالثة كما هو الحال تماماً في (رأيت أسداً يرمي) حيث صعب علىٰ الذهن تصوّر حيوان مفترس يرمي بالنبل ؛ لعدم وجود ذلك في الخارج، فانتقل إلىٰ صورة ثالثة.

السؤال الثاني، وتقع الحاجة إلىٰ تلك التكملة. وأمّا لو فرض أنّ التباني وقع علىٰ كون الخاصّ بذاته قرينة علىٰ الجانب السلبي وبحدّه قرينة علىٰ الجانب الإيجابي، وهو كون الباقي بتمامه مقصوداً، وأنّه لم يخرج من العامّ مقدار آخر، فهذا يفسر السؤال الثاني أيضاً[1].

ثمّ إنّه اشتهر فيما بينهم أنّ الخاصّ المتّصل يهدم ظهور العامّ بخلاف المنفصل الذي لا يهدم إلّا الحجية. والمقصود بهدم الظهور ينبغي أن يختلف باختلاف هذه المسالك:

فعلىٰ الاتّجاه الأوّل ينبغي أن يقصدوا الظهور في مرتبة الدلالة التصوّرية، حيث إنّ

---

(١) لا يخفى أنّ الصحيح عندنا أنْ تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ يكون بالأقوائية، وهذه الدعوىٰ طبعاً لا يمكننا البرهنة عليها، ولكن يمكن تقريبها إلىٰ الذهن بأن يقال: إنّه لو فرض تقديم الخاصّ علىٰ العامّ بالقرينية لا بالأقوائية فهذه: إمّا قرينية بلحاظ الدلالة التصديقية، أو قرينية بلحاظ الدلالة التصوّرية.

أمّا القرينية بلحاظ الدلالة التصديقية فالمفروض أن تكون قائمة علىٰ اساس تباني العقلاء وتعهّدهم بجعل الخاصّ هو المفسّر للعامّ، دون العكس، مع أصالة كون المتكلّم متّبعاً لنفس طريقة العقلاء. وبعد وضوح أنّ العقلاء لم يجتمعوا في مؤتمر مثلاً يتبانون فيه علىٰ ذلك ويتعهّدون بذلك نقول: إنّ هذا التباني والتعهّد المتّفق عليه علىٰ غير ميعاد بحاجة إلىٰ نكتة عقلائية أوجبت توافقهم علىٰ ذلك، وتلك النكتة هي التضادّ أو التنافر الموجود بين العموم والخصوص، إلّا أنّ هذا نسبته إلىٰ جرّ العقلاء نحو تأويل العامّ وفرض الخاصّ قرينة، وجرّهم نحو تأويل الخاصّ وفرض العامّ قرينة علىٰ حدٍّ سواء، إلّا بالأقوائية فدعوى القرينية بلحاظ النظام العامّ للكلام لا بقرار خاصّ من قبل المتكلّم لا تتمّ إلّا بنكتة الأقوائية.

وهذا التخريج يتمّ جواباً علىٰ السؤال الأوّل، وهو: لماذا يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ ؟ فالجواب : أنّه يتقدّم بالأقوائية، ولا يتمّ جواباً علىٰ السؤال الثاني، وهو لماذا يكون العامّ حجّة في الباقي ؟

وأمّا القرينية بلحاظ الدلالة التصوّرية فالمفروض أن تكون قائمة علىٰ أساس نكتة في السياق، وتلك النكتة: إمّا هي الوضع، وعهدة دعواه على مدّعيه، أو هي طريقة تقبّل الذهن لصورة الخاصّ إلىٰ صفّ العامّ، حيث يفترض أنّ الذهن ينتقل قهراً من هذا السياق إلىٰ العامّ المقتطع منه الخاصّ، ولكنّنا لا نستطيع أن نصدّق فرضيّة عدم تقبّل الذهن للخاصّ إلىٰ صف العامّ بغير الانتقال إلىٰ العامّ المقتطع منه الخاصّ، إلّا بنكتة المنافرة في الذهن بين صورتي العامّ والخاصّ، ولا أقصد بالمنافرة التضادّ حتّىٰ يقال: إنّ التضادّ إنّما يكون في مرحلة التصديق لا في مرحلة التصوّر، بل أقصد بها أنّ عدم إمكان اجتماعهما في الوجود الخارجي الذي هو الأساس الأوّل لخلق التصوّر في الذهن جعل تصوّرهما علىٰ مورد واحد غريباً علىٰ الذهن، سنخ ما مضىٰ عن أُستاذنا ﷺ من غرابة صورة (حيوان مفترس يرمي بالنبال) علىٰ الذهن، فالذهن يرفض رأساً هذه الصورة وينتقل إلىٰ صورة أُخرىٰ ينتجها التفاعل بين الصورتين الأوليين، إلّا أنّ هذه الصورة الأُخرىٰ كما يمكن أن تكون عبارة عن صورة العامّ المقتطع منه الخاصّ كذلك يمكن أن تكون عبارة عن صورة عامّ مجتمع مع خاصّ استحبابي مثلاً، والذي لا يتنافر مع العامّ، ولابدّ لتعيين إحداهما دون الأُخرىٰ من نكتة أيضاً، وليست تلك النكتة إلّا الأقوائية. وهذا يفسّر لنا الجواب عن السؤال الأوّل، وهو: لماذا تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ، وكذلك الجواب عن السؤال الثاني وهو حجّيّة العامّ في الباقي، فإنّ حدّ الخاصّ يصبح حداً لصورة العامّ المقتطع منه الخاصّ، ولا يفسّر لنا تقديم الخاصّ علىٰ العامّ لدىٰ كونه أضعف منه. ونحن لا نؤمن بهذا التقديم.

المدلول التصوّري الثالث السياقي هو الذي يستقرّ في النفس، دون المدلولين الأوّلين.

وعلىٰ الوجه الأوّل من وجوه الاتّجاه الثاني ـ ايضاً ـ الأمر كذلك؛ لأنّ الدلالة التصورية للعموم في طول الإطلاق، وتنهدم بانهدام الإطلاق.

وأمّا علىٰ الوجه الثاني، وهو تقديم الأظهر علىٰ الظاهر، فإن كان المقصود بذلك أنّ المقتضي للدلالة التصوّرية في جانب الأظهر غلب في تأثيره علىٰ المقتضي للدلالة التصوّرية في الجانب الآخر وأفناه، فالأمر ـ أيضاً ـ كذلك. وإن كان المقصود أن الدلالتين التصوّريتين انعقدتا بلا أيّ منافاة بينهما، وكلّ من الدلالتين التصوّريتين تقتضي انعقاد ظهور تصديقي، وتتزاحمان في التأثير، ويتقدّم الأقوىٰ، إذن فالمتّجه هو انهدام الظهور التصديقي.

وأمّا ما هو الحقّ من هذين الوجهين في تقديم الأظهر علىٰ الظاهر، فيأتي الكلام عنه ـ إن شاء الله ـ في مقدّمة أخرىٰ.

وأمّا علىٰ الوجه الثالث، وهو القرينية، فقد مضىٰ أنّ المقصود هو القرينيّة بلحاظ الدلالة التصديقية، فأيضاً تنهدم الدلالة التصديقية.

والخلاصة: أنّ التقدّم بلحاظ أيّ مرتبة من المراتب الثلاث للدلالة يفترض أن يكون الانهدام في تلك المرتبة، وكان مقصودنا من شرح معنى هدم الخاصّ المتّصل للظهور تعميق الفهم لتلك المسالك في المقام، وتحديد حدودها بالدّقة.

هذا تمام الكلام في المخصّص المتّصل.

المخصّص المنفصل:

وأمّا الكلام في المخصّص المنفصل، فهنا لا نفترض مسبقاً مسلّميّة التخصيص فيه ونقول: إنّه ينبغي لحاظ الوجوه السابقة في المخصّص المتّصل، فإن جرت كلّها في المخصّص المنفصل، أو جرىٰ منها ما قامت قرينة علىٰ صحّته، ثبت التخصيص في المنفصل، وإلاّ فيحتاج إلىٰ استيناف بحث جديد فنقول:

أمّا الاتّجاه المختار هناك فمن الواضح عدم تأتّيه هنا؛ إذ الكلامان المنفصلان لا ينعقد من مجموعهما ظهور سياقي تصوّري.

وأمّا اتّجاه المشهور فقد مضىٰ تحته ثلاثة أوجه:

١ ـ انهدام العموم بانهدام الإطلاق؛ لكونه في طوله. وتأتّيه هنا وعدمه فرع ما يختار في باب الإطلاق من أنّ إحدىٰ مقدّماته هل هي عدم المقيّد مطلقاً كما عليه السيّد الأُستاذ، أو

عدم المقيّد المتّصل كما هو الصحيح؟

فعلىٰ الأوّل يتأتّىٰ في المقام. وعلىٰ الثاني لا يتأتّىٰ[١].

٢ ـ تقدّم الخاصّ بالأظهريّة. وتأتّيه في المقام وعدمه فرع أن يرىٰ أنّ صاحب هذا الوجه هل يدّعي أنّ المقتضي لظهور الخاصّ بأقوائيّته تقدّم في التأثير علىٰ المقتضي لظهور العامّ ـ وهذا هو المنسجم مع القول بأنّ المخصّص المتّصل يهدم الظهور ـ أو يدّعي أنّ الظهورين منعقدان بلا تنافٍ بينهما، ويتقدّم ظهور الخاصّ علىٰ العامّ في الحجّيّة.

فعلىٰ الأوّل لا يتأتّىٰ في المقام. وعلىٰ الثاني يتأتّىٰ فيه[٢].

٣ ـ قرينية الخاصّ، وقد رجعت بعد التحليل إلىٰ دعوىٰ تباني العرف والعقلاء علىٰ جعل الخاصّ شارحاً للعامّ. وهذه دعوى غير محدّدة، فمدّعيها يمكن أن يدّعي التباني علىٰ ذلك في خصوص المخصّصات المتّصلة، ويمكن أن يدّعي التباني عليه في كلّ خاصّ مع عامّ ولو منفصلين.

وتحقيق الكلام في المخصّص المنفصل: أنّ المتكلّم الذي تكلّم بعامّ وبخاصّ منفصل، والمفروض عدم البداء في حقّه لا تخلو حاله عن إحدىٰ حالات أربع:

الأُولىٰ: أن يكون مخصّصه بالرغم من انفصاله عن كلامه العامّ بحسب عالم الأصوات والسماع متّصلاً بالعامّ بحسب عالم المداليل اللغويّة، وذلك من قبيل أن يذكر عامّاً ثمّ يأخذه السعال إلىٰ فترة من الزمن، أو يغشى عليه ساعات من النهار ثمّ بعد ارتفاع السعال أو الغشوة يذكر الخاصّ، فإنّه بحسب عالم نظام اللّغة والمداليل لا إشكال في أنّ هذا الخاصّ متّصل بالعامّ حقيقة، ولا يقتنص السامع مراد المتكلّم بمجرّد سماعه لذلك العامّ بدعوى أنّه لم يوصل به مخصّصاً، بل يصبر إلىٰ أن يفيق ليرىٰ ماذا يقول بعد ذلك.

ويلحق بهذا ما لو لم يأخذه مرض ومانع قهري من قبيل الغشوة والسعال إلاّ أنّه كان

---

(١) نعم، لو فرغنا عن تقدّم المقيّد المنفصل علىٰ المطلق بوجه آخر ثبت هنا تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ رغم انفصاله؛ لأنّ المفروض أنّ أداة العموم وضعت لاستيعاب أفراد المراد من المدخول، والمفروض أنّ إطلاق المدخول قد تقدّم عليه الخاصّ بتقييده رغم الانفصال، فالمراد من المدخول لم يشمل ما اشتمل عليه الخاصّ، فبالتالي لم تستوعب أداة العموم الأفراد التي خرجت بهذا المخصّص.

(٢) المختار عندنا في المخصّص المتّصل كان هو تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ بالأظهريّة المانعة عن استقرار الظهور الأضعف. فلو كانت الأظهريّة في موردٍ ما للعامّ كان العامّ هو المقدّم، وأيّ منهما كان مقدّماً في فرض الاتّصال يكون مقدّماً ـ أيضاً ـ في فرض الانفصال، لا لعدم استقرار الظهور الأضعف حتّىٰ يقال: إنّ الكلام المنفصل لا يمنع عن انعقاد الظهور، بل لقرار عقلائي عامّ علىٰ تقدّم الأقوىٰ ظهوراً علىٰ الأضعف في الحجّيّة ومفسّريّته إيّاه.

هناك شاهد حال أو مقال يشهد بأنّ له كلاماً واحداً يذكره بشكل متقطّع، وذلك من قبيل خطاب طويل يلقيه علىٰ جماعة في فترات بينها أكل الحلواء، أو أكل الغذاء، أو نحو ذلك، حيث يتعبون ويملّون لو استمر الخطاب دفعة واحدة الى الأخير، أو من قبيل أُستاذ يدرّس مطلباً واحداً في خلال أيّام عديدة، كلّ يوم يتكلّم ساعة إلىٰ أن ينتهي ذلك المطلب، أو من قبيل أن يصرّح المتكلّم أو يُعرف من حاله أنّه سنخ شخص يقطّع في كلام واحد، فيذكر العامّ في وقت ويذكر الخاصّ في وقت آخر، فإنّه عندئذٍ يكون الخاصّ ـ بحسب عالم اقتناص المراد ومفهمه ـ متّصلاً حقيقة بالعامّ، بالرغم من الانفصال بحسب عالم الأصوات.

وهذا القسم لا يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة من الكلام غير ما مضىٰ في المخصّص المتّصل، فإنّ مخصّصه هنا متّصل حقيقة بحسب عالم اللّغة واقتناص المراد.

الثانية: أن يعبّدنا المتكلّم بفرض منفصلاته متّصلات بلحاظ عالم الحجّيّة، أي: إنّ مخصّصه ليس متّصلاً حقيقة كما في الفرض الأوّل، فينعقد لعمومه ظهور في العموم، ولم يذكر أنّ لي كلاماً واحداً متقطّعاً، لكنّه يقول: إنّني أُنزّل المخصّص المنفصل منزلة المخصّص المتّصل في تقدّمه علىٰ العامّ في مرحلة الحجّيّة.

وهذا ـ أيضاً ـ لا يحتاج إلىٰ مؤونة زائدة من البحث.

الثالثة: أن تصدر من هذا المتكلّم عمومات عديدة، وتصدر منه خصوصات معارضة لتلك العمومات، ويعلم إجمالاً بصدق بعض الخصوصات، وأنّ بعض هذه العمومات لم يقصد منه ظاهره، ولا يعلم إجمالاً بأنّه لم يقصد من بعض الخصوصات ظاهره، وعندئذٍ فتقديم الخصوصات علىٰ العمومات أرجح من العكس، فيتعيّن من دون محذور الترجيح بلا مرجّح، بخلاف العكس؛ وذلك لأنّه لو بني علىٰ تقديم العمومات فتقديم الجميع غير معقول؛ للعلم بكذب بعضها، وتقديم بعض دون بعض ترجيح بلا مرجّح.

فلا نحتاج في تقديم الخاصّ علىٰ العامّ إلىٰ مؤونة زائدة أزيد من ذلك.

الرابعة: ما عدا هذه الحالات الماضية ويحتاج تقديم الخاصّ علىٰ العامّ فيه إلىٰ استيناف بحث جديد، فنقول: لو ورد مثلاً (لا يجب إكرام أيّ عالم) وورد منفصلاً عنه (أكرم النحويين)، فهنا لا إشكال في أنّ المتكلّم خرج عن أصل عقلائي؛ وذلك لفصله بين كلامين ينبغي وصلهما؛ وذلك لأنّه قد جعل حتماً أحدهما قرينة علىٰ الآخر، فهما كلامان مرتبطان ينبغي وصل أحدهما بالآخر ـ ولو وصلاً تعبّدياً (علىٰ الأقلّ) بتنزيله للمنفصلات منزلة المتّصلات ـ وعندئذٍ لو كان ـ في الواقع ـ قد جَعَلَ الخاصَّ قرينة علىٰ تخصيص العامّ فهو لم

يرتكب إلّا مخالفة واحدة لأصل عقلائي، وهي ما عرفت من فصل كلامين ينبغي وصلهما، ولم يرتكب مخالفة أُخرىٰ، ولذا ترىٰ أنّه لو وُصل الكلامان أحدهما بالآخر لم يبقَ نقص في إفادة المراد، وهو العامّ المخصَّص.

وأمّا لو كان ـ في الواقع ـ قد جعل العامّ قرينة علىٰ إرادة الاستحباب من الخاصّ، فلم تقتصر مخالفته على الفصل بين كلامين ينبغي وصلهما، بل إضافةً إلىٰ هذه المخالفة المتيقّنة صدرت منه مخالفة أُخرى، فأوّلاً افترض الكلامين المفصولين كأنّهما كلام واحد موصول. وهذه هي المخالفة الأُولىٰ المتيقّنة، وثانياً جعل العامّ في هذا الكلام الواحد المفترض الوصول قرينة علىٰ إرادة الاستحباب من الخاصّ، في حين أنّه لا يصلح للقرينيّة علىٰ ذلك. ولذا لو وصلتَ أحدهما بالآخر لرأيت أنّ هذا الكلام الواحد لا يعطي معنىٰ استحباب إكرام النحويين، وإنّما يعطي معنىٰ العامّ المخصّص.

وهذا هو الروح الفنّي والتحرير الفنّي للقاعدة الميرزائية التي يُرسلها كأصل مسلّم، وهو: أنّ كلّما يكون في فرض الاتّصال قرينة يكون قرينة في فرض الانفصال، وكلّما لا يكون كذلك لا يكون كذلك[1].

---

(١) لا يخفى أنّنا إن فرغنا ابتداءً من الإحساس الوجداني العرفي في كلّ ما يكون قرينة لدىٰ الاتّصال بقرينيّته لدىٰ الانفصال (كما هو واضح في مورد الأقوائية وفي مورد التفسير بقرار خاصّ من قبل المتكلّم، كما في التفسير بأي وأعني وغير ذلك من موارد الحكومة) لم نحتج إلىٰ تقريب هذه القاعدة للذهن بالتحليل الذي أفاده أُستاذنا ﷺ من أنّ تقديم غير ما كان قرينة علىٰ فرض الاتّصال يستبطن مخالفتين، وتقديم ما كان قرينة علىٰ فرض الاتّصال لا يستبطن إلاّ مخالفة واحدة.

أمّا لو لم يكن لدينا إحساس مسبق من هذا القبيل فهذا التحليل لا يفيدنا شيئاً؛ لأنّه إن قصد به حقّاً دوران الأمر بين مخالفة ومخالفتين بالمعنىٰ الحقيقي للكلمة، فهذا أوّل الكلام؛ لأنّ كون ما هو قرينة عند الاتّصال قرينة عند الانفصال أوّل الكلام، ولو لم يكن قرينة عند الانفصال فحمل كلّ منهما علىٰ القرينيّة للآخر فيه مخالفة للأُصول العقلائية بقدر ما في الآخر.

وإن قصد به: أنّه وإن لم يكن الأمر بالدقّة من الدوران بين الأقلّ والأكثر في المؤونة وعدد المخالفة، ولكن جعل ما ليس قرينة عند الاتّصال قرينة عند الانفصال أشدّ مؤونة في نظر العرف من جعل ما هو قرينة عند الاتّصال قرينة عند الانفصال، قلنا: إنّ هذا ـ أيضا ـ غير واضح الصحّة. وتوضيح ذلك: أنّ قاعدة كون ما كان قرينة عند الاتّصال قرينة عند الانفصال، يمكن تفسيرها بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن يدّعىٰ أنّ نكتة القرينية الموجودة في حال الاتّصال دائماً هي موجودة في حال الانفصال، إلاّ أنّها في حال الاتّصال كانت تهدم الظهور، وفي حال الانفصال تهدم الحجّيّة، أو أنّها في حال الاتّصال كانت تهدم الدلالة التصديقية الاستعمالية، وفي حال الانفصال لا تقوىٰ إلاّ علىٰ هدم الدلالة التصديقيّة الجدّيّة كما يقوله ←

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّه لابدّ من التخصيص في المخصّص المنفصل علىٰ كلّ من الحالات الأربع، وعندئذٍ لا أثر ـ علىٰ مستوى المقام ـ للبحث عن أنّ النصوص الشرعيّة من أيّ قسم هي؟

نعم، يترتّب علىٰ ذلك بعض آثار مرتبطة ببحث حجيّة الظهور، فمحلّ البحث عن ذلك هو باب حجّيّة الظهور.

الأظهر والظاهر:

المقدّمة الرابعة: أنّ باب الأظهر والظاهر ـ أيضاً ـ خارج عن باب التعارض.

→

المحقّق النائيني رحمه الله في القرينة المنفصلة المقيّدة للإطلاق.

وحاصل القاعدة الميرزائيّة علىٰ هذا التفسير هي أنّ نكتة القرينيّة منحفظة في كلتا حالتي الاتّصال والانفصال، ولكن بما أنّها في حالة الاتّصال تهدم ظهوراً لا ينهدم لدىٰ الانفصال، فلذا يكون الإحساس بقرينيّتها لدىٰ الاتّصال أوضح منه لدىٰ الانفصال، فلو أُريد تشخيص القرينة من ذي القرينة في المنفصلين كان طريق التشخيص وصل أحد الكلامين بالآخر كي يقوىٰ الإحساس بالقرينيّة.

وهذه القاعدة ـ بناءً علىٰ هذا التفسير ـ مؤلّفة من مقدّمتين:

الأُولىٰ: دعوىٰ انحفاظ نكتة القرينيّة في حال الانفصال.

والثانية: دعوى أنّ ما فيه نكتة القرينيّة المنحفظة في حال الانفصال لو جعلت هي القرينة علىٰ المراد والهادمة للحجّيّة، فهذا أولىٰ في نظر العرف من جعل الآخر قرينة الذي هو غير مشتمل علىٰ نكتة القرينيّة.

والمقدّمة الثانية صحيحة بلا إشكال في مورد تماميّة المقدّمة الأُولىٰ، فالأقوائيّة وكذلك نكات الحكومة التي تنحفظ في حال الانفصال تقتضي ـ بلا شكّ ـ تقديم ما فيه الأقوائيّة أو نكتة التفسير علىٰ الآخر في الحجّيّة. ولكنّ المقدّمة الأُولىٰ ليست تامّة في تمام الموارد، فمثلاً قد تكون نكتة القرينيّة رفع القرينة لمقتضي الظهور الأوّل في حال الاتّصال كما هو الحال في القرينة التي ترفع الإطلاق برفع عدم البيان. والحقّ: أنّ البيان الهادم للإطلاق إنّما هو البيان المتّصل، فنكتة القرينيّة غير منحفظة في حال الانفصال، وكذلك لو آمنّا بأنّ نكتة القرينيّة قد تكون هي السياق المتكوّن من الوصل بين الكلامين من دون إرجاع ذلك إلىٰ الأقوائيّة، والسياق ينهدم ـ لا محالة ـ بالانفصال، فعندئذٍ لا تكون نكتة القرينيّة منحفظة لدىٰ الانفصال.

ولو فرضنا: أنّنا استقصينا كلّ القرائن فوجدنا نكاتها جميعاً موجودة في حال الانفصال، فنحن إذن لم نستفد شيئاً من القاعدة الميرزائيّة، وإنّما استفدنا من استقصائنا هذا لنكات القرائن.

الوجه الثاني: أن نسلّم أنّ نكتة القرينيّة في حال الاتّصال قد لا تكون محفوظة في حال الانفصال، ولكن مع ذلك يقال: إنّه رغم عدم انحفاظ تلك النكتة في حال الانفصال يرىٰ العرف أنّ افتراض ما كان قرينة عند الاتّصال للتصرّف في الآخر قرينة عند الانفصال لذلك أولىٰ وأسهل من العكس.

ولعلّ الالتفات إلىٰ فرض عدم وجود نكتة القرينيّة في حال الانفصال كافٍ في تنبيه الوجدان العرفي إلىٰ عدم وجود أولويّة عرفيّة من هذا القبيل. إذن فهذه القاعدة لم تفدنا شيئاً علىٰ كلّ حال.

وطبعاً المقصود بكلّ ما قلناه من خروج الأظهر والظاهر، أو العامّ والخاصّ ونحو ذلك عن التعارض هو خروجه عن ميزان وقوع التنافي في مدلولي دليل الحجّيّة العامّ. وأمّا ميزان دخول الروايتين تحت دليل الحجّيّة الخاصّ وهي الأخبار العلاجيّة، فهذا ما سوف يتكلّم عنه بعد ذلك إن شاء الله.

وعلىٰ أيّ حال فالكلام في الأظهر والظاهر ـ أيضاً ـ يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا اتّصل أحدهما بالآخر، وعندئذٍ يهدم الأظهر ظهور الظاهر لإحدىٰ نكتتين:

١ ـ أن يقع تزاحم في مقام التأثير بين مقتضي الظهور التصوّري في تعيين الصورة النهائيّة التي ستستقرّ في النفس، مثاله قولنا: (رأيت أسداً يرمي) حيث إنّ كلمة (أسد) تقتضي إعطاء صورة الحيوان المفترس للذهن، ولا ينصرف الذهن منها إلىٰ الرجل الشجاع لولا نكتة تقتضي صرفه، وكلمة (يرمي) تقتضي إعطاء صورة الرمي بالنبل، ولا ينصرف الذهن منها إلىٰ الرمي بالبصر إلّا بنكتة، ولكنّ التحفّظ علىٰ استقرار كلتا الصورتين يؤدّي إلىٰ انصراف الذهن إلى حيوان مفترس يرمي بالنبل، ولكنّ هذه الصورة غريبة علىٰ النفس، فالنفس تنصرف عنها ولا تقبلها، فيجب: إمّا أن تتّجه نحو صورة رجل شجاع يرمي بالنبل أو نحو صورة حيوان مفترس يرمي بالبصر، وهنا يقع التزاحم بين تأثير المقتضي الموجود في كلمة (أسد) والمقتضي الموجود في كلمة (يرمي) حيث إنّ الأوّل يقتضي استقرار صورة الحيوان المفترس، والثاني يقتضي استقرار صورة الرمي بالنبل، ولا يجتمعان. وطبعاً في مقام التأثير التكويني يغلب ما هو الأقوىٰ تأثيراً، وهذا يستوجب تقديم الأظهر علىٰ الظاهر.

٢ ـ أن لا يكون تزاحم في مقام التأثير بين مقتضي الظهور التصوّري، فيؤثّر كلّ منهما أثره، كما لو قال: (أكرم العلماء ولا بأس بترك إكرامهم) فإنّ الذهن لا يصعب عليه أن يتصوّر صورة وجوب إكرام العلماء، ويتصوّر في نفس الوقت صورة عدم وجوب إكرامهم[1]، وإنّما التزاحم في التصديق بإرادة المتكلّم هذين المعنيين؛ لحكم العقل بأنّه لا يريد كليهما لما بينهما من التناقض، وعندئذٍ ينعقد الظهور التصديقي علىٰ طبق ما يكون ظهوره التصوّري أقوىٰ، ونكتة ذلك أنّ غلبة مطابقة المراد للمدلول التصوّري تشتدّ باشتداد الظهور في المدلول

---

(١) بل هذا يؤدّي إلى تصوّر وجود المتناقضين، وهي صورة غريبة علىٰ الذهن كما هو الحال تماماً في تصوّر صورة حيوان مفترس يرمي بالنبل في المثال الأوّل.

التصوّري، فكلّما كان الظهور التصوّري أقوىٰ كانت غلبة إرادته وندرة إرادة خلافه أكثر، فعند اجتماع ظهورين تصوّريين لا يمكن التصديق بوجود الإرادة علىٰ طبق كليهما إذا كان أحدهما أقوىٰ، فمقتضىٰ الغلبة كون الإرادة مطابقة للأقوى، فينعقد الظهور التصديقي علىٰ طبق الأقوى من الظهورين التصوريين.

ويمكن ـ أيضاً ـ أن يدّعىٰ ما مضىٰ في التخصيص من افتراض دلالة تصوّرية ثالثة سياقية[1] هي التي تستقرّ في النفس علىٰ نكات ومؤونات زائدة لا مجال لشرحها، إلاّ أنّنا نذكر إحداها، وهي أنّه لا يمكن دعوى وجود دلالة سياقية لعنوان الأظهر والظاهر، فإنّه ليس هذا المفهوم هو الذي يتبادر إلىٰ الذهن، وإنّما ينبغي دعوىٰ وجود دلالة سياقية لواقع الأظهر والظاهر، وهذا ليس له ضابط عامّ كما في باب التخصيص، حيث قلنا: إنّ صورة العامّ مع صورة الخاصّ المجتمع معه موضوعة للعموم المقتطع منه الخاصّ، بل قد تختلف الأظهرية والظاهرية في كلام واحد باختلاف المتكلمين بما تكتنفهم من حالات وقرائن حالية، فعندئذٍ لابدّ: إمّا من تعدّد الوضع بعدد ما يوجد من أظهر وظاهر، أو دعوىٰ الوضع بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاص.

والمقام الثاني: فيما إذا كان الظاهر منفصلاً عن الأظهر، وليس فيه مزيد بحث علىٰ ما عرفته في العامّ والخاصّ. فلو فرض الأظهر هو القرينة لم يرتكب إلاّ مخالفة واحدة لأصل عقلائي. ولو فرض العكس فقد ارتكب مضافاً إلىٰ تلك المخالفة المتيقّنة مخالفة أُخرى[2]، كما يأتي هنا باقي الأقسام الأربعة التي مضت في العامّ والخاصّ.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الرابعة.

وبهذه المقدّمات الأربع ظهر خروج الورود والحكومة والتخصيص والظاهر والأظهر عن محلّ الكلام، حيث إنّه في هذه الموارد لابدّ من تقديم الوارد والحاكم والخاصّ والأظهر.

تنبيهان:

بقي هنا تنبيهان:

---

(١) مضى منّا عدم قبول ذلك كأمر مستقلّ في مقابل نكتة الأقوائية والأظهرية.

(٢) مضىٰ النقاش في ذلك، وعلىٰ أيّ حال، فالأقوائية التي تهدم ظهور الأضعف في فرض الاتّصال تهدم حجّيّته في فرض الانفصال، وذلك ببناءٍ عقلائي قائم علىٰ أساس أنّه كلّما كان الظهور أقوىٰ كانت غلبة مطابقته للمراد أكثر.

النسبة بين الدليل المتقدّم ودليل حجّيّة ما يقابله:

التنبيه الأوّل: في النسبة بين الشيء الذي حكمنا بتقديمه كالخاصّ ودليل حجّيّة الطرف المقابل كدليل حجّيّة العامّ.

وهذا مجرّد بحث علمي، فنقول بعد الفراغ عن تقدّم الخاصّ مثلاً: هل يكون الخاصّ حاكماً علىٰ دليل حجّيّة العموم، أو وارداً عليه، أو ماذا؟

الصحيح: أنّه من باب الورود لا الحكومة، فإنّ معنىٰ تقديم الخاصّ علىٰ العامّ أنّ موضوع حجّيّة ظهور العامّ مركّب من الظهور في العموم وعدم ورود دليل خاصّ علىٰ خلافه، فبورود ه ينتفي أحد الجزءين.

ومدرسة الميرزا ذهبت إلىٰ أنّ التقديم بنكتة الحكومة قائلةً: إنّ موضوع دليل حجّيّة ظهور العامّ مركّب من نفس الظهور ومن عدم العلم بالخلاف، وعند ورود الخلاف ينتفي عدم العلم تعبّداً لا وجداناً.

ويرد عليه: أنّ دليل حجّيّة ظهور العام هو السيرة التي هي دليل لبّي، وقد قلنا عند التكلم في الحكومة: إنّها لا تتصوّر في الأدلّة اللبية، فإنّ الأدلّة اللبية لا تتحمّل الشرح والتفسير، والتضييق والتوسيع.

وطبعاً هذا كلّه في مثل المخصّص المنفصل. وأمّا ما هو من قبيل المخصّص المتّصل فكون تقديمه علىٰ دليل حجّيّة الظهور الآخر من باب الورود في غاية الوضوح؛ إذ هو هادم للظهور، وكذا الحال فيما هو ملحق بالمتّصل، وهو الوارد ولو كان منفصلاً.

هذا، وقد يستظهر من بعض كلمات الميرزا ﷺ أنّه يجعل ما ذكره من الحكومة دليلاً علىٰ تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ، في حين أنّه لابدّ من ثبوت تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ مسبقاً بنكتة أُخرى، ثمّ التكلّم في كون ذلك ورود اً علىٰ دليل حجّيّة العموم أو حكومة.

وجه تقديم سند القرينة الظنّي على دلالة ذي القرينة:

التنبيه الثاني ـ نحن كنّا نتكلّم حتىٰ الآن عن مثل العامّ والخاصّ فارضين قطعيّة السند فيهما، والآن نُدخل عنصر ظنّيّة سند الخاصّ ظنّاً معتبراً في المقام، كي نرىٰ ما هي النسبة بين ظهور العامّ ودليل حجّيّة سند الخاص؟ ولماذا يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ رغم ظنّيّة سند الخاصّ؟

فنحن حتى الآن فرغنا عن تقدّم الخاصّ من حيث الدلالة علىٰ دلالة العامّ، ولكن هل

يتقدّم سنديّاً علىٰ دلالة العامّ أيضاً؟ ويمكن الآن فرض أنّ العامّ قطعيّ سنداً، فدار الأمر بين عامّ قطعي السند ظنّي الدلالة وخاصّ ظنّي السند واضح الدلالة بالقياس إلىٰ العامّ.

والصحيح: أنّ سند الخاصّ باقٍ علىٰ حجّيّته في المقام بدليل حجّيّة خبر الثقة مثلاً، ودلالة العامّ الظنّيّة ساقطة عن الحجّيّة، والوجه في سقوطها عن الحجّيّة أحد أمرين:

الأوّل: أنّه لا إشكال في أنّ سيرة العقلاء التي هي من أدلّة حجّيّة خبر الواحد قائمة علىٰ العمل بالخبر الخاصّ ولو كان في مقابله عموم. والأوضح من هذا سيرة المتشرّعة التي هي من عمدة أدلّة حجّيّة خبر الواحد، فإنّه لا يحتمل أحد أنّ المتشرّعة إنّما كانوا يأخذون بما قاله الثقات ما لم يوجد هناك عامّ فوقاني يخالفه، بل لا إشكال في أنّهم كانوا يأخذون بالخاصّ ويخصّصون به العامّ، وإذا اعترفنا بوجود مثل هذه السيرة فلا يتعقّل عندئذٍ وجود سيرة ـ أيضاً ـ علىٰ العمل بظهور العامّ بالرغم من ورود الخاصّ، ولا يوجد هناك دليل غير السيرة يدلّ علىٰ حجّيّة ظهور العامّ.

الثاني: أنّه لو سلّم عدم ثبوت سيرة علىٰ أحد الطرفين وأنّ العقلاء يختلفون في العمل، فمنهم من يقدّم سند الخاصّ، ومنهم من يقدّم ظهور العامّ، قلنا: إنّه بناءً علىٰ هذا لا يبقىٰ دليل علىٰ حجّيّة ظهور العامّ، فإنّ الدليل علىٰ حجّيّة الظواهر إنّما هو السيرة، والمفروض أنّ السيرة منتفية هنا. وأمّا سند الخاصّ فيوجد هناك ما يدلّ علىٰ حجّيّته غير السيرة، وهي عبارة عن الأدلّة اللفظيّة التي قبلنا دلالتها علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

فإن قلت: إنّ هذا الكلام يتمّ في ما لو لم يفرض دليل لفظي علىٰ حجّيّة سند العامّ، وكانت حجّيّته بمحض حجّيّة القطع باعتبار افتراض العامّ قطعي الصدور. أمّا حينما يكون سند العامّ ـ أيضاً ـ داخلاً في دليل الحجّيّة اللفظي باعتباره خبر ثقة مثلاً، وقد دلّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الثقة، فهنا نقول: إنّ دليل حجّيّة سنده اللفظي بنفسه دليل علىٰ حجّيّة ظهوره؛ لأنّه إنّما يدلّ علىٰ حجّيّة السند بلسان: (اعمل بمفاد أخبار الثقات) فيقع طرفاً للمعارضة لدليل حجّيّة سند الخاصّ.

قلت: دليل حجّيّة أخبار الثقات لا تدلّ بحسب المتفاهم العرفي علىٰ أكثر من كون حال الأخبار الظنّيّة الصدور في العمل بها وبمفادها كحال الأخبار القطعيّة الصدور، ولو فرض العامّ والخاصّ قطعيّين لكان يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ بلا إشكال، اذن فدليل حجّيّة السند لا يدلّ علىٰ حجّيّة دلالة العامّ حتّىٰ في مقابل الخاصّ المشمول لنفس ذلك الدليل.

بقي الكلام في ما هي النسبة بين حجّيّة سند الخاصّ وحجّيّة ظهور العامّ؟

فنقول: إنّ النسبة بينهما هي الحكومة الظاهريّة، فإنّ موضوع حجّيّة ظهور العامّ مركّب من جزءين: أحدهما نفس الظهور، والآخر عدم صدور الخاصّ، ودليل حجّيّة سند الخاصّ يعبّدنا بصدور الخاصّ، فينفي موضوع حجّيّة ظهور العامّ تعبّداً، وحيث إنّه لا يضيّق دائرة الموضوع من قبيل (لا ربا بين الوالد وولده) بل يعبّدنا بعدم تحقّق ما هو الموضوع حقيقة، فتكون الحكومة ظاهرية، والحكومة الظاهريّة بالإمكان أن تأتي في الأدلّة اللبّيّة من قبيل السيرة التي قامت في المقام على حجّيّة ظهور العامّ.

سراية التعارض من الدلالة إلىٰ السند:

المقدّمة الخامسة: أنّ التعارض كما يمكن أن يكون في السند كذلك يمكن أن يكون في الدلالة والظهور.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ الخبرين المتعارضين إن كانا قطعيّي الصدور ظنّيّي الدلالة، فالتعارض طبعاً بين الظهورين دون السندين، وإن كانا بالعكس فبالعكس.

وإن كانا ظنّيّي الصدور والدلالة فهما متعارضان في الظهور؛ إذ يدلّ كلّ منهما علىٰ خلاف ما يدلّ عليه الآخر، وهل يسري التعارض إلىٰ السندين أيضاً، أو لا؟[1]، قد يتخيّل أنّه لا يسري التعارض إلىٰ السندين، وأنّ التعارض إنّما هو بين الظهورين، فإنّ كلّاً من الخبرين يدلّ علىٰ خلاف ما يدلّ عليه الآخر، فهما متعارضان في الدلالة. وأمّا من حيث السند فمن المحتمل صدورهما معاً، إذن فلا تعارض بين السندين. وتحقيق الكلام في ذلك: أنّنا تارةً نبني علىٰ أنّ حجّيّة كلّ من السند والظهور مشروطة بحجّيّة الآخر؛ إذ لولا حجّيّة الآخر لزمت لغويّة حجّيّته؛ إذ لا معنى لحجّيّة السند من دون ثبوت مفاد الحديث، أو حجّيّة الدلالة من دون ثبوت الصدور، ولا يترتّب أيّ أثر علىٰ ذلك، وكون حجّيّة كلّ منهما مشروطة بحجّيّة الآخر لا يستبطن الدور، فإنّ المقصود من ذلك هو كون حجّيّة كلّ منهما مشروطة بتماميّة الآخر من سائر النواحي.

وأُخرىٰ نبني علىٰ أنّ حجّيّة الظهور مشروطة بحجّيّة السند؛ لأنّ المراد بحجّيّة الظهور إنّما هي حجّيّة ظهور كلام المولىٰ، لاحجّيّة ظهور كلام أيّ واحد من الناس، ولكنّ حجّيّة السند غير مشروطة بحجّيّة الظهور، فمعنىٰ حجّيّة السند هو البناء علىٰ صدور هذا الكلام من المولىٰ

---

(١) أفاد ﷺ: أنّ ثمرة البحث تظهر إذا بنينا علىٰ أنّ مقتضىٰ القاعدة في تعارض السندين هو الترجيح.

مثلاً بغضّ النظر عن أنّه يدلّ علىٰ المعنىٰ الفلاني أو لا.

فإن بنينا على المبنىٰ الأوّل وهو أنّ حجّيّة كلّ من السند والظهور مشروطة بحجّيّة الآخر فتعميق الإشكال في سريان التعارض من الظهور إلىٰ السند يكون بأن يقال: إنّ حجّيّة السند مشروطة بحجّيّة الظهور، فإذا تعارض الظهوران وتساقطا انتفت حجّيّة السند بانتفاء شرطها، فيكون سقوط السندين من باب أنّه لا موضوع لحجّيّتهما، لا من باب أنّهما تعارضا في الحجّيّة، وبهذا يبطل ما قد يقال من سريان التعارض من الظهورين إلىٰ السندين؛ لأجل أنّ حجّيّة السند مشروطة بحجّيّة الظهور، فالتنافي بين الظهورين في الحجّيّة يولّد التنافي بين السندين في الحجّيّة، فانّك عرفت ان مقتضىٰ كون حجّيّة السند مشروطة بحجّيّة الظهور أنّه بعد تعارض الظهورين وتساقطهما تنتفي حجّيّة السند من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

والتحقيق في مقام الجواب عن هذا الإشكال هو أنّ حجّيّة السند وإن قيّدت بحجّيّة الظهور، ولكنّ إطلاق دليل حجّيّة السند يثبت في المقام القيد، وهو حجّيّة الظهور، وذلك لأنّ حجّيّة الظهور وعدمها أمر يكون مرتبطاً بالمولىٰ، ومعرفته بيده، فالعامّ الذي يصدّره المولىٰ بشأن حجّيّة السند يدلّ علىٰ أنّه قد أحرز تحقّق هذا القيد، وقد قلنا في محلّه: إنّ العامّ حجّة في الشبهة المصداقية للمخصّص إذا كان القيد سنخ قيد من شأن المولى بيانه، ولم تكن نسبته إلىٰ المولى والعبد علىٰ حدّ سواء، فمثلاً لو دلّ إطلاق الدليل علىٰ وجوب الحجّ، وقد عرفنا أن مزاحمة واجب اهم تمنع عن وجوب الحج، فنفس إطلاق الدليل الدالّ علىٰ وجوب الحجّ يدلّ علىٰ عدم وجود مزاحم أهمّ له، وعليه فالتعارض يسري من الظهور إلىٰ السند.

وإن بنينا علىٰ المبنىٰ الثاني، وهو أنّ حجّيّة الظهور مشروطة بحجّيّة السند دون العكس، فتعميق الاشكال يكون بأن يقال: إنّ دليل حجّيّة الظهور ـ في الحقيقة ـ يدلّ علىٰ حجّيّة الظهور علىٰ تقدير الصدور؛ لأنّ مفاده إنّما هو حجّيّة ظهور كلام المولىٰ، ودليل حجّيّة السند يثبت المعلّق عليه، أعني شرط حجّيّة الظهور، وهو الصدور من المولىٰ، وبثبوت مجموع القضية الشرطية مع الشرط يثبت الجزاء، وهذا ثابت في كلّ واحد من الخبرين، فيقع التعارض، فالتعارض ـ في الحقيقة ـ له طرفان: أحدهما مجموع القضيّة الشرطية مع الشرط في جانب أحد الخبرين، والآخر مجموع القضية الشرطية مع الشرط في الطرف الآخر، فنحن نعلم إجمالاً بعدم أحد المجموعين، وهذا معناه أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ أحد الخبرين: إمّا سنده غير حجّة أو ظهوره غير حجّة وهذا العلم الاجمالي يتولّد منه العلم الإجمالي بعدم حجّيّة أحد الظهورين: إمّا تخصيصاً، وذلك بأن يكون صادراً لكن ظهوره غير حجّة، أو

تخصّصاً، وذلك بأن لا يكون صادراً. إذن فنحن نعلم إجمالاً بعدم حجّيّة أحد الظهورين، وبه ينحلّ العلم الإجمالي بعدم حجّيّة أحد الظهورين أو السندين، ويصبح السندان بمنجىً عن المعارضة.

هذا، ولكن بالإمكان أن يدّعىٰ أنّ هذا البيان يتمّ لو فرض خبر وأحد علم إجمالاً بعدم حجّيّة سنده أو ظهوره، فنقول: إنّ ظهوره عندئذٍ خارج حتماً عن دليل الحجّيّة: إمّا تخصيصاً، أو تخصّصاً، فنبقىٰ نتمسّك بدليل حجّيّة السند. وأما في المقام فكلّ واحد من الظهورين فيه ثلاثة احتمالات:

١ ـ أن يكون غير حجّة تخصيصاً.

٢ ـ أن يكون غير حجّة تخصّصاً.

٣ ـ أن يكون حجّة.

وفي مثل ذلك لا يتمّ هذا البيان؛ وذلك لإنّنا لم نعلم تفصيلاً في ظهور معيّن بعدم حجّيّته: إمّا تخصيصاً، أو تخصّصاً، غاية ما هناك أنّنا علمنا إجمالاً بعدم حجّيّة أحد الظهورين تخصيصاً أو تخصّصاً، وفي مثل هذا الفرض يمكن أن يقال بعدم تماميّة دعوىٰ انحلال العلم الإجمالي بسقوط السند أو الظهور عن الحجية.

وتوضيح ذلك: أنّه في باب العموم يقال بعدم حجّيّة العموم لإثبات التخصّص لدىٰ دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، فمثلاً لو ورد: (أكرم كلّ عالم) وعلمنا بعدم وجوب إكرام زيد، لم يكن لنا أن نثبت بذلك كون زيد جاهلاً، فرغم أنّ مقتضىٰ النظر البدائي هو أن يكون العموم حجّة ويثبت به لازمه، وهو جهل زيد، إلاّ أنّه لنكتة ما يفترض عدم حجّيّة ذلك، أي عدم حجّيّة العموم حينما يقطع بعدم انتهائه إلىٰ أثر عملي من ناحية الحكم العام للعلم الإجمالي بالتخصيص أو التخصّص، ولكن يا تُرى هل نقول ـ أيضاً بعدم حجّيّة العموم وعدم إثبات التخصّص حتّىٰ فيما إذا كان هناك عامّان وكان العلم بالتخصيص أو التخصّص إجمالياً بلحاظهما، لا تفصيلياً بلحاظ واحد منهما، فكانت أصالة العموم في كلّ واحد منهما ـ لو خلّي وحده ـ منتهية إلىٰ الأثر العملي بلحاظ الحكم العام؟

وعلى أيّة حال، فالتحقيق في المقام: أنّ كلّ هذا الكلام تطويل للمسافة، فإنّ الواقع أنّ دليل حجّيّة السند ليس مفاده البناء علىٰ صدور الخبر حتّىٰ يقال: هل شُرطت حجّيّة كلّ من السند والظهور بحجّيّة الآخر للغويّة حجّيّتها لولا حجّيّة الآخر، كما مضىٰ في المبنىٰ الأوّل، أو أنّ حجّيّة الظهور وحدها هي المشروطة بحجّيّة السند؛ لأنّ المقصود بحجّيّة الظهور

إنّما هي حجّيّة ظهور كلام المولىٰ، كما مضىٰ في المبنىٰ الثاني، بل الصحيح: أنّ مفاد دليل حجّيّة السند إنّما هو إثبات الواقع به، وتنجيزه والتعذير عنه، فهذا ـ لا محالة ـ يتضمّن حجّيّة الظهور، فيسري التعارض ـ لا محالة ـ إلىٰ مفاد دليل حجّيّة السند، بل هذا التعبير مسامحة، والواقع أنّ التعارض ابتداءً ثابت في مفاد دليل حجّيّة السند.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ الخبرين إن كانا قطعيّي الصدور ظنّيّي الدلالة فالتعارض في الدلالة دون السند. وإن كانا بالعكس فبالعكس. وإن كانا ظنّيّي الصدور والدلالة فالتعارض يكون في الدلالة والصدور معاً.

إلّا أنّ هذا التقسيم الثلاثي ليس جامعاً لجميع الأقسام، فإنّ الظهورين: إمّا كلاهما قطعيّان، أو كلاهما ظنّيّان، أو أحدهما قطعيّ والآخر ظنّيّ. فهذه ثلاثة أقسام.

وعلىٰ أيّ تقدير، فالسندان: إمّا كلاهما قطعيّان، أو ظنّيّان، أو مختلفان. فهذه تسعة أقسام، واحد منها مستحيل، والباقي قد عرف حكمه ممّا مضىٰ.

وتوضيح ذلك أنّه: إن كان الظهوران قطعيّين فهذا علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ أن يكون السندان قطعيّين، وهذا مستحيل.

٢ ـ أن يكون السندان ظنّيّين والتعارض عندئذٍ يقع بين السندين.

٣ ـ أن يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر غير قطعي، فيؤخذ بقطعي السند، ويقطع بكذب الآخر.

وإن كان الظهوران ظنّيّين فهذا علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ أن يكون السندان قطعيّين، فيقع التعارض بين الدلالتين.

٢ ـ أن يكون السندان ظنّيّين، وهذا ما كنّا نتكلّم عنه حتّىٰ الآن، وتبيّن أنّ التعارض ثابت بين الدلالتين وبين السندين.

٣ ـ أن يكون أحدهما قطعيّ السند والآخر ظنّيّ السند، فيؤخذ بقطعيّ السند، ويصبح الآخر ممّا خالف الكتاب أو السنّة القطعيّة، ويسقط عن الحجّيّة.

وإن كان أحد الظهورين قطعيّاً والآخر ظنّيّاً، فعلىٰ جميع التقادير يؤخذ بقطعيّ الظهور، ويجعل قرينة علىٰ ما هو المراد من ظنّيّ الظهور.

هذا تمام الكلام في المقدّمات.

وبعد هذا نشرع في صلب الموضوع وهو أنّه ما هو مقتضى القاعدة في الخبرين المتعارضين؟

صلب البحث في مقتضىٰ القاعدة:

والكلام تارةً يقع في التعارض بلحاظ فردي دليل حجّيّة الظهور، واُخرىٰ بلحاظ فردي دليل حجّيّة السند. وثالثة بلحاظ فرد لدليل حجّيّة السند مع فرد آخر لدليل حجّيّة الظهور. فالكلام يقع في ثلاثة مقامات:

التعارض بلحاظ فردي دليل حجّيّة الظهور:

المقام الأوّل: في ما هو مقتضىٰ القاعدة بلحاظ الظهورين المتعارضين بالقياس إلىٰ دليل حجّيّة الظهور العامّ.

قد يبدو للذهن أنّ مقتضىٰ القاعدة هو التساقط؛ إذ تقديم أحدهما وجعله قرينة علىٰ التصرّف في الآخر خلف افتراض أنّه ليس خاصّاً، أو أظهر، أو نحو ذلك من الوجوه التي مضت للجمع العرفي، والتي تخرج الخبرين عن التعارض بهذا المعنى المقصود هنا، وعندئذٍ يكون الأخذ بأحدهما ترجيحاً بلا مرجّح، وبهما معاً غير معقول، فيتساقطان.

إلّا أنّه في مقابل هذا الكلام توجد هذه العبارة المشهورة، هي عبارة: أنّ (الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح)، فمثلاً لو ورد (ثمن العذرة سحت) وورد (لا بأس بثمن العذرة) فالأولىٰ أن يجمع بينهما بحمل كلّ منهما على القدر المتيقّن في مقابل الآخر، فيحمل مثلاً الأوّل علىٰ عذرة غير مأكول اللحم، والثاني علىٰ عذرة مأكول اللحم.

ويمكن تبرير هذه العبارة المعروفة بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّنا إنّما نرفع اليد عن الظهورين عند التعارض لأجل الضرورة، والضرورات تتقدّر بقدرها، فنحن مضطرّون إلىٰ رفع اليد عن جزء من جزءي كلّ واحد من الظهورين، فنرفع اليد عن ظهور الأوّل في عذرة مأكول اللحم، وعن ظهور الثاني في عذرة غير الماكول. وأمّا الجزء الثاني من جزءي ظهور كلّ منهما فهو باقٍ تحت دليل الحجّيّة من دون مبرّرٍ لرفع اليد عنه، هكذا جاء في عبارة الشيخ الأعظم﵀ وغيره.

وجاء في كلامهم جوابه ـ أيضاً ـ وهو: أنّه كما يمكن رفع اليد عن جزء من جزءي كلّ من

الظهورين، والتحفّظ علىٰ الجزءين الآخرين، كذلك يمكن رفع اليد عن جزءي أحد الظهورين والتحفّظ علىٰ جزءي الآخر، ولا مرجح للأوّل علىٰ الثاني.

وتعميق المطلب هو: أنّ كلاًّ من جزءي الظهورين معارض بمثله في مقابله، فظهور الأوّل في غير مأكول اللحم معارض بظهور الثاني في غير مأكول اللحم، وظهور الأوّل في المأكول معارض بظهور الثاني في المأكول، فما معنىٰ أن نأخذ اعتباطاً من المتعارضين الأوّلين الأوّل ومن المتعارضين الآخرين الثاني؟!

الوجه الثاني: دعوىٰ تطبيق الجمع العرفي. ونوضّح ذلك بذكر مثالين: أحدهما في الجمع في جانب الموضوع، والثاني في الجمع في جانب الحكم.

المثال الأوّل، قوله: (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس بثمن العذرة) فكلمة (العذرة) في كلّ من الكلامين لها دلالتان؛ دلالة وضعيّة، وهي دلالتها على ماهية العذرة الجامعة بين المطلق والمقيّد، ودلالة بمقدّمات الحكمة، وهي دلالتها على الاطلاق. ولو كنّا نحن والدلالتين الوضعيتين لما كان يوجد أيّ تعارض بينهما؛ فإنّ غاية ما تدلاّن عليه أنّ ثمن العذرة بنحو القضية المهملة سحت، وأنّه بنحو القضية المهملة لا بأس به، فالتعارض إنّما هو بين إطلاق كلّ منهما والدلالة الوضعية للآخر، وحيث إنّ الدلالة الوضعية مقدّمة علىٰ الإطلاق علىٰ ما يقوله جملة منهم كالسيد الأُستاذ، فيسقط الإطلاقان، وتبقى الدلالتان الوضعيتان، ومفادهما القضية المهملة التي هي في قوّة الجزئية، وإذا كان ثمن العذرة سحتاً في الجملة فالقدر المتيقّن من ذلك عذرة غير مأكول اللحم، وإذا كان لا بأس بثمنها في الجملة، فالقدر المتيقّن من ذلك عذرة المأكول، فنستنتج حرمة الأوّل وحلّيّة الثاني.

المثال الثاني: لو قال: (افعل كذا) وقال ايضاً، (سيّان ان تفعل، أو لا) فالأوّل صريح في الرجحان، وأصل الطلب ظاهر في الوجوب، والثاني صريح في الإباحة بالمعنى الأعمّ، وظاهر في الاباحة بالمعنىٰ الأخصّ، ولا معارضة بين الصريحين، وصريح كلّ منهما قرينة لرفع اليد عن ظاهر الآخر، فيثبت الاستحباب.

والجواب عن هذا الوجه نوضّحه أوّلاً بالتكلّم عن المثال الثاني، ثمّ التكلّم عن المثال الأوّل.

فنقول: إن قوله مثلاً: (سيّان ان تفعل، أو لا) له معنيان: الأوّل إرادة الإباحة بالمعنىٰ الأخصّ، وهذا هو الظاهر، والثاني إرادة الإباحة بالمعنىٰ الأعمّ بحدّه، أي: مجرّد نفي الوجوب والحرمة من دون نظر إلىٰ الإباحة بالمعنى الأخص نفياً أو إثباتاً، وهذا المعنىٰ خلاف الظاهر،

فعلىٰ المعنىٰ الأوّل يكون هذا الكلام معارضاً لرواية افعل، لا قرينة علىٰ حملها علىٰ الاستحباب؛ لأنّه ينفي أصل الطلب بإثبات الإباحة بالمعنىٰ الأخصّ، وعلىٰ المعنىٰ الثاني يكون قرينة لحملها علىٰ الاستحباب. وأمّا ما يقال من أنّ هذا الكلام صريح في الإباحة بالمعنى الأعمّ، فهو إنّما يكون بمعنىٰ أنّ الإباحة بالمعنىٰ الأعمّ تصدق علىٰ كلا محتملي الكلام، فيكون صريحاً فيه، أي: إنّ صراحته في الإباحة بالمعنىٰ الأعمّ تكون في طول ثبوت معنيين له: أحدهما معارض والآخر قرينة، وصراحةٌ تكون في طول معنيين من هذا القبيل لا تشكّل قرينية أقوىٰ ممّا يستفاد من نفس المعنين، فيجب أن نحسب حساب نفس المعنيين لنرىٰ أنّه متىٰ ما كان الكلام مردّداً بين معنيين: أحدهما قرينة لصرف كلام آخر عن ظاهره والاخر معارض له فهل يعدّ هذا الكلام قرينة لصرف الكلام الآخر عن ظاهره، أو لا؟ فنقول:

تارةً يفرض أنّ هذا الكلام ظاهر في المعنىٰ الذي يكون قرينة، ويكون المعنىٰ المعارض خلاف الظاهر، وعندئذٍ لا إشكال في القرينيّة.

وأُخرىٰ يفرض العكس، كما في المقام، وعندئذٍ لا ينبغي الإشكال في عدم القرينيّة، فإنّه إن جعل المعنىٰ الظاهر قرينة فالمفروض انّه معارض لا قرينة، وان جُعل المعنى الآخر قرينة فهو لا حجّيّة له حتّىٰ يُعتبر قرينة، فان الحجّيّة ثبتت للمعنى الظاهر ولم تثبت للمعنىٰ غير الظاهر، ولا معنى لافتراض القرينيّة لصراحة ناتجة من الجمع بين القرينية والمعارضة.

وثالثة يفرض الإجمال من قبيل مرسلة ابن أبي عمير: (أنّ الكرّ ألف ومئتا رطل)، وصحيحة محمد بن مسلم (أنّه ستمائة رطل)، حيث إنّه لم يذكر في الحديث أنّ المقصود هل هو الرطل العراقي، أو المكّي الذي هو ضعف العراقي، أو المدني الذي هو نصف مجموع العراقي والمكّي، فلو فرض أنّ المقصود من صحيحة محمد بن مسلم المكّي، كان قرينة علىٰ حمل المرسلة علىٰ العراقي، كما لو فرض أنّ المقصود من المرسلة العراقي كان قرينة علىٰ حمل الصحيحة علىٰ المكّي، وعندئذٍ نقول: إنّ أصل التعارض غير ثابت؛ إذ لم يحرز التكاذب بينهما؛ لاحتمال كون المقصود من المرسلة العراقي، ومن الصحيحة المكي، فيتوافقان، وإذا لم يحرز التكاذب بينهما فدليل الحجّيّة يشملهما معاً، ونستنبط الحكم لأمن باب قرينية إحداهما للأُخرىٰ، فإنّ أصل التعارض غير ثابت، فنؤمن بحجّيّة كلّ منهما علىٰ إجماله[1]،

(١) اختار أُستاذنا الشهيد ﷺ في مثل هذا المثال في بعض بياناته إمكان جعل كلّ واحد منهما قرينة لرفع

والقرينيّة فرع التعارض، بل من باب أنّ اللازم العقلي القطعي لافتراض كون الكرّ ستمائة رطلاً بأحد الأرطال إجمالاً، وألف ومائتي رطلاً بأحد الأرطال إجمالاً، هو كونه ستمائة رطلاً بالمكّي وألف ومائتين بالعراقي.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ صحيحة محمد بن مسلم تدلّ ـ علىٰ أيّ حال ـ علىٰ أنّ الكرّ ليس بأكثر من ستمائة رطل مكّي، ومرسلة ابن أبي عمير تدلّ ـ علىٰ أيّ حال ـ علىٰ أنّ الكرّ ليس بأقلّ من ألف ومائتي رطل عراقي، وبهذا يتحدّد الكرّ ـ لا محالة ـ في ستمائة رطل مكّي وألف ومائتي رطل عراقي.

وبما ذكرناه يتّضح الحال في المثال الأوّل، فإنّ المقصود من القضيّة: إمّا هي الجزئيّة أو الكلّيّة. وأمّا الطبيعيّة المهملة التي نقطع بإرادتها فهي منتزعة من مجموع المعنيين، وأحدهما يعدّ معارضاً، والآخر يعدّ قرينة، والقضيّة ظاهرة في المعنىٰ المعارض، فلا تصلح للقرينيّة.

فتحصّل: أنّ التعارض بين الظهورين مستحكم، ولا يمكن الجمع بينهما جمعاً عرفيّاً. نعم، نفس النتيجه تتمّ ـ عن غير طريق قانون القرينيّة ـ في مورد واحد، وهو ما إذا كان الخبران قطعيّين سنداً وجهةً، فعندئذٍ نحن نقطع بأنّ حكم الله الواقعي في ثمن عذرة مأكول اللحم إنّما هو الحلّ، وإلاّ للزم: إمّا عدم صدور خبر الحلّ، أو كونه تقيّة، أو كون الشارع يتناقض في أحكامه وكلامه، والكلّ غير محتمل. ونقطع ـ أيضاً ـ بأنّ حكم الله الواقعي في ثمن عذرة غير مأكول اللحم إنّما هو الحرمة، وإلاّ للزم: إمّا عدم صدور خبر الحرمة، أو كونه تقيّة، أو التناقض، والكلّ غير محتمل، فتمّت النتيجة عن طريق القطع، لا عن طريق قانون القرينيّة.

هذا. ولو فرضنا أنّ أحد الخبرين قطعيّ سنداً وجهة ـ ولنفرض مثلاً هو خبر الحرمة ـ دون الخبر الآخر، قطعنا بمضمون الخبر القطعي في المقدار المتيقّن، أي: نقطع مثلاً بحرمة ثمن عذرة غير ماكول اللحم، وبأنّ إطلاق خبر الحلّ لثمن عذرة غير ماكول اللحم ساقط، وعندئذٍ إن قلنا بانقلاب النسبة فخبر الحلّ بعد سقوط إطلاقه يقيّد خبر الحرمة، فنصل ـ أيضاً ـ إلى نفس الجمع السابق عن طريق انقلاب النسبة. وإن لم نقل بانقلاب النسبة وقع التعارض بين الخبرين في ثمن عذرة مأكول اللحم، وسند خبر الحلّ داخل في التعارض لكنّ خبر الحرمة سنده غير داخل في التعارض لفرض القطع به، وإنّما يدخل في التعارض ظهوره،

→

إجمال الآخر، وذلك بناءً علىٰ ما ورد في تقرير السيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ للأُصول: ج ٣، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٧، ونوكل بيان ذلك إلىٰ بحث المجمل والمبيّن.

وسياتي ـ إن شاء الله ـ في البحث عن التعارض بين السند والظهور أنّ الظهور المعارض لسند قطعي يسقط عن الحجية؛ لدخوله في (ماخالف قول ربّنا لم نقله، وهو زخرف).

ولو فرضنا أنّ الخبرين قطعيّان سنداً، وأحدهما قطعيّ جهةً أيضاً ـ ولنفرضه خبر الحرمة ـ دون الآخر، قطعنا بالحكم في قطعيّ الجهة في المقدار المتيقّن، أي نقطع بحرمة ثمن عذرة غير المأكول مثلاً، وبسقوط إطلاق خبر الحلّ: فإنّ قلنا بانقلاب النسبة فالكلام الكلام، وإلاّ وقع التعارض بين أصالة الإطلاق في خبر الحرمة وأصالة الجهة في خبر الحلّ وتتساقطان.

وعلىٰ أيّة حال فقد تحصّل أنّ الجمع التبرّعي لا يخرج الخبرين عن كونهما متعارضين، ولا يكون جمعاً عرفيّاً.

هذا. ولو قلنا: إنّه جمع عرفي، فهذه مناقشة صغروية، ويبقىٰ البحث الكبروي ـ في أنّه متىٰ ما استحكم التعارض، فما هي الوظيفة؟ ـ ثابتاً علىٰ حاله.

فنقول: متىٰ ما استحكم التعارض فهل مقتضىٰ القاعدة التساقط الكلّي، أو مقتضىٰ القاعدة السقوط الجزءي بمعنىٰ سقوط أحدهما المعيّن دون الآخر وهو المسمىٰ بالترجيح، أو سقوط كلّ واحد منهما في حالة دون أُخرىٰ وهو المسمىٰ بالتخيير؟

وهنا نضمّ المقام الثاني الذي نبحث فيه عمّا هو مقتضى القاعدة في تعارض السندين إلىٰ المقام الأوّل الذي نبحث فيه عن تعارض الظهورين، ونجعلهما بحثاً واحداً فنقول:

التعارض بلحاظ فردي دليل حجية السند:

المقام الثاني: في ما هو مقتضىٰ القاعدة في تعارض السندين، ونضمّه إلىٰ البحث عمّا هو مقتضىٰ القاعدة في تعارض الظهورين.

فنقول بشكل مطلق: إنّ الخبرين إذا تعارضا بلحاظ ظهورهما أو بلحاظ سندهما، فهل مقتضىٰ القاعدة التساقط، أو الترجيح، أو التخيير؟

تحقيق الكلام في ذلك: أنّه لو فرض أنّ نكتة الحجّيّة العقلائية تقتضي بلحاظ ارتكاز العقلاء الترجيح انعقد لدليل الحجّيّة العامّ ظهور في حجّيّة خصوص ذلك الأرجح ولو مع فرض القول بأنّ مقتضىٰ القاعدة ـ لو غضّ النظر عن الارتكاز ـ شيء آخر غير الترجيح؛ وذلك لظهور دليل الحجّيّة في كونه إمضاء لنفس الارتكاز العقلائي، وانصرافه إلىٰ ما هو المرتكز عندهم.

ولو فرض أنّ تلك النكتة تقتضي بلحاظ ارتكاز العقلاء التخيير انعقد لدليل الحجّيّة ظهور في التخيير، ولو مع فرض القول بأنّه لولا الارتكاز لكان مقتضىٰ القاعدة شيئاً آخر.

ولو فرض أنّها تقتضي التساقط سقطت دلالة دليل الحجّيّة العامّ عند التعارض حتّىٰ مع فرض القول بخلاف ذلك لو لا الارتكاز، لما عرفت من ظهور دليل الحجّيّة في إمضاء نفس الارتكاز العقلائي.

نعم، لو فرض أنّ ارتكاز العقلاء حياديّ تجاه هذا النقطة، وأنّهم يختلفون في ما بينهم في الاتّجاه الذي يتّخذونه تجاه خبرين متعارضين مثلاً، فعندئذٍ تصل النوبة إلى إعمال القواعد اللغوية في فهم ما هي الوظيفة من دليل الحجّيّة العامّ بغضّ النظر عن تدخل الارتكاز.

والذي اشتهر بينهم هو أنّ مقتضىٰ القاعدة هو التساقط.

والدليل علىٰ ذلك حسب ما ذكره السيّد الأُستاذ﵀[1]، واعتمد عليه هو أنّه إنّ أُريد إثبات حجّيّة كليهما بدليل الحجّيّة لم يمكن للتعارض. وان أُريد اثبات حجّيّة أحدهما المعيّن فقط كان ترجيحاً بلا مرجّح. وإن أُريد إثبات حجّيّة كلّ واحد منهما عند عدم الأخذ بالآخر، أي: عند عدم الموافقة الالتزامية والبناء علىٰ الآخر، لزم حجّيّة كليهما لو لم يلتزم بشيء منهما. وإن أُريد إثبات حجّيّة كلّ واحد منهما عندالأخذ والالتزام به فهذا وإن كان معقولاً بلحاظ الأخبار العلاجية لكنّه ليس معقولاً بلحاظ دليل الحجّيّة العامّ؛ إذ يلزم منه أنّه لو لم يأخذ بشيء منهما لم يكن شيء منهما حجّة عليه، فهذه حجّيّة أمرها بيد المكلف، وهذا كما ترىٰ يخالف السَير الفقهي وعمل الفقهاء قاطبة، وهذا بخلاف الأخبار العلاجية التي تقول: (خذ بأحدهما)، فإنّ تلك الأخبار تدلّ علىٰ وجوب الأخذ بأحدهما، وعلىٰ أنّ ما يأخذه يكون حجّة له. وأمّا دليل الحجّيّة العامّ فلا يدلّ إلاّ علىٰ حكم واحد، وهو حجّيّة ما ياخذ به، ولا يدل على وجوب الأخذ بأحدهما.

أقول: إنّ هذا الكلام أقلّ ما يرد عليه أنّه بالإمكان أنّ يقال: إنّنا نختار الشقّ الرابع، وهو حجّيّة ما يأخذ به، فإن احتمل عقلائياً كون نكتة الحجّيّة منسجمة مع حجّيّة من هذا القبيل، أي حجّيّة أمرها بيد المكلف فإن أخذ والتزم بالحديث كان حجّة، وإلاّ لم يكن حجّة فلا بأس بالالتزام بذلك، وإن لم يحتمل ذلك؛ إذ ليس من المحتمل عقلائياً كون التزام العبد وعدم التزامه دخيلاً في اهتمام المولىٰ بالملاكات الواقعية وعدمه، أو كون ملاك الحجّيّة سنخ

---

(١) راجع مصابح الاصول - ج ٣ ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

ملاك يوجد عند التزام العبد ولا يوجد عند عدم التزامه، كان دليل الحجّيّة العامّ بضميمة عدم احتمال ذلك بحسب الارتكاز العقلائي دالّاً علىٰ وجوب الأخذ بأحدهما، فدليل الحجّيّة العامّ يدلّ علىٰ حجّيّة ما يؤخذ به بالمطابقة، وعلىٰ وجوب الأخذ بأحدهما بالالتزام.

وطبعاً وجوب الالتزام بأحدهما حكم ظاهري كما هو الحال بلحاظ الأخبار العلاجية، أي: إنّه لو لم يلتزم بأحدهما كان الواقع منجّزاً عليه.

والتحقيق: أنّه لا بدّ من طرح أُسلوب آخر للتعرّف علىٰ ما هو مقتضىٰ القاعدة غير ما ذكره السيّد الأُستاذ واعتمد عليه، فنقول: إنّهم تارةً يبحثون عمّا هو مقتضىٰ القاعدة لو بقينا نحن ودليل الحجّيّة العامّ: هل هو الترجيح، أو التخيير، او التساقط. وهذا ما يُعبَّر عنه بالأصل الأوّلي، واخرى يبحثون عن أنّه لو فرض أنّنا عرفنا بنكتة من إجماع وغيره عدم التساقط ودار الأمر بين التعيين والتخيير، فهل الأصل هو التخيير أو التعيين والترجيح.

وهذا ما يعبَّر عنه بالأصل الثانوي. إذن فيقع الكلام في جهتين:

مقتضىٰ الأصل الأوّلي في الخبرين المتعارضين:

الجهة الأُولىٰ: فيما هو مقتضىٰ الأصل الأوّلي عند دوران الأمر بين الترجيح والتخيير والتساقط.

فنقول: إنّ هناك فروضاً أربعة:

الفرض الأوّل: أن يفترض العلم الخارجي بأنّ نكتة الحجّيّة إن كانت موجودة في الخبرين المتعارضين فهي أقوىٰ في أحدهما المعيّن منها في الآخر، فلنفرض مثلاً أنّه وقع التعارض بين رواية لزرارة ورواية لمحمد بن مسلم، إلاّ أنّ رواة الرواية الأُولىٰ كانوا أكثر وثاقة بكثير من رواة الرواية الثانية، فقطعنا بأنّ نكتة الحجّيّة إن كانت فهي أقوىٰ في رواية زرارة، وعندئذٍ نقطع بسقوط إطلاق دليل الحجّيّة لرواية محمد بن مسلم؛ إذ: إمّا أنّ نكتة الحجّيّة غير موجودة عند التعارض، فرواية محمد بن مسلم غير حجّة، أو موجودة وهي أقوىٰ في رواية زرارة، ومقدّمة على رواية محمد بن مسلم، فأيضاً رواية محمد بن مسلم غير حجّة، وعليه فيبقىٰ إطلاق دليل الحجّيّة لرواية زرارة بلا معارض، ففي هذا الفرض يتعيّن الترجيح.

الفرض الثاني: أن يفترض العلم الخارجي بأنّ نكتة الحجّيّة إن كانت موجودة في المتعارضين فنسبتها إلىٰ كليهما علىٰ حدّ سواء، كما إذا لم تكن مزيّة لأحد السندين علىٰ

الآخر، ونضمّ إلىٰ ذلك استظهار عدم وجود نكتة نفسيّة توجب جعل المولىٰ للحجّيّة لإحدىٰ الروايتين بعينها، وذلك باستظهار الطريقيّة الصرف من دليل الحجّيّة، وعندئذٍ نقطع بأنّ إطلاق دليل الحجّيّة لكل واحد من الخبرين عند الأخذ والالتزام بالآخر مثلاً ساقط حتماً: إمّا لعدم وجود نكتة الحجّيّة راساً عند تعارض الخبرين، أو لأن نكتة الحجّيّة ليست بأقوىٰ في أحدهما، فلا تقتضي حجّيّته علىٰ التعيين، أي: حتى عند الأخذ بالآخر. وعليه فيبقىٰ إطلاق دليل الحجّيّة لكلّ واحد منهما عند الأخذ والالتزام به بلا معارض، ففي هذا الفرض يتّجه التخيير.

الفرض الثالث: أن نحتمل الترجيح لأحدهما المعيّن، وهو خبر زرارة مثلاً، ولا نحتمل الترجيح للآخر، وهو خبر محمد بن مسلم مثلاً، وعندئذٍ نقطع بسقوط إطلاق دليل الحجّيّة لخبر محمد بن مسلم عند الأخذ بخبر زرارة: إمّا لعدم وجود نكتة الحجّيّة في فرض التعارض رأساً، أو لتساوي نسبتها إليهما، فلا تقتضي حجّيّة خبر محمد بن مسلم تعييناً، أي: حتّىٰ عند الأخذ بخبر زرارة، أو لأرجحيّتها في خبر زرارة، فيقدّم علىٰ خبر محمّد بن مسلم. وعليه فيبقىٰ إطلاق دليل الحجّيّة لخبر زرارة عند الأخذ به سليماً عن المعارض، وبذلك يثبت عدم التساقط، وعدم انتفاء نكتة الحجّيّة عند التعارض راساً، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير، فتدخل المسألة فيما سيأتي ـ إن شاء الله ـ من الجهة الثانية التي يبحث فيها عن الأصل الثانوي المعيّن للتعيين أو التخيير عند دوران الأمر بينهما بعد فرض الفراغ عن عدم التساقط.

الفرض الرابع: أن يحتمل الترجيح في كلّ واحد منهما سواء احتمل التساوي أولا، واحتمال الترجيح في كلّ واحد منهما يكون: إمّا لاحتمال النكتة النفسية بناء علىٰ عدم استظهار الطريقية الصرف من دليل الحجّيّة، أو لاحتمال النكتة الطريقية للترجيح في كلّ واحد منهما، كما لو كان أحدهما أعدل والآخر أفقه، فاحتملنا أرجحية خبر الأعدل لأبعديّته عن الكذب والمسامحة، واحتملنا أرجحيّة خبر الأفقه لأبعدّيته عن الخطأ في النقل بالمعنىٰ، وعندئذٍ يقال في بداية الأمر بالتساقط، لاحتمال حجّيّة كلّ منهما حتّىٰ عند الأخذ بالآخر، فلا يمكن إثبات التخيير بالتمسّك بإطلاق دليل الحجيّة لكلّ واحد منهما عند الأخذ به، لا لما ذكره السيّد الأُستاذ من لزوم عدم الحجّيّة عند عدم الأخذ بشيء منهما، بل لأن إطلاق دليل الحجّيّة لخبر زرارة عند الاخذ به معارض بإطلاقه لخبر محمد بن مسلم عند الأخذ بخبر زرارة، وكذلك إطلاقه لخبر محمد بن مسلم عند الأخذ به معارض بإطلاقه لخبر زرارة عند الأخذ بخبر محمد بن مسلم، حيث إنّ المفروض احتمال التعيين في كلّ واحد منهما

بأن يكون حجّة حتّىٰ عند الأخذ بالآخر؛ لأنّنا احتملنا الترجيح في كلّ واحد منهما: إمّا بنكتة طريقيّة، او بنكتة نفسيّة. وبكلمة أُخرىٰ: تكون دلالة الدليل علىٰ مطلق الحجّيّة في أحدهما معارضة بدلالته علىٰ الحجّيّة المطلقة في الآخر، فالتخيير لا معنى له، وإذا لم يتعقّل التخيير تعيّن التساقط؛ لأنّ حجّيّتهما معاً غير معقولة لتعارضهما، وحجّيّة أحدهما المعيّن ترجيح بلا مرجح، فبعد إبطال الجمع بينهما في الحجّيّة والترجيح والتخيير يتعيّن التساقط[1].

---

(١) لا يخفىٰ أنّ التفصيل بين الفروض الأربعة التي تعرّض لها أُستاذنا الشهيد﵀ إنّما يتمّ في صورتين، وكلتاهما لا واقع لهما:

الصورة الأولىٰ: أن نفترض أنّ دليل الحجّيّة العامّ قد انعقد له الظهور في حجّيّة كلّ واحد من المتعارضين، فنركّز كلامنا علىٰ مدىٰ حجّيّة هذا الظهور، فعندئذٍ يقال مثلاً في الفرض الاوّل من الفروض الاربعة: إنّ ظهور العام في حجّيّة الفرد الذي لا تحتمل أقوائيّة نكتة الحجّيّة فيه ساقط عن الحجّيّة يقيناً، للقطع بخروج هذا الفرد: إمّا مع معارضه، وإمّا وحده، فيبقىٰ الفرد الآخر الذي علمنا بأقوائية نكتة الحجّيّة فيه علىٰ تقدير ثبوتها لدىٰ التعارض مشمولاً للمساحة الحجّة من ظهور العامّ.

إلاّ أنّ هذه الصورة لا واقع لها في المقام؛ وذلك لأنّ ظهور العامّ في حجّيّة كلّ واحد من المتعارضين غير منعقد؛ لأنّ عدم إمكان حجّيّة المتعارضين معاً واضح ارتكازي كالمتّصل، فيمنع عن انعقاد مجموع هذين الظهورين.

الصورة الثانية: أن نفترض أنّ المقيّد الارتكازي يركّز علىٰ إسقاط خصوص أحد الظهورين للعموم مثلاً فيبقىٰ الظهور الآخر فارغاً عن المعارض، ففي الفرض الأوّل مثلاً من الفروض الأربعة أصبح ظهور العامّ في حجّيّة الفرد الذي لا يحتمل فيه أقوائيّة نكتة الحجّيّة منتفياً بخصوصه، فبقىٰ مقتضي ظهور العامّ في حجّيّة الفرد الآخر بلا مزاحم.

إلاّ أنّ هذه الصورة ـ أيضاً ـ لا واقع لها؛ لأنّ النكتة التي بها سقط ظهور العامّ في ذلك الفرد ليست متعيّنة في نكتة تخصّه.

لا يقال: إنّ ظهور العام في أحد الفردين قد علمنا سقوطه على أيّ تقدير وبهذا أصبح الظهور الآخر بلا معارض.

فانه يقال: إنّ المقيّد الارتكازي الذي ينجي الظهور الآخر من التعارض بإسقاط الظهور الأوّل ليس هو نفس سقوطه، ولا العلم بسقوطه، وإنّما هو النكتة التي توجب سقوط الحجية المستفادة من الظهور الاول، وتلك النكتة مردّدة في المقام بين أن تكون نكتة لاتخصّ ذلك الظهور، وهي التعارض والتمانع مثلاً وبين أن تكون نكتة تخصّه، وهي أضعفية ملاكه من ملاك الآخر مثلاً، وعلمنا الإجمالي بإحديهما أوجب اليقين بسقوط ذاك الظهور، ولكن بما أنّ النكتة التي تخصّ ذاك الظهور بالسقوط ليست إلاّ طرفاً للعلم الاجمالي، ولا نعلم بها بالذات كي تكون مقيّدة ارتكازيّة كالمتّصل، فلا محالة تكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فلا يوجد لدينا مقيّد ارتكازي كالمتّصل، وبالتالي لا يخرج العامّ من الإجمال بلحاظ الظهور الآخر.

نعم، لو فرضنا أنّ الفاصل في الوثاقة مثلاً بين الراويين كان كبيراً إلىٰ درجة رآىٰ العرف أنّ أحد الخبرين في ←

إلاّ أنّ بالإمكان استيناف البحث في المقام وإعادة النظر في أنّه هل حقّاً بطل الجمع بينهما في الحجّيّة والتخيير والترجيح، فوصلت النوبة الى التساقط، أو لا؟

فنقول: إنّ التعارض علىٰ قسمين: تعارض ذاتي، وتعارض عرضي، ونقصد بالأوّل ما إذا وجد تنافٍ داخلي بين المدلولين، وبالثاني ما إذا كان التعارض بينهما بسبب علم إجمالي خارجي كما في دليل وجوب صلاة الجمعة ودليل وجوب صلاة الظهر.

والتعارض الذاتي تارةً يكون علىٰ أساس التناقض من قبيل (يجب) و(لايجب)، وأُخرى علىٰ أساس التضاد من قبيل (يجب) و(يحرم)، فالمجموع ثلاثة أقسام، نتكلّم في كلّ واحد منها علىٰ حدة فنقول:

القسم الأوّل: أن يكون التعارض عرضيّاً كما في (صلِّ صلاة الجمعة) و(صلِّ صلاة الظهر). وهنا يمكن دعوىٰ حجّيّة كليهما ووجوب الجمع بين الصلاتين، وذلك بعدّة محاولات.

المحاولة الأُولىٰ: وهي محاولة بدائية، أن يقال: إنّنا نأخذ بكلتا الروايتين بالرغم من العلم الاجمالي بكذب إحداهما؛ وذلك لأنّه لا يلزم من العمل بهما اجتماع تنجيز وتعذير علىٰ أمر واحد، فإنّهما منجّزان لأمرين، ولا مخالفة قطعيّة لعلم إجمالي منجّز، فهذا من قبيل العمل باستصحابي النجاسة في إنائين علمنا إجمالاً بطهارة أحدهما.

وطبعاً نقول هذا في الخبر الإلزاميين عند العلم الاجمالي بالترخيص، كما في (صلِّ صلاة الجمعة) و(صلِ صلاة الظهر) لا في خبرين ترخيصيّين مع العلم الإجمالي بالإلزام.

وهذا جوابه واضح، وهو أنّ المعارضة وعدم إمكان العمل بكليهما يكون له كما أشرنا في أصل المحاولة أحد ملاكين: (الأوّل) لزوم المخالفة القطعية للتكليف الالزامي المعلوم،

→

قبال الخبر الآخر فقد كاشفيّته، والخبر الآخر لم يفقد كاشفيته، فهذا قد يعني أنّ العرف يحصل له علمٌ يُعتبر ارتكازيّاً كالمتّصل بسقوط الأضعف بضعفه، أي: بنكتة تخصّه، فيبقىٰ الآخر بمنجىً عن المعارضة.

وهذا الفرض ينبغي أن يفترض خارجاً عن مورد البحث.

إن قلت: مقتضىٰ إطلاق دليل الحجّيّة في كلّ واحد من الخبرين حجّيّته علىٰ تقدير عدم حجّيّة الآخر تعييناً، فإذا قطعنا بعدم حجّيّة الآخر تعييناً ثبتت حجّيّة الأول.

قلت: ليس مقتضىٰ إطلاق دليل الحجّيّة في كل واحد منهما حجيّته علىٰ مطلق تقديرات عدم حجّيّة الآخر بما فيها تقدير عدم حجّيّته بسبب التمانع بين الحجّيّتين، وإنّما مقتضىٰ إطلاق حجّيّة كلّ واحد من الفردين علىٰ تقدير سقوط الآخر بملاك يخصّه كفقدانه لملاك الحجّيّة أو أضعفية الملاك فيه من الأوّل، وهذا التقدير ليس محرزاً.

(والثاني) كون إحدى الحجّيّتين تنجّز والأُخرىٰ تعذّر عن نفس ما تنجّزه الأُولىٰ. وطبعاً لا يمكن الجمع بين التنجير والتعذير، وفي مثال الاستصحابين شيء من الملاكين غير موجود، لكن في مثال الأمارتين يكون الملاك الثاني موجوداً، والفرق هو أنّ مثبتات الأُصول غير حجّة، ومثبتات الأمارات حجّة، فكلّ واحدة من الروايتين الدالة علىٰ وجوب إحدىٰ الصلاتين تدلّ بالملازمة علىٰ عدم وجوب الصلاة الأُخرىٰ، فتعذّر عن الصلاة الأُخرىٰ في حين أنّ الرواية الأُخرىٰ تنجّزها، فيلزم الجمع بين التنجيز والتعذير، وهذا غير ممكن.

المحاولة الثانية: أنّ المشكلة ـ حسب ما عرفنا في إبطال المحاولة الأُولى ـ جاءت من قبل الدلالة الالتزامية لكلّ من الروايتين، ونحن نسقط الدلالتين الالتزامية عن الحجّيّة ونأخذ بالدلالتين المطابقيّتين، ولا بأس بحجّيّتهما معاً كما هو الحال في استصحابي النجاسة، وذلك بتقريب أنّ الدلالتين الالتزاميتين يتعيّن سقوطهما والأخذ بالدلالتين المطابقيتين؛ وذلك لعدم معقوليّة العكس بأن نرفع اليد عن الدلالتين المطابقيتين ونأخذ بالدلالتين الالتزاميتين، وذلك بناءً علىٰ ما هو الصحيح من تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقية في الحجّيّة، وسقوط حجّيّتها بسقوط حجّيّة الدلالة المطابقية، إذن فلو سقطت الدلالتان المطابقيّتان عن الحجّيّة سقطت الالتزاميتان أيضاً عن الحجية، فالالتزاميّتان ساقطتان علىٰ كلّ حال: إمّا تخصيصاً أو تخصّصاً، وتبقىٰ المطابقيّتان بلا معارض.

والجواب: أنّ هنا ـ في الحقيقة ـ تعارضين: تعارض بين الدلالة الالتزامية للخبر الآمر بصلاة الظهر والدلالة المطابقيّة للخبر الآمر بصلاة الجمعة، وتعارض بين الدلالة الالتزامية للخبر الآمر بصلاة الجمعة والدلالة المطابقيّة للخبر الآمر بصلاة الظهر، وكلّ من الدلالتين الالتزاميتين ليست في الحجّيّة في طول ما تعارضها من الدلالة المطابقية حتّىٰ تكون متيقّنة السقوط في مقابلها، وإنّما هي في طول الدلالة المطابقية لنفس الخبر، ومعارضة للدلالة المطابقية للخبر الآخر، فلا وجه لتعيّن سقوطها في مقابل ما تعارضها من الدلالة المطابقية، بل يمكن افتراض سقوط إحدىٰ الدلالتين المطابقيتين مع دلالتها الالتزامية وبقاء الدلالة الالتزامية مع المطابقية في الطرف الآخر[1].

المحاولة الثالثة: إبراز تعارض ثالث في المقام، بأن يقال: إنّ هناك ـ في الحقيقة ـ

---

(١) يوجد في كتاب السيد الهاشمي ـ حفظه الله ـ نقلاً عن أُستاذنا الشهيد ﷺ جواب آخر علىٰ هذا المحاولة الثانية، وهو أنّها موقوفة علىٰ الإيمان بالطولية في الحجّيّة بين الدلالة المطابقية والالتزامية، ولكنّنا نؤمن بالملازمة بينهما في الحجّيّة لا بالطولية.

ثلاثة تعارضات:

١ ـ التعارض بين الدلالة الالتزامية لخبر وجوب صلاة الظهر والمطابقية للخبر الآخر، وهو تعارض بملاك أنّ حجّيّة إحداهما تقتضي التنجيز والأُخرىٰ تقتضي التعذير.

٢ ـ التعارض بين الدلالة الالتزامية لخبر وجوب صلاة الجمعة والمطابقية للآخر، وهو ـ أيضاً ـ تعارض بنفس ذلك الملاك.

٣ ـ التعارض بين نفس الدلالتين الالتزاميتين وعدم إمكان الجمع بينهما في الحجّيّة: إمّا للعلم الإجمالي بوجوب إحدىٰ الصلاتين، فيلزم من الجمع بينهما المخالفة القطعيّة العمليّة للتكليف المعلوم بالاجمال، أو لأنّ الجمع بينهما في الحجّيّة يستلزم سقوط المطابقيّتين عن الحجّيّة؛ لاستحالة الجمع بينها، وبسقوطها تسقط الالتزاميتان على ما هو الصحيح من التبعية[1]. إذن فلا يمكن الجمع بين الالتزاميتين في الحجّيّة.

وهذا الوجه يتمّ حتّى في مورد يفترض عدم العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي بخلاف الوجه الأوّل أعني لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة، وإذا كان بين نفس الدلالتين الالتزاميتين تعارض فقد سقطتا وبقيت المطابقيتان بلا معارض.

ولكن هذا البيان بهذا المقدار يقال في مقابله: إن كلّاً من الدلالتين الالتزاميتين لها معارضان في وقت واحد وهما: الدلالة الالتزاميّة مع الدلالة المطابقيّة للرواية الأُخرىٰ، فتتساقط الكلّ في وقت واحد.

المحاولة الرابعة: وهي المحاولة الصحيحة: أنّه متىٰ ما كانت عندنا طائفتان من الأدلّة، وكان كلّ دليل من إحدىٰ الطائفتين معارضاً بدليل من الطائفة الأُخرىٰ، وإحدىٰ الطائفتين في ما بينها مبتلاة بتعارض داخلي، سقطت تلك الطائفة، وبقيت الطائفة الأُخرىٰ بلا معارض. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الدلالتين الالتزاميتين طائفة، والمطابقيتين طائفة أُخرىٰ وما بينهما تعارض، وما بين نفس الدلالتين الالتزاميتين تعارض علىٰ ما عرفت من الوجهين في المحاولة الثالثة، فتتساقطان، وتبق المطابقيتان بلا معارض.

والبرهان علىٰ هذه القاعدة نبيّنه من خلال تطبيقه علىٰ نفس هذا المثال، فنقول: إنّ الدليلين المتعارضين إنّما يكون تقديم أحدهما علىٰ الآخر ترجيحاً بلا مرجح لو لم يكن في هذا التقديم عيب إلاّ محذور هذا الترجيح بلا مرجّح، وذلك بأن كان كلّ من الخبرين تامّاً

---

(١) يرد هنا ـ أيضاً ـ إشكال إنكار الطولية بين المطابقية والالتزامية في الحجّيّة.

من باقي الجهات. وأمّا إذا كان تقديم أحدهما علىٰ الآخر لا يمكن لجهة أُخرىٰ بخلاف العكس، فتقديم الآخر عليه ليس ترجيحاً بلا مرجّح وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ تقديم الدلالة المطابقية لأحد الخبرين علىٰ الدلالة الالتزامية للآخر في نفسه ليس فيه محذور، ولكنّ تقديم الدلالة الالتزامية لأحد الخبرين على المطابقيّة للاخر فيه محذور في نفسه، أي: حتّىٰ لو جاز لنا تقديم الدلالة الالتزاميّة علىٰ المطابقية من دون ترجيح يبقى في نفس هذا التقديم إشكال، وهو أنّه لماذا نقدّم الدلالة الالتزامية لهذا الخبر علىٰ المطابقية لذاك الخبر ولا نقدّم عدلها وهي الالتزاميّة لذاك على المطابقيّة لهذا، فإنّ اختيار هذا التقديم دون ذاك التقديم ترجيح بلا مرجح، وتقديم كليهما غير ممكن؛ لما عرفت من أنّه لا يمكن الجمع بين الدلالتين الالتزاميتين في الحجّيّة: إمّا لاستلزام مخالفته التكليف القطعي، أو لتبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، فإذا عرفنا أنّ تقديم الدلالة الالتزامية علىٰ المطابقية في نفسه فيه محذور بغضّ النظر عن أنّه ترجيح لها علىٰ المطابقية بلا مرجح، وتقديم المطابقية على الالتزامية ليس فيه محذور، تعيّن تقديم المطابقية، وخرج عن كونه ترجيحاً بلا مرجح[1].

---

(١) اعتُرض علىٰ أُستاذنا الشهيد ﷺ بأنّه بناءً علىٰ هذا البيان لو تعارض خبر واحد مع خبرين لزم تقديم الخبرين عليه؛ لأنّ كلّ واحد من الخبرين حينما نحسب حسابه مع ذاك الخبر الوحيد نرىٰ أنّ الخبر الوحيد بغضّ النظر عن كون تقديمه علىٰ هذا الخبر ترجيحاً بلا مرجّح فيه نقص مستقلّ، وهو ابتلاؤه بالمعارضة للخبر الآخر. إذن فتقديم هذا الخبر علىٰ الخبر الوحيد يخرج عن كونه ترجيحاً بلا مرجّح.

فأجاب ﷺ عن ذلك بأنّنا نحسب حساب الخبر الوحيد الذي هو حجّة لو خلّي ونفسه مع الجامع بين الحجّتين المتعارضتين معه، ونقول: إنّ تقديمه علىٰ الجامع بين الحجّتين ترجيح بلا مرجّح، فإنّه كما يمكنك ترجيح الجامع بين الحجّتين عليه كذلك يمكنك تقديمه علىٰ الجامع بينهما، وبالتالي تقديمه عليهما معاً، ولا أرجحيّة لإحدىٰ العمليتين علىٰ الأُخرى.

وأُورد عليه ﷺ بأنّ نفس البيان يأتي في طائفتين متعارضتين مع ابتلاء إحدىٰ الطائفتين بالتعارض الداخلي، فيقال: إنّ أحد الشقيقين في داخل الطائفة المتعارضة يمكن تقديمه علىٰ شقيقه وعمّه، كما يمكن العكس.

فأجاب: بأنّ نفس هذا البيان يأتي في الشقيق الآخر، فإعماله في أحدهما ترجيح بلا مرجّح، وفيهما معاً غير ممكن.

هذا، وقد ورد في كتاب السيد الهاشمي ـ حفظ الله ـ عن أُستاذنا الشهيد إبطال أصل هذا الوجه، بأنّ كلّ فرد من الطائفة المتعارضة له معارضان: أحدهما من نفس طائفتها، والآخر من الطائفة الثانية. وإطلاق دليل الحجّيّة لا يمكن أن يشمل الكلّ، وشموله لبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجّح في عرض واحد، فتطبيق مشكلة الترجيح بلا مرجّح أوّلاً علىٰ الطائفة المتعارضة ثمّ القول بأنّ الفرد المتعارض من الطائفة الثانية قد تخلّص من التعارض ←

وبكلمة أُخرى نقول[١] بالنظر إلىٰ تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقية: إنّ اقتضاء الحجّيّة للدلالة الالتزامية لخبر وجوب الجمعة مثلاً لو كان مانعاً عن فعلية الحجّيّة للدلالة المطابقية لخبر وجوب الظهر، لزم كون عدم فعليّة الحجّيّة للدلالة المطابقية لخبر وجوب الظهر موقوفاً على اقتضاء الحجّيّة للدلالة الالتزامية لخبر وجوب الجمعة، واقتضاء الحجّيّة لها موقوف علىٰ فعلية الحجّيّة للدلالة المطابقية لخبر وجوب الجمعة؛ إذ لو لم تكن الدلالة المطابقية حجّة لم يكن بالإمكان حجّيّة الدلالة الالتزامية؛ لما عرفت من التبعيّة. وهذا معناه أنّ عدم فعليّة الحجّيّة للدلالة المطابقية لخبر وجوب الظهر موقوف بالواسطة علىٰ فعلية الحجّيّة للدلالة المطابقية لخبر وجوب الجمعة، ونفس البيان يأتي في الطرف الآخر. وهذا معناه مانعيّة كلّ من الفعليتين لحجّيّة الدلالة المطابقية عن الأُخرىٰ. وهذا يستبطن الدور المحال. إذن فلا يمكن مانعية كلّ من اقتضائي الحجّيّة للدلالتين الالتزاميتين عن حجّيّة الدلالة المطابقية في الخبر الآخر، ومانعية أحد الاقتضائين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح. إذن فشيء من الاقتضائين لا يصلح للمانعية. وهذا معناه حجّيّة الدلالتين المطابقيتين بلا أيّ مزاحم.

فتحصل من كلّ ذلك أنّنا لو لاحظنا دليلاً لفظياً للحجّيّة، وغضضنا النظر عن تحكيم الارتكازات العقلائية ـ كما هو موضوع بحث الأصحاب ـ فما اختاروه من أنّ الأصل هو التساقط غير صحيح، بل الأصل في هذا القسم وهو ما لو كان التعارض فيه عرضياً وكنا نحتمل الترجيح في كلّ واحد منهما هو حجّيّة الدلالة المطابقية لكلا الخبرين، وعدم حجّيّة

→

بسقوط معارضه في نفسه ممّا لا وجه له.

ومن هنا انتقل أُستاذنا الشهيد ﷺ حسب هذا الكتاب من هذا الوجه إلىٰ وجه آخر، وهو: أنّ العلم الإجمالي بسقوط إحدىٰ الدلالتين من مجموع الدلالات الأربع منحلّ بالعلم الإجمالي بكذب إحدىٰ الدلالتين الالتزاميتين الترخيصيتين المولّد للعلم التفصيلي بسقوطها؛ لأنّ حجّيّة إحدىٰ الالتزاميتين بعينها ساقطة بمنجّزيّة العلم الإجمالي، وحجّيّة إحداهما لا بعينه لا أثر له؛ إذ لا يثبت بها إلاّ نفي أحد الوجوبين لا بعينه، وهو ثابت وجداناً بحسب الفرض للعلم بعدم ثبوت وجوبين، ولولاه لما كان تعارض بين الدليلين.

أقول: إنّ هذا الوجه إنّما يتمّ لو قلنا بعلّيّة العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية، وإلاّ فسقوط حجّيّة كلّ واحدة من الالتزاميتين بعينها إنّما يكون بلحاظ التعارض وعدم إمكان الجمع بينهما، لا بعلم تفصيلي بعدم حجّيّتها في ذاتها، وإذا كان كذلك فإعمال أثر التعارض أوّلاً في الالتزاميتين بإسقاطهما، ثمّ القول بأنّ المطابقيتين قد تخلّصتا من المعارضة لا مبرّر له.

(١) جُعل هذا في نقل السيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ محاولة مستقلّة، وأبطلت بمنع الطولية في الحجّيّة بين الدلالتين المطابقية والالتزامية.

الدلالة الالتزامية لهما، إلاّ إذا كان الخبران ترخيصيّين، وكان عندنا علم إجمالي بالإلزام، فيسقطان، كما يسقط الاستصحاب في مستصحبي الطهارة عند العلم الإجمالي بالنجاسة.

نعم، لو خرجنا عن موضوع هذا البحث، وحكّمنا الارتكازات العقلائية ـ كما هو الصحيح ـ اتّجه هنا التساقط؛ لان التفكيك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية في الحجّيّة في الأمارات ليس مقبولاً عرفاً وإن كان مقبولاً عرفاً في الأُصول. إذن فهذا التفكيك يكون على خلاف الارتكاز العقلائي.

القسم الثاني: أن يكون التعارض ذاتياً على أساس التناقض من قبيل: (يجب) و(لا يجب) وعندئذٍ لا يمكن الجمع بينهما في الحجّيّة؛ لأنّ أحدهما ينجّز والآخر يعذّر، ولا يمكن الترجيح؛ لإنّه ترجيح بلا مرجّح. وأمّا التخيير فيمكن تصويره بإحدىٰ صور:

١ ـ حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط عدم حجّيّة الآخر.

٢ ـ حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط عدم صدق الآخر.

٣ ـ حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط عدم الالتزام بالآخر.

٤ ـ حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط الالتزام به.

٥ ـ حجّيّة الفرد المردّد.

٦ ـ حجّيّة عنوان أحدهما أي الجامع بينهما.

٧ ـ حجّيّة غير ما علم إجمالاً بكذبه.

والصحيح بطلان كلّ الصور فيتّجه التساقط.

والوجه في: البطلان أنّه يشترط في التخيير المعقول أربعة شروط، وكلّ صورة من هذه الصور فاقدة لأحد الشروط أو أكثر، وبتوضيح ذلك يتّضح ـ أيضاً ـ بطلان ما يمكن أن يفترض للتخيير من صور أُخرى. وبيان الحال مايلي:

إنّ غرض الأُصولي من التخيير هو رفع التعارض بين إطلاقي دليل الحجّيّة للخبرين المتعارضين بتقييد حجّيّة كلّ منهما بحالة دون الحالة الأُخرى مثلاً، وتصوير تقييد الحجّيّة بنحو يعالج التعارض إنّما يتمّ لو اجتمعت شروط أربعة:

١ ـ أن لا تكون الحجّيّتان المشروطتان باقيتين علىٰ التعارض كالحجّيّتين المطلقتين، وإلاّ فإنّنا لم نصنع شيئاً.

٢ ـ أن لا يكون الشرط في الحجّيّتين بنحوٍ يوجب الاستحالة.

٣ ـ أن لا تكون الحجّيّة المشروطة في أحد الطرفين منافية للحجّيّة المطلقة في الطرف

الآخر، وإلاّ وقع التعارض بين دلالة دليل الحجّيّة عليها وإطلاق دليل الحجّيّة في الطرف الآخر المقتضي للحجّيّة المطلقة له.

٤ ـ أن تكون الحجّيّة المفروض إثباتها حصّة من حصص الحجّيّة التي يدلّ عليها دليل الحجّيّة العامّ، قيّد إطلاقه وبقيت تلك الحصّة من باب أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، ولا تكون حجّيّة مباينة للحجّيّة المستفادة من الدليل العامّ.

وكلّ واحدة من الصور الست التي عدد ناها تفقد ـ على الأقلّ ـ شرطاً واحداً من هذه الشروط، فإنّك ترىٰ: أنّ الصورة الأُولىٰ وهي حجّيّة كلّ منهما بشرط عدم حجّيّة الآخر فاقدة للشرط الثاني، فان معنىٰ ذلك مانعيّة الحجّيّة الفعلية في كلّ واحد من الطرفين عن الحجّيّة الفعلية في الطرف الآخر، والتمانع من الطرفين يستبطن الدور المحال. نعم، هي واجدة للشرط الأوّل؛ إذ لا تعارض بين الحجّيّتين المشروطتين؛ لأنّ كلًّا منهما مشروطة بعدم الحجّيّة الفعلية للآخر، ففعليّة الحجّيّة في أحد الطرفين ترفع موضوع الحجّيّة في الطرف الآخر، فلا معنى لوقوع التنافي بين حجّيّتين مشروطتين من هذا القبيل، كما هي واجدة للشرط الثالث، فلا منافاة بين حجّيّة مشروطة بعدم الحجّيّة الأُخرى في أحد الجانبين وحجّيّة مطلقة في الجانب الآخر، فإنّ الحجّيّة المطلقة في الجانب الآخر ترفع موضوع الحجّيّة في الجانب الأوّل، ولا منافاة بين صدق القضية الشرطية وعدم صدق شرطها، وكما هي واجدة للشرط الرابع؛ فإنّ الحجّيّة المشروطة بعدم حجّيّة أُخرى حصّة من الحجّيّة المطلقة التي دلّ عليها الدليل العامّ بإطلاقه، فبالإمكان تقييده وإخراج ما عدا تلك الحصّة عنه.

والصورة الثانية، وهي حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط كذب الآخر فاقدة للشرط الثاني، فإنّ حجّيّة من هذا القبيل غير معقولة للغويّتها، لأنّ كذب الآخر يساوق صدق الأوّل لفرض التناقض بينهما، فلو ثبت بدليل من الخارج صدق الأوّل كفانا ذلك الدليل، وإلاّ لم يصلنا موضوع حجّيّته، فلم تصل الحجّيّة، فلا أثر لها.

والصورة الثالثة، وهي حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط عدم الالتزام بالآخر فاقد للشرط الثالث، فإنّ حجّيّة أحدهما بشرط عدم الالتزام بالآخر تنافي حجّيّة الآخر مطلقاً، أي: سواء التزم به أو لا، كما هي فاقدة للشرط الأوّل لو أُريد بالالتزام الموافقة الالتزامية؛ إذ بالامكان أن يترك الالتزام بكلّ واحد منهما، فيصبح كلاهما حجّة، فترجع المنافاة بين الحجيتين.

والصورة الرابعة، وهي حجّيّة كلّ واحد منهما بشرط الالتزام به: إن أُريد بالالتزام فيها

الالتزام العملي، أي: أن يكون عمله بنحوٍ ينسجم مع أحد الخبرين، فهي فاقدة للشرط الثاني؛ إذ حجّيّة شيء بشرط العمل به غير معقولة للّغوية، فإنّ الحجّيّة تكون للعمل، فإذا صارت بشرط العمل لم يبق لها أثر، وفاقدة للشرط الأوّل؛ إذ بالامكان أن يعمل عملاً ينسجم مع كلا الخبرين، فإذا دلّ أحد الخبرين علىٰ الوجوب والآخر علىٰ عدم الوجوب، كان بإمكانه أن يفعل، والفعل ينسجم مع الوجوب ومع عدم الوجوب، فتجتمع الحجّيّتان، وترجع المنافاة بينهما. وإن أُريد بالالتزام فيها الموافقة الالتزامية فالإشكال الأوّل يرتفع، وقد يتصوّر أنّ الإشكال الثاني ـ أيضاً ـ يرتفع بدعوىٰ عدم معقولية الالتزام بكليهما.

وعلى أيّ حال، فنحن نقول: سواء أُريد بالالتزام الموافقة الالتزامية أو الموافقة العملية لا أقلّ من عدم توفّر الشرط الثالث، فإنّ حجّيّة أحدهما بشرط الالتزام به تنافي حجّيّة الآخر مطلقاً، أي: سواء التزم بالأوّل أو لا، فبهذا البرهان نبطل تصوير التخيير بهذا النحو، لا بما ذكره السيّد الأُستاذ من استبعاد كون أمر الحجّيّة بيد الشخص، بحيث لو لم يلتزم لم يكن حجّة عليه، فإنّ التخيير بهذا النحو باطل بالبرهان القاطع كما عرفت، لا بمجرّد استبعاد من هذا القبيل.

والصورة الخامسة، وهي حجّيّة الفرد المردّد، والسادسة، وهي حجّيّة أحدهما الجامع بينهما، والسابعة، وهي حجّيّة غير ما علم كذبه إجمالاً يرد عليها إشكال مشترك، وهو: أنّ النتيجة المقصودة من هذه الحجّيّة هل هي إيصال مفاد أحد الدليلين بعينه وإثبات الضيق، أو التوسعة للمكلّف، أو هي إيصال أحدهما إجمالاً من دون تعيين أحد المفادين؟

فإن كان المقصود هو الأوّل فهو غير معقول؛ إذ نسبة هذه الحجّيّة في مرحلة الايصال إلىٰ كلّ من المفادين علىٰ حدّ سواء. وإن كان المقصود هو الثاني فوصول أحدهما إجمالاً ثابت بالعلم الوجداني، فإنّ المكلّف يعلم إجمالاً بالوجوب أو عدمه؛ لأنّهما نقيضان لا يرتفعان، والوصول الوجداني لمّا يتردّد بين الوجوب وعدمه لا ينجّز، ولا يعذّر، فكيف بالوصول التعبدي؟

وليس مقصودي أنّ إطلاق دليل الحجّيّة لا يشمل هذه الحجّيّة لأنّها لغو لا فائدة فيها، حتّىٰ يقال: إنّ إشكال اللغوية إنّما يرد لو صدّر المولىٰ تشريعاً خاصّاً أو بياناً خاصّاً لهذه الحجّيّة لا بالإطلاق، وإنّما المقصود أنّ هذه الحجّيّة لا تفيد الفقيه أيّ فائدة، وليست هي التي يُتكلّم عنها في مقام إثبات الحجّيّة التخييرية، وهدف البحث أن يُرى هل يستفاد من دليل الحجّيّة العامّ حجّيّة لأحد الخبرين أو كليهما في الجملة بحيث تؤثّر أثراً عملياً للفقيه، أو لا.

ويرد علىٰ كلّ واحدة من هذه الصور إشكال يخصّها.

فالصورة الخامسة، وهي حجّيّة الفرد المردّد تقرّب بأحد تقريبين:

الأوّل: تقريب إثباتي، بأن يقال: إنّ دليل الحجّيّة يكون تحت مفاده ثلاثة أفراد: حجّيّة هذا بعينه، وحجّيّة ذاك بعينه، وحجّيّة الفرد المردّد، فإذا سقطت الأُوليان بالتعارض بقيت الحجّيّة الثالثة، ولا وجه لرفع اليد عن إطلاق دليل الحجّيّة بلحاظ الحجّيّة الثالثة.

الثاني: تقريب ثبوتي، بأن يقال: إنّ ملاك الحجّيّة موجود في كلّ منهما، وإنّما لم تثبت الحجّيّة لهما لمانع، والمانع هو العلم الاجمالي، وهو إنّما يمنع عن حجّيّتهما معاً، ولذا لو دلّ دليل علىٰ حجّيّة أحدهما لم يمنع عنه العلم الاجمالي، فإذا منع المانع عن حجّيّتهما معاً فلا مانع من حجّيّة الفرد المردّد، فيكون حجّة؛ لأنّ المقتضي موجود والمانع مفقود.

ويرد علىٰ كلا التقريبين إشكال مشترك، وهو عدم معقوليّة الفرد المردّد، وإنّ التردّد يساوق الكلّيّة، ولا يجامع الجزئية والتشخّص علىٰ ما حقّق في محلّه، فيستحيل حجّيّة الفرد المردّد ثبوتاً، ولا يشملها دليل الحجّيّة إثباتاً، فالشرط الثاني والرابع من الشرائط الأربعة منتفيان.

ويرد علىٰ التقريب الأوّل: أنّنا لو سلّمنا معقوليّة الفرد المردّد فلسفياً، فلا نسلّم عرفاً كون حجّيّة الفرد المردّد داخلاً في اطلاق دليل الحجّيّة في مقابل حجّيّة هذا وحجّيّة ذاك، فالشرط الرابع منتفٍ.

وعلىٰ التقريب الثاني: أن وجود المقتضي وهو ملاك الحجّيّة أوّل الكلام، فإنّنا إنّما نستكشف وجوده بالدليل الاثباتي، ومع فرض سقوطه لا كاشف لنا عن وجود المقتضي والملاك ثبوتاً، إلاّ إذا بنينا علىٰ بعض مبانٍ باطلة تأتي الإشارة إليه، من قبيل حجّيّة الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقية، فدليل الحجّيّة وإن سقطت دلالته علىٰ الحجّيّة عن كونه حجّة، لكنّ دلالته علىٰ وجود ملاك الحجّيّة باقية علىٰ الحجّيّة، لكنّ الأمر ليس كذلك.

والخلاصة: أنّ الشرط الرابع مفقود.

والصورة السادسة، وهي حجّيّة أحدهما الجامع بينهما تقرّب بأحد تقريبين:

الأوّل: أن الجامع بين الخبرين خبر، فإذا سقط إطلاق دليل الحجّيّة لهذا الخبر بالتعارض مع إطلاقه لذاك الخبر فليبقَ إطلاقه للجامع ويرد عليه: أنّ الجامع بين خبرين لا يخبرنا عن شيء أبداً مضافاً الىٰ أنّ دليل حجّيّة الخبر إنّما انصبّ علىٰ كلّيّ الخبر بما هو حاكٍ عن أفرده الخارجية، والجامع بين خبرين ليس أحد الأفراد الخارجية، فالشرط الرابع مفقود.

الثاني: أن كلاًّ من الخبرين يدلّ بالمطابقة علىٰ مفاده، وبالتضمّن علىٰ الجامع بين مفاده ومفاد أخيه؛ إذ الجامع موجود في ضمن الفرد، فإذا سقط عن الحجّيّة بمقدار دلالته علىٰ الخصوصيّة للتعارض، فلتبقَ دلالته التضمّنيّة حجّة.

وفيه: أنّ هذا مبنيّ علىٰ قبول التفرقة عرفاً في مفاد دليل الحجّيّة بالنسبة للدلالات التضمّنيّة التي تجزّىٰ بالتحليل العقلي، من قبيل أن يخبرنا المخبر بوجود زيد في الغرفة، ونحن نعلم بعدمه، فنجعل الخبر حجّة في أصل وجود إنسان في الغرفة، وهذا باطل جزماً وليس حاله حال التفكيك بين الأفراد التي يشملها العامّ مثلاً في الحجّيّة، فالشرط الرابع مفقود بمعنىٰ أنّ حجّيّة هذه الدلالة التضمّنية وإن كانت داخلة في إطلاق دليل الحجّيّة إلاّ أنّها إنّما كانت داخلة فيه في ضمن حجّية الخبر لاثبات الخصوصيّة، ولم تكن حجّيّته لاثبات الخصوصيّة وحجّيّته لإثبات الجامع فردين داخلين في إطلاق دليل الحجّيّة، إذا سقط أحدهما بقي الآخر.

والصورة السابعة يكون الإشكال الوارد عليها علىٰ الإطلاق منحصراً في الإشكال المشترك الذي بيّنّاه، وهو أنّ إيصال مفاد كلا الخبرين غير معقول، وإيصال مفاد أحدهما ثابت بالوجدان، ولا تفيدنا فائدة جديدة؛ وذلك للعلم بصدق أحدهما؛ لأنّ المفروض أنّهما متناقضان، إلاّ أنّنا لو تنزّلنا عن هذا الإشكال بافتراض عدم العلم بصدق أحدهما جاء إشكال آخر في بعض الحالات، وهو أنّه مع عدم العلم بصدق أحدهما نحتمل كذبهما معاً، وعلىٰ تقدير كذبهما معاً يكون المعلوم بالإجمال في بعض الأحيان غير متعيّن حتّىٰ في الواقع، فغير المعلوم بالاجمال ـ ايضاً ـ لا تعيّن له، فتستحيل حجّيّته ثبوتاً، ولا تكون حجّيّته داخلة تحت إطلاق دليل الحجّيّة إثباتاً، فالشرط الأوّل والرابع من الشروط الأربعة منتفيان.

القسم الثالث: أن يكون التعارض ذاتياً علىٰ أساس التضادّ.

وأقصد بالتضاد أن يمكن او يحتمل ارتفاعهما، ولا يمكن أو لا يحتمل اجتماعهما، وذلك في مقابل التناقض بمعنى عدم إمكان أو احتمال اجتماعهما أو ارتفاعهما، ومثاله: أن يدلّ أحد الخبرين على الوجوب والآخر علىٰ الأباحة بالمعنىٰ الاخص، وهنا يتجه التخيير بصورته الثانية، أعني حجّيّة كلّ منهما بشرط كذب الآخر، فإنّه شامل للشروط الاربعة.

أمّا الشرط الأوّل وهو عدم التنافي بين الحجّيّتين المشروطتين، فتقريب ثبوته علىٰ مبنىٰ المشهور من كون التعارض بين الحجّيّتين قوامه الوصول، هو أنّ هاتين الحجّيّتين لم تصلنا إلاّ

فعليّة إحداهما علىٰ سبيل الاجمال لعلمنا بكذب أحدهما الذي هو شرط في حجّيّة الاخر، ولا يمكن أن تصلنا كلتاهما؛ إذ لا يكون ذلك إلاّ بوصول موضوعهما، وموضوع حجّيّة كلّ منهما مركّب من الشكّ في صدقه وكذبه مع كذب الآخر، فلو وصلنا كذبهما لا نتفىٰ الجزء الأوّل من موضوع الحجّيّة فيهما، وهو الشكّ، كما أنّه لو علمنا بكذب أحدهما تفصيلاً بقي الآخر حجّة بلا معارض، وسقط ما علم بكذبه تفصيلاً لزوال الشكّ.

وأمّا الشرط الثاني، وهو معقولية الحجّيّة فلأنّ حجّيّة كلّ منهما بشرط كذب الآخر معقولة ولا تستلزم دوراً، ولا لغوية؛ إذ فرض كذب الآخر لا يساوق فرض صدق الأول حتّىٰ تلغو حجّيّته المقيّدة بهذا الفرض.

وإمّا الشرط الثالث وهو عدم التنافي بين الحجّيّة المشروطة في أحدهما والحجية المطلقة في الآخر، فتقريب تحقّقه علىٰ المشهور ـ أيضاً ـ هو: أنّ الحجّيّتين يستحيل وصولهما معاً؛ إذ الخبر المفروض حجّيّته مطلقاً إن علم بكذبه فحجّيّته غير واصلة، وإن لم يعلم بكذبه فحجّيّة الآخر غير واصلة لاشتراطها بكذب هذا، ولم يعلم كذبه.

وأمّا الشرط الرابع وهو كون الحجّيّة المفروض ثبوتها داخلة في إطلاق دليل الحجّيّة، فمن الواضح أنّ حجّيّة كلّ منهما بشرط كذب الاخر حصّة من الحجّيّة مشمولة لإطلاق دليل الحجّيّة.

وأمّا التخيير بصورته الأُولىٰ ففيه ما عرفت من الدور.

وأمّا التخيير بصورته الثالثة ففيه ما عرفت أيضاً في القسم الثاني.

وأمّا التخيير بصورته الرابعة فلا أقلّ من فقدانه للشرط الثالث كما عرفت في القسم الثاني.

وأمّا التخيير بصورته الخامسة والسادسة فيرد عليه ما كان يرد عليه في القسم الثاني، عدا الاشكال المشترك بين الصور الثلاث الأخيرة.

وأمّا التخيير بصورته السابعة فإن فرض عدم تعيّن المعلوم بالإجمال كذبه ـ علىٰ تقدير كذبهما معاً في الواقع ـ كما لو كان علمنا بكذب أحدهما من باب حكم العقل بعدم اجتماع الضدين، ورد عليه ما مضىٰ من أنّ غير المعلوم إجمالاً كذبه ـ أيضاً ـ لا تعيّن له، فلا معنىً لحجّيّته، ويكون الشرط الثاني والرابع منتفياً كما مضىٰ. وإن فرض تعيّنه كما لو علم أنّ الراوي لأحدهما شيعيّ والراوي للآخر سنّيّ، وعلمنا بكذب ما رواه السنّيّ، لكننا لم نعرف أنّ أيّهما كان رواية شيعيّاً والآخر سنّيّاً مثلاً، فهنا بالإمكان أن يفترض جعل الحجّيّة لغير ما

رواه السنّي، إلاّ أنّ هذا بحسب الروح والنتيجة يرجع إلىٰ التخيير بصورته الثانية، إذ يصبح كلّ من الخبرين حجّة بشرط أن لا يكون هو المعلوم إجمالاً كذبه المساوق لكون الآخر كذباً، فكأنّما صار كلّ منهما حجّة لدىٰ كذب الآخر.

ثمّ إنّ القسم الأوّل من التعارض، أعني التعارض العرضي من قبيل (صلِّ صلاة الظهر) و(صلِّ صلاة الجمعة) قد عرفت أنّ مقتضىٰ القاعدة فيه ـ إذا فرض النظر إلى دليل لفظي للحجيّة بغضّ النظر عن تحكيم الارتكازات فيه ـ هو حجّيّة كلتا الدلالتين المطابقيّتين. أما لو تنزّلنا عن ذلك، وفرضنا أنّ الجمع بينهما في الحجّيّة لا يمكن للغفلة مثلاً عمّا مضىٰ من أنّ الدلالتين الالتزاميّتين متعارضتان، وأنّه متىٰ ما وقع التعارض بين طائفتين مع كون إحداهما مبتلاة بالتعارض الداخلي بقيت الأُخرىٰ سليمة عن المعارض، أو حكّمنا ما مضىٰ من ارتكاز عدم التفكيك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية في الحجّيّة، فعندئذٍ هل تصل النوبة إلىٰ التخيير أو إلىٰ التساقط؟

التحقيق: أنّه إن فرض العلم الإجمالي بصدق أحدهما التحق بالقسم الثاني، وجرىٰ فيه ما مضىٰ في القسم الثاني حرفاً بحرف، ولا يعقل فيه التخيير بنفس النكات التي أوجبت عدم معقوليّة التخيير في القسم الثاني. وإن فرض عدم العلم الاجمالي بصدق أحدهما التحق بالقسم الثالث في معقولية التخيير بالصورة الثانية لنفس النكات الماضية في القسم الثالث.

نعم، لا تتعقّل باقي صور التخيير إلاّ الصورة السابعة عند ثبوت التعيّن للمعلوم بالإجمال كذبه واقعاً حتّىٰ علىٰ فرض كذبهما معاً، وقد عرفت أنّها بحسب الروح والنتيجة ترجع الى الصورة الثانية.

وعلىٰ أيّ حال فنتيجة التخيير بمعنىٰ حجّيّة كلّ منهما علىٰ تقدير كذب الآخر في القسم الثالث وفي القسم الأوّل عند التحاقه بالقسم الثالث، والتنزّل عن الجمع بينهما في الحجّيّة هي نفي الثالث للعلم بحصول شرط الحجيّة في أحدهما إجمالاً للعلم بكذب أحدهما إجمالاً، فنعلم بحجيّة أحدهما إجمالاً، فبذلك يُنفىٰ الثالث.

وكان في الفقه اتّجاه وميل عند الفقهاء إلىٰ نفي الثالث، ولكن عجزوا في الأُصول عن تصوير وجه فنّي معقول لذلك، فقد يُتشبّث بمثل نفي الثالث بالدلالة الالتزامية وبقائها علىٰ الحجّيّة بعد سقوط المطابقية، والتخريج الفنّي للمطلب إنّما هو ما ذكرناه.

هذا كله لو تكلّمنا بالنظر إلىٰ دليل لفظي للحجّيّة بغض النظر عن تحكيم الارتكازات العقلائية.

وأمّا بالنظر إلىٰ تحكيم الارتكازات العقلائية فهذا التخيير ونفي الاحتمال الثالث وإن لم يكن علىٰ طبقه ارتكاز عقلائي، ولكن ليس الارتكاز العقلائي علىٰ خلافه أيضاً، بل العقلاء حياديّون تجاه هذه المسألة، ولا مانع لديهم من التخيير ونفي الثالث. إذن فنبقىٰ نتمسّك بإطلاق الدليل المقتضي للتخيير بالنحو الذي وضّحناه.

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولىٰ، أعني تعيين الأصل الأوّلي عند التعارض بلحاظ دليل الحجّيّة العامّ.

مقتضىٰ الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين:

الجهة الثانية: في ما هو مقتضىٰ الأصل الثانوي في الخبرين المتعارضين بلحاظ دليل الحجّيّة العامّ بعد فرض ضمّ دليل كالاجماع علىٰ عدم التساقط.

فقد ذكروا ـ بعد أن اختاروا أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي هو التساقط ـ أنّه لو ضمّ إلىٰ دليل الحجّيّة العام دليل كالإجماع علىٰ عدم التساقط، وصلت النوبة إلىٰ أصل ثانوي، وعندئذٍ فلو فرضنا القطع بأنّ ملاك الحجّيّة علىٰ تقدير وجوده يكون في أحدهما المعيّن أقوىٰ فقد ثبت الترجيح؛ إذ بدليل عدم التساقط اكتشفنا وجود الملاك، وقد علمنا أنّه علىٰ تقدير وجوده فهو أقوىٰ في أحدهما المعيّن، إذن فهو المتعيّن للحجّيّة، ولو فرضنا القطع بالتساوي علىٰ تقدير وجود الملاك فقد ثبت التخيير. ولو فرضنا احتمال الترجيح في أحدهما المعيّن دون الآخر دار الأمر بين الترجيح من طرف واحد والتخيير، فنحتاج إلىٰ استيناف بحث عن أنّه لدىٰ دوران الأمر في الحجّيّة بين التعيين والتخيير هل الأصل هو التعيين، أو التخيير؟ ولو فرضنا احتمال الترجيح في كل واحد من الطرفين فالأمر دائر بين التخيير والترجيح من كلا الطرفين، فأيضاً نحتاج إلى البحث عن أنّه عند دوران الأمر في الحجّيّة بين التعيين والتخيير فهل الأصل هو التعيين أو التخيير؟

أقول: قد عرفت ممّا مضىٰ منّا أنّه في الأقسام الثلاثة الأُولىٰ، أعني فرض العلم بالترجيح ـ علىٰ تقدير وجود الملاك ـ وفرض العلم بالتساوي ـ على تقديره ـ، وفرض احتمال الترجيح من طرف واحد ـ على تقديره ـ لا نحتاج إلىٰ البحث عن افتراض قيام دليل خاصّ علىٰ عدم التساقط، بل نصل بنفس الاصل الأوّل إلى ما وصلوا اليه بعد ضمّ دليل خاص على عدم التساقط وضمّ هذا الدليل لا يصنع شيئاً، وذلك لما مضىٰ من أنّه:

في القسم الأوّل نقطع بعدم حجّيّة ما ليس الملاك فيه أقوىٰ: إمّا لعدم الملاك فيهما راساً، أو

لأقوائيّته في الآخر، فإطلاق دليل الحجّيّة للآخر لا معارض له، فثبت الترجيح بلا حاجة إلىٰ أصل ثانوي وضمّ دليل علىٰ عدم التساقط وليس هناك ارتكاز عقلائي يمنع عن الترجيح.

وفي القسم الثاني يكون إطلاق دليل الحجّيّة لكلّ منهما عند الالتزام بالآخر ساقطاً جزماً: إمّا لعدم الملاك، أو لعدم أقوائيّته فيه للقطع بالتساوي، فيكون إطلاق دليل الحجّيّة لكلّ منهما عند الالتزام به ثابتاً بلا معارض، والالتزام بكليهما ليس عقلائياً، ولو ثبتت حجّيّة كلّ واحد منهما عند الالتزام به ثبت وجوب الالتزام بأحدهما تخييراً؛ لعدم احتمال اختصاص الحكم بمن اشتهىٰ الالتزام دون من لم يشتهه. وبهذا ثبت التخيير بلا حاجة إلىٰ أصل ثانوي.

وفي القسم الثالث يكون إطلاق دليل الحجّيّة لمحتمل الترجيح علىٰ تقدير الالتزام به بلا معارض، وبذلك نقطع بثبوت الملاك في الجملة، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير.

نعم، في القسم الرابع يكون الأصل الأوّلي هو التساقط ولو ـ علىٰ الأقل ـ في خصوص ما إذا كان التعارض بنحو التناقض[1]، فتصل النوبة إلىٰ البحث عن الأصل الثانوي بعد فرض ضمّ دليل نافٍ للتساقط.

وعلىٰ أيّ حال ففي القسم الثالث والرابع نحتاج إلىٰ تنقيح ما هو مقتضىٰ الأصل عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّيّة.

ودوران الأمر بين التعيين والتخيير يكون في ثلاثة أبواب:

الأوّل: دوران الأمر بينهما في جعل التكاليف، كما لو دار الأمر بين وجوب الظهر أو التخيير بينه وبين الجمعة. والحق فيه هو أصالة التخيير، لا التعيين؛ لأنّ الوجوب التعييني للظهر وإن كان مبايناً لوجوب الجامع بينهما، لكن أصالة البراءة عن وجوب الظهر لا تعارضها أصالة البراءة عن وجوب الجامع؛ إذ البراءة عن وجوب الجامع لا تجري؛ لأنّها لا ترفع كلفةً؛ لأنّ كلفة وجوب الجامع مقطوع بها؛ إذ هي مشتركة بين وجوب الجامع ووجوب الظهر، ولكنّ وجوب الظهر فيه كلفة زائدة وهي التقيّد بخصوص الظهر. وتفصيل الكلام موكول الىٰ بحث الأقلّ والأكثر.

---

(١) وتفصيل الأمر ما مضىٰ من أنّه في فرض التناقض يكون مقتضىٰ الأصل التساقط المطلق، وفي فرض التضادّ يكون مقتضىٰ الأصل ثبوت الحجّيّة بمقدار نفي الثالث، وفي أكثر من ذلك يكون مقتضىٰ الأصل هو التساقط.

الثاني : دوران الأمر بينهما في عالم الامتثال، كما لو عجزنا عن الجمع بين واجبين: أحدهما محتمل الأهمّيّة دون الآخر. وهنا قالوا: إنّ الأصل هو التعيين؛ لكون الشكّ في مرحلة الامتثال. وتفصيل الكلام موكول إلىٰ بحث التزاحم.

الثالث : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّيّة، كما إذا كان لدينا خبران: أحدهما نحتمل فيه ثبوت الحجّيّة تعييناً كما نحتمل تساويهما في الملاك، فيدور الأمر بين أن يكون كلّ منهما حجّة تخييراً او يكون محتمل الأهمية هو الحجّة وحده تعييناً. وهذا هو الأمر المبحوث عنه في المقام.

وقد اختار المشهور القول بالأخذ بجانب التعيين سواء في الفرضية الثالثة أو الرابعة التي يدور الأمر فيها بين التعيينين والتخيير، وتكون الوظيفة في الفرضية الرابعة الاحتياط بالجمع بين التعيينين إن أمكن.

ولكن لا بدّ لنا من أجل التعرّف علىٰ حقيقة الأمر من النظر بدقّة إلىٰ هذا الدوران، ولذا فسوف نتكلّم علىٰ فرضيّتين:

الأُولىٰ : فرضيّة عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير بوجود تكاليف ثابتة في أصل الشريعة الذي يقتضي التنجيز بالنسبة إلىٰ جميع الشبهات الإلزاميّة.

الثانية : فرضيّة انحلال العلم الإجمالي الكبير بتكاليف معلومة تفصيلاً بقدر التكاليف المعلومة إجمالاً، وإجراء أصالة البراءة في الشبهات الأُخرىٰ غير المعلومة، كما هو المعروف من أنّ المعلوم من التكاليف تفصيلاً بما في الكتب الأربعة مثلاً أو غيرها من الأمارات يكون موجباً لانحلال العلم الاجمالي الكبير:

أمّا علىٰ الفرضية الأولىٰ، فإذا كان عندنا دليلان: أحدهما دلّ علىٰ الوجوب والآخر دلّ علىٰ عدم الوجوب[1] فهنا صور ثلاث:

فإمّا أن يكون الدليل الدالّ علىٰ الوجوب هو الدليل المتحمل الأقوائية، أو بالعكس، أو يكون كلّ منهما محتمل الأقوائية.

أمّا الصورة الأُولى، فالحكم فيها هو الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب ولو احتياطاً؛ إذ حتّىٰ لو التزم بخبر الإباحة لا بخبر الوجوب يبقىٰ الوجوب منجّزاً عليه بالعلم الإجمالي. نعم،

---

(١) أمّا لو فرض أنّ الدليلين دلّ أحدهما علىٰ الوجوب والآخر علىٰ الحرمة، فالعلم الاجمالي الكبير هنا ساقط عن التأثير؛ لأنه ليس بأكثر تأثيراً من فرض علم صغير بالإلزام المردّد بين وجوب شيّ وحرمته، فيلحق هذا بفرض انحلال العلم الاجمالي الكبير.

لا يصحّ منه الافتاء بالوجوب إلاّ بعد أخذه بخبر الوجوب؛ إذ مع الأخذ به يكون هو الحجّة قطعاً، سواء كانت الحجّيّة تعيينيّة أو تخييريّة. أمّا مع عدم الأخذ به فيقع الشكّ في حجّيّته، ومع الشكّ لا يصحّ الإفتاء بمضمونه.

وأمّا الصورة الثانية، فيصحّ فيها الإفتاء بمضمون دليل عدم الوجوب والعمل به إذا أخذ به؛ إذ مع الأخذ به يكون حجّة قطعاً، فيصحّ رفع اليد عندئذٍ عن تنجيز العلم الاجمالي بعد وصول الحجّة علىٰ الترخيص، ولا يصحّ الإفتاء بمضمون دليل الوجوب حتّىٰ مع الأخذ به؛ للشك في حجّيّته. نعم، لو لم يأخذ بدليل نفي الوجوب لا بدّ له من الاحتياط في العمل؛ لأنه يشكّ عندئذٍ في حجّيّة دليل عدم الوجوب، ومع الشكّ لا يجوز رفع اليد عن العلم الإجمالي وتنجيزه.

وأمّا الصورة الثالثة، وهي ما لو كان كلّ منهما محتمل الأقوائيّة، فمن ناحية العمل لا بدّ له فيها من الاحتياط بسبب العلم الإجمالي؛ وذلك لأنّه حتّىٰ لو أخذ بدليل عدم الوجوب يبقىٰ هذا الدليل غير ثابت الحجّيّة، فعليه أن يعمل بفرض الوجوب، ولكن ليس له الإفتاء بمضمون دليل الوجوب حتّىٰ لو أخذ به؛ لإنّه حتّىٰ مع الأخذ به يبقىٰ غير ثابت الحجّيّة.

وأمّا علىٰ الفرضية الثانية، وهي فرضيّة انحلال العلم الإجمالي وجريان البراءة في الشبهات مطلقاً فتارةً نتكلّم في دليلين دلّ أحدهما علىٰ الوجوب والآخر علىٰ عدم الوجوب، واخرىٰ نتكلّم في دليلين دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة:

أما الفرض الأوّل، وهو ما لو كان أحدهما دالاًّ علىٰ الوجوب والآخر دالاًّ علىٰ عدم الوجوب، فتارةً يكون احتمال التعيين في طرف الوجوب، وأُخرى في طرف الإباحة، وثالثة في كلا الطرفين.

فإن كان احتمال التعيين في طرف الوجوب فقد يقال انسياقاً مع المشهور الذين قالوا بالتعيين لدىٰ دوران أمر الحجّيّة بين التعيين والتخيير: إنّ الأمر يدور بين حجّيّة تعيينيّة لدليل الوجوب وحجّيّة تخييرية، والحجّيّة التخييريّة تعني أحكاماً ثلاثة، وهي: حجّيّة دليل الوجوب بشرط الأخذ به، وحجّيّة دليل الإباحة بشرط الأخذ به، ووجوب الأخذ بأحدهما.

ومعنىٰ وجوب الأخذ بأحدهما أنّه لو لم يلتزم بأحدهما فالواقع منجّز عليه، وليس معناه الوجوب النفسي الواقعي.

وهذا الحكم الثالث، أعني وجوب الالتزام بأحدهما إنّما احتجنا إليه لفرض انحلال العلم

الإجمالي الكبير، وإلاّ كان ذلك كافياً في تنجّز الواقع.

وعلىٰ أيّ حال فقد يقال: إنّ العلم الإجمالي دائر بين المتباينين؛ لأنّ الحجّيّة المطلقة لخبر الوجوب مباينة للأحكام الثلاثة، فلا بدّ من الاحتياط.

والصحيح ـ كما قلناه في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في جعل التكاليف ـ هو: أنّنا ننفي بالبراءة الحكم الأكثر مؤونة، وهو الحجّيّة المطلقة لخبر الوجوب، فإنّ الحجّيّة التخييرية مؤونتها مشتركة بينها وبين الحجّيّة المطلقة لدليل الوجوب، وتختصّ الحجّيّة المطلقة لدليل الوجوب بمؤونة زائدة.

وتفصيل ذلك: أنّ المكلف لو التزم بخبر الوجوب فمؤونة الحجّيّة التعيينيّة والتخييريّة علىٰ حدّ سواء؛ إذ بالالتزام به تعيّن كونه هو الحجّة حتّىٰ علىٰ التخيير، لتحقّق شرط الحجّيّة المشروطة، وهو الالتزام به، ولو لم يلتزم بشيء كانتا ـ أيضاً ـ متساويتين في المؤونة؛ إذ لو كان خبر الوجوب هو الحجّة تنجّز عليه الوجوب، ولو كان مخيّراً فعليه أن يلتزم بأحدهما، فحيث لم يلتزم بأحدهما فالواقع منجّز عليه، ولو التزم بخبر الإباحة فالحجّيّة التعيينيّة لخبر الوجوب تكلّفه العمل به، والحجّيّة التخييرية لا مؤونة فيه، فثبت أنّ الحجّيّة التعيينية أكثر مؤونة، فتجري عنها البراءة عند الالتزام بخبر الإباحة.

وببيان أعمق نقول: إنّ الوجوب مشكوك فيه، والعلم الإجمالي الكبير قد انحلّ، فإن التزمنا بخبر نفي الوجوب لم تصلنا الحجّة علىٰ الوجوب، فتجري البراءة عن الوجوب، فثبتت بذلك نتيجة التخيير.

وإن كان احتمال التعيين في طرف الإباحة ثبتت نتيجة التعيين، إذ الحجّيّة التعيينيّة هنا أقلّ مؤونة من الحجّيّة التخييرية، فإنّ الحجّيّة التخييرية تكلّفه العمل بخبر الوجوب عند الالتزام به، أو عدم الالتزام بشيء، بخلاف الحجّيّة التعيينيّة، فتجري البراءة عن الحجّيّة التخييريّة.

وبتعبير أعمق: لو التزم بخبر الإباحة قطع بحجّيّته، وإلاّ كفانا أنّ الوجوب مشكوك ولم تصلنا حجّة علىٰ الوجوب، فتجري البراءة عنه.

وإن كان احتمال التعيين في كلا الطرفين، فسواء التزم بهذا أو بذاك، أو لم يلتزم بشيء، يحتمل تعيّن خبر الاباحة،: أي: لم تصله حجّة علىٰ الوجوب، فتجري البراءة عن الوجوب مطلقاً.

وأمّا الفرض الثاني، وهو ما لو كان أحدهما دالاًّ علىٰ الوجوب والآخر دالاًّ علىٰ الحرمة،

فلو احتملنا التعيين في أحدهما دون الاخر، والتزم به، كان هو الحجّة، وكان معذّراً عن الواقع لو كان الواقع في الطرف الآخر.

ولو لم يلتزم بشيء منهما فالأمر دائر بين الحجّيّة المطلقة لأحدهما المعيّن والحجّيّتين المشروطتين[1]، ولا مجال للبراءة لا لدوران الامر بين الوجوب والحرمة بناءً علىٰ ما يقال من عدم جريان البراءة عند دوران الأمر بينهما، فإنّه هنا ليس الأمر دائراً بينهما؛ لاحتمال الإباحة مثلاً، بل لأنّه يعلم إجمالاً بأنّه: إمّا تنجّز عليه مفاد الخبر المحتمل التعيين، أو يجب عليه الالتزام بأحدهما، أي: إنّه على تقدير عدم الالتزام يكون الواقع منجّزاً عليه وما يقال في باب دوران الأمر بين المحذورين من أنّ التنجيز لغو صِرف لأنّه: إمّا فاعل، أو تارك، لا يأتي هنا، فإنّ أثر التنجيز هنا هو دفعه إلىٰ الالتزام بالخبر المتحمل التعيين، لأنّه لو التزم به قطع بالخروج عن العهدة، ولو لم يلتزم به، فإمّا أن لا يلتزم بشيء منهما، أو يلتزم بالخبر الآخر. فإن لم يلتزم بشيء منهما لم يستطع موافقة العلم الإجمالي موافقة قطعية؛ لأنّ ما يعلم إجمالاً بتنجّزه مردّد بين الوجوب والحرمة. وإن التزم بالخبر الآخر، أي: بما لا يحتمل حجّيّته تعييناً، فقد علم إجمالاً: إمّا بحجّيّة ما لم يلتزم به بناءً علىٰ كونه الحجّة معيّناً، أو بحجّيّة ما التزم به بناءً علىٰ الحجّيّة التخييرية الراجعة إلىٰ حجّيّة ما يلتزم به. ولا يمكنه الامتثال اليقيني لهذا العلم الإجمالي، فيجب عليه تخلّصاً من ورطة التكليف المعلوم العدول إلىٰ الالتزام بالخبر المحتمل التعيّن في الحجّيّة حتّىٰ يصبح حجّة له قطعاً، ويعمل به، ويكون معذّراً عن الواقع لو كان الواقع في الطرف الآخر.

إذن فاتّضح أنّ أثر التنجيز هنا هو دفعه إلىٰ الالتزام بالخبر المحتمل التعيين، فما نحن فيه حاله حال دوران الأمر بين المحذورين قبل الفحص، حيث لا مانع هنا من تنجيز العلم الإجمالي؛ لأنّ لذلك أثراً وهو دفعه نحو الفحص.

فتحصّل: أنّ النتيجة هي نتيجة التعيين؛ إذ لا بدّ له ـ علىٰ أيّ حال ـ من العمل بما احتمل تعيينه في الحجّيّة.

وأمّا لو احتملنا التعيين في كلّ واحد منهما، فهنا لا يمكن الامتثال اليقيني للتكليف المعلوم بأيّ صورة من الصور، ويصبح حال ذلك حال دوران الأمر بين المحذورين بعد

---

(١) قلت له ﷺ: ما فائدة جعل الحجّيّة التخييرية بين خبري الوجوب والحرمة؟
فأجاب ﷺ بأنّه يظهر الأثر في مثل الإفتاء وثبوت اللوازم.

الفحص، إلاّ أنّه ليس الأمر هنا دائراً بين الوجوب والحرمة؛ لاحتمال الاباحة مثلاً، فهو لم يعلم بإلزام واقعي، لكنّه علم بتنجّز شيء عليه، ولا يدري ما هو، ولا يمكنه أن يفعل شيئاً أزيد من العمل بأحدهما، فالنتيجة هنا نتيجة التخيير[1].

ثمّ إنّ ما ذكرناه يثمر ـ أيضاً ـ في باب التقليد إذا تعارض فتوىٰ الأعلم وغير الأعلم وبنينا علىٰ وجود دليل علىٰ عدم التساقط المطلق، فالمشهور قالوا بأصالة تعيين الأعلم؛ لأنّ قوله حجّة يقيناً، وقول غير الأعلم لم نعلم حجّيّته، فمقتضىٰ الأصل عدم الحجّيّة.

ونحن نقول قد يكون مقتضىٰ القاعدة التخيير، كما لو أفتىٰ الأعلم بوجوب شيء وغير الأعلم بالاباحة، فمؤونة الحجّيّة التعيينيّة أزيد من مؤونة الحجّيّة التخييرية، فترفع بالبراءة علىٰ ما عرفت توضيحه في الخبرين.

نعم، يبطل التخيير في ثلاثة فروض:

١ ـ لو قام الدليل الاجتهادي علىٰ تعيين الأعلم.

٢ ـ لو لم ينحلّ العلم الإجمالي الكبير في حقّ العامي، فلو كان يعلم بمأة تكليف إلزامي مثلاً، وكان الأعلم وغيره متّفقين علىٰ مائة فتوىً إلزامية، فقد انحلّ العلم الإجمالي بذلك؛ لحجّيّة فتواهما لدىٰ عدم التعارض، وفي غير هذه الصورة لا ينحلّ العلم الإجمالي، فيضطرّ العامي إلىٰ الاحتياط، إلاّ إذا كان الأعلم هو الذي يفتي بالإباحة.

٣ ـ لو لم يكن غير الأعلم يفتي بالاباحة، والأعلم بالإلزام، بل كان كلاهما يفتيان بإلزامين متخالفين، أي: إنّ أحدهما يفتي بالوجوب والآخر بالحرمة، فعندئذٍ يضطرّ إلىٰ الأخذ بقول الأعلم.

وأما لو أفتىٰ الأعلم بالاباحة وغيره بالإلزام، وكان قد انحلّ العلم الإجمالي الكبير، فالإلزام غير منجّز عليه، كما مضىٰ شرحه في الخبرين المتعارضين.

إمكان نفي حكم ثالث منافٍ لمفاد الخبرين المتعارضين وعدمه:

بقي الكلام في أنّه لو ذهبنا إلىٰ ما ذهب إليه المشهور من التساقط، فهل يمكن نفي الثالث بهما أو لا؟

---

(١) نعم، لو فرض أنّ الخبرين المتعارضين لم يكونا من سنخ ما يدلّ أحدهما علىٰ الوجوب والآخر علىٰ الحرمة، بل كانا من سنخ ما يدلّ أحدهما علىٰ وجوب الظهر مثلاً والآخر علىٰ وجوب الجمعة مع العلم بكذب أحدهما، وكان من الممكن العمل بهما معاً، فاحتمال التعيين في كلّ واحد منهما يوجب الاحتياط بالعمل بهما معاً.

فنحن قد اثبتنا نفي الثالث في ما سبق علىٰ أساس إثبات حجّيّة كلّ منهما بشرط كذب الآخر، ونحن نعلم إجمالاً بتحقّق الشرط في أحدهما، فنعلم إجمالاً بحجّيّة أحدهما، فننفي به الثالث، ولكن لو بنينا على بطلان التخيير بوجوهه السبعة وقلنا بالتساقط كما قال به المشهور، فعندئذٍ هل يمكن نفي الثالث أولا؟

قد يقال: نعم، بالإمكان أن ننفي الثالث؛ وذلك لأنّ كلّاً من خبر الوجوب وخبر الاباحة مثلاً يدلّ بالدلالة الالتزامية علىٰ نفي الحرمة، وهذه الدلالة الالتزامية لا معارض لها، فلا وجه لسقوطها، فننفي بهما الحرمة.

والدلالة الالتزامية وإن كانت في طول الدلالة المطابقية لكنّ هذه الطولية عبارة عن الطولية في الوجود، أي: لولا الدلالة المطابقية لما وجدت الدلالة الالتزامية، والدلالة المطابقية موجودة في المقام وإن سقطت عن الحجية، فالدلالة الالتزامية ـ أيضاً ـ موجودة، إذن فالمقتضي للحجّية موجود، والمانع مفقود.

أمّا وجود المقتضي فلأنّ الدلالة الالتزامية موجودة بوجود الدلالة المطابقية، فيشملها إطلاق دليل الحجّيّة. وأما عدم المانع، فلأنّ هذه الدلالة الالتزامية لا معارض لها.

والتحقيق: أنّ هذه المسألة قد تطرح بعدّة أنحاء:

الطرح الأوّل: أنّ الدلالة الالتزامية لا إشكال في تبعيّتها للدلالة المطابقية في الوجود، وهل هي تابعة لها في الحجّيّة أيضاً، أو لا؟ هذا يرجع إلىٰ الاستظهار العرفي من دليل الحجّيّة، فلو استظهرنا من دليل الحجّيّة سواء فرضناها سيرة أو دليلاً لفظياً أنّ حجّيّة الدلالة المطابقية مع حجّيّة الدلالة الالتزامية حجّيتان عرضيّتان، وفردان يشملهما إطلاق دليل الحجّية في عرض واحد، فسقوط الأُولىٰ لا يستوجب سقوط الثانية، ولو استظهرنا أنّهما فردان طوليان فبسقوط الأُولىٰ تسقط الثانية، فمن يقول بحجّيّة الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقية يستظهر العرضية، ومن يقول بعدم الحجّيّة يستظهر الطولية.

الطرح الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[1] وهو لو تمّ يحكم علىٰ الطرح الأوّل، وهو أنّ الدلالة الالتزامية ساقطة عن الحجّيّة لا لتبعيّتها في الحجّيّة للدلالة المطابقية حتّىٰ يقال: إنّهما حجّيتان عرضيّتان، بل لأنّها ـ أيضاً ـ مبتلاة بالمعارض، فتسقط كما سقطت الدلالة المطابقية؛ وذلك لأنّ المدلول الالتزامي للوجوب ليس هو مطلق عدم

---

(١) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٧٠.

الحرمة المنسجم مع الإباحة، وإنّما مدلوله عدم الحرمة الملائم والمقارن مع الوجوب، أي: إن مدلوله الالتزامي حصّة خاصّة من عدم الحرمة، وهذا العدم لا يجتمع مع الإباحة، فالدلالة الالتزامية لخبر الوجوب تعارضها الدلالة المطابقية لخبر الإباحة، وكذا العكس، فالدلالة الالتزامية ـ أيضاً ـ تسقط عن الحجّية.

نعم، لو كنّا نقول بالتفكيك بين الأجزاء التحليلية لدلالة واحدة، أمكن أن يقال: إنّ الدلالة الالتزامية كما دلّت علىٰ حصّة خاصّة من عدم الحرمة كذلك دلّت ضمناًعلىٰ جامع عدم الحرمة؛ لوجود الجامع في ضمن الحصّة، وقد سقطت دلالتها علىٰ الحصّة بالتعارض، وبقيت دلالتها علىٰ جامع العدم حجّة، لكنّ هذا طبعاً غير صحيح.

أقول: إنّ هذا الطرح للبحث غير صحيح؛ وذلك لأنّ عدم الحرمة المستفاد من دليل الوجوب وإن كان علىٰ تقدير ثبوت الوجوب كما هو مفاد دليل الوجوب مقارناً مع الوجوب، لكنّ دليل شيء يلازم شيئاً آخر إنّما يدلّ علىٰ ذات المقارن، لا علىٰ المقارن بقيد التقارن. نعم ينتزع من ثبوت كلّ من المفاد المطابقي والمفاد الالتزامي تقارنهما، فأصل دليل الوجوب يدلّ علىٰ عدم الحرمة بقانون استحالة اجتماع الضدين، وثبوت الوجوب مع ثبوت عدم الحرمة، يدلّ علىٰ عنوان التقارن بقانون تحقّق العنوان الانتزاعي عند ثبوت منشأ الانتزاع، فالمقام ليس من قبيل دلالة دليل الأمر بشيء علىٰ الوجوب الغيري لمقدّمته، حيث إنّ وجوب شيء له حصّتان: إحداهما وجوب غيري، والأُخرىٰ وجوب نفسي، والأمر بشيء إنما يدلّ علىٰ ثبوت الحصّة الأُولىٰ من الوجوب لمقدّمته، لا جامع الوجوب.

الطرح الثالث: ما لو تمّ لحكم علىٰ الطرح الأوّل أيضاً، ويمكن عدّه تعميقاً للطرح الثاني، فلعلّ بيان السيد الأُستاذ كان تعبيراً عرفياً عن هذا الطرح، وهو أن يقال في كلّ دلالة التزامية ـ باستثناء ماهو لازم بيّن بالمعنى الاخص ـ إنّه ليس عندنا دالّ واحد ومدلولان، فإنّ الدلالة الالتزامية في غير اللازم البيّن بالمعنىٰ الأخصّ دلالة عقليّة وليست لفظية حتّىٰ يقال: عندنا دالّ واحد وهو اللفظ، ومدلولان وهما: المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، بل عندنا دالّان ومدلولان، فالدالّ الأوّل هو اللفظ، والمدلول الأوّل هو المعنىٰ المطابقي، والدال الثاني هو نفس المدلول الأوّل وهو المعنى المطابقي، والمدول الثاني هو المعنىٰ الالتزامي، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجّيّة فالمدلول الالتزامي بماذا يثبت؟ هل يثبت باللفظ، أو بالمعنىٰ المطابقي؟!

أمّا ثبوته باللفظ فغير صحيح؛ فإنّه ليس مدلولاً للفظ. وإنّما هو مدلول للمعنىٰ المطابقي،

حيث إنّ المعنىٰ يدلّ عليه دلالة عقلية للعلم بالملازمة بينهما. وأمّا ثبوته بالمعنىٰ المطابقي فأيضاً غير صحيح؛ لإن المعنىٰ المطابقي غير ثابت لا وجداناً ولا تعبّداً: أمّا وجداناً فواضح، فإنّه ليس لنا علم وجداني بمطابقة المدلول المطابقي للواقع. وأمّا تعبّداً فلأنّ المفروض سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّيّة، فلم يثبت المعنىٰ المطابقي تعبّداً. إذن فلا محالة تسقط الدلالة الالتزامية عن الحجّيّة من باب سقوط الدالّ راساً فنحن في الطرحين السابقين كنّا نفترض ثبوت الدالّ ونتكلم في حجّية الدلالة وعدمها، وفي هذا الطرح اتّضح عدم ثبوت الدالّ علىٰ المدلول الالتزامي لا وجداناً ولا تعبداً[1].

هذا كلّه في غير اللّازم البيّن بالمعنىٰ الأخصّ. وأمّا فيه فلا يأتي هذا الطرح؛ لإنّ الدلالة الالتزامية فيها لفظية، فنرجع إلىٰ الطرح الأوّل. والحقّ في الطرح الأوّل عندنا هو دعوىٰ الطولية، إلاّ أنّه ليس لذلك بيان فنّي فتختلف الآرآء فيه حسب اختلاف الأذواق[2].

---

(١) قد أورد علىٰ ذلك أُستاذنا الشهيد ﷺ حسب ما ورد في تقرير السيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ الجزء السابع: ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ بما حاصله بعد إخراجه من التشويش الموجود في الكتاب: أنّ المعنىٰ المطابقي بوجوده الواقعي مستلزم عقلاً للمدلول الالتزامي، فالدّال علىٰ الأوّل دالّ علىٰ الثاني لا محالة، أي: إنّ الكاشف عن الأوّل كاشف عن الثاني ـ لا محالة ـ بنفس الدرجة من الكشف التصديقي، وهذا الدالّ موجود حسب الفرض، غاية ما هناك أنّ دلالته علىٰ الأوّل ساقطة عن الحجّيّة. أما سقوط دلالته علىٰ الثاني عن الحجّية فهو أوّل الكلام.

ومن هنا انتقل أُستاذنا الشهيد ﷺ في هذا الكتاب إلىٰ وجه آخر لسقوط الدلالة الالتزامية عن الحجّية عند سقوط المطابقية، وهو أنّ ملاك الحجّية في الدلالتين واحد، فلا تبقىٰ نكتة لحجّية الالتزامية بعد سقوط المطابقية، فإنّ نكتة الحجّية وملاكها عبارة عن أصالة عدم الكذب بالمعنىٰ الشامل للاشتباه، أو أصالة إرادة المعنىٰ الظاهر، وإذا سقطت المطابقية بظهور كذبها أو عدم إرادة ظاهرها مثلاً، فافتراض عدم ثبوت المدلول الالتزامي لا يستدعي افتراض كذب زائد، أو مخالفة زائدة للظهور.

قال ﷺ: وعلىٰ هذا الأساس صحّ التفصيل في التبعيّة بين الدلالة الالتزاميّة البيّنة عرفاً، أي: الثابتة علىٰ مستوىٰ الدلالة التصوّرية وغيرها التي لا تثبت إلاّ علىٰ مستوىٰ الدلالة التصديقية العقلية، فلا تبعيّة في الالتزامية البيّنة؛ لأنّ مخالفتها تشكّل مخالفة جديدة للظهور اللفظي.

وقال ﷺ: وعلىٰ هذا الأساس ـ أيضاً ـ صحّ التفصيل بين الدلالة التضمّنية التحليلية والدلالة التضمنية غير التحليلية ولو كانت ارتباطية ـ كما في دلالة العامّ المجموعي ـ فإنّ الأُولىٰ لا تبقىٰ علىٰ الحجّية لعدم لزوم خطأ آخر، أو مخالفة زائدة من سقوطها، بينما الثانية تبقىٰ علىٰ الحجّية ولو سقط المدلول المطابقي، فلو علم من الخارج عدم ارادة العموم من العامّ المجموعي للعلم بخروج فرد معيّن منه، صحّ التمسّك به لإثبات الحكم في الباقي، ولا تخريج فنّي لذلك إلاّ ما أشرنا إليه من أنّ الدلالة التضمّنية في العامّ المجموعي وإن كانت ارتباطية، ولكنّ مخالفة العامّ المجموعي بعدم إرادة أفراد أُخرى أيضاً منه زائداً علىٰ ذاك الفرد المقطوع بخروجه تعتبر أشد عناية، وأكثر مخالفة.

(٢) يبدو ممّا نقلناه في التعليق السابق عن كتاب السيّد الهاشمي ـ حفظه الله ـ عدول أُستاذنا ـ رضوان الله ←

هذا، واذا كان التعارض بين السندين بأن لم يكونا قطعيين، فهناك مطلب آخر، وهو أنّه بعد سقوط السند وعدم ثبوت أصل صدور الكلام لا يبقى مجال لحجّية الدلالة الالتزامية، فإنّ الكلام كلام واحد، له صدور واحد، أمّا يثبت أولا يثبت، ولا يتعدّد بكونه ذا مدلولين: المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي[1].

هذا تمام الكلام في تعارض السندين وتعارض الظهورين.

التعارض بلحاظ فرد لدليل حجية السند مع فرد آخر لدليل حجية الظهور:

المقام الثالث: في تعارض سند مع ظهور، وأعني بذلك أن يفترض أحد الدليلين قطعيّ الصدور حتّىٰ لا يتعارضا سنداً، والدليل الآخر ظنّي الصدور، وما كان قطعيّ الصدور يفرض ظنّي الدلالة لا قطعيّها، وإلاّ لقطعنا بكذب الآخر.

ونتكلّم تحت هذا العنوان عن ثلاث صور، لكي نعرف ما هو مقتضىٰ القاعدة فيها، ثمّ بعد ذلك نتكلّم بلحاظ ما ورد من طرح ما خالف الكتاب لنرىٰ أنّه هل يقتضي ذلك شيئاً يخالف ما وصلنا إليه بلحاظ القواعد، أو لا، فنقول:

الصورة الأُولىٰ: أن يفرض أنّ الدليل الظنّي السند ظهوره قرينة علىٰ التصرّف في ظهور الدليل القطعي السند، كأن يكون أخصّ منه.

وهذه الصورة قد مضىٰ الكلام عنها في ما سبق، وحاصل الكلام فيها: أنّ سند المقطوع السند خارج طبعاً عن دائرة التعارض؛ لأنّه قطعيّ لا شكّ فيه، وظهور المظنون السند ـ أيضاً ـ خارج عن دائرة التعارض؛ لأنّه متلبّس بالقرينيّة بالنسبة لظهور الآخر. إذن فطرف المعارضة إنّما هو ظهور مقطوع السند وسند مظنون السند. ويمكن تقديم الثاني بأحد تقريبين:

١ ـ أن يقال: إنّ دليل حجّية الظهور ليس دليلاً لفظيّاً، وإنّما هو دليل لبّي، وهو السيرة والارتكاز، والقدر المتيقّن منه غير هذ الظهور المبتلىٰ بمعارض من هذا القبيل، وما ورد من

→

عليه ـ عن هذا الكلام، حيث اختار في فرض تماميّة الدلالة الالتزامية اللفظية بقاءها علىٰ الحجّية، وذلك ببيان فنّي.

(١) هذا في الحقيقة تطبيق لما مضىٰ عن كتاب السيد الهاشمي علىٰ السند، دون الظهور.

روايات تحثّ علىٰ التمسّك بالكتاب وأهل بيت العصمة عليهم السلام إنّما مفادها أصل مرجعيّة الكتاب وأهل البيت، وحجّيتها. وأمّا أنّه كيف يؤخذ منهما الأحكام ويستفاد منهما المراد، فهذا أمر عقلائي يستفاد بسيرة العقلاء، وليست هذه الروايات متعرّضة له وأمّا السند فالأدلّة اللفظيّة الدالّة على حجّيته لها إطلاق يشمل المقام.

٢ ـ (وهو التقريب الأصحّ الأمتن) أن يقال: إنّ دليل حجّية كلّ من الظهور والسند لبّي، وهو السيرة والارتكاز، وإن وجد دليل لفظيّ فهو إرشاد وإمضاء لبناء العقلاء وارتكازهم. وعليه ففي ما نحن فيه نرجع رأساً إلىٰ السيرة والارتكاز، ونرىٰ أنّ السيرة والارتكاز هنا يحكمان بتقدّم الدليل الظنّي السند الذي جاء مدلوله بلسان القرينية علىٰ الدليل القطعي السند الظنّي الدلالة.

الصورة الثانية: أن يفرض أنّ الدليل الظنّي السند قطعي الدلالة، لكنّه ليس بنحو يعتبر قرينة للتصرّف في ظهور الدليل القطعي السند بالرغم من كون ظهوره ظنّياً، فإنّه ليس مجرّد كون أحد الظهورين ظنّياً والآخر قطعياً يوجب كون القطعي قرينة علىٰ التصرّف في الظنّي، فقد يكون الظني قويّاً إلىٰ درجة لا يقبل عرفاً التأويل بواسطة ذاك القطعي، فيعدّان عرفاً متعارضين، وفي مثل هذا الفرض يمكن أن يقرّب القول بتقديم الدليل المظنون السند المقطوع الدلالة علىٰ الآخر، ويمكن أن يقرّب العكس.

أمّا تقريب تقديم مظنون السند فهو عين التقريب الأوّل لتقديم مظنون السند في الصورة الأُولىٰ من أنّ دليل حجّية الظهور لبّي، والمتيقّن منه غير المورد، فنتمسّك بإطلاق دليل حجّيّة السند الشامل لسند هذا الدليل المظنون الصدور.

وأمّا تقريب تقديم مقطوع الصدور وهو الصحيح، فهو: أنّ دليل حجّيّة الظهور والسند هو السيرة والارتكاز، والدليل اللفظي إن كان فهو إرشاد وإمضاء، ولا سيرة وارتكاز علىٰ حجّيّة السند في المقام، ولكنّ السيرة علىٰ حجّيّة الظهور ثابتة:

أمّا عدم السيرة علىٰ حجّية السند فلما ذكرناه في محلّه من أنّ بناء العقلاء ليس علىٰ حجّيّة خبر الثقة عند وجود أمارة نوعيّة عقلائيّة على الخلاف، وهنا توجد أمارة نوعيّة على الخلاف، وهي ظهور الدليل المقطوع السند.

وأمّا ثبوت السيرة والارتكاز علىٰ حجّيّة الظهور في المقام، فلما ذكر ـ أيضاً ـ في محلّه من أنّ عمل العقلاء بالظهور ثابت مطلقاً حتّىٰ مع الظنّ الشخصي أو النوعي بالخلاف.

الصورة الثالثة: أن يفرض أنّ الدليل المظنون الصدور يكون ظهوره ظنّياً أيضاً، وليس

لسانه لسان القرينة بالنسبة لظهور الآخر، بل هما ظهوران متساويان، وعندئذٍ فإن قلنا في الصورة الثانية بتقديم مقطوع السند؛ لأنّ ارتكاز حجّيّة الظهور شامل لظهوره، وارتكاز حجّيّة السند غير شامل لسند مظنون الصدور؛ لقيام أمارة نوعيّة علىٰ خلافه، فهنا ـ أيضاً ـ يأتي نفس الوجه، ونقدّم مقطوع الصدور، ولئن قدّمنا مقطوع الصدور مظنون الدلالة علىٰ مظنون الصدور مقطوع الدلالة، فكيف لا نقدمه علىٰ مظنون الصدور والدلالة معاً؟!

وأمّا إن قلنا في الصورة الثانية بتقديم مظنون الصدور، بتقريب: أنّ دليل حجّيّة السند لفظي وله إطلاق يشمل المقام، بخلاف دليل حجّيّة الظهور، فهذا البيان لا يأتي هنا؛ لأنّ الدليل المظنون الصدور هنا مظنون الدلالة أيضاً، فدليل حجّيّة الظهور في مقطوع الصدور معارض لمجموع دليل حجّيّة الظهور ودليل حجّيّة السند في مظنون الصدور، ودليل حجّيّة سنده وإن كان لفظياً لكنّ دليل حجّيّة ظهوره لبّي، والنتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، أي: إنّه صار التعارض بين دليلين لبّيين، فيقال بالتساقط مثلاً.

وقد تحصّل: أنّ الصحيح في هذه الصورة الثالثة تقديم مقطوع الصدور، وسقوط مظنون الصدور عن الحجّيّة؛ لقيام أمارة ظنّيّة نوعيّة علىٰ خلافه.

نعم، نستثني من ذلك صورة واحدة وهي ما إذا كان تعارض المظنون الصدور مع مقطوعه من قبيل العموم من وجه أو ما يشبهه.

وتوضيح ذلك: أنّه تارةً يفرض أنّ المعارض المقطوع الصدور هو أصل ظهور مظنون الصدور، وأُخرىٰ يفرض أنّ المعارض له شعبة من شعب ظهوره، بحيث لو أُسقطت تلك الشعبة لم يكن سقوطها مساوقاً لسقوط ذاك الحديث، أو تأويله تأويلاً بعيداً.

فعلىٰ الأوّل يكون الدليل المقطوع الصدور طرفاً للمعارضة مع سند المظنون الصدور، إذ لا معنىٰ لسقوط ظهوره راساً، والتعبّد مع ذلك بسنده، ويشكّل الدليل القطعي الصدور أمارة عرفية نوعيّة علىٰ كذب الخبر المظنون الصدور؛ لاستبعاد كونه صادراً مع فرض إرادة معنىً غير عرفي منه.

وعلىٰ الثاني يقع الدليل المقطوع الصدور طرفاً للمعارضة مع شعبة من ظهور المظنون الصدور، ولنفرضها عمومه أو إطلاقه، ولا يشكّل أمارة نوعيّة علىٰ عدم الصدور راساً؛ إذ ما أكثر صدور كلام عن الشارع لم يرد منه عمومه أو إطلاقه، حتّىٰ قيل: ما من عامّ إلا وقد خصّ. إذن ففي هذا الفرض يكون مقتضىٰ القاعدة هو التعارض بينهما بمثل العموم من وجه، والتساقط في مادّة الاجتماع.

هذا تمام الكلام في ما هو مقتضىٰ القاعدة.

حكم الخبرين المتعارضين من زاوية روايات الطرح

وأمّا بلحاظ ما ورد من روايات طرح ما خالف الكتاب فنقول:

إنّ تلك الروايات على ثلاث طوائف.

الطائفة الأُولىٰ، ما تستنكر صدور ما يخالف كتاب الله، من قبيل رواية أيّوب بن الحرّ، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلّ شيء مردود إلىٰ الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[١]. فكلمة (زخرف) تدلّ علىٰ استنكار صدور ذلك عنهم عليهم السلام والمراد من عدم الموافقة هو عدم الموافقة بنحو السالبة بانتفاء المحمول، لا السالبة بانتفاء الموضوع، لوضوح ثبوت كثير من المطالب الصحيحة التي لم تذكر في الكتاب، وهذا الحديث معتبر سنداً.

ومن قبيل رواية هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله بمنىٰ، فقال: أيّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»[٢]. بعد حمل قوله: (لم أقله) علىٰ الإخبار عن عدم القول، لا التعبّد بعدمه، حتّىٰ يدخل في الطائفة الثالثة التي هي لا تدلّ علىٰ استنكار صدور ما خالف كتاب الله، وإنّما تدلّ علىٰ عدم حجّيته.

وهذا الحديث ضعيف سنداً.

ومن قبيل رواية أيّوب بن راشد، عن أبي عبدالله عليه السلام: «مالم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».[٣]

والتحقيق: أنّ هذه الروايات إنّما تشمل رواية تعارض القرآن بنحو لو أخذنا بها لزم طرح القرآن، أو تأويله تأويلاً غير عرفيّ، دون رواية لو أخذنا بها لزم تنزيل القرآن من

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١٤، ص ٧٩ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً، وج ٢٧ ص ١١١ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) نفس المصدر: ح ١٥.

(٣) نفس المصدر: ح ١٢، ص ٧٨، أو ص ١١٠ حسب اختلاف الطبعتين المشار إليهما.

مدلوله الأوّلي العرفي إلىٰ مدلول ثانويّ عرفي، من قبيل حمل الأمر علىٰ الاستحباب، أو المطلق علىٰ المقيّد، فإنّ دلالة الأمر علىٰ الاستحباب، أو المطلق علىٰ المقيّد دلالة عرفية، إلاّ أنّها ثانويّة ينسبق الذهن إليها بعد فرض رفع اليد عن الدلالة الأوّلية، ونحن نعلم بقرائن لا مجال هنا لذكرها أنّ القرآن إنّما نزل علىٰ طبق المداليل العرفية الأوّلية أو الثانوية، لا علىٰ طبق مداليل تأويلية، من قبيل حمل البقرة في قوله تعالىٰ: (إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) علىٰ شهوة البطن مثلاً، ويكون فرض حمل القرآن علىٰ معنىً من هذا القبيل مستنكراً وبعيداً عن شأن القرآن، وبالتالي يكون صدور رواية معارضة للقرآن بنحو لو أخذ بها لزم تأويل القرآن بهذا الترتيب مستنكراً من أهل البيت عليهم السلام. وأمّا فرض حمل القرآن على المدلول العرفي الثانوي فليس بعيداً عن شأن القرآن، وبالتالي ليس صدور رواية معارضة لو أخذ بها لزم حمل القرآن علىٰ المدلول الثانوي العرفي مستنكراً من أهل البيت عليهم السلام سواء فرضت الرواية بلسان القرينية، كما لو كانت أخصّ من القرآن، أو بلسان التعارض كما في العامّين من وجه، فبما أنّ هذه الطائفة تكون بلسان الاستنكار يكون هذا اللسان قرينة علىٰ عدم شمولها لروايات من هذا القبيل.

الطائفة الثانية: ما جعلت ميزان الأخذ بالحديث الموافقة للكتاب، لا عدم المخالفة، كرواية ابن أبي يعفور: «سألت أبا عبدالله عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله، وإلاّ فالذي جاءكم به أولىٰ به»[1].

وهناك عدّة احتمالات في ماهو المقصود من (اختلاف الحديث)، فقد يراد بذلك تنوّع الأحاديث، أي: ترد علينا أحاديث متنوّعة، وقد يراد تعارضها فيما بينها، وقد يراد مخالفتها للكتاب أو السنّة القطعية.

وعلىٰ أي حال، فذلك لا يغيّر من مفاد الذيل، فإنّ ذيل الحديث وهو قوله: «إذا ورد عليكم حديث» مطلق يشمل كلّ حديث.

وفي قوله: «وجدتم له شاهداً من كتاب الله» احتمالان، نؤجّل أحدهما إلىٰ ما بعد الكلام عن الطائفة الثالثة، باعتباره كلاماً يرتبط بكلّ الطوائف الثلاث، ونذكر هنا الاحتمال الآخر وهو: أن يكون المقصود بوجود الشاهد هو وجود الشاهد حرفيّاً، أي: كون مفاد الحديث

---

(١) نفس المصدر: ح ١١.

موجوداً في القرآن: إمّا بالنصوصية، أو بمثل العموم والإطلاق، وعندئذٍ: إمّا أن نفسّر هذه الرواية بإرادة نفي الحجّيّة، أي: إنّ الحديث الذي لا يكون عليه شاهد من كتاب الله لا يكون حجّة، فالحجّيّة تختصّ بما عليه شاهد من كتاب الله، وتظهر فائدة الحجّيّة أحياناً حينما يكون الحديث أخصّ من الكتاب مثلاً، فيستفاد منه بعض الفوائد التي تستفاد من الخاصّ، ولا تستفاد من العامّ كالتخصيص. أو نفسّر هذه الرواية بإرادة استنكار صدور حديث لا يكون عليه شاهد من كتاب الله من الإمام.

واستظهار أحد التفسيرين يدور مدار تفسير قوله «فالذي جائكم به أولىٰ به»، فإن فسّر بأنّه أولىٰ به منكم ـ وهو الظاهر ـ فالمفاد هو نفي الحجّية، أي: إنّ هذا الحديث ليس حجّة لكم، والذي جاء به أعرف بوظيفته تجاه هذا الحديث وبصدقه وكذبه. وإن فسّر بأنّه أولىٰ به منّي ـ أي: من الامام فالمفاد هو استنكار صدوره من الإمام وأنّني غير مطّلع علىٰ هذا الحديث، فالذي جاء به أولىٰ به منّي.

فإن افترضنا ظهور الرواية في نفي الحجّية فلا محيص عن تخصيصها بأُصول الدين ونحوها من المعارف الإلهية، من قبيل تفاصيل القيامة ونحو ذلك، ولا تشمل الأحكام؛ وذلك لثبوت حجّيّة خبر الواحد في الأحكام غير الموجودة في الكتاب والسنّة القطعية بارتكاز الاصحاب ـ ومنهم نفس ابن أبي يعفور الراوي لهذه الرواية ـ ارتكازاً كالمتّصل، وهم كانوا يهتمّون بضبط الأحاديث ولو مع الواسطة، ويعملون بها، وبنقل الأحاديث للآخرين مع توقّع العمل من الآخرين بهذا النقل.

وإن افترضنا ظهور الرواية في الاستنكار فنحن نقطع بكذب مفادها حتّىٰ في أُصول الدين، فإنّ من شأن الإمام عليه السلام في مرتكز الشيعة بيان التفاصيل غير الموجودة في القرآن أُصولاً وفروعاً، ونعلم إجمالاً بوقوع ذلك منهم عليهم السلام في الأُصول والفروع؛ للتواترات الإجمالية فيها. إذن فيحمل الحديث علىٰ محمل التقيّة، وأنّ الإمام فرض نفسه لدىٰ ذكره لهذا الكلام منزلة إنسان عادي كأيّ عالم آخر من العلماء ـ كما كان ذلك اعتقاد العامّة بشأنهم ـ فليس من حقّه أن يبيّن شيئاً ليس في كتاب الله أو في سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله.

وإن فرضنا إجمال الرواية وتردّدها بين المعنيين، فهي علىٰ أيّ حال مردّدة بين معنىً نقطع بكذبه ومعنىً لا يجري في باب الأحكام، فعلىٰ ايّ حال، لا أثر لهذه الرواية في باب الأحكام.

هذا، ويمكن أن تردّ هذه الرواية بوجوه أُخرىٰ أيضاً:

منها: أنّ الردع عن خبر الواحد بخبر الواحد غير معقول؛ إذ لو فرض عدم قيام دليل

قطعي في المرتبة السابقة علىٰ حجّيّة خبر الواحد فلا معنىً للردع به؛ إذ نفس الخبر الرادع غير حجّة، ولو فرض قيامه على الحجّيّة إذن نقطع كذب الردع.

ويرد عليه: أنّنا نختار الشقّ الثاني، وهو قيام الدليل علىٰ الحجّيّة وهو السيرة، إلاّ أنّ السيرة إنّما تثبت الحجّيّة لولا الردع، والخبر الرادع لا ردع عنه، فالمقتضي للحجّيّة موجود، والمانع مفقود، وهذا الخبر رادع عن باقي الأخبار ومانع عن حجّيّتها ـ بعد فرض إمكان ردع الارتكاز بمثل ذلك ـ فاقتضاء السيرة لحجّيّة هذا الخبر يحكم علىٰ اقتضائها لحجّيّة باقي الأخبار.

ومنها: أنّ هذه الرواية بنفسها لا شاهد لها من الكتاب؛ لأنّ آيات الردع عن العمل بغير علم ليس مفادها عدم حجّيّة خبر الواحد علىٰ ما نقّحناه في محلّه، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها.

ويرد عليه: أنّ مفاد هذه الرواية ينحلّ إلىٰ حجّيات عديدة بعدد الروايات، والمحذور إنّما يلزم من حجّيتها في الردع عن نفسها، فتسقط، ولا وجه لسقوط حجّيّتها في الردع عن الأخبار الأُخرىٰ. واحتمال الفرق بين هذه الرواية وغيرها من الروايات موجود، فانّ هذه الرواية تريد أن تقرّبنا نحو الكتاب، فتمنع عن حجّية خبر ليس له شاهد من الكتاب، وتحصر الحجّية بالخبر الموافق للكتاب، فيحتمل الفرق في الحجّيّة بينها وبين سائر الروايات التي لا شاهد لها من الكتاب.

ومنها: أنّ رواية ابن أبي يعفور الدالّة على عدم حجّيّة الخبر الذي ليس عليه شاهد من الكتاب معارضة بأدلّة الحجّيّة، وطبعاً أدلّة حجّيّة خبر الواحد يجب أن تكون قطعية؛ إذ خبر الواحد لا يمكن أن يصير دليلاً علىٰ حجّيّة خبر الواحد، وعندئذٍ لا بدّ أن نلحظ نسبة رواية ابن أبي يعفور إلىٰ أدلّة حجّيّة خبر الواحد، وعلىٰ سبيل النموذج نذكر ثلاثة أقسام من أدلّة الحجّيّة من الكتاب والسنّة تاركين الكلام في أصل تمامية الاستدلال بها علىٰ حجّيّة خبر الواحد وعدمها إلىٰ مبحث خبر الواحد.

القسم الأوّل : ما يفرض له إطلاق لكلّ خبر من دون فرق بين الشبهات الموضوعية والحكميه، وأصول الدين وما يكون من قبيل أُصول الدين من سائر المعارف الإسلامية، من قبيل تفاصيل القيامة والجنّة والنار، وذلك من قبيل مفهوم آية النبأ لو تمّ الاستدلال به.

القسم الثاني : ما يفرض نصوصيّته في غير الشبهات الموضوعية بحيث لا يمكن تخصيصه بالشبهات الموضوعية، من قبيل: (العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا عنّي فعني يؤديان)

بناءً علىٰ تواتر ماهو من هذا القبيل، لكنّه يشمل بإطلاقه الشبهات الحكمية، بمعنى الفروع وأُصول الدين وسائر المعارف الإسلامية.

القسم الثالث: ما يفرض نصوصيّته في خصوص الشبهات الحكمية، بمعنى الفروع، أعني ما فيه تنجيز وتعذير، ولا يمكن تخصيصه بأُصول الدين وسائر المعارف الإسلامية، من قبيل آية النفر بناءً علىٰ نصوصيّتها في حجّيّة خبر الواحد في خصوص الأحكام بقرينة الإنذار والحذر.

ورواية ابن أبي يعفور فيها احتمالان:

الاحتمال الأوّل: وهو الظاهر، أن يكون مفادها نفي حجّيّة خبر الواحد ولو كان له شاهد من الكتاب، حيث إن فرض الحجّيّة لما له شاهد من الكتاب لغو عرفاً؛ لكفاية الكتاب، وإن كان بحسب التدقيق الأُصولي قد يترتّب عليها فائدة كما مضىٰ، فمفاد رواية ابن أبي يعفور في الحقيقة هو أنّه لا عبرة بخبر الواحد، فما جاءكم يوافق كتاب الله فخذوا به، لكونه ـ في الحقيقة ـ أخذاً بالكتاب، وما لم يكن عليه شاهد من الكتاب فاطرحوه.

الاحتمال الثاني: أن يكون مفادها سلب الحجّيّة من خصوص ما ليس له شاهد من الكتاب.

فنتكلّم في نسبة الرواية علىٰ كلّ واحد من الاحتمالين إلىٰ الأقسام الثلاثة من أقسام دليل حجّيّة خبر الواحد، فنقول:

أمّا علىٰ الاحتمال الأوّل، وهو كون مفادها نفي الحجّيّة حتّىٰ عن الخبر الذي له شاهد من الكتاب، فنسبتها إلىٰ القسم الأوّل هي نسبة الأخصّية، فلو كان دليل حجّيّة خبر الواحد منحصراً في القسم الأوّل لكنّا نخصّصه بالشبهات الموضوعية مثلاً؛ لأنّ هذه الرواية واردة في غير الشبهات الموضوعية، وآية النبأ أعمّ من ذلك فتخصّص.

ولكن نسبتها إلىٰ القسم الثاني هي نسبة التباين؛ لأنّ كلّاً منهما نصّ في غير الشبهات الموضوعية، فتصبح هذه الرواية مباينة للدليل القطعي، فتسقط عن الحجّيّة؛ لما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من الطائفة الثالثة الدالّة علىٰ عدم حجّيّة ما خالف كتاب الله[1].

---

(١) لا يقال: إنّ هذه الطائفة بنفسها خبر الواحد، فكيف تثبت حجّيّتها حتّىٰ يستدلّ بها علىٰ سقوط رواية ابن أبي يعفور؟!

فإنّه يقال: إنّ آية النبأ لا يمكنها أن تثبت الحجّيّة لخبر واحد مخالف للكتاب؛ لأنّه يوجد خبر واحد ينفي حجيّة ما يخالف الكتاب، فتختصّ الحجّيّة بغير ما خالف الكتاب، أي بغير مثل رواية ابن أبي يعفور.

ونسبتها إلىٰ القسم الثالث نسبة الأعمّية، أي إنّها أعمّ من القسم الثالث؛ لأنّه نصّ في الشبهات الحكمية، فيمكن تخصيص رواية ابن أبي يعفور بأُصول الدين ونحوها من المعارف الإسلامية.

وأمّا على الاحتمال الثاني، وهو كون مفادها نفي الحجّية عن خصوص ما ليس له شاهد من الكتاب، فهل تتغيّر نسبتها إلىٰ الأقسام الثلاثة منها علىٰ الاحتمال الأوّل أو لا؟

الصحيح: أنّه لا تتغيّر النسبة:

أمّا بلحاظ القسم الأوّل فواضح، فإنّ هذه الرواية ـ علىٰ أيّ حال ـ أخصّ من آية النبأ.

وأمّا بلحاظ القسم الثاني فقد يتوهّم تغيّر النسبة؛ إذ تصبح رواية ابن أبي يعفور أخصّ من (العمري وابنه ثقتان)؛ لأنّ رواية ابن أبي يعفور اختصّت بما ليس عليه شاهد من كتاب الله، في حين أنّ دليل الحجّيّة يشمل صورة وجود الشاهد وصورة عدمه.

إلاّ أنّ الصحيح: أنّ النسبة باقية علىٰ حالها؛ وذلك لأنّ تخصيص دليل الحجّيّة بخصوص ما له شاهد تخصيص بالفرد النادر، وليس عرفياً، فكأنّ النسبة بينهما هي التباين.

وأمّا بلحاظ القسم الثالث فقد يتوهّم ـ أيضاً ـ تغيّر النسبة؛ إذ أصبحت رواية ابن أبي يعفور أعمّ من وجه من مثل آية النفر، فمن ناحية تكون الرواية مختصّة بما ليس له شاهد بينما الآية أعمّ، ومن ناحية أُخرىٰ تكون الآية نصّاً في الشبهات الحكمية بينما الرواية أعمّ.

ولكنّ الصحيح: أنّ النسبة باقية علىٰ حالها؛ لما عرفت من عدم إمكان تخصيص دليل الحجّيّة بما له شاهد. ولو أُريد تخصيص الآية بما له شاهد من الكتاب فلماذا يأمر بالنفر، ولا يقول راساً: ابعثوا إلىٰ كلّ بلد وكلّ جماعة القرآن حتّىٰ يعملوا به؟!

وعلىٰ أيّ حال فحتّىٰ لو سلّمنا بأنّ النسبة صارت عموماً من وجه فذلك لا يضرّنا؛ لأنّ رواية ابن أبي يعفور عندئذٍ تسقط في مادة الاجتماع لمعارضتها لدليل قطعي.

ومنها: أنّنا لو سلّمنا تعارض رواية ابن أبي يعفور بما يساويها في النسبة من ادلّة الحجّيّة أو ما تكون النسبة بينه وبينها العموم من وجه وتساقطهما، ولم نعترف بسقوط ما يعارض الدليل القطعي، فالمرجع بعد ذلك ليس هو أصالة عدم الحجّيّة، وإنّما المرجع العام الفوقاني لو كان عندنا من قبيل مفهوم آية النبأ بناءً علىٰ تماميّته.

ومنها: أنّنا لو لم نعترف بالعموم الفوقاني أيضاً، ولا بسقوط ما يعارض الدليل القطعي، وفرضنا أنّ النسبة بين رواية ابن أبي يعفور ودليل الحجّيّة وهي آية النفر مثلاً عموم من وجه، فمن ناحية تكون الرواية أعمّ لشمولها لأُصول الدين ونحوها، ومن ناحية تكون الإية

أعمّ بناءً علىٰ أنّ دلالتها علىٰ حجّيّة خبر الواحد إنّما هي بالإطلاق، حيث إنّها إنّما دلّت علىٰ وجوب الحذر، وكان يمكن اختصاص ذلك بموارد حصول القطع بالحكم من تواتر أو قرينة ونحو ذلك، فشمولها لغير مورد حصول القطع يكون بالإطلاق، فعندئذٍ بالإمكان أنّ يقال لو وجدنا خبراً واحداً يدلّ علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد في الأحكام: إنّ هذا الخبر الواحد بالرغم من أنّه ليس دليلاً من أدلّة حجّيّة خبر الواحد؛ لأنّ دليل حجّيّة خبر الواحد يجب أن يكون قطعي الصدور، إلاّ أنّه يفيدنا في المقام في تقديم إطلاق آية النفر علىٰ إطلاق رواية ابن أبي يعفور، وذلك لأنّنا لو أخذنا بإطلاق رواية ابن أبي يعفور ورفعنا اليد عن إطلاق اية النفر، كان ذلك رفعاً لليد عنه بلا قرينة، وترجيحاً لمعارضه عليه بلا مرجّح. أمّا لو أخذنا بإطلاق آية النفر فرفع اليد عن إطلاق رواية ابن أبي يعفور ليس رفعاً لليد عنه بلا قرينة، وإنّما هو رفع لليد عنه بالقرينة؛ لأنّ ذلك الخبر الواحد الدالّ علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد في الأحكام أصبح حجّة ببركة إطلاق آية النفر، وهو أخصّ مطلقاً من رواية ابن أبي يعفور؛ لاختصاصه بالأحكام، فيصير قرينة علىٰ تخصيص رواية ابن أبي يعفور بخصوص أُصول الدين ونحوها. هذا هو روح المطلب. وإن شئت التعبير بلغة الدور فقل: إنّ تمامية مقتضي الحجّيّة لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم تخصيصها بذلك الخبر الواحد الذي هو فرع عدم ثبوت حجّيّته بإطلاق آية النفر، أي: عدم حجّيّة إطلاق آية النفر. إذن فتماميّة مقتضي الحجّيّة لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم حجّيّة إطلاق آية النفر، وما يكون فرع عدم شيء يستحيل أن يمنع عن ذلك الشيء، وإلاّ لزم الدور.

فتحصّل: أنّه بالإمكان افتراض عامّين من وجه نسبتهما الدلالي إلىٰ مادّة الاجتماع علىٰ حدّ سواء، وبالرغم من ذلك يتقدم أحدهما علىٰ الآخر لنكتة سحريّة تجعل رفع اليد عن إطلاق أحدهما إسقاطاً له بلا قرينة، ورفع اليد عن إطلاق الآخر إسقاطاً له بقرينة وإن كنّا لم نجد مثالاً لذلك في الفقه.

هذا كلّه لو افترضنا أنّ رواية ابن أبي يعفور تردع عن حجّيّة خبر الواحد ولو كان له شاهد من كتاب الله، كما هو الظاهر علىٰ ما مضىٰ.

أمّا لو افترضنا أنّها تردع عن خصوص ما ليس له شاهد، فالأمر أوضح؛ وذلك لأنّ هذا الخبر الواحد الذي دلّ علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد في الأحكام له شاهد من كتاب الله، وهو آية النفر، فهذا حجّة يقيناً، فتخصّص به رواية ابن أبي يعفور بلا حاجة إلىٰ ما عرفته من البيان.

الطائفة الثالثة: ما يكون مفاده نفي حجّية ما خالف الكتاب كرواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ علىٰ كلّ حقّ حقيقة، وعلىٰ كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[1]. وسندها ضعيف بالنوفلي.

ورواية جميل بن دراج، وهي صحيحة السند عن أبي عبدالله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ علىٰ كلّ حقّ حقيقة، وعلىٰ كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[2].

وهذه مشتملة علىٰ عقدين: العقد السلبي، أعني الردع عمّا خالف كتاب الله، والعقد الإيجابي، أعني الأمر بأخذ ما وافق كتاب الله. فنتكلّم أوّلاً في العقد السلبي، وثانياً في العقد الايجابي، وثالثاً في فقه الحديث.

أمّا العقد السلبي، فيقال: إنّه دلّ علىٰ عدم حجّيّة كلّ خبر خالف الكتاب ولو بمثل الإطلاق والتقييد، أو العموم الخصوص، وغير ذلك من أنحاء القرينية، وأجاب الأصحاب عن ذلك بجوابين:

الأوّل: أنّ المخالفة بنحو القرينيّة لا تعدّ مخالفة.

والثاني: أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من مخصّصات ومقيّدات ونحوها للكتاب عنهم عليهم السلام.

أقول: إنّ تحقيق حال هذين الجوابين موقوف علىٰ فهم معنىٰ ما جاء في هذه الطائفة من مخالفة الكتاب، فإنّ فيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود المخالفة لمضمون الكتاب من دون لحاظ مؤونة زائدة من حجيّة الكتاب أو عدمها. وهذا هو الظاهر.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود المخالفة لمضمون الكتاب بشرط ثبوت الحجّيّة اللولائية لذلك المضمون، أي: حجّيّته لولا هذا الخبر المخالف.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود المخالفة لمضمون الكتاب بشرط ثبوت الحجّيّة الاقتضائية للكتاب حتّىٰ مع وجوب هذا الخبر المخالف، بمعنىٰ أنّه لا موجب لعدم حجّيّته إلاّ

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١٠، ص ٧٨ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً أو ج ٢٧ ص ١١٠ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) نفس المصدر: ح ٣٥، ص ٨٦، أو ص ١١٩ حسب اختلاف الطبعتين المشار إليهما.

افتراض التساقط بالتعارض مع هذا الخبر، وإلاّ فاقتضاء الحجّيّة فيه تامّ بالرغم من وجود هذا الخبر المخالف.

وأمّا احتمال أن يكون المقصود المخالفة للكتاب الحجّة بالفعل فطبعاً غير موجود؛ إذ الفراغ عن الحجّيّة الفعلية لمضمون الكتاب يساوق الفراغ عن عدم حجّيّة معارضه، فنفي حجّيّة معارضه يكون كالضرورية بشرط المحمول.

فإن بنينا علىٰ الاحتمال الأوّل فشيء من الجوابين لا يتمّ

أمّا الجواب الأوّل فلأنّ المخالفة بنحو القرينيّة ـ أيضاً ـ مخالفة، غاية الأمر أنّ العرف لا يتحيّر بين المتخالفين، لا لعدم المخالفة، بل لتقديم أحد المتخالفين علىٰ الآخر بالقرينيّة

وأمّا الجواب الثاني فلأنّ العلم الإجمالي بالصدور لا ينافي عدم الحجّيّة، فنحن نعلم إجمالاً بصدور جملة من روايات صحيح البخاري، أو صدور جملة من مجموع روايات غير الثقاة مع أنّه ليست بحجّة.

وإن بنينا علىٰ الاحتمال الثاني فأيضاً الجواب الأوّل لا يتمّ؛ لثبوت المخالفة للحجّة اللولائية من الكتاب؛ إذ لولا هذا المخالف لكان مضمون الكتاب حجّة قطعاً. وأمّا الجواب الثاني فبالإمكان أن يقال بتاميّته؛ لأنّ العلم الاجمالي بالتخصيص والتقييد يسقط عمومات الكتاب ومطلقاته عن الحجّية، وقد كنّا نجيب عن هذا العلم الإجمالي في بحث حجّيّة ظواهر الكتاب بانحلاله بما ورد بطريق حجّة من مخصّصات ومقيّدات، لكنّ هذا الجواب لا يأتي هنا؛ لأنّنا نفتّش عن الحجّية اللولائية، ولولا ما وصل إلينا من مخصّصات ومقيّدات لم يكن العلم الإجمالي منحلاً، ولم تكن عمومات الكتاب وإطلاقاته حجّة، فهذه الروايات لا تخالف مضموناً كتابياً حجّة بالحجّيّة اللولائية.

إلاّ أنّ المظنون انحلال هذا العلم الإجمالي في المقام بما نعلم من تخصيصات و تقييدات قطعيّة عن طريق التواتر، أو الإجماع، أو ما يورث القطع أحياناً من مثل الشهرة والإجماع المنقول، ففي أكبر الظنّ أنّ هذا يفي بمقدار المعلوم بالإجمال. وعليه فيبقىٰ باقي العمومات والإطلاقات حجّة، ولا يتمّ هذا الجواب.

وإن بنينا علىٰ الاحتمال الثالث فحال الجواب الثاني هو حاله علىٰ الاحتمال الثاني. وأمّا الجواب الأوّل فيكون تامّاً لأنّ الخبر المخالف بنحو القرينية ليس مخالفاً لمضمون كتابي فيه اقتضاء الحجّيّة حتّىٰ مع ورود هذا الخبر لو كان حجّة، فإنّ هذا الخبر لو كان حجّة يشكّل قرينة علىٰ خلاف ظاهر الكتاب، وظاهر ذي القرينة ليس فيه اقتضاء الحجّيّة مع وجود

القرينة. إذن فروايات نفي حجّيّة المخالف لا تقوىٰ علىٰ نفي حجّيّة ما يكون قرينة بالنسبة للكتاب.

هذا. ونحن نرىٰ أنّ الظاهر من هذه الطائفة هو الاحتمال الأوّل، وقد عرفت أنّه عليه لا يتمّ شيء من الجوابين.

فالصحيح في الجواب هو تخصيص هذه الطائفة بما ورد في الأخبار العلاجية، فعن عبد الرحمٰن بن أبي عبدالله قال: «قال الصادق عليه السلام إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[1]. فنحن نستظهر من قوله: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان» أنّ المقصود هو علاج مشكلة التعارض بعد فرض أنّ كلّاً منهما في نفسه حجّة، والّا لم نصطدم بمشكلة التعارض، وهذا معناه أنّ الخبر المخالف للكتاب يكون في نفسه حجّة.

نعم، ليس له إطلاق يدلّ علىٰ حجّيّة كلّ خبر مخالف للكتاب، وعدم مضرّية أيّ قسم من أقسام المخالفة؛ لأنّه ليس بصدد بيان هذا الحكم، فلابدّ من الاقتصار علىٰ القدر المتيقّن، وهو المخالفة بنحو القرينيّة، بنحوٍ يكون الجمع العرفي في غاية السهولة، بأن تكون المخالفة أدنىٰ درجات المخالفة، فلو لم تكن بنحو القرينيّة، أو كانت المخالفة قويّة وإن كان العرف بالآخرة يجمع بينهما، وذلك كما لو كان العامّ الكتابي قويّاً جدّاً، أو إطلاق الكتاب قويّاً جدّاً وليس مستفاداً من مقدّمات الحكمة فقط، فهنا يسقط المخالف والمخصّص أو المقيّد عن الحجّيّة.

وأمّا العقد الإيجابي، وهو أنّ ما وافق كتاب الله فخذوه ففيه احتمالان.

١ ـ تأسيس حجّيّة جديدة غير حجّيّة أخبار الثقاة لكلّ خبر وافق كتاب الله، فتكفي الموافقة للكتاب في حجّيّة الخبر ولو كان راويه من الكذّابين.

ويظهر أثر هذه الحجّيّة في موارد من قبيل ما لو كان العامّ الكتابي مخصّصاً بخبر ثقة له مخصِّص من غير أخبار الثقاة، فإنّ حجّيّة هذا المخصّص الثاني توجب الأخذ بمفاد الكتاب في

---

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢٩، ص ٨٤ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً، أو ج ٢٧ ص ١١٨ بحسب طبعة آل البيت.

مورده، ولولاه لكنّا نأخذ بالمخصّص الأوّل، فمثلاً لو دلّ: (أحلّ الله البيع) علىٰ حلّيّة كلّ بيع، وخصّص بخبر ثقة أخرج بيع الصبي، وكان لهذا المخصّص مخصّص من غير أخبار الثقاة يصحّح بيع المراهق، فبيع المراهق يكون صحيحاً لو قيل بحجّيّة ما وافق الكتاب، ولو كان مخبره غير ثقة، وإلاّ فلا.

والخلاصة: أنّ جعل الحجّيّة لما وافق الكتاب ليس أمراً غير معقول.

٢ ـ أن يكون المقصود أنّ ما وافق كتاب الله فالمانع الموجود عن حجّيّة ما خالف كتاب الله غير موجود فيه، فهو حجّة علىٰ تقدير ثبوت باقي شروط الحجّيّة، من قبيل إنْ لم تتوضّأ فصلاتك باطلة، وإن توضّأت صحّت صلاتك، فإنّه ليس معنىٰ ذلك صحّة الصلاة مع الوضوء ولو كانت صلاة إلىٰ غير القبلة مثلاً، وإنّما المقصود صحّة الصلاة بشروطها، فيكون العقد الإيجابي تاكيداً لنفس العقد السلبي، وتصريحاً بمفهومه، لا شيئاً جديداً.

والظاهر هو الاحتمال الثاني، لا الأوّل، سواء فسّرت الموافقة بمعنىٰ وجود مضمونه في الكتاب، أو فسّرت بمعنى عدم المخالفة. أمّا علىٰ الأوّل فللغوية جعل الحجّيّة لما وافق الكتاب عرفاً؛ لكفاية نفس الكتاب وإن كانت له بعض الثمرات عقلاً كما عرفت، فاللغوية العرفية تصرف الرواية عن معنىٰ جعل الحجّية إلىٰ المعنى الثاني.

وأمّا علىٰ الثاني فلأنّ من الواضح المرتكز عند المتشرّعة عدم حجّيّة الخبر لمجرّد عدم مخالفته للكتاب، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي كون نكتة الحجّيّة طريقية، ومجرد عدم المخالفة للكتاب لا يعتبر في النظر العرفي نكتة طريقيّة للحجّيّة.

إذن، فعلىٰ كلا التفسيرين للموافقة لا يعطي العقد الإيجابي تأسيس حجية جديدة.

وأمّا فقه الحديث، فنتكلم فيه في عدّة نقاط:

الأُولىٰ: أنّ الروايات المنقولة عنهم عليهم السلام بعضها يوافق الكتاب وبعضها يخالف الكتاب، والأكثريّة الغالبة منها لا توافق ولا تخالف، فيبعد بحسب الفهم العرفي أن يكون قوله: «فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» غير ناظر إلىٰ هذا القسم، فلا بدّ: إمّا من تفسير الموافقة بعدم المخالفة، فتصبح المخالفة مانعة عن الحجّيّة، وما لا يوافق ولا يخالف يكون حجّة عند اجتماع باقي الشروط، أو تفسير المخالفة بعدم الموافقة، فتصبح الموافقة شرطاً في الحجّيّة، فما لا يوافق ولا يخالف لا يكون حجّة.

ومن هنا قد يقال بالإجمال؛ لأنّ ارجاع إحداهما إلىٰ الأُخرىٰ ليس بأولىٰ من إرجاع

الأُخرىٰ إليها.

إلاّ أنّ الصحيح: عدم الإجمال، وتعيّن إرجاع الموافقة إلىٰ عدم المخالفة؛ لأنّ ارتكازية حجّيّة تلك الأخبار عند المتشرّعة جيلاً بعد جيل، وعملهم علىٰ ضبطها ونقلها، والعمل بها، وتوقّع الناقل عن الآخرين العمل بما ينقله توجب صرف العبارة إلىٰ هذا التفسير في مقابل ذاك التفسير.

الثانية: يمكن أن يقال: إن عنوان (ما خالف الكتاب) لا يختصّ بالأخبار، بل تشمل غيرها، من قبيل القياس، والشهرة، والإجماع المنقول، وغير ذلك ممّا خالف الكتاب، سواء كان حجّة في نفسه أو لا، فمثلاً الشهرة إذا قامت علىٰ ما يخالف الكتاب دخلت في مفاد هذه الروايات، وكذا الإجماع المنقول وغيره. وإذن فليست هذه الروايات أخصّ مطلقاً من أدلّة حجّيّة خبر الواحد حتّىٰ تقدّم عليها بالأخصّية، بل هناك جانب لأخصّية تلك الأدلّة وهو اختصاصها بخبر الواحد، وشمول هذه الروايات لغير خبر الواحد، فالنسبة بينهما عموم من وجه.

إلاّ أنّ الصحيح: أنّ كون النسبة العموم من وجه لا تمنع عن التقديم؛ لأنّ هذه الروايات تبيّن المانعية، أي تجعل مخالفة الكتاب مانعة عن الحجّيّة، فلها نظر إلىٰ كلّ أدلّة الحجّيّة، فتقدّم عليها بالحكومة، من قبيل ما لو وردت رواية تدلّ علىٰ شرطية الطهارة، أو مانعية الحدث في كلّ عبادة، فإنّها تقدّم علىٰ إطلاق أيّ دليل من أدلّة عبادة من العبادات إذا كان مطلقاً.

الثالثة: يمكن أن يقال: إنّ مفاد هذه الروايات هو استنكار الصدور لا نفي الحجّيّة، وذلك بقرينة قوله: «إنّ علىٰ كلّ حقّ حقيقة، وعلىٰ كلّ صواب نوراً» فكأنّه يقول: إنّ موافقة الكتاب أو عدم المخالفة نور يوجد في الخبر الحقّ، فيكون الخبر الذي صدر منّا عليه حقيقة ونور. إذن فما ليس عليه الحقيقة والنور لا يكون صادراً منهم عليهم السلام، فهذا إنكار للصدور، لا نفي للحجّيّة.

إلاّ أنّ الصحيح: أن هذه العبارة لا تعني ملازمة دائمية بين الحقّ والنور، وإنما هي تعبير عرفي حيث يقال: إنّ الحقّ واضح، وإنّ الكلام الصادق تبدو أماراته. وهذا ليس معناه الملازمة الدائمية بين الصدق وظهور أماراته، ويشهد له قوله في صدر الحديث: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» فإنّ ما خالف الكتاب، أو ما لم يوافقة لو كان مقطوع الكذب، لم يكن شبهة.

الرابعة: هل تشمل مخالفة الكتاب مخالفة إطلاق الكتاب، أو تختصّ بمثل مخالفة العموم؟

ذهب السيد الأُستاذ إلىٰ الثاني بدعوى: أنّ الإطلاق إنّما استفيد من السكوت وعدم التقييد. وأمّا أصل اللفظ الدالّ علىٰ الماهية فإنّما يدلّ علىٰ الطبيعة المهملة، والسكوت وعدم ذكر القيد ليس قرآناً.

والتحقيق خلاف ذلك، فإنّه بحسب النظر العرفي يرىٰ أنّ السكوت وعدم ذكر القيد حيثيّة تعليليّة لا تقييدية، فيقال: إنّ الآية الفلانية دلّت علىٰ الإطلاق، ولا يقال: إنّ الآية لم تدلّ، وإنّما السكوت عن القيد دلّ عليه، فمثلاً لا إشكال في أنّ العرف يقول: إنّ (أحلّ الله البيع) مثلاً شامل للبيع العقدي والمعاطاتي، وإنّه دالّ علىٰ إطلاق الحكم، إذن فالمخالفة تشمل كلا القسمين.

الخامسة: إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بالعموم من وجه فهل يسقط الخبر راساً، أو تسقط مادّة الاجتماع فقط؟

قد يقال: إنّنا إن فهمنا من الظهور العرفي لدليل سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفة حيثية تعليليّة، سقط الخبر كلّه؛ لأنّه خبر مخالف للكتاب. وإن فهمنا منه كونها حيثيّة تقييديّة فالعرف يخصّص الحكم بخصوص مورد المخالفة، وهو مادّة الاجتماع.

والصحيح هو: أنّ الساقط إنّما هو مادّة الاجتماع مطلقاً و توضيحه: أنّ ما الموصولة في قوله: (ماخالف الكتاب) تشمل بإطلاقها كلّ أمارة تخالف الكتاب ومنها السند، ومنها الظهور، فكأنّما قال: إذا تعارض السند وأصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، وإذا تعارض الظهور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند واصل الصدور معارضاً للكتاب، فيطرح، واذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند وأصل الصدور ليس مخالفاً للكتاب، وإنّما ظهوره في الشمول لمادّة الاجتماع مخالف للكتاب، فيسقط.

السادسة: هل نتعدّىٰ من مخالفة الكتاب إلىٰ مخالفة السنّة القطعية النبوية، أو مطلق السنّة القطعية، أو لا؟

هنا يجب أن نلاحظ الخصوصيّات الموجودة في الكتاب لنرىٰ أنّ أيّاً منها مشترك بين الكتاب والسنّة، وإنّ أيّاً منها مختصّ بالكتاب، وأنّه هل يحتمل عرفاً دخل الخصوصيّة المختصّة في هذا الحكم، أو لا؟

فنقول: إنّ الكتاب فيه ثلاث صفات:

١ ـ كونه كتاباً محترماً من قبل الله تعالى، وإعجازاً، وأشرف كتاب، وما إلىٰ ذلك.

٢ ـ كونه قطعي الجهة.

٣ ـ كونه قطعي الصدور.

أمّا الوصف الأوّل فهو مختصّ بالكتاب. وأمّا الوصف الثاني فهو يشمل الكتاب والسنّة النبويّة وبعض السنن غير النبويّة، كما لو قطعنا بعدم التقيّة لكونها خلاف مذهب العامّة مثلاً. وأمّا الوصف الثالث فهو موجود في كلّ سنّة قطعية، نبويّة كانت أو غيرها، كما أنّه موجود في الكتاب، وعندئذٍ نقول: إنّ الوصف الأوّل بحسب المتفاهم العرفي لا يكون دخيلاً في هذا الحكم، فإنّه إنّما يناسب دخله في حكم احترامي، من قبيل وجوب الإنصات مثلاً، لا في حكم طريقي يناسب أن تكون الدخيل فيه النكات الطريقية، من قبيل الحجّيّة، وكون القرآن معجزاً وشريفاً لا يوجب نكتة طريقية في سقوط الخبر المخالف له.

ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ الدخيل في الحكم إنّما هو الوصفان الأخيران، فنتعدّىٰ إلىٰ السنّة القطعيّة النبويّة، والىٰ سنّة قطعية غير نبويّة مقطوعة الجهة صدفة.

ولكن الصحيح: أنّ الوصف الثاني وهو قطعية الجهة وإن كانت نكتة طريقية يعقل دخلها في الحكم، لكنّها بحسب نظر العرف واقعة تحت الشعاع في جنب الوصف الثالث، وهو قطعيّة السند، فيرىٰ عرفاً أنّ نكتة الحكم هي قطعية السند، فيتعدّىٰ إلىٰ كلّ سنّة قطعية، ويؤيد ذلك أنّه في رواية السكوني نقل الإمام عليه السلام هذا الكلام، اعني طرح ما خالف الكتاب عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حين أنّ المائز بين الكتاب وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله إنّما هو في السند لا في السند والجهة، فهذا يؤيّد كون النظر إلىٰ جهة السند.

السابعة: قد يقال: إنّ المقصود ممّا في الطائفة الثانية والثالثة من الموافقة وعدم الموافقة، ووجود الشاهد وعدمه إنّما هو الموافقة والمخالفة للروح العامّة والاطار العامّ للكتاب الكريم، لا الموافقة والمخالفة المضمونيّة، فمثلاً لو وردت رواية في ذمّ طائفة من البشر، وبيان خسّتهم ودناءتهم، وأنّهم قسم من الجنّ، قلنا: إنّ هذا مخالف للكتاب؛ لأنّ الروح العامّة للكتاب مبنيّة علىٰ أساس المساواة بين الأقوام والشعوب، وعدم التفرقة بينهم، ولو وردت رواية تحلّل الكذب والإيذاء في اليوم التاسع من ربيع الأوّل، قلنا: إنّها مخالفة للروح العامّة للكتاب، ولكن لو وردت رواية تدلّ علىٰ وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فهذه موافقة للروح العامّة للكتاب المتّجهة نحو تقريب الناس إلىٰ الله، وجعلهم يناجون ربّهم ويدعونه خوفاً وطمعاً.

ويشهد لهذا التفسير للموافقة والمخالفة اُمور، أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله إلخ» فإنّه لو كان المقصود الموافقة

المضمونيّة فأيّ أثر لافتراض وجود شاهد ثانٍ؟! فهذه قرينة علىٰ أنّ المقصود وجود الأشباه والنظائر، والروح العامّة المنسجمة مع الحكم المذكور في الرواية في الكتاب الكريم، فيقول مثلاً: إن وجدتم له نظيراً أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

وتفصيل الكلام في ذلك وتحقيقه نوكله إلىٰ ما مضىٰ في بحث خبر الواحد.



تنبيهات على موارد مشكوكة للتعارض:

بقي التنبيه على أُمور تدور كلّها حول نقطة واحدة، وهي أنّنا قد عرفنا أنّه متىٰ ما أمكن الجمع العرفي بين الدليلين خرجا عن التعارض وقواعده، ومتى ما لم يمكن الجمع العرفي بينهما دخلا في التعارض وقواعده. وهناك موارد يقع البحث والتشكيك في أنّه هل يمكن الجمع العرفي فيها، فلا تطبّق عليها قوانين التعارض، أو لا يمكن ذلك فنطبّق عليها تلك القوانين. فنتكلّم في هذه الأُمور عن موارد من هذا القبيل فنقول:

الأمر الأوّل: إذا تعارض عامّ مع مطلق:

فقد جاء في كلماتهم قبل المحقق الخراساني ﷺ أنّه يُقدّم العام؛ لأنّه يرفع موضوع الإطلاق؛ لأنّ إحدىٰ مقدّماته عدم البيان، والعام بيان، ولا يمكن العكس؛ لأنّ العامّ يكون ظهوره بالوضع لا بمقدّمات الحكمة.

وأورد علىٰ ذلك المحقّق الخراساني ﷺ بأنّ هذا إنّما يتمّ لو كانا متّصلين في كلامٍ واحد. وأمّا مع الانفصال فالإطلاق قد انعقد؛ لأنّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة إنّما هي عدم البيان المتّصل لا عدم البيان ولو منفصلاً، فيقع التعارض بينهما، ولا يرفع العموم موضوع الإطلاق. نعم، قد يتقدّم العموم علىٰ الإطلاق بالأظهرية، وهذا أمر آخر.

ولكنّ مدرسة المحقق النائيني ﷺ وافقت على ما كان يقال قبل المحقق الخراساني ﷺ من تقدّم العموم ورفعه لموضوع الإطلاق[1].

وذكر السيد الأُستاذ[2] في وجهه: أنّ إحدىٰ مقدّمات الحكمة ليست عبارة عن عدم البيان المتّصل، ولا عبارة عن عدم البيان ولو منفصلاً بنحو الشرط المتأخّر، بل أمر بين الأمرين، فبذلك وجّه ووضّح مراد المحقّق النائيني ﷺ، واختاره.

---

(١) راجع فوائد الاصول ج ٤ ص ٧٢٩ ـ ٧٣١ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات ج ٢ ص ٥١٣.

(٢) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٧٦.

فكأنّه ـ دامت بركاته ـ أحسّ أنّه واقع بين محذورين: فإمّا أن يقول بأنّ الإطلاق قوامه بعدم البيان المتصل، وهذا لازمه عدم تقدّم العموم علىٰ الإطلاق عند انفصال أحدهما عن الآخر.

وإمّا أن يقول بأنّ الإطلاق قوامه بعدم البيان مطلقاً، أي ولو متأخّراً، وهذا لازمه عدم حجّيّة إطلاق كلام المولى ما دام يحتمل ورود القيد بعد ذلك، فذهب إلىٰ أمر بين الأمرين، وهو أنّ الإطلاق في كلّ آن قوامه بعدم بيان التقييد في ذلك الآن، فإطلاق الكلام حدوثاً ينعقد بعدم بيان التقييد المتّصل، ويستمرّ ما دام عدم التقييد مستمراً. وهذا يُريحه من كلا المحذورين، فمن ناحية يثبت بذلك مدّعاه من تقدّم العامّ علىٰ المطلق؛ لأنّ العامّ بيان، فمتىٰ ما ورد انتفىٰ الإطلاق. ومن ناحية أُخرىٰ حينما يرد مطلق يُؤخَذ به وإن احتمل ورود التقييد بعد ذلك؛ وذلك لأنّه ما دام التقييد غير وارد يكون الإطلاق منعقداً.

إلاّ أنّ هذا الكلام بالرغم ممّا قد يتراءىٰ في بادىء الأمر من فنّيّته لا محصّل له. ولتوضيح ذلك نذكر كلاماً للمحقّق النائيني ﷺ يكون هو المنشأ لهذه الكلمات، وهو افتراض ثلاث دلالات للكلام، فلو قال المتكلم مثلاً: (أكرم كلّ عالم) فلهذا الكلام ثلاث دلالات:

١ ـ الدلالة التصوّرية، حيث إنّ هذا الكلام يبعث في النفس تصوّر مضمونه، ومعاني كلماته.

٢ ـ الدلالة التصديقية، بمعنىٰ كشف هذا الكلام بما هو كلام ـ بغضّ النظر عن شيء آخر ـ عن مراد المتكلّم، وهو في المثال عبارة عن إرادة المولىٰ وجوب إكرام كلّ عالم بنحو العموم.

٣ ـ الدلالة التصديقية، بمعنى الكشف الفعلي عن المراد الجدّي، فقد لا يكون مطابقاً للدلالة التصديقية بالمعنىٰ الأوّل، كما لو ورد مخصّص لهذا العامّ، فلا يكون الكشف الفعلي كشفاً عن إرادة العموم بالرغم من أنّ الكلام بما هو كلام يكشف عن إرادة العموم؛ لأنّه ورد عاماً[1].

إذا عرفت ذلك قلنا: إنْ أراد السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بالدلالة الإطلاقية التي تستمرّ ما دام عدم ورود القيد مستمرّاً، وتنقطع بوروده الدلالة التصديقية الثانية في كلام المحقّق النائيني ﷺ، فما ذكره من استمرار هذه الدلالة ما لم يرد القيد وانقطاعها بوروده

---

(١) راجع فوائد الاصول ج ٤ ص ٧١٦ ـ ٧١٧ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات ج ٢ ص ٥٠٨.

صحيح، إلاّ أنّ هذا الذي سمّاه المحقق النائيني ﷺ بالدلالة التصديقية الثانية ليس في الحقيقة ظهوراً، وإنّما هو عبارة عن حجّيّة الدلالة التصديقية الأُولىٰ، وطبعاً حجّيّة المطلق تستمرّ ما استمرّ عدم ورود القيد، وتنقطع بوروده، لكنّ الكلام في أنّه لماذا يصبح العامّ مقيّداً للمطلق، ولا يصبح المطلق مخصّصاً للعامّ. وإن أراد بذلك الدلالة التصديقية الأُولىٰ من كلام المحقّق النائيني ﷺ فليس من المعقول ما افترضه من كون الإطلاق حدوثاً وبقاءً تابعاً لعدم ورود القيد حدوثاً وبقاءً، وإنّما الأمر يدور عقلاً بين أمرين، فإنّ الإطلاق يتكوّن من ظهور حال المتكلّم في أنّه بصدد بيان تمام مراده، فإمّا أن نقول: إنّ ظاهر حاله هو أنّه بصدد بيان تمام مراده بشخص هذا الكلام. وإمّا أن نقول: إنّ ظاهر حاله أنّه بصدد بيان تمام مراده بمجموع كلماته، ولا يوجد شقّ ثالث.

فعلىٰ الأوّل يكون الإطلاق مُنعقداً وباقياً بمجرّد عدم ورود القيد المتّصل. وعلىٰ الثاني يكون ورود المقيّد المنفصل كاشفاً عن عدم الإطلاق من أوّل الأمر، فما افترضه من حالة وسط بين الحالتين غير معقول[1]. وعليه فما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ كلام فنّي لا بأس به، فالعموم بما هو عموم لا يتقدّم علىٰ الأطلاق. نعم، غالباً يتقدّم العامّ على المطلق بالأظهرية؛ لأنّ العموم بذاته أقوىٰ من الإطلاق وإن كان قد يتّفق التساوي أو أقوائية الإطلاق لنكتة، فربّ إطلاق يكون في الدرجات العالية من القوّة كقوله في باب مفطّرات الصوم: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (أو أربع خصال حسب اختلاف النسخ): الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء[2] فإطلاقه لنفي مفطّرية غير هذه الأشياء قويّ جدّاً.

---

(١) وهنا اعتراض آخر على كلام السيّد الخوئي ﷺ ورد ذكره في بحوث السيد الهاشمي، المجلّد السابع، وهو أنّه هل يدّعىٰ أنّ الرافع للظهور الإطلاقي بالنسبة لكلّ زمان هو وصول البيان والقيد إلى المكلف، أو صدوره واقعاً؟

أمّا الأوّل فلا معنىً لإدّعائه؛ إذ من الواضح أنّ خصوصيّة الوصول غير دخيلة في تكوّن الظهور التصديقي لكلام المتكلّم، وإنّما المعقول دخلها في الحجّيّة.

وأمّا الثاني فيلزم منه أنّنا لو احتملنا ورود بيان منفصل في الزمان الثاني ابتلىٰ المطلق بالإجمال بلحاظ ذلك الزمان؛ لأنّه علىٰ تقدير صدور البيان واقعاً يكون الإطلاق مرفوعاً في هذا الزمان، فلم يتمّ التخلّص تماماً من المحذور الثاني. اللّهم إلاّ بمعنىٰ إمكانية التمسّك باستصحاب بقاء الظهور الإطلاقي المنعقد في الزمان الأوّل لو فرض عدم احتمال وجود البيان من أوّل الامر. وهذا إثبات لنتيجة الإطلاق بالأصل العملي، لا اللفظي الذي هو الغرض من الإطلاق. بحوث في علم الأُصول: ج ٧ ص ٢٨٢.

(٢) الوسائل: ج ١٠ ب ١ مما يمسك عنه الصائم ح ١.

والسرّ في أقوائية العموم من الإطلاق في ذاته هو أنّ ظهور حال المتكلّم في أنّه لا يأتي في بيانه شيء زائد غير موجود في مراده أقوى من ظهور حاله في أنّه لا يترك في بيانه شيئاً موجوداً في مراده، والظهور الثاني هو أساس الإطلاقات جميعاً، حيث إنّ الإطلاق يكون علىٰ أساس أنّ المتكلّم ترك القيد، وظاهر حاله أنّه لو كان القيد داخلاً في مراده لما ترك ذكره. وأمّا العموم فهو من القسم الأوّل، فإنّ المتكلّم قد ذكر العموم، وظاهر حاله أنّه لا يذكر شيئاً خارجاً عن مراده، فهو أقوىٰ من الإطلاق.

والشاهد علىٰ أقوائية ظهور الحال في عدم ذكر ما لا يكون مراداً من ظهورها في أنّه يذكر كلّ ما هو داخل في المراد هو أنّه لولا ذلك لما صحّ ما تطابق عليه العرف والفقهاء من حمل المطلق علىٰ المقيّد، فلو قال: (اعتق رقبة) وقال: (اعتق رقبة مؤمنة) فالأمر دائر بين مخالفة ظهور الحال الأوّل في المقيّد بأن يكون الإيمان غير داخل في المراد، ومع ذلك ذكره في المقيّد، وظهور الحال الأوّل في المطلق، بأن يكون الإيمان داخلاً في المراد ومع ذلك تركه في المطلق، فقدّموا المقيّد علىٰ المطلق، أي قدّموا الظهور الأوّل علىٰ الظهور الثاني، فكذلك في تعارض العموم والإطلاق يتقدّم العامّ علىٰ المطلق بنفس النكتة وإن كان وضوح التقدّم هنا لعلّه أهون وأخفّ إلىٰ حدٍّ ما منه في المطلق والمقيد.

الأمر الثاني: إذا تعارض المطلق البدلي والمطلق الشمولي:

كما لو قال: (اكرم عالماً) وقال: (لا تكرم الفاسق) بناء علىٰ عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في مثل ذلك، فقد ذكر ـ أيضاً ـ الشيخ ﷺ علىٰ ما نسب إليه وغيره: أنّ المطلق الشمولي مقدّم علىٰ المطلق البدلي، وهنا ـ أيضاً ـ خالف المحقّق الخراساني ﷺ قائلاً: إنّ كليهما ظهور إطلاقي، ومجرّد كون أحدهما شمولياً والآخر بدلياً لا يوجب التقدّم[1].

والمحقّق النائيني ﷺ اختار ما قاله القدماء[2] موجّهاً له بوجوه، نذكر أحدها، وأمّا الباقي فلا يكون قابلاً للفهم، وهو: أنّ تقييد الإطلاق البدلي أهون من تقييد الإطلاق الشمولي؛ لأنّ المطلق الشمولي لو قيّدناه لكان معنى ذلك رفع اليد عن جزء مدلول الخطاب، لأنّنا رفعنا اليد عن بعض الأحكام التي دلّ عليها الخطاب من الوجوبات. وهذا بخلاف ما لو

---

(١) راجع الكفاية ج ١ ص ١٦٩ بحسب الطبعة المشتملة في حواشيها على تعليقات الشيخ المشكيني.

(٢) راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ١٦١ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات السيد الخوئي ﷺ.

قيّدنا الإطلاق البدلي الذي لم يدلّ إلاّ علىٰ حكم واحد، ونحن نعمل به. وأورد علىٰ ذلك السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بإيرادين:

الأوّل: أنّ الميزان في تقديم دليل علىٰ دليل إنّما هو القرينية، لا استحسان من هذا القبيل.

الثاني: أن المطلق البدلي يدلّ بالدلالة الالتزامية علىٰ ترخيصات عديدة في التطبيق علىٰ الأفراد بعدد المصاديق، وهذا إطلاق شمولي حاله حال المطلق الشمولي، فتقييد المطلق البدلي يلزم منه رفع اليد عن بعض هذه الأحكام الترخيصية، فالمرجّح الذي ذكره المحقّق النائيني ﷺ منتفٍ؛ لأنّ كلا المطلقين علىٰ حدٍّ سواء في أنّ تقييده يستلزم رفع اليد عن بعض أجزاء مدلوله[1].

أقول: إنّ كلّاً من إشكالي السيّد الأُستاذ، وكلام المحقّق النائيني، وأصل طرح البحث بالنحو الذي طرحه القدماء غير صحيح. أمّا الإشكال الثاني فبعد تسليم مبنىٰ دلالة المطلق البدلي بالالتزام علىٰ الترخيصات الشمولية ـ وهذا بحثه في محلّه ـ نقول: إنّ السيّد الأُستاذ معترف بتبعيّة الدلالة الالتزامية في الحجّيّة للدلالة المطابقية، وعليه نقول: إنّ ما يكون مقدّماً علىٰ الدلالة المطابقية في نفسها لبدليتها يقدّم قهراً علىٰ الدلالة الالتزامية التي هي في طول المطابقية، وشموليتها لا تشفع لها.

وأمّا الإشكال الأوّل ففيه: أنّ المحقّق النائيني ﷺ لم يرد تقديم أحدهما علىٰ الآخر بغير القرينية حتّىٰ يقال له: إنّ التقديم إنّما يجب أن يكون بملاك القرينية لا بملاك آخر استحساني، لكنّه ﷺ يدّعي أنّ كون المطلق الشمولي تقييده مستلزماً لرفع اليد عن بعض أجزاء مدلوله، بخلاف البدلي يكون نكتة لقرينية المطلق الشمولي لتقييد المطلق البدلي، فلو أُريد تفنيد كلامه يجب أن يفنّد عن طريق توضيح عدم صلاحيّة ذلك للقرينيّة.

وأمّا كلام المحقق النائيني ﷺ فيرد عليه: أنّ فيه خلطاً بين المطلق الشمولي والعموم الشمولي، فإنّه لو كان المعارض للمطلق البدلي هو العموم الشمولي الذي يدلّ علىٰ صبّ الحكم رأساً علىٰ الأفراد أمكن أن يقال: إنّ تخصيصه رفع لليد عن بعض أجزاء ما دلّ عليه نفس الخطاب. وأمّا المطلق البدلي فتقييده لا يوجب إلاّ افتراض قيد زائد لم يذكره، لا رفع اليد عن جزء ممّا ذكره، وهذا الكلام بهذا التقريب يرجع إلىٰ ما بيّناه في تقديم العامّ علىٰ المطلق، ولكنّ المعارض فيما نحن فيه للمطلق البدلي هو مطلق شمولي، لا عامّ شمولي، وقد

---

(١) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٧٩.

نقّح في محلّه أنّ المطلق لا يصبّ الحكم رأساً علىٰ الأفراد كالعامّ، وإنّما يصبّ الحكم علىٰ الطبيعة، وانحلاله إلىٰ أفراد عديدة بعدد الأفراد إنّما هو انحلال عقلي، وفي مرتبة أُخرىٰ غير مرتبة الجعل والخطاب، فرفع اليد عن بعض الأفراد ليس رفعاً لليد عن جزء مدلول الخطاب كما ذكره المحقّق النائيني ﷺ.

وأمّا أصل طرح البحث بعنوان تعارض الإطلاق البدلي مع الإطلاق الشمولي، وترجيح الثاني علىٰ الأوّل بكونه شمولياً، والأوّل بدلياً فهو أيضاً غير صحيح، فلابدّ من تغيير طرح البحث في المقام. وتوضيحه: أنّ الدالّ علىٰ أصل الإطلاق غير الدالّ علىٰ بدليّته أو شموليّته، فليس عندنا في المطلق البدلي دالّ واحد يدلّ علىٰ الإطلاق البدلي، وفي المطلق الشمولي دالّ واحد يدلّ علىٰ الإطلاق الشمولي حتّىٰ يدّعىٰ ترجيح الثاني علىٰ الأوّل؛ لكون هذا شموليّاً وذاك بدليّاً، بل الدالّ علىٰ الإطلاق في كلّ منهما شيء والدالّ علىٰ البدلية أو الشمولية شيء آخر، فالمطلق البدلي فيه دالاّن: أحدهما يدلّ علىٰ الإطلاق، وكون الحكم ثابتاً علىٰ الطبيعة، والثاني يدلّ علىٰ البدليه، وأنّ الطبيعة لو حظت علىٰ نحو صرف الوجود، والمطلق الشمولي ـ أيضاً ـ فيه دالاّن: أحدهما يدلّ علىٰ الإطلاق، والثاني يدل علىٰ أنّ الطبيعة لو حظت فانية في تمام الأفراد علىٰ نحو الشمول ولو فرض الدالّ علىٰ الشمول نفس عدم وجود الدالّ علىٰ البدلية بناءً علىٰ أنّ الشمول هو مقتضىٰ الأصل في الإطلاق، وأنّ البدلية تحتاج إلىٰ مؤونة زائدة، والمعارضة في الحقيقة إنّما هي بين الدالّين الأوّلين، أي: بين الإطلاقين، لا بين ما يدلّ علىٰ البدليّة وما يدلّ علىٰ الشموليّة، فنحن لو فرضنا أنّ المطلق البدلي فيه دالّ واحد يدلّ علىٰ الإطلاق البدلي، والمطلق الشمولي فيه دالّ واحد يدلّ علىٰ الإطلاق الشمولي، لو صلت النوبة إلىٰ البحث عن أنّه هل الإطلاق الشمولي يقدّم علىٰ الإطلاق البدلي، أو لا؟ كما بحثوه، لكنّ الأمر ليس هكذا، فإنّ الدال علىٰ الشمولية أو البدلية إنّما يدلّ علىٰ أنّ الطبيعة لو حظت فانية في الأفراد في عرض واحد، أو لو حظت بنحو صرف الوجود. وأمّا أنّها هل هي مطلقة فلو حظت بنحو الشمول أو البدلية في دائرة أفراد المطلق، أو مقيّدة فلوحظت كذلك في دائرة أضيق، وهي دائرة المقيّد؟ فهذا مطلب أخر، فالإطلاق يثبت بدالّ آخر، وهو مقدّمات الحكمة غير ما يدلّ علىٰ البدليّة أو الشموليّة، ولذا قد يقيّد الإطلاق بمقيّد، ولا تنثلم بذلك البدليّة أو المشوليّة، والمعارضة إنّما هي بين الإطلاقين، ولا معنىً لترجيح أحدهما علىٰ الآخر بدعوىٰ أنّ هذا شموليّ وذاك بدليّ.

بقي في المقام شيء واحد، وهو: أنّه يمكن أن يدّعىٰ تقديم الاطلاق الشمولي علىٰ

الإطلاق البدلي، لا بعنوان الشمولية والبدلية، بل بنكتة أُخرىٰ، وهي: أنّنا أثبتنا في مبحث اجتماع الأمر والنهي أنّ العاميّن من وجه المتعارضين لو كان أحدهما إلزاميّاً والآخر ترخيصيّاً قدّم الإلزامي علىٰ الترخيصي بنكتة بيّناها هناك. وهذا لا يرتبط بمسألة البدليّة والشموليّة، فقد يكون كلاهما شمولياً ومع ذلك يقدّم الإلزامي علىٰ الترخيصي، كما لو قال: (أكل الجبن جائز) وقال: (أكل المالح حرام) فانّه يحكم عندئذٍ بحرمة أكل الجبن المالح من دون إيقاع المعارضة بين الدليلين، فقد يقال: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فيقدّم قوله: (لا تكرم الفاسق) علىٰ قوله: (أكرم عالماً) بناءً علىٰ أنّ العرف يرىٰ نسبة قوله: (أكرم عالماً) إلىٰ قوله: (لا تكرم الفاسق) نسبة الدليل الترخيصي إلىٰ الإلزامي لما يستبطن المطلق البدلي من التوسعة علىٰ المكلّف، وإطلاق العنان له[1].

الامر الثالث: في انقلاب النسبة:

وهذا ـ أيضاً ـ بحث في صغرىً من الصغريات المشتبهة بين كبرىٰ التعارض وكبرىٰ الجمع العرفي، فقد يرد دليلان متعارضان بلحاظ أنفسهما، لكنّ أحد الدليلين بعد جمعه مع دليل ثالث بالإمكان دعوىٰ زوال معارضته للدليل الآخر، وتحقّق الجمع العرفي بينهما، فمثلاً لو ورد: (أكرم العلماء) وورد: (لاتكرم العلماء) فهما دليلان متعارضان في حد أنفسهما، لكنّه ورد دليل ثالث يقول: (لا تكرم فسّاق العلماء) فقد يقال: إنّ هذا يخصّص قوله: (أكرم العلماء) فيختصّ بالعدول، فيصبح أخصّ من قوله: (لا تكرم العلماء) فيخصّصه بالفساق. والكلام في ذلك يقع في عدة مقامات:

تماميّة كبرىٰ انقلاب النسبة في نفسها:

المقام الأوّل: في تماميّة كبرىٰ انقلاب النسبة في نفسها بعد افتراض وجود مبرّر لملاحظة

---

(١) دليل الترخيص لا يدلّ عادة علىٰ أكثر من الترخيص الحيثي وتوضيح ذلك: أنّ قوله مثلاً: (أكل الجبن جائز) إنّما يدلّ علىٰ أنّ الجبن من حيث هو جبن يجوز أكله، وهذا لا ينافي حرمة أكل بعض أفراد الجبن لانطباق حيثية أُخرىٰ عليه، كالغصب وغيره، فبهذه النكتة يتقدّم دليل التحريم عليه الثابت علىٰ عنوان آخر كانت نسبته إلىٰ هذا العنوان عموماً من وجه، وكذلك الكلام في المطلق البدلي في المقام، من قبيل: (أكرم عالماً) فهو إنّما يقتضي الترخيص في تطبيق هذا المطلق علىٰ العالم الفاسق، بمعنى أنّه من حيث تحقيق عنوان إكرام العالم الذي وجب علينا لا مانع من التطبيق علىٰ العالم الفاسق، ولكن هذا لا ينافي افتراض حرمة إكرام العالم الفاسق لكونه فاسقاً، فبهذا يثبت تقدّم النهي الشمولي عليه.

النسبة بين العامّ ومخصّصه قبل ملاحظتها بين العامّين المتعارضين مثلاً، وقد ذهب المحقّق النائيني﵀ والسيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ إلىٰ تماميّتها، حتّىٰ أنّ السيّد الأُستاذ ادّعىٰ أنّ هذا من المطالب البديهيّة التي يكفي تصوّرها في مقام تصديقها، وذهب المحقّق الخراساني ﵀ إلىٰ عدم تماميّتها، وهو الحق.

والذي يتحصّل من مجموع بيانات مدرسة المحقّق النائيني﵀ إذا أردنا إرجاعها إلى تعبير محدّد هو أحد تعبيرين:

التعبير الأوّل: أنّه قد فرغنا في ما سبق أنّ أحد المتعارضين لو كان أخصّ من الآخر قدّم عليه، وعندئذٍ نقول: إنّ المتعارضين طبعاً هما الدليلان اللذان يكون كلّ منهما في نفسه حجّة لو لا المعارض، ولو فرض أحدهما غير حجّة فلا معنىً للتعارض، بل يبقىٰ الدليل الآخر حجّة من غير معارض، فقوام كون الدليل معارضاً لدليل آخر يكون بحجّيّته، فنحن في تشخيص طرف المعارضة يجب أن نرىٰ ما هي الحجّة المنافية حتّىٰ تكون هي المعارض، وعليه نقول في المقام: إنّ قوله: (لا تكرم العلماء) يصدق عليه هذا العنوان، وهو أنّه حجّة منافية لأكرم العلماء. وأمّا قوله: (أكرم العلماء) فلا يصدق هذا العنوان إلاّ علىٰ جزء من مدلوله، وهو في العلماء العدول؛ إذ هو لا يكون حجّة بغضّ النظر عن معارضه، إلاّ في العدول؛ لأنّه قد خرج منه الفسّاق بالمخصّص المنفصل، فهو بهذا المقدار حجّة منافية لقوله: (لا تكرم العلماء) وعليه فيتقدّم علىٰ قوله (أكرم العلماء) بالأخصّيّة.

ويرد عليه: أنّ ما ذكر في هذا التعبير من أنّ المعارضة فرع ثبوت الحجّيّة لو لا المعارض، وأنّه لو لم يكن حجّة في نفسه لم يكن معارضاً وإن كان صحيحاً، لكنّ دعوىٰ كون ميزان التقديم هو أخصّيّة المعارض بما هو معارض أوّل الكلام؛ وذلك لأنّ هنا عنوانين: أحدهما: عنوان كون الخبر حجّة، والثاني: عنوان كونه ظاهراً في المعنىٰ الفلاني، والميزان في المعارضة هو العنوان الأوّل، أي: إنّه لو لا كونه حجّة لم يكن معارضاً، لكن كون الميزان في التقديم والقرينيّة هو الأخصّيّة بالعنوان الأوّل غير معلوم، فلعلّ الميزان في التقديم والقرينيّة هو أخصّيّة هذا الخبر بمقدار ماله من ظهور، لا بمقدار ما له من حجّيّة، فهذا يحتاج إلىٰ استيناف بحث جديد لم يفرغ عنه سابقاً، ولا يتضمّنه هذا المقدار من التعبير.

التعبير الثاني: أنّ الدلالة لها ثلاث مراتب:

١ ـ الدلالة التصوّرية، وهي ثابتة للكلام ولو مع القرينة المتّصلة علىٰ الخلاف، فلو قال: (رأيت أسداً، وأعني به الرجل الشجاع) حصل في الذهن لا محالة تصوّر الحيوان المفترس.

٢ ـ الدلالة التصديقية الأُولىٰ، وهي ظهور الكلام في مراد المتكلم، وهذه الدلالة تنثلم بالقرينة المتّصلة، لكنّها لا تنثلم بالقرينة المنفصلة.

٣ ـ الدلالة التصديقية الثانية، أي الكشف الفعلي عن المراد الجدّي، وهذا ينثلم بالقرينة المنفصلة أيضاً.

فلو كان الميزان في التقديم بالأخصّيّة هو أخصّيّة الدلالة الأُولىٰ أو الثانية، لم يصحّ انقلاب النسبة، ولو كان الميزان هو أخصّيّة الدلالة الثالثة فهي ثابتة في المقام؛ لأنّ قوله: (أكرم العلماء) لا يكشف كشفاً فعلياً عن المراد الجدّي إلاّ بلحاظ العدول؛ لأنّ الفسّاق قد خرج عنه بالتخصيص وعليه فيكون أخصّ من (لا تكرم العلماء).

ويرد عليه: أنّه إن أُريد بالدلالة التصديقية الأُولىٰ ظهور الكلام في المراد الاستعمالي، وظهوره في المراد الجدّي، وأعني بالأوّل ما استعمل المتكلم اللفظ فيه ولو هزلاً مثلاً، وبالثاني ما كان جاداً فيه، فلا توجد وراء ذلك دلالة أُخرىٰ للكلام، ولا يبقىٰ شيء آخر عدا الحجّيّة، إلاّ أنّه عبّر عنها بتعبير مُلتوٍ، وهي الكشف الفعلي عن المراد الجدّي، فمرجع هذا الكلام إلىٰ أنّ ما هو حجّة في وجوب الإكرام يكون بما هو حجّة أخصّ من قوله: (لا تكرم العلماء)، فيرجع ذلك إلىٰ التعبير الأول.

وإن أُريد بالدلالة التصديقية الأُولىٰ الدلالة الاستعمالية، فعندئذٍ توجد وراء هذه الدلالة دلالة أُخرى وهي الدلالة التصديقية الجدّيّة، أعني ظهور الكلام في كون المراد الاستعمالي مراداً جدّيّاً، إلاّ أنّ هذه الدلالة ـ أيضاً ـ لا تنهدم بالقرينة المنفصلة، فإنّ قوامها بظهور حال المتكلّم في جدّيّة ما يظهر من الكلام بكلّ ما تحفّ به من قرائن متّصلة، وبعد انعقاد هذه الدلالة بلحاظ هذا الظهور الحالي لا معنىً لانثلامها؛ فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ المحقّق النائيني ﷺ يريد تطبيق نفس مباني تقديم الخاصّ علىٰ العامّ ونكاته علىٰ المقام، ولا يدّعي هنا كبرىً جديدة تطبّق علىٰ المقام، ونحن نقول: إنّ تلك الكبريات والمباني لا يمكن انطباقها علىٰ المقام، فنزاعنا معه صغروي، وتوضيح ذلك يكون بالرجوع إلىٰ مباني تقديم الخاصّ علىٰ العامّ، ونحن نتكلّم فعلاً علىٰ مسلك المحقّق النائيني ﷺ في تقديم الخاصّ علىٰ العامّ: فنقول:

إنّ المخصّص لو كان متّصلاً وكان مضيّقاً لمدخول العامّ كما في (أكرم كلّ عام عادل) فلا

إشكال في هدمه للدلالة التصوّرية للعموم؛ إذ الأداة موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول، والمدخول هنا هو العالم العادل، لا العالم، ولو كان متّصلاً ولكنّه كان في جملة مستقلّة، كأن يقول: (أكرم كلّ عالم و لا تكرم العالم الفاسق) فهنا يقال بأنّ الظهور التصوّري في العموم لم ينثلم إلاّ علىٰ مبنىٰ اختصصنا به، وهو دعوىٰ وضع جديد لسياق اجتماع جملتين إحداهما خاصّ والأُخرىٰ عامّ فوق وضع نفس الجملتين، ويندك وضع نفس الجملتين في وضع سياقهما لعموم مقتطع منه الخاصّ، وبناءً علىٰ ما ذهبوا إليه من عدم انثلام الظهور التصوّري يكون الوجه في تقديم المخصّص المتّصل الذي هو في جملة مستقلّة أحد أمرين: إمّا الأظهريّة. وأمّا دعوى تباني العقلاء على أنّهم حينما يريدون تفسير مرادهم يفسّرون العامّ بالخاصّ دون العكس، ومختار المحقّق النائيني﵀ هو الثاني، فالخاصّ المتّصل يقدّم علىٰ العامّ، لا للاظهريّة، بل لهدمه لظهور العامّ بالقرينيّة حسب بناء العقلاء. وأمّا لو كان المخصّص منفصلاً فيضاف دعوىٰ بناء عقلائي آخر حتّىٰ يتمّ التخصيص، وهو البناء علىٰ جعل ما يكون حين الاتّصال قرينة هادمة للظهور قرينة هادمة للحجّيّة حين الانفصال، أي: إنّ العقلاء حينما لم يضطرّوا إلىٰ تأجيل تفسير مرادهم يفسّرون العامّ بالخاصّ دون العكس، وحينما يضطرّون إلىٰ تأجيل التفسير يؤجِلون التفسير، لكنّهم يتحفّظون علىٰ نفس طريقتهم في التفسير المتّصل، فيجعلون ما هو مفسّر حين الاتّصال مفسّراً حين الانفصال، فما يرفع الظهور التصديقي الجدّي حين الاتّصال يرفع الحجّيّة حين الانفصال.

والمدّعىٰ في المقام تطبيق نفس هذه الكبريات علىٰ مجموع الأدلّة الثلاثة، أعني قوله: (أكرم العلماء) وقوله: (لا تكرم العلماء) وقوله: (لا تكرم فسّاق العلماء) فيقال: إنّه لو ضمّ بعضها إلىٰ بعضها إلىٰ بعض بأن قال المتكلم: (أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء، ولا تكرم فسّاق العلماء) أصبح ظاهر الكلام هو تخصيص النهي عن الإكرام بخصوص فسّاق العلماء، فعند الانفصال ـ أيضاً ـ يخصّص النهي بفسّاقهم، لكن لا بانهدام الظهور في غير الفسّاق، وإنّما بانهدام الحجّيّة فيه.

ولكنّ التحقيق: أنّه لا يمكن تطبيق تلك الكبريات في المقام، فإنّنا نقول: ما الذي أُريد جعله قرينة علىٰ تخصيص (لا تكرم العلمآء)؟ هل هو العامّ الأوّل، أعني قوله: (أكرم العلماء) أو مجموع العامّ الأوّل مع الدليل الثالث، اعني (أكرم العلماء) مع (لا تكرم فسّاق العلماء)؟

فإن قيل بالأوّل، قلنا: إنّ قوله: (أكرم العلماء) ليس علىٰ تقدير اتّصاله بقوله: (لا تكرم العلماء) قرينة هادمة لظهوره حتّىٰ يكون الآن قرينة هادمة لحجّيّته، بل علىٰ تقدير الاتّصال

يقع التهافت والتعارض بينهما. وإن قيل بالثاني، أعني أنّ مجموع العامّ الأوّل مع الدليل الثالث قرينة علىٰ تخصيص قوله: (لا تكرم العلماء) قلنا: إنّ هذا المجموع بما هو مجموع لو كان موجوداً متّصلاً بقوله: (لا تكرم العلماء) لهدم ظهوره في العموم بالقرينية علىٰ التخصيص. إذن لو وجد منفصلاً عنه لهدم حجّيّته في العموم بالقرينيّة علىٰ التخصيص عملاً بالبناء العقلائي المفروض، وهو أنّ ما يكون عند اتّصاله قرينة هادمة للظهور يكون عند انفصاله قرينة هادمة للحجّيّة، ولكنّ هذا المجموع بما هو مجموع لم يوجد منفصلاً عن قوله: (لا تكرم العلماء) وإنّما وجد الجميع بشكل متقطع.

والخلاصة: أنّ ما هو هادم للظهور بالقرينية عند الاتّصال هو مجموع الدليل الأوّل والثالث مجتمعين في كلام واحد، وما وجد بالفعل منفصلاً عن (لا تكرم العلماء) هو الدليل الأوّل والثالث غير مجتمعين في دليل واحد، فلا ينطبق عليه البناء العقلائي القائل بأنّ ما يهدم الظهور بالقرينيّة عند الاتّصال يهدم الحجّيّة بالقرينيّة عند الانفصال، فتتميم المطلب يحتاج إلىٰ دعوىٰ بناء عقلائي جديد لم يدّعه المحقّق النائيني ﷺ ولا ندّعيه.

هذا كلّه لو مشينا علىٰ مسلك المحقّق النائيني ﷺ في تقديم الخاصّ علىٰ العامّ من أنّ ما يكون قرينة رافعة للظهور عند الاتّصال يكون قرينة رافعة للحجّيّة عند الانفصال.

وقد عرفت فيما مضىٰ أنّنا وافقنا علىٰ هذا الكلام مع تطوير له، وإرجاع له إلىٰ مسألة دوران الأمر في ارتكاب المؤونة بين الأقلّ والأكثر، حيث إنّ الفصل بين العامّ والخاصّ والذي هو فصل بين القرينة وذي القرينة مؤونة، وكون العام هو القرينة علىٰ الخاصّ دون العكس مؤونة أُخرىٰ، ونحن نقطع بوقوع المؤونة الأُولىٰ، ولكن المؤونة الثانية مشكوكة في المقام، فتنفىٰ بالأصل.

وقد يتخيّل أنّ هذا البيان يأتي في ما نحن فيه؛ لأنّ الفصل بين الثلاثة مؤونة، ونحن نقطع بوقوعها، ولو وصل بعضها ببعض لكانت النتيجة اختصاص قوله: (لا تكرم العلماء) بفساق العلماء، فافتراض إرادة معنىً آخر غير هذا مؤونة زائدة تنفىٰ بالأصل.

ولكنّ التحقيق خلاف ذلك؛ لأنّه حتّىٰ علىٰ تخصيص النهي بالفسّاق لا بدّ من افتراض مؤونة زائدة في المقام؛ لأنّه لو فرض كون المقصود من قوله: (لا تكرم العلماء) هو فسّاق العلماء، فالذي يصلح للقرينيّة إنّما هو مجموع النصّ الأوّل والثالث متّصلين، وهذا المجموع بشكل متّصل ليس موجوداً حتّىٰ يقال: إنّ ذات القرينة موجودة إلاّ أنّها فصلت عن ذي القرينة، إذن فالقرينة الفعلية علىٰ هذا الفرض عبارة عن مجموع النصّ الأوّل والثالث مع

انفصال أحدهما عن الآخر، وهذا بنفسه مؤونة زائدة[١].

إمكان تقديم لحاظ العام مع الخاص وأخذ النسبة بينه و بين معارضه في المرتبة المتأخرة عن لحاظه مع الخاص:

المقام الثاني: في أنّه لو تمّ القول بانقلاب النسبة علىٰ تقدير لحاظ نسبة العامّ مع المخصّص قبل نسبته مع العامّ الآخر مثلاً، فهل هناك مبرّر لتقديم لحاظه مع الخاصّ وأخذ النسبة بينه وبين معارضه في المرتبة المتأخّرة عن لحاظه مع الخاصّ، أو لا؟

قد يقال: إنّ المبرّر لذلك هو أنّنا بهذا الوجه نكون قد عملنا بكلّ الأدلّة ولو في الجملة، بخلاف ما لو لا حظنا أوّلاً العامّين واسقطناهما بالمعارضة، ثمّ رجعنا إلىٰ المخصّص، فإنّ هذا يستلزم طرح الدليلين بكاملهما، وهكذا لو فرضنا عامّين من وجه مع مخصّص يخرج مادّة الافتراق من أحدهما، كما لو قال: (أكرم العلماء) ـ ولنفرض أنّهم ينقسمون إلىٰ بصريين وكوفيين ـ وقال: (لا تكرم الكوفيين) وقال أيضاً: (لا تكرم العالم البصري) فإنّه لو خصّص الدليل الأوّل بالثالث، ثمّ خصّص به الثاني، فقد عملنا بكلّ الأدلّة ولو في الجملة، ولو أُوقع التعارض أوّلاً بين العامّين من وجه، وسقطا في مادّة الاجتماع، وبقيت مادّة الافتراق (لأكرم العلماء) معارضة لقوله: (لا تكرم العالم البصري) فلو قدّم الدليل الأوّل علىٰ الثالث لزم إلغاء الثالث كاملاً، ولو عكس لزم إلغاء الأوّل كاملاً، ففراراً من طرح دليل ما بشكل كامل نلتزم بملاحظة نسبة العامّ مع الخاصّ قبل لحاظها مع العامّ الآخر.

ويرد عليه: أنّ مجرّد طرح دليل بكامله ليس فيه محذور، وإنّما الذي فيه محذور هو طرح دليل من دون مبرّر للطرح، والكلام إنّما هو في أنّه هل هناك مبرّر للطرح، أو لا؟ ولماذا يفترض لحاظ نسبة العامّ مع مخصّصه أوّلاً ثمّ لا يبقىٰ مجال للطرح؟ ولماذا لا يكون العكس، بأن تلحظ النسبة بين العامّين، ويقال مثلاً: إنّهما سقطا بمبرّرٍ وهو المعارضة، ثمّ يرجع إلىٰ الخاصّ؟

ويمكن أن يقال: إنّ ما مضىٰ من تقريب كبرىٰ انقلاب النسبة علىٰ تقدير لحاظ نسبة

---

(١) وأما لو بنينا على تقديم الخاصّ علىٰ العامّ بالأقوائيّة في الظهور فأيضاً هذا لا يبرّر تقديم قوله: (أكرم العلماء) علىٰ قوله: (لا تكرم العلماء) بالأخصّيّة بعد فرض تخصيصه بلا تكرم فسّاق العلماء؛ لأنّ قوله: (أكرم العلماء) يساوي في حدّ ذاته في الظهور قوله: (لا تكرم العلماء) والمخصّص المنفصل له لا يقوّي ظهوره، فإنّ الكلام المنفصل عن كلام آخر كما لا يهدم ظهوره كذلك لا يقوّيه.

العامّ والخاصّ قبل لحاظ نسبة العامّين بنفسه أيضاً يتكفّل البرهنة علىٰ صحّة هذا التقدير، فإنّه مضىٰ أنّ المعارض إنّما هو ما يكون حجّة بغضّ النظر عن المعارضة، والعام الأوّل بغضّ النظر عن المعارضة إنّما هو حجّة في خصوص العدول؛ لا بتلائه بلحاظ الفسّاق بالمخصّص، فهذا البيان ـ كما ترىٰ ـ بنفسه يبرهن علىٰ أنّه لا بدّ أن تلحظ نسبة العامّ والخاصّ قبل لحاظ نسبة العامّين المتعارضين؛ لأنّه أوّلاً يجب أن يُشخّص ما هو المعارض في كلّ من الطرفين، ثمّ ينظر إلىٰ النسبة بين المتعارضين، وتعيين الموقف تجاههما.

وهذا الكلام صحيح مع شيء من التعميق، فإنّه قد يقال في مقابل هذا الكلام لو بقي على هذا المستوى: إنّه لماذا لا يعكس الأمر بأن يقال: إنّ تخصيص العامّ بالخاصّ فرع حجّيّة العامّ بغضّ النظر عن المخصّص، فإذا سقط العامّ بالمعارضة عن الحجّيّة لم تصل النوبة إلىٰ التخصيص، إذن يجب أن نعرف في المرتبة السابقة علىٰ التخصيص ما هو حال العامّ من السقوط أو عدم السقوط تجاه معارضه؟

إذن فلا بد من تعميق المطلب بتوضيح هذه النكتة وهي: أنّه فرق بين إسقاط المخصّص للعموم عن الحجّيّة واسقاط المعارض لمعارضه عن الحجّيّة، فإسقاط المخصّص للعموم عن الحجّيّة يكون برفعه لمقتضي الحجّيّة، وتقدّمه علىٰ العموم بالقرينيّة والحكومة، وإسقاط المعارض لمعارضه ليس برفع مقتضي حجّيّته وتقدّمه عليه، بل يكون بمزاحمته إيّاه في الحجّيّة، وكونهِ مثله في وجود مقتضي الحجّيّة فيه، فيتعارضان ويتساقطان. وعليه نقول: إنّ وجود مقتضي الحجّيّة في عموم قوله: (لا تكرم العلماء) فرع عدم مخصّصيّة وقرينيّة قوله: (أكرم العلماء) وعدم مخصّصيّته وقرينيّته فرع عدم تخصيصه مسبقاً بلا تكرم فسّاق العلماء؛ لأنّه لو صحّ تخصيصه مسبقاً بذلك لا نقلبت النسبة حسب الفرض.

اذن فوجود مقتضي الحجّيّة لقوله: (لا تكرم العلماء) صار فرع عدم تخصيص قوله: (أكرم العلماء) مسبقاً بقوله: (لاتكرم فسّاق العلماء) فلا يعقل ما نعيّته عنه؛ فإنّ ما يكون متفرّعاً علىٰ عدم شيء يستحيل أن يمنع عن وجوده، ولا يمكن العكس، بأن يقال: إنّ تخصيص (أكرم العلماء) بالمخصّص فرع عدم سقوطه بالمعارض، فهو يسقط أوّلاً مع معارضه (ثمّ نأخذ بالخاصّ؛ وذلك لأنّ المعارض لا يرفع مقتضي الحجّيّة في معارضه، وإنّما يزاحمه ويعانده معاندة المثل بالمثل، فقوله: (أكرم العلماء) كما هو مبتلىً بالمعارض الذي لا يرفع مقتضي حجّيّته، وإنّما يزاحمه في الحجّيّة كذلك مبتلىً في عرض ذلك الابتلاء بالمخصّص الذي يرفع مقتضي حجّيّة عمومه، فالمخصّص يؤثّر أثره لا محالة؛ لعدم وجود أيّ مانع عن ذلك، فلا

يبقىٰ في قوله: (أكرم العلماء) مقتضٍ للحجّيّة إلاّ بمقدار العلماء العدول، فهو بدوره ـ حسب الفرض ـ يقتضي رفع حجّيّة عموم قوله: (لا تكرم العلماء) برفع مقتضي الحجّيّة فيه بالقرينيّة، بينما لا يقتضي قوله: (لا تكرم العلماء) رفع مقتضي الحجّيّة في قوله: (أكرم العلماء) غاية ما هناك أنّه يزاحمه ويعانده، وطبعاً يتقدّم ما فيه قوّة التقدّم ورفع المقتضي علىٰ ما ليس فيه عدا قوّة المعارضة.

في صغريات كبرىٰ انقلاب النسبة:

المقام الثالث: في صغريات انقلاب النسبة بعد تسليم كبراه، أي: تسليم انقلاب النسبة لو لوحظ العامّ مع الدليل الآخر بعد لحاظه مع مخصّصه، وتسليم هذا الترتّب في اللحاظ، فنقول: إنّ هناك ثلاث صغريات نتكلّم عنها:

الصغرى الأُولىٰ: ما لو ورد عامّان متعارضان بالتباين مع ورود المخصّص، فالعامّان المتعارضان من قبيل أن يرد: (يستحب إكرام العراقي) ويرد: (يكره إكرام العراقي) وأمّا المخصّص فتارة يفرض مخصّصاً لكلا العامّين كما لو قال: (يحرم إكرام العراقي الفاسق) وأُخرى يفرض مخصّصاً لأحدهما.

أمّا إذا فرض مخصّصاً لكليهما فهذا المخصّص ليس له أيّ أثر في انقلاب النسبة؛ لأنّه يُخرج من أحدهما نفس ما يخرجه من الآخر، فتبقىٰ النسبة علىٰ حالها، فالوظيفة هي تخصيص العامّين به، والمعاملة مع العامّين معاملة المتعارضين في غير ما خرج بالتخصيص.

ولو فرض تعدّد المخصّص الذي يخصّص كليهما فالكلام نفس الكلام، إلاّ أنّه إذا فرض شيء من التعارض بين المخصّصين فأوّلاً يصفّىٰ حسابهما، وتجعل النتيجة بعد ذلك مخصّصة للعامين.

ولو فرض وجود مخصّص لكليهما، ومخصّص لأحدهما، فالمخصّص لكليهما لا أثر له في انقلاب النسبة، فنبقىٰ نحن والمخصّص الآخر الذي فرض مخصّصاً لأحدهما، والذي سنذكر حكمه الآن.

وأمّا إذا فرض مخصّصاً لأحدهما، كأن يقول: (لا يستحب إكرام العراقي الفاسق) فهذا من أوضح مصاديق كبرىٰ انقلاب النسبة، فإنّ قوله: (لا يستحب إكرام العراقي الفاسق) يخصّص العامّ الأوّل، وهو قوله: (يستحب إكرام العراقي) فيختصّ بغير الفاسق، فيكون أخصّ من قوله: (يكره إكرام العراقي) فيخصّصه بناءً علىٰ كبرىٰ انقلاب النسبة، هذا إذا

اختصّ أحد العامّين بالابتلاء بمخصِّص له.

وأمّا لو فرضنا ورود مخصّصين كلّ منهما يخصّص أحد العامّين، فهذا تحته أربعة شقوق:

الشقّ الأوّل: أن يتباين المخصّصان موضوعاً كما لو ورد: (لا يستحب إكرام الفاسق العراقي) وهذا مخصّص للعامّ الأوّل، وورد: (لا يكره اكرام العادل العراقي، وهذا مخصّص للعام الثاني) وعندئذٍ تارةٍ يكون مجموع موضوعي المخصّصين مستوعباً لتمام أفراد موضوع العامّين، كما في هذا المثال مثلاً، وأُخرىٰ ليس هكذا، كما لو قال: (لا يستحبّ إكرام أهل الموصل، ولا يكره إكرام أهل العمارة).

فإن فرض الأوّل فكلّ منهما يخصّص عامّه، ويرتفع التعارض، سواءً قلنا بانقلاب النسبة، أو لا، فإنّ ما هو الحجّة من كلّ من العامّين لا معارض له.

وإن فرض الثاني فبعد التخصيصين تكون النسبة بين العامّين العموم من وجه، فبين العراقي غير العماري والعراقي غير الموصلي عموم من وجه، ونعامل معهما معاملة التعارض بالعموم من وجه، لا التباين، سواء قلنا بانقلاب النسبة أو لا. ومعنىٰ ما قلناه من انّه نعامل معهما معاملة التعارض بالعموم من وجه لا التباين انّ التعارض ان كان بنحو التباين فالتعارض سندي، وإن كان بالعموم من وجه فالتعارض في مادّة الاجتماع، وبعد عدم حجّيّة كلّ منهما في مقدار ما سقط بالتخصيص لا وجه لافتراض التعارض السندي؛ إذ أصبح لكلّ منهما مورد غير مبتلىً بمعارض حجّة، فلا بأس بالتعبّد بسندهما معاً.

الشق الثاني: أن تكون النسبة بين موضوعي المخصّصين العموم من وجه، كما لو قال: (لا يستحبّ، إكرام الفاسق العراقي)، وهذا مخصّص للعام الأوّل، وقال: (لا يكره إكرام الشيعي العراقي) وهذا مخصّص للعامّ الثاني، وعندئذٍ إن فرضنا عدم التعارض بين المخصّصين كما هو الحال في هذا المثال كان كلا المخصّصين حجّة، وخصّص كلّ عامّ بمخصّصه، والنسبة بعد ذلك بين العامّين العموم من وجه، ونعامل معهما معاملة التعارض بالعموم من وجه، لا بالتباين، سواء قلنا بانقلاب النسبة أو لا. وإن فرضنا التعارض بين نفس المخصّصين كما لو قال: (يكره إكرام الفاسق العراقي) وهذا مخصّص للعامّ الأوّل، وقال: (لا يكره إكرام الشيعي العراقي) وهذا مخصّص للعامّ الثاني، فالمخصّصان يتعارضان بالعموم من وجه، فيتساقطان في مادّة الاجتماع، وكلّ منهما يخصّص عامّه في مادّة افتراقه، وتكون النسبة بعد ذلك بين العامّين العموم من وجه، سواء قلنا بانقلاب النسبة أو لا.

الشق الثالث: أن يكون بين موضوعي المخصّصين عموم وخصوص مطلق، كما لو قال: (لا

يستحبّ إكرام السنّي من العراق الفاسق في مذهبه)، وهذا يخصّص العامّ الأوّل، وقال: (لا يكره إكرام السنّي من العراق) وهذا يخصّص العامّ الثاني. فإن فرضنا عدم التعارض بين الخاصّين كما في هذا المثال خصّص كلّ عامّ بمخصّصه، ونتيجة ذلك بناءً على انقلاب النسبة أنّ المخصَّص بأعمّ المخصّصين يكون أخصّ من الآخر؛ لأنّ نقيض الأعمّ أخصّ.

وإن فرضنا التعارض بينهما كما لو قال: (يكره إكرام الفاسق السنّي من العراق) وهذا مخصّص للعامّ الأوّل، وقال: (لا يكره إكرام السنّي من العراق) وهذا مخصّص للعامّ الثاني، فعندئذٍ يخصّص أعمّ الخاصّين بأخصّهما، ثمّ يخصّص كلّ من العامّين بمخصّصه، وتكون النسبة بين العامّين بعد التخصيص عموماً من وجه، ونعامل معهما معاملة العموم من وجه، لا التباين، أي: لا نوقع التعارض بين السندين، وإنّما التعارض في مادّة الاجتماع.

الشق الرابع: أن نفرض أنّ النسبة بين موضوعي المخصّصين التساوي، كما لو قال: (لا يستحبّ إكرام العراقي الفاسق) وهذا مخصّص العامّ الأوّل، وقال: (لا يكره إكرام العراقي الفاسق) وهذا مخصّص للعامّ الثاني، فنخصّص كلّاً من العامّين بمخصّصه، وتبقىٰ نسبة التباين علىٰ حالها؛ لأنّ ما خرج من أحدهما بنفسه هو عين ما خرج من الآخر.

وخلاصة الكلام: أنّ كبرىٰ انقلاب النسبة تعني صيرورة مالم يكن قرينة قبل خروج شيء منه بالقرينة قرينة بعد خروجه منه بذلك. وأمّا انقلاب التعارض التباييني إلىٰ التعارض بنحو العموم من وجه، فهي كبرىٰ أُخرىٰ غير كبرىٰ انقلاب النسبة، والكبرىٰ الأُولىٰ غير مقبولة لما عرفت، والكبرىٰ الثانية مقبولة بلا إشكال؛ لأنّ المعارض في الحقيقة إنّما هو المقدار الذي يكون حجّة كما عرفت، أي: إنّ المقدار الذي لا يكون حجّة لا معنىً لمزاحمته لحجّيّة مفاد الخبر الآخر.

وعليه، فلو كان عندنا عامّان وخصّص أحدهما بمخصّص فصار أخصّ من الآخر، فتخصيص العامّ الآخر به مبني علىٰ انقلاب النسبة[1]، ولو خصّص كلّ منهما بمخصّص مع استيعاب المخصّصين لتمام أفراد موضوع العامّ ارتفع التعارض، ولم يرتبط ذلك بكبرىٰ انقلاب النسبة، ومع عدم الاستيعاب تصبح النسبة بين العامّين عموماً من وجه إذا أخرج كلّ منهما من عامّه غير ما أخرجه الآخر من عامّه، ونعامل معهما معاملة العموم من وجه، لا

---

(١) ولكن حجّيّة العامّ الآخر في ما سقط العامّ الأوّل عن حجّيّته ليس مبنيّاً علىٰ انقلاب النسبة، فإنّه يكفي في حجّيّته في ذاك المورد سقوط مزاحمه عن اقتضاء الحجّيّة في ذاك المورد.

معاملة التباين. وهذا غير مرتبط بكبرىٰ انقلاب النسبة وإن تخيّل السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ذلك، وإذا أُخرج بالتّخصيص من أحدهما عين ما أُخرج من الآخر بقيت النسبة علىٰ حالها. وهذا أيضاً غير مرتبط بكبرىٰ انقلاب النسبة.

الصغرى الثانية: ما لو كان عندنا عامّان من وجه مع مخصّص، كما لو قال: (يستحبّ إكرام الهاشمي) وقال: (يكره إكرام الفاسق) وعندئذٍ تارةً يفرض ورود مخصّص يخرج مادة الاجتماع: إمّا من كليهما، كما لو ورد: (إنّ إكرام الهاشمي الفاسق مباح أُي بالمعنىٰ الأخصّ من الإباحة الذي هو في قبال باقي الأحكام الأربعة، وإمّا من أحدهما، كما لو ورد: (يكره إكرام الهاشمي الفاسق) فيخصّص كلا العامّين أو أحدهما بالمخصّص، ويرتفع التعارض من دون فرق بين القول بانقلاب النسبة وعدمه.

وأُخرى يفرض ورد مخصّص واحد أخرج مادّة الافتراق من أحدهما، كما لو ورد: (يجب إكرام الهاشمي العادل) وهذا يدخل في مصاديق كبرىٰ انقلاب النسبة، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ يصبح أخصّ من العامّ الثاني: فيتقدّم عليه بناءً علىٰ كبرىٰ: انقلاب النسبة.

وثالثة يفرض أنّ كلّ واحد من العامّين ورد عليه مخصّص أخرج مادّة الافتراق منه، كما لو ورد (يجب إكرام الهاشمي العادل) وهذا مخصّص للعام الأوّل، وورد: (يحرم إكرام الفاسق غير الهاشمي) وهذا مخصّص للعامّ الثاني فهنا مسلكان.

الأوّل: مسلك المحقق النائيني ﷺ من أنّ كلّ عامّ يخصّص بمخصّصه، وهما يتعارضان في مادّة الاجتماع، ويسقطان، وبالتالي قد يسقط كلّ واحد من العامّين بتمامه جزء منه بالتخصيص وجزء منه بالمعارضة. وهذا المسلك هو الصحيح، سواء قلنا بانقلاب النسبة أو لم نقل.

الثاني: مسلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ وهو وقوع التعارض الرباعيّ الأطراف للعلم الإجمالي بكذب أحدها، ولذا لو غضّ النظر عن أيّ واحد منها أمكن الجمع بين الباقي من دون أي تعارض، أو علم بكذب أحدها، فلو غضّ النظر عن أحد الخاصّين مثلاً خصّص العامّ الاخر بمخصّصه، وصار ذلك العامّ بدوره مخصّصاً للعامّ الأوّل بناءً علىٰ انقلاب النسبة. ومقصوده ـ دامت بركاته ـ دعوى التعارض السندي بين الأدلّة الاربعة.

والصحيح ـ كما أشرنا إليه ـ هو المسلك الأوّل. وتوضيح ذلك: أنّ التعارض السندي له أحد ملاكين:

الأوّل: أن ينصبّ العلم الإجمالي بالكذب ابتداءً علىٰ السند، كما لو علمنا إجمالاً أنّ أحد الراويين لم يسمع ما ينقله من الإمام عليه السلام بل كذب عملاً، أو أخطأ، وفي مثل ذلك يقع التعارض في السند حتّىٰ لو فرض أنّ النسبة بين المضمونين نسبة القرينة وذي القرينة كالعموم والخصوص المطلق مثلاً، فلا يقدّم الخاصّ علىٰ العامّ بدعوىٰ القرينيّة والتخصيص، بل يتعارضان.

إلاّ أنّ الغالب والعادة في المتعارضين ليس هو هذا، فإنّنا عادة نحتمل صدق كلا الراويين حتّىٰ لو فرض التعارض التباييني بين المضمونين؛ إذ نحتمل أن يكون كلّ من الكلامين صادراً من الإمام عليه السلام إلاّ أنّ أحد الظهورين غير مراد استعمالاً أو جدّاً ولو بأن يكون أحدهما وارداً تقيّة.

نعم، نعلم إجمالاً بكذب أحد الظهورين، أي: إنّه علىٰ تقدير صدورهما معاً من الإمام فأحدهما غير مقصود، فالمعارضة أوّلاً وبالذات بين الظهورين والدلالتين، لا السندين.

الثاني: أن يتعدّىٰ التعارض من الدلالتين إلىٰ السندين، وذلك ببيان مطلب:، إمّا بصيغته المشهورية، أو بعد تعميقه، ونذكر هنا صيغته المشهورية، وهي: أنّه بعد أن وقوع التعارض بين الدلالتين فإن أمكن حلّه في نفس دائرة الدلالات بالجمع العرفي بينهما، فهو، وإلاّ استحكم التعارض بينهما، فوقع التساقط و الاجمال، و عندئذ يكون التعبّد بسند المجمل لغواً، فتسقط حجّيّة السند لأجل اللغوية.

إذا عرفت هذا فنقول: ما معنىٰ دعوى التعارض بين الأدلّة الاربعة؟ فإن كان المقصود التعارض بينها بالملاك الأوّل، أي: إنّه انصبّ العلم الإجمالي بالكذب علىٰ أحد الأسانيد ابتداءً، فهذا واضح البطلان؛ إذ عادة نحتمل صدق الجميع مع كذب بعض الظهورات ولو بمعنىٰ صدوره للتقيّة. وإن كان المقصود دعوى التعارض بين الدلالات ثمّ سريانه بعد استحكامه في دائرة الدلالات إلىٰ دائرة الأسانيد، قلنا: إنّ سريان التعارض إلىٰ الأسانيد الأربعة بأن يتشكّل منها تعارض سندي واحد رباعي الأطراف إنّما يكون لو فرض تعارض دلالي رباعي الأطراف مستحكم في دائرته، وهذا معناه أنّ كلّ ظهور من الظهورات الأربعة يعارض مجموع الظهورات الثلاثة الأُخرىٰ من دون إمكان حلّه، وعندئذٍ لو أردنا أن نتمشىٰ مع صيغة التعارض الرباعي قلنا: إنّ تعارض الخاصّ الأوّل مع مجموع العامّين والخاصّ الثاني محلول؛ لأنّ هذا الخاصّ مقدّم علىٰ عامّه، والمقدّم علىٰ أحد أجزاء المجموع مقدّم علىٰ المجموع.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ المرّكب من المحكوم وغير المحكوم محكوم، وتعارض الخاصّ الثاني مع مجموع العامّين والخاصّ الأوّل ـ أيضاً ـ محلول؛ لأنّ الخاصّ الثاني مقدّم علىٰ عامّه، فهو مقدّم علىٰ المجموع، فالتعارض إنّما يبقىٰ مستحكماً بين العامّين، فيتعدّىٰ إلىٰ سندهما فقط.

والصحيح: أنّه ليس هنا تعارض دلالي رباعي الأطراف، وإنّما هنا ثلاث تعارضات دلاليّة، كلّ واحد منها ثنائيّ الأطراف، فيجب أن نحسب حساب كلّ واحد منها مستقلاً، لنرىٰ هل يكون مستحكماً في دائرة الظهور حتّىٰ يسري إلىٰ دائرة السند أولاً؟.

الأوّل: هو التعارض بين العامّ الأوّل وخاصه. وهذا تعارض ثنائي الأطراف، فإنّ كلاًّ منهما لو فرض صدق صاحبه لسقط، ولا يؤثّر في ذلك صدق الباقي أو كذبه. وهذا التعارض ليس مستحكماً بين طرفيه في دائرة الظهور؛ لأنّ الخاصّ يتقدّم علىٰ العامّ، فلا يسري إلىٰ السند.

الثاني: هو التعارض بين العامّ الثاني وخاصّه. وهذا ـ أيضاً ـ تعارض ثنائي الأطراف، فإنّ كلاًّ منهما لو فرض صدق صاحبه لسقط، ولا يؤثّر في ذلك صدق الباقي وكذبه. وهذا التعارض ـ ايضاً ـ محلول بتقدّم الخاصّ علىٰ العامّ، فلا يسري إلىٰ السند.

الثالث: هو التعارض بين العامّين في مادّة الاجتماع، وهو مستحكم في المقام؛ إذ لا يمكن تقديم أحد العامّين علىٰ الآخر وجعله مخصّصاً له، سواء قلنا بانقلاب النسبة أو لم نقل. أمّا اذا لم نقل بانقلاب النسبة فواضح. وأمّا إذا قلنا بانقلاب النسبة فهو هنا عبارة عن لحاظ أحدالعامّين مع خاصّه قبل لحاظ العامّ الآخر مع خاصّه حتّىٰ تنقلب النسبة، ويصبح العامّ الأوّل أخصّ من العامّ الثاني.

وهذا كما ترىٰ جزاف محض، فليس تخصيص أيّ واحد من العامّين بخاصّه بأولىٰ وأقدم من تخصيص الآخر بخاصّه. اذن فهذا التعارض هو الذي بقي مستحكماً، فيسري إلىٰ السند بعد أن كان كلّ واحد من العامّين مخصّصاً بلحاظ مادّة افتراقه.

فإن قلت: إنّ هنا تعارضاً سنديّاً ثلاثي الأطراف بين كلّ عامّ مع خاصّه والعام الآخر؛ لأنّ خاصّه يخرج منه مادّة الافتراق والعامّ الآخر يعارضه في مادّة الاجتماع، فلا يبقىٰ له شيء.

قلت: هذا التعارض إن فرض بالملاك الأوّل: أعني العلم ابتداءً بكذب أحد الأسانيد، فهذا العلم غير موجود عادة كما قلنا، وغير مفروض في المقام. وإن فرض بالملاك الثاني باعتبار أنّ مجموع أحد الخاصّين مع العام الآخر لا يجتمع في الدلالة مع العام الذي يكون هذا

الخاصّ مخصّصاً له، قلنا: إنّ هذا الكلام إنّما كان يتمّ لو فرض أنّ العامّ الآخر كان قرينة علىٰ خلاف العامّ الأوّل في نفسه، فعندئذٍ يكون العامّ الأوّل مبتلىً بالتعارض مع مجموع أمرين كلّ منهما بمفرده قرينة يخرج شيئاً من العامّ، لكنّ جعل أحدهما قرينة دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيكون مجموعهما هو المتعارض معه، ولكنّ المفروض أنّ العامّ الآخر ليس قرينة علىٰ خلاف العامّ الأوّل، سواء قلنا بانقلاب النسبة أو لم نقل كما عرفت وجه ذلك آنفاً. وعليه فمجموع ما جعل معارضاً للعامّ الأوّل وهو خاصّه مع العامّ الآخر منحلّ إلىٰ ما هو قرينة، وهو الخاص، فيتقدّم، وينحلّ التعارض بلحاظه وما يكون تعارضه مستحكماً وهو العام الآخر.

لا يقال: إنّ دليل حجّيّة السند لا يمكنه أن يشمل العامّ الأوّل مع مخصّصه ومع العامّ الآخر الذي هو بمنزلة الخاصّ بمادّة الاجتماع؛ لخروج مادّة الافتراق عنه بمخصّصه، فيقع التعارض بين العامّ الأوّل ومجموع المخصّص والعامّ الآخر.

فإنّه يقال: إنّ دليل الحجّيّة إنّما يجعل الحجّيّة لسند العامّ الأوّل في مقابل ما يعارضه بلحاظ مقدار ما يتحصّل بعد الجمع العرفي مع مخصّصه، والمفروض أنّ مخصّصه يخرج منه مادّة الافتراق بالقرينية، فلا معنىً لإبقاء تلك الحصّة للعامّ كي يشمله دليل حجّيّة السند، بل يسقط أوّلاً تلك الحصّة بالتخصيص ثمّ نتوجّه إلىٰ حساب حجّيّة السند.

نعم، لو رفعنا يدنا عن الخاصّ نجا سند العامّ عن المعارضة؛ لأنّ العامّ الآخر إنّما يعارضه في مادة الاجتماع، لكنّ هذا ليس ميزاناً فنّياً لإدخال الخاصّ في عالم التعارض.

كما أنّ ما ذكره السيد الأُستاذ من أنّنا لو رفعنا يدنا من أيّ واحد من الأدلّة الأربعة ارتفع العلم الإجمالي بالكذب، ولم يوجد تعارض بين الباقي، ليس فنّياً، فإنّ ميزان المعارضة ليس هو هذا، وإنّما ميزان المعارضة هو ما قلناه من أحد أمرين: إمّا أن يعلم ابتداءً بكذب أحد الأسانيد، أو أن يسري من دائرة الدلالة إلىٰ دائرة السند بالبيان الماضي بتلك الصيغة، أو بعد تعميقه. وأمّا مجرّد أنّ الخبر الفلاني أصبح صدفة بحيث لو غضضنا النظر عنه لارتفع التعارض بين أدلّة أُخرىٰ باعتبار أنّ العامّ الآخر إنّما يعارض سنده فيما لو لم يبقَ لمدلوله شيء غير خارج بالتخصيص، فلا يجعله داخلاً في ميدان المعارضة.

الصغرىٰ الثالثة: أن يرد عامّ مع تعدّد المخصّصات، ولنفرضها ـ لأجل التسهيل ـ مخصّصين، وفي هذين المخصّصين ثلاث حالات:

الحالة الأُولىٰ: أن يكونا بحسب الموضوع متباينين، وعندئذٍ: إمّا أن لا يستوعبا العامّ كما

لو قال: (أكرم العلماء) وقال: (لا تكرم زيداً العالم) وقال: (لا تكرم عمراً العالم). وإمّا أن يستوعباه: إمّا حقيقة أو حكماً، بأن يكون تخصيص العامّ بهما تخصيصاً للأكثر المستهجن، كما لو قال: (أكرم العراقيين وقال: لا تكرم أهل شمال العراق) وقال: (لا تكرم أهل جنوب العراق) بناءً علىٰ كون أهل شمال العراق وجنوبه مستوعباً حقيقة أو حكماً للعراقيين.

أمّا القسم الأوّل، وهو ما إذا لم يكونا مستوعبين للعام فلا إشكال في أنّ العامّ يخصّص بهما، ولا يوجد أيّ مجال لتوهّم انقلاب النسبة؛ إذ حتّىٰ لو خصّص العامّ أوّلاً بأحدهما بقيت نسبته إلىٰ الخاصّ الآخر نفس نسبة العموم المطلق.

وأمّا القسم الثاني، وهو ما لو كانا مستوعبين ولو حكماً فيقع فيه التعارض الثلاثي الأطراف بين العامّ وكلّ واحد من الخاصّين، فكلّ واحد منهما يعارض مجموع الآخرين، فإنّ قوام وقوع التعارض بين مجموع أدلّة من هذا القبيل يكون بأمرين وكلاهما ثابت في المقام:

الأوّل: العلم بكذب أحد الظهورات، وهذا ثابت كما هو واضح

والثاني: عدم قرينيّة بعضها علىٰ بعض، وهذا ـ أيضاً ـ ثابت، فلا العامّ قرينة علىٰ الخاصّ كما هو واضح، ولا أحد الخاصّين قرينة علىٰ العامّ؛ إذ لو فرضت قرينيّة أحد الخاصّين علىٰ العامّ فهل هو جمعاً مع الخاصّ الآخر قرينة عليه أو بدلاً عن الخاصّ الآخر قرينة عليه؟ فإن فرض الأوّل قلنا: إنّ مجموعهما يلغي العامّ، فكيف يكون الملغي قرينة للملغىٰ. وإن فرض الثاني لزم الترجيح بلا مرجح.

وقد اتّضح بما ذكرناه الفرق بين هذا وبين العامّين من وجه اللذين ورد علىٰ كلّ منهما مخصّص يخرج مادّة الافتراق، حيث لم نوافق هناك علىٰ ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من التعارض الرباعي الأطراف، وهنا نقول بالتعارض الثلاثي الأطراف، فإنّ الأمر الأوّل وهو العلم بكذب أحد الظهورات وإن كان ثابتاً هناك، لكنّ الأمر الثاني وهو عدم قرينيّة بعضها علىٰ بعض لم يكن ثابتاً هناك، لكنّه ثابت هنا.

الحالة الثانية: أن يكونا بحسب الموضوع عامّين من وجه، كما لو قال: (أكرم العراقي) وقال: (لا تكرم عراقياً غير هاشمي) وقال: (لا تكرم العراقي الفاسق) وهذان المخصّصان تارةً يفرض ورودهما في زمان واحد، وأُخرىٰ يفرض ورودهما في زمانين، فأحدهما عن الباقر عليه السلام والآخر عن الصادق عليه السلام مثلاً.

أمّا الأوّل، أي: ما إذا ورد المخصّصان في زمان واحد، فلا إشكال في أنّ العامّ يخصّص بهما

معاً بعد افتراض عدم كونهما مستوعبين ولو حكماً للعامّ، وفرقه عمّا إذا كان المخصّصان متباينين موضوعاً من دون استيعاب أنّه هناك لم يكن أيّ مجال لتوهّم انقلاب النسبة؛ إذ حتّىٰ لو خصّص العامّ أوّلاً بأحدهما بقيت نسبته مع الآخر نفس نسبة العموم المطلق. وأمّا هنا فيمكن افتراض انقلاب النسبة بتخصيص العامّ بأحدهما أوّلاً، فتنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر إلىٰ العموم من وجه، إلاّ أنّه مع ذلك لا مجال لانقلاب النسبة، فإنّ تقديم أحد الخاصّين علىٰ الآخر في التخصيص، ثمّ لحاظ نسبة العامّ إلىٰ الخاصّ الآخر جزاف صِرف.

ويمكن أن يتوهّم أنّنا نخصّص أوّلاً العامّ بمادّة الاجتماع بينهما فتصبح نسبة العامّ إلىٰ كلّ من الخاصّين عموماً من وجه، فيقال: إنّنا لم نخصّص العامّ أوّلاً بأحد الخاصّين حتّىٰ يقال: لا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر، بل خصّصناه بهما معاً في مادّة الاجتماع، فلم نقدّم أحد الخاصّين في التخصيص جزافاً.

إلاّ أنّ التحقيق: أنّ هذا ـ أيضاً ـ مشتمل علىٰ الجزاف؛ لأنّه ترجيح لمادّة الاجتماع في التخصيص علىٰ مادّة الافتراق بلا مرجّح، وقرينيّة الخاصّ للعامّ ثابتة بنهج واحد لتمام مفاد الخاصّ من دون فرق بين مادة اجتماعه مع الخاصّ الآخر ومادّة افتراقه عنه.

وأمّا الثاني، وهو ما إذا فرض المخصّصان في زمانين، كما لو ورد (أكرم العراقي) ثم ورد (لا تكرم عراقياً غير هاشمي) ثم ورد في زمان آخر (لا تكرم العراقي الفاسق) فالحال فيه هو الحال في ما إذا ورد المخصّصان في زمان واحد، وإنّما أفردناه بالبحث لأجل إشكال ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في المقام علىٰ ما في تقرير بحثه[1] وأجاب عنه.

والبيان الفنّي للإشكال في المقام هو: أنّ المخصّص الثاني لو قسناه إلىٰ العامّ بعرضه العريض كان أخصّ منه مطلقاً، لكنّه بناءً علىٰ انقلاب النسبة لا وجه لقياسه بالعامّ بعرضه العريض؛ وذلك لأنّ المخصّص الأوّل لمّا ورد لا ينتظر في تخصيصه للعامّ ورود أخيه، بل يتقدّم في الوقت علىٰ العامّ ويخصّصه، فيسقط العامّ عن الحجّيّة بمقدار ذلك المخصّص، فحينما يرد المخصّص الثاني يلقى العامّ مخصّصاً وغير حجّة، إلاّ فيما عدا ما خرج بالمخصّص الأوّل، فنسبته إليه بناءً علىٰ انقلاب النسبة إنّما هي العموم من وجه.

وأجاب ـ دامت بركاته ـ عن هذا الإشكال بأنّ المخصّصين وإن كانا بحسب الظاهر في زمانين، فورد مثلاً أحدهما عن الباقر عليه السلام والآخر عن الصادق عليه السلام إلاّ أنّهما ينظران معاً إلىٰ

---

(١) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

زمان واحد، وهو عصر التشريع؛ إذ ليس لكلّ إمام تشريع مستقلّ، فكأنّ المخصّصين وردا في زمان واحد.

وهذا الجواب ممّا لا نفهمه، فإنّ فيه خلطاً بين زمان مدلول الحديث وزمان الحجّيّة، فالإشكال يكون بالنظر إلىٰ زمان الحجّيّة، والجواب ينظر إلىٰ زمان المدلول، وهذا الجواب يكون في محلّه لو جعل جواباً علىٰ إشكال يرد في تخصيص عامّ متأخّر بخاصّ متقدمّ عليه زماناً، وهو أنّ الخاصّ يكون من حيث الزمان أعمّ لشموله لما قبل ورود العامّ، فالنسبة بينهما عموم من وجه، فكيف يخصّص العامّ به؟

فالجواب عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ كلّاً من العامّ والخاصّ ينظران إلىٰ زمان واحد، وهو تمام أزمنة الشريعة المقدّسة، فالنسبة بينهما هي العموم المطلق.

ولكنّ هذا الجواب فيما نحن فيه ممّا لا أساس له، فإنّ الإشكال ينظر إلىٰ زمان الحجّيّة ويقول: إنّ زمان حجّيّة المخصّص الأوّل هو وقت وروده، فخصّص العام عند وروده، والمخصّصان وإن كانا ينظران كلاهما إلىٰ وقت واحد، لكنّ أحدهما كان حجّة بعد زمان حجّيّة الآخر، لا معه، وأحدهما أسقط حجّيّة العامّ في دائرته قبل الآخر لا محالة، فيكون المخصّص الثاني قد جاء وقت تخصّص العامّ بالمخصّص الأوّل، فتكون النسبة بينه و بين المخصّص الثاني بناءً علىٰ انقلاب النسبة العموم من وجه، فالجواب عن هذا الإشكال بدعوىٰ وحدة زمان المدلول لكلا المخصّصين ممّا لا ربط له بالإشكال.

والتحقيق: أنّ أصل الإشكال ممّا لا يُفهَم، ويصبح شيئاً مضحكاً لو بنينا علىٰ مبنىٰ المشهور من أنّ حجّيّة الخبر يكون بوصوله لا بوروده، فعندئذٍ يصبح مركز الإشكال اختلاف المخصّصين في زمان الوصول، لا اختلافهما في زمان الصدور، فلو أنّ فقيهاً رأىٰ أوّلاً هذا المخصّص وخصّص العامّ به، ثمّ رأى الخاصّ الآخر، كان العامّ بالنظر إلىٰ وظيفة هذا الفقيه معارضاً للخاصّ الآخر بالعموم من وجه، ولو أنّ فقيهاً آخر انعكس أمره، فرأىٰ أوّلاً المخصّص الثاني أصبحت نسبة العامّ إلىٰ المخصّص الأوّل بالنظر إلىٰ وظيفته العموم من وجه.

وحلّ الإشكال فنّيّاً هو: أنّ العامّ يكون تخصيصه حدوثاً بورود المخصّص الأوّل وحجّيّته، ويكون بقاءً ذلك التخصيص ببقاء المخصّص الأوّل علىٰ حجّيّته، ولذا لو ورد بعد ذلك مخصّص علىٰ ذلك المخصّص، أو حاكم عليه يفسّره بتفسير ينسجم مع مفاد العامّ، رجع العامّ إلىٰ حجّيّته، وهذا معناه أنّ تخصيص العامّ بمخصّصه وسقوطه عن الحجّيّة في دائرة مخصّصه ليس من قبيل موت الانسان الذي يحصل دفعة وينتهي أمر ذلك الانسان، وانّما

يكون سقوط العامّ عن الحجّيّة في دائرة المخصّص وتخصيصه به أمراً يحصل حدوثاً بحدوث المخصّص الحجّة، ويثبت بقاءً ببقاء ذلك المخصّص علىٰ الحجّيّة، إذن فتخصيص العامّ بـقاءً بالمخصّص الأوّل يكون في عرض تخصيصه بالمخصّص الثاني.

ولولا ما عرفته من الجواب لاستحكم الإشكال، ولم يكن جواب السيّد الأُستاذ جواباً عليه، وللزم تأسيس أُصول وفقه جديدين، فلو ورد مثلاً دليل يدلّ علىٰ وجـوب شيء ودليل آخر يدلّ علىٰ حرمته، ثمّ ورد في زمان ثالث متأخّر عنهما ما يدلّ علىٰ الكراهة يجب أن يقال بأنّ الدليلين الأوّلين تعارضا وتساقطا، وبقي دليل الكراهة بلا معارض، ولم يصح ما هو المألوف من إيقاع التعارض الثلاثي بينها، ويزداد ذلك غربةً لو بنينا علىٰ أنّ الحجّيّة تكون بالوصول، فمن كان آخر حديث اطّلع عليه هو حديث الوجوب يبني علىٰ الوجوب، ومن كان آخر حديث اطّلع عليه هو حديث الحرمة يبني علىٰ الحرمة، ومن كـان آخـر حديث اطّلع عليه هو الكراهة يبني علىٰ الكراهة. وحلّ ذلك ما عرفته من أنّ التخصيص والمعارضة شيء يكون حدوثاً بحدوث المخصّص والمعارض الحجّة في نفسه، وبقاءً ببقائه علىٰ الحجّيّة في نفسه.

الحالة الثالثة : أن يكونا بحسب الموضوع أعمّ وأخصّ مطلقاً، ونذكرهنا حـول ذلك أربع كلمات:

الكلمة الأُولىٰ : أنّ الخاصّ الأخصّ لو كان له مفهوم يخصّص الأعمّ فيجعله موافقاً له، فعندئذٍ لا إشكال في أنّ الخاصّ الأعمّ يخصّص به، والعام يخصّص بمقدار الخاصّ الأخصّ، وليس أيّ مجال لتوهّم تأثير مبنىٰ انقلاب النسبة في المقام، ومثاله ما لو قال: (أكـرم كـلّ عراقي) وقال: (لا تكرم العراقي الفاسق) وقال: (العراقي الفاسق إن كان كذّاباً لا تكرمه).

الكلمة الثانية : إن لم يكن للخاصّ الأخصّ مفهوم يخصّص الخاصّ الأعم، كما لو قال: (أكرم كلّ عراقي) وقال: (لا تكرم العراقي الفاسق) وقال: (لا تكرم العراقي الكذّاب)، فعندئذٍ يخصّص العامّ بكلا المخصّصين في عرض واحد. وتوهّم أنّ العامّ يخصّص في المرتبة السابقة بأخصّ الخاصّين فتنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر إلىٰ العموم من وجه بناءً عـلىٰ كـبرىٰ انقلاب النسبة مدفوع بأنّ المقتضي لتخصيص العامّ بالخاصّ الأعمّ وهو القرينيّة موجود في نفس رتبة تخصيصه بالخاصّ الأخصّ، والمانع مفقود، وتقديم الخاصّ الأخصّ جزاف.

الكلمة الثالثة : إن كان الخاصّ الأخصّ متّصلاً بالعامّ، كما لو قال: (أكرم كلّ عراقي، ولا تكرم الكذّاب منهم) ثمّ قال: (لا تكرم العراقي الفاسق)، فهذا لا إشكال في أنّه غير مرتبط

بباب انقلاب النسبة، وإنّ النسبة بين الخاصّ المنفصل والعامّ المخصَّص بالمخصّص هي العموم من وجه من أوّل الأمر؛ لأنّ المخصّص المتّصل قد هدم ظهور العامّ في شموله لما تحته، فالخاصّ المنفصل قد قسناه بما يكون العامّ ظاهراً فيه، لا بمقدار أقلّ من ذلك، باعتبار سقوط شيء من دلالة العموم عن الحجّيّة حتّىٰ يرتبط ذلك بباب انقلاب النسبة. وعليه فلا إشكال في أنّ هذا العامّ مع ذلك الخاصّ متعارضان بالعموم من وجه، ولا يكون الخاصّ قرينة علىٰ العامّ.

إلاّ إنّ هناك شبهة لا يخلو جوابها عن دقّة، فلا بأس بذكرها، وهي: أنّه مضىٰ فيما سبق قاعدة أعطاها المحقّق النائيني ﷺ و نحن قبلناها، وهي: أنّه كلّما يكون قرينة هادمة للظهور عند الاتّصال فهي قرينة هادمة للحجّيّة عند الانفصال، فقد يقال: إنّ هذه القاعدة حينما تطبق في المقام تكون نتيجتها تخصيص ذلك العامّ بهذا الخاصّ المنفصل بالرغم من اتّصاله بالخاصّ الأخصّ؛ وذلك لأنّه لو اتّصل به هذا الخاصّ الآخر بأن قال: (أكرم كلّ عراقي، ولا تكرم العراقي الكذّاب، ولا تكرم العراقي الفاسق) فلا إشكال في أنّ هذا الخاصّ الثاني يخصّص العامّ، ولا معنىً للحاظ العامّ أوّلا مخصَّصاً بالخاصّ الأوّل، ثمّ جعل النسبة بينه وبين الخاصّ الثاني عموماً من وجه؛ وذلك لأنّ الخاصّين في عرض واحد، فإذا اتّضح تقدّمه علىٰ العامّ عند اتّصاله ثبت تقدّمه عليه عند انفصاله أيضاً بتلك القاعدة الميرزائية. والجواب عن ذلك: أنّ تلك القاعدة وإن كانت صحيحة، لكنّ موردها ما إذا كان طرف المعارضة لتلك القرينة عند الانفصال نفس الظهور الذي يكون طرفاً لمعارضتها عند الاتّصال، فيقال: إنّ هذه القرينة التي تهدم ذاك الظهور عند الاتّصال به تهدم حجّيّته عند الانفصال عنه. وأمّا إذا كانت عند الاتّصال تهدم ظهوراً وعند الانفصال تقع طرفاً للمعارضة لظهور آخر فلا معنىً لجعل هدمها لذاك الظهور ميزاناً لاسقاطها لحجّيّة هذا الظهور. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ هذا الخاصّ لو كان متّصلاً بذاك العامّ المتّصل بالخاصّ الآخر لوقع طرفاً للمعارضة لنفس العامّ، لا العامّ، بعد تخصيصه بالخاصّ الآخر، ولكنّه حين انفصاله ليس الظهور الذي يعارضه هو الظهور العمومي حتّىٰ يرفع حجّيّته، فإنّ الظهور العمومي غير موجود حتّىٰ يقع طرفاً لمعارضته، وترتفع حجّيّته؛ لأنّ الظهور العمومي قد انهدم بالمخصّص المتّصل. وإنّما الظهور الموجود هو ظهور العامّ المخصَّص، ونسبته إلىٰ هذا الخاصّ هي العموم من وجه، فلا قرينية في المقام.

الكلمة الرابعة: إن كان العامّ ورد مرّة مستقلاً ومرّة أُخرىٰ متّصلاً بأخصّ الخاصّين، كما لو قال: (أكرم كلّ عراقي) وقال: (أكرم كلّ عراقي، ولا تكرم الكذّاب منهم) وقال: (لا تكرم

العراقي الفاسق)، فهنا ذكر المحقّق النائيني ﷺ أنّ أعمّ الخاصّين يصبح في مادّة الاجتماع بينه و بين العامّ المخصّص بالمتّصل طرفاً للمعارضة مع العامّ المستقلّ، لا مخصّصاً له؛ وذلك لأنّه إنّما يصلح للمخصّصية إن لم يكن مبتلىً بالمعارض، وهنا مبتلىً بالمعارض وهو العامّ المخصّص بالمتّصل، حيث إنّهما يتعارضان بالعموم من وجه في العراقي الفاسق غير المخالف[1].

أقول: إنّ ما ذكره من أنّ أعمّ الخاصّين لا يصلح لتخصيص العامّ المستقلّ في الفاسق غير المخالف وإن كان صحيحاً، لكنّ ما ذكره من أنّه يقع طرفاً للمعارضة مع العامّ المستقلّ غير صحيح؛ لأنّ حجّيّة العامّ إنّما هي في طول عدم حجّيّة المخصّص، فإنّ حجّيّة ظهور ذي القرينة دائماً تتوقّف على سقوط حجّيّة القرينة. إذن فلا يمكن أن يكون من مبادئ سقوطه و معارضاً له في عرض معارضه الآخر، بل تصل النوبة إليه بعد تساقط أعمّ الخاصّين مع العامّ المخصّص بالمتصل، فهو مرجع بعد التساقط، لا ساقط بالتعارض.

الموقف في موارد انقلاب النسبة:

المقام الرابع: في أنّنا بعد أن أنكرنا انقلاب النسبة ماذا نصنع في موارد انقلاب النسبة؟

فمثلاً لو ورد (يستحب إكرام العراقي) وورد (لا يستحب إكرام العراقي) وورد (لا يستحب إكرام العراقي البصري)، فالمحقّق النائيني ﷺ يخصّص العامّ الأوّل بالدليل الثالث ثمّ يخصّص العامّ الثاني بالعامّ الأوّل المخصّص. وأما نحن فبعد أن لم نقبل ذلك فماذا نصنع في المقام؟

فنقول: إنّ هذا العامّ المخصَّص له أربع حالات:

الحالة الأُولىٰ: أن يكون سنده قطعياً، وتكون الإرادة الجدّية لأصل الحكم الذي يكون الكلام ظاهراً فيه وهو استحباب إكرام العراقي قطعيّة، فلم نكن بحاجة إلىٰ أصالة الجدّ لإثبات الجدّية (وعدم التقية مثلاً) إلاّ من ناحية عموم الحكم. وفي هذا الفرض يحصل لنا قطع وجداني بقضية مهملة مردّده بين المطلقة والجزئية، وهي استحباب إكرام العراقي في الجملة. أمّا أنّ هذا هل هو حكم مطلق يشمل كلّ العراقيين أو حكم جزئي لبعض العراقيين، فغير معلوم، وظاهر الدليل هو العموم، ولذا لو خلّينا نحن وهذا العامّ مع العامّ الثاني لم يمكن

---

(١) راجع فوائد الاصول الجزء الرابع ص ٧٤٤ ـ ٧٤٥ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم وأجود التقريرات ج ٢ ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

تقييد العامّ الثاني بالمقدار المتيقّن من العامّ الأوّل علىٰ أساس القرينيّة وذي القرينيّة، فإنّ القضية المهملة ما دامت مردّدة بين المطلق والمقيّد لا تصلح قرينة للعامّ الآخر. نعم، يحصل لنا القطع بكذب عموم العامّ الآخر، فنكذّب عمومه بالقطع، لا بقانون القرينيّة والجمع العرفي، ولكن بعد أن ورد المخصّص للعامّ الأوّل وهو قوله: (لا يستحب إكرام العراقي البصري) فهذا المخصّص له دلالة التزامية عقلية، وفي نفس الوقت عرفية وواضحة، وهي دلالته علىٰ قضية شرطية، وهي أنّه لو استحب إكرام العراقي بنحو القضية المهملة لكان هذا الاستحباب في غير دائرة البصريين، وبما أنّنا نقطع بتحقّق شرط هذه القضية الشرطية تصبح هذه القضية الشرطية منافية للعامّ الثاني، وتتقدّم عليه بالقرينية، فإنّ العامّ الثاني لا يقوىٰ علىٰ معارضة هذا الخاصّ الدالّ علىٰ تلك القضية الشرطية؛ إذ لا يمكنه أن ينفي الجزاء علىٰ تقدير تحقّق الشرط، ولا يمكنه أن ينفي تحقّق الشرط.

أمّا أنّه لا يمكنه نفي تحقق الشرط فلانّ تحققه مقطوع به حسب الفرض. وأمّا أنّه لا يمكنه أن ينفي الجزاء علىٰ تقدير تحقّق الشرط فلأنّ هذا أخصّ من العامّ، فيتقدّم علىٰ العامّ بالقرينيّة، ولا يمكن للعامّ أن ينفيه، وبهذا يثبت أنّ العامّ الثاني مخصَّص بمخصِّص غير محدّد المقدار في دائرة غير البصريين، فلو كان للقضية المهملة قدر متيقّن نقطع به اقتصرنا في التخصيص علىٰ ذاك المقدار، وإلاّ تشكّل العلم الإجمالي.

الحالة الثانية: أن يكون سنده غير قطعي، وتكون الإرادة الجدّية لأصل الحكم الذي يكون الكلام ظاهراً فيه قطعية. وهنا ـ أيضاً ـ نصل إلىٰ نفس النتيجة التي وصلنا اليها في الحالة السابقة.

وتوضيح ذلك: أنّ العامّ الأوّل فيه دالّان و مدلولان: الدال الأوّل هو كلام الراوي، ومدلوله هو كلام الإمام، والدال الثاني هو كلام الإمام، ومدلوله هو الحكم العامّ المستفاد منه ببركة أصالة الجدّ. وهذا المدلول الثاني ليس قضية مهملة، وإنّما هو عبارة عن أحكام متعدّدة وجدّيات عديدة بعدد أفراد العامّ، وكلّ واحد منها معارض بمثله في العامّ الثاني، وانتزاع العقل لقضية مهملة من مجموع هذه القضايا الجزئية مطلب آخر، ولو كنّا نحن وهذين العامّين لسرت المعارضة إلىٰ السند، فالعامّ الثاني ينفي الحكم الموجود في العامّ الأوّل، فلو كان الحكم قطعياً علىٰ تقدير الصدور فهو يدلّ علىٰ نفي الصدور. والمدلول الأوّل وهو كلام الإمام له لازم عقلي، وهو ثبوت استحباب إكرام العراقي في الجملة بنحو القضية المهملة؛ وذلك لفرض القطع بجدّية أصل الحكم علىٰ تقدير صدوره. إذن فالدّال الأوّل وهو كلام

الراوي له دلالة التزامية وهي ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة، وقد بيّنا في الحالة الأُولىٰ أنّ الخاصّ وهو قوله: (لا يستحبّ إكرام العراقي البصري) له دلالة التزامية عقلية وعرفية، وهي: أنّه لو ثبت استحباب إكرام العراقي بنحو القضية المهملة لكان الاستحباب في دائرة غير البصريين، وهذه القضية الشرطية كان شرطها مقطوعاً به في الحالة الأُولىٰ، وفي هذه الحالة ليس مقطوعاً به، لكنّ الدّال الأوّل وهو نقل الراوي يدلّ بالدلالة الالتزامية علىٰ ثبوت شرطها، ودليل حجّيّة السند قد جعل الدال الأوّل حجّة، والعامّ الثاني لا يمكنه أن ينفي حجّيّة سند العامّ الأوّل مع وجود هذا الخاصّ وإن كان ينفيها بالمعارضة لو لا هذا الخاصّ.

ونكتة الفرق بين فرض وجود هذا الخاصّ وعدمه هي: أنّه لو لا هذا الخاصّ فكلام الراوي وإن كان يدلّ بالدلالة الالتزامية علىٰ القضية المهملة لكنّ كلام الراوي في العامّ الأوّل لا يخصّص كلام الإمام في العامّ الثاني؛ إذ لا معنىٰ لتخصيص كلام شخص بكلام شخص آخر، مضافاً إلىٰ أنّ القضية المهملة ما دامت مردّدة بين المطلقة والجزئية لا تصلح للقرينيّة. إذن فتقع المعارضة بين العامّ الثاني وسند العامّ الأوّل، ولكن بعد ورود هذا الخاصّ نقول: إن هذا الخاصّ يدلّ علىٰ قضية شرطية أخصّ من العامّ الثاني، وهي: أنّه إذا ثبت الاستحباب بنحو القضية المهملة فهو ثابت في غير دائرة البصريين، فيتقدّم علىٰ العامّ الثاني بقانون قرينيّة الخاصّ للعامّ بعد إحراز شرط القضية تعبّداً بدليل حجّيّة سند العامّ الأوّل، أي: بدليل حجّيّة كلام الراوي الدالّ علىٰ كلام الإمام، ولازمه الذي هو ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة والعامّ الثاني لا يمكنه أن يعارض نقل الراوي في الحجّيّة؛ لأنّ نقل الراوي يثبت شرط ما هو قرينة علىٰ العامّ الثاني ومقدّمة عليه.

الحالة الثالثة والرابعة: أن يكون سنده قطعياً أو غير قطعي، وتكون الإرادة الجدّية لظاهر الكلام بلحاظ أصل الحكم غير قطعية، بل نحتاج في ذلك إلىٰ أصالة الجدّ، وعندئذٍ فالتعارض بين العامّين مستحكم، والخاص لا يصنع شيئاً في المقام، فإنّ الخاصّ وإن كان يدلّ بالدلالة الالتزامية الواضحة علىٰ ما عرفتها من القضية الشرطية، وهي أنّه لو كان هناكاستحباب بنحو القضية المهملة لكان في دائرة غير البصريين، لكنّ شرط هذه القضية الشرطية غير ثابت بالقطع ولا بالتعبّد؛ لأنّ قطعية سند العامّ الأوّل أو حجّيّته لا تدلّ بالملازمة علىٰ ثبوت القضيّة المهملة، لعدم قطعيّة الدلالة على الاستحباب حسب الفرض.

نعم، اصالة الجدّ تدل علىٰ أنّه لو كان هذا الكلام صادراً من الإمام فالاستحباب ثابت،

ولكن لو أُريد إثبات الاستحباب بضمّ أصالة الجدّ قلنا: إنّ أصالة الجدّ ـ علىٰ ما عرفت ـ لا تدلّ علىٰ القضية المهملة، وإنّما تدلّ علىٰ قضايا جزئية بعدد أفراد العامّ، كلّ واحدة منها معارضة بمثلها.

فقد تحصّل بما ذكرناه أنّه متىٰ ما كان العام الأوّل قطعي الدلالة علىٰ إرادة أصل الحكم جدّاً، أصبح الخاصّ مخصّصاً للعامّ الثاني. ومتىٰ ما لم يكن كذلك لم يكن الخاصّ مخصّصاً للعامّ الثاني، واستحكم التعارض بين العامّين في غير ما خرج من العامّ الأوّل بالتخصيص، وعندئذٍ فإن كان أحد العامّين قطعي السند والآخر غير قطعي السند أُخذ بالقطعي علىٰ ما بنينا عليه في محلّه من أنّ الخبر غير القطعي السند المعارض بما هو قطعي السند غير حجّة في نفسه. وإن كانا متساويين في قطعيّة السند أو عدمها عمل بقوانين باب التعارض.

هذا تمام الكلام فيما تقتضيه القاعدة عند تعارض الخبرين.

مفاد الأخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين

الجهة الثالثة: في ما هو مفاد الأخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين، فإن كان مقتضىٰ الأخبار العلاجية في المقام موافقاً لمقتضىٰ القواعد فهو، وإلاّ قدّم ـ طبعاً ـ مقتضىٰ الأخبار العلاجية علىٰ مقتضىٰ القواعد. والكلام في ذلك يقع في ثلاثة أبحاث:

الأوّل: في الأخبار التي يستدلّ بها للتخيير.

الثاني: فيما يجعل دالاً علىٰ الاحتياط، أو التوقّف، أو نحو ذلك ممّا يكون معارضاً لأخبار التخيير إن تمّت في نفسها سنداً ودلالة.

الثالث: فيما قد يجعل مقيّداً ومخصّصاً لأخبار التخيير كأخبار الترجيح. وبعد ذلك نتكلّم في تنبيهات المسألة.

أخبار التخيير

أمّا البحث الأوّل، فهناك عدّة روايات يستدلّ بها لما ذهب إليه المشهور من التخيير.

فمنها: ما في الكافي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام «سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتّىٰ يلقىٰ من يخبره، فهو في سعة حتّىٰ يلقاه»[1].

وسند الحديث تامّ لا إشكال فيه. أمّا دلالته فقد يستفاد التخيير من قوله: (فهو في سعة حتّىٰ يلقاه) أي: في سعة من الأخذ بأيّهما شاء، فكأنّ قوله: (يرجئه) راجع إلىٰ اكتشاف الحكم الواقعي، فيقول: إنّه يرجىء تشخيص ما هو الصحيح واقعاً حتّىٰ يلقىٰ من يخبره وهو الإمام مثلاً. وأمّا وظيفته الفعلية فهي التخيير.

---

(١) الوسائل: كتاب القضاء، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥، ص ٧٧، ج ١٨ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً وص ١٠٨ ج ٢٧ بحسب طبعة آل البيت.

هذا هو تقريب الاستدلال بهذا الحديث.

وأورد علىٰ ذلك السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بأنّ هذه الرواية وإن دلّت علىٰ التخيير، لكنّ موردها هو فرض دوران الأمر بين المحذورين، حيث إنّ أحد الخبرين يأمر والآخر ينهىٰ، والتخيير في مثل ذلك علىٰ القاعدة، فهذه الرواية لم تدلّ علىٰ شيء جديد يخالف القواعد[١].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ دوران الأمر بين المحذورين الذي نُجرىٰ فيه أصالة التخيير عبارة عمّا لو علمنا بجنس الإلزام وتردّدنا بين الوجوب والتحريم. أمّا إذا شككنا في الوجوب والتحريم معاً فلا إشكال في اجراء البراءة عنهما معاً، فإنْ كان مقصوده ـ دامت بركاته ـ أنّ السائل افترض العلم من الخارج فهذا شيء لم يرد عنه ذكر في هذا الرواية، ولم يفرض سماعة العلم بالإلزام في المقام، بل الغالب في مثل هذه الموارد أنّه كما يحتمل كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً. وإن كان مقصوده أنّ جامع الإلزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين فهذا ليس علىٰ طبق القاعدة، وإنّما هو شيء علىٰ خلاف القاعدة، تفترض استفادته من الأخبار العلاجية[٢].

وثانياً: أنّه لو سلّمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متىٰ ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصالة التخيير، بل إنّما تجري أصالة التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم فوقاني أو استصحاب نرجع إليه، وإلاّ فلا معنىً لأصالة التخيير، فإطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدلّ مثلاً علىٰ ما

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤٢٤.

(٢) قد تقول: لا فرق في ثبوت التخيير العملي بين فرض العلم بجنس الإلزام وعدمه. وفي الحقيقة ليس للعلم بجنس الإلزام المردّد بين الوجوب والحرمة أثر، فمفاد التخيير في الفرضين أمر واحد.

ولكنّا نقول: إنّ هذا البيان منه ﷺ مبنيّ علىٰ مجاراة الأصحاب من افتراض كون أصالة التخيير مضمونها غير مضمون البراءة، وأنّها لا تجري إلاّ لدىٰ العلم بجنس الإلزام والدوران بين الوجوب والتحريم. أمّا لو التفتنا إلىٰ أنّ أصالة التخيير ليس لها مفاد عدا مفاد البراءة غاية الأمر أنّ مفاد البراءة تارةً يكون منشأه عدم البيان، وأُخرىٰ يكون منشأه عدم القدرة الذي لافرق فيه بين العلم بجنس الالزام وعدمه، فلا يبقىٰ مجال لتوهّم احتياج ابطال الاستدلال بهذه الرواية علىٰ ابراز كونها واردة في مورد دوران الامر بين المحذورين، فانّ الرواية بعد فرض حملها علىٰ ما يساوق مفاد البراءة من الواضح عدم دلالتها علىٰ المقصود، سواء كانت واردة في مورد دوران الأمر بين المحذورين، أم لا.

يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

وثالثاً: أنّ التخيير الذي يقوله المشهور في المقام عبارة عن التخيير الأُصولي أو الفقهي، ولذا يبحثون بعد إثبات التخيير عن أنّ هذا التخيير هل هو أُصولي أو فقهي؟

ويقصد بالتخيير الأُصولي التخيير في تعيين الحجّة، فبأيّ الخبرين يأخذ يصبح هو الحجّة. ويقصد بالتخيير الفقهي التخيير في الحكم ابتداءً، فإن شاء أخذ بالوجوب وأسند الوجوب إلىٰ المولىٰ، وإن شاء أخذ بالحرمة وأسندها ألىٰ المولى.

وأمّا التخيير في دوران الأمر بين المحذورين فليس عبارة عن أحد المعنيين، وأنّما هو تخيير عملي. لا تثبت فيه حجّيّة في أحد الطرفين، ولا يمكنه أن يسند إلىٰ المولىٰ الوجوب أو التحريم، وأنّما هو عملاً مخيّر بين الفعل والترك.

وعليه نقول: إنّه ـ دامت بركاته ـ لو أراد بالتخيير التخيير الأُصولي أو الفقهي، فهو ليس علىٰ طبق القاعدة، ولو أراد به التخيير العملي، أي: إنّه يستفيد من هذه الرواية التخيير العملي، إذن فلا يثبت في الخبرين المتعارضين التخيير الذي يقوله الأصحاب[1] حتّىٰ لو لم يكن مورده مورد دوران الأمر بين المحذورين.

والتحقيق: عدم تماميّة دلالة الرواية في المقام علىٰ مختار المشهور؛ لقوّة احتمال كونها في أُصول الدين؛ وذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله: (أحد هما يأمر بأخذه) فإنّ الأخذ إنّما يناسب الاعتقاديات، لا الأعمال. وأمّا في الأعمال فينبغي أن يقال مثلاً: أحدهما يأمر بفعله والآخر ينهاه عنه، وهذا إن لم يكن قرينة علىٰ صرف الرواية إلىٰ الاعتقاديات فلا أقلّ من أنّه يوجب الإجمال، علىٰ أنّ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنّما يكون غالباً في الاعتقاديات. وأمّا في الفروع فهو نادر جدّاً.

ويؤيّد ما ذكرنا قوله: (يرجئه حتّىٰ يلقىٰ من يخبره) أي: يترك هذا الشيء بكلا جانبيه، ولا يلتزم بأحد الاعتقادين حتّىٰ يلقىٰ من يخبره.

ويلتئم مع هذا المعنىٰ قوله: (فهو في سعة حتّىٰ يلقاه) أي: إنّه في سعة من الاعتقاد والالتزام بشيء في المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتّىٰ يلقاه. فتفسير السعة بالتخيير إنّما يناسب فرض عدم اختصاص الرواية بأُصول الدين. وأمّا إذا استظهرنا اختصاصها بأُصول الدين والاعتقاديات فمعنىٰ السعة هو عدم لزوم الالتزام والاعتقاد بأحد الطرفين، وفرض التخيير

---

(١) يحتمل أن يكون مراد الأصحاب بالتخيير الفقهي التخيير العمليّ البحت.

في الاعتقاد غريب علىٰ أذهان المتشرعة.

ثمّ إنّه بغضّ النظر عن فرضية اختصاص الرواية بالاعتقاديات توجد في قوله: (فهو في سعة حتّىٰ يلقاه) عدّة احتمالات، علىٰ بعضها يتمّ الاستدلال بالرواية علىٰ التخيير، وعلىٰ بعضها لا يتمّ:

الاحتمال الاوّل: أن يكون تأكيداً لقوله: (يرجئه حتّىٰ يلقىٰ من يخبره) ويكون معنىٰ قوله: (يرجئه...) أنّه يرجئ تشخيص الواقع إلىٰ أن يرىٰ الإمام مثلاً صدفة فيسأله، ولا يجب عليه شدّالرحال مثلاً إلىٰ الإمام في مقام تشخيص الواقع، فيكون قوله: (فهو في سعة حتى يلقاه) تفريعاً علىٰ الجملة الأُولىٰ تاكيداً لنفس ذلك المعنى، أي: إنّه في سعة من معرفة الواقع حتّىٰ يلقاه، فليس عليه الفحص وشدّ الرحال.

فان استظهرنا هذا الاحتمال قلنا: إنّ هذا الاحتمال أجنبيّ عن التخيير الأُصولي والفقهي كما هو واضح. والرواية بمد لولها اللفظي لا تدلّ أصلاً علىٰ ما هي الوظيفة العملية عندئذٍ، وإنّما تدلّ بمدلولها اللفظي علىٰ عدم وجوب الفحص. أمّا أنّه عندئذٍ ماذا يصنع، فغير معلوم من المدلول اللفظي للكلام، لكن بمدلولها المقامي والسكوتي تدلّ علىٰ أنّ وظيفته بعد ورود الخبرين كوظيفته قبل ورودهما؛ إذ لو كان لورود الخبرين أثر في وظيفته لكان عليه أن يبيّنه. وهذا ـ كما ترىٰ ـ معناه تساقط الخبرين والرجوع إلىٰ ما يرجع إليه لولاهما. وأين هذا من التخيير الأُصولي والفقهي؟!

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الجملة بياناً لمطلب جديد غير ما في الجملة الأولىٰ، وهو كونه قبل لقاء الإمام في سعة بلحاظ نفس ما هو في ضيق بلحاظه لو لقي الإمام، فهو حينما يلقىٰ الإمام يكون السؤال منه طريقه الوحيد في تشخيص الواقع، لكن قبل لقائه الإمام ليس طريق تشخيص الواقع له منحصراً في سؤال الإمام ولو بشدّ الرحال عليه، بل هو في سعة من ذلك، فله طريق آخر لتشخيص الواقع وهو جعل مفاد أحد الخبرين مشخّصاً للواقع بنحو الحجّيّة التخييرية الاصولية أوالفقهية، فإنْ استظهرنا هذا الاحتمال تمّت دلالة الرواية علىٰ التخيير المختار للأصحاب لولا ما مضىٰ منّا من استظهار كون الرواية واردة في خصوص الاعتقاديات، من قبيل الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، والبداء، والمشيئة، ونحو ذلك. وأمّا بلحاظ ذلك فتبطل دلالة الرواية علىٰ المقصود كما عرفت.

الاحتمال الثالث: أن تكون هذه الجملة بياناً للتخيير العملي من قبيل التخيير العملي عند دوران الأمر بين المحذورين، ومعنى ذلك أنّ المكلف مخيّر بين العمل بمضمون هذه الرواية

أو مضمون تلك من دون حجّيّة لاحدىٰ الروايتين، أو إمكان إسناد مضمون إحداهما إلىٰ الشارع. وعليه تكون هذه الجملة أجنبية عن المقصود.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن العباس، عن عليّ بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلىٰ أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروىٰ بعضهم أنْ صلّها في المحمل، وروىٰ بعضهم لا تصلّها إلاّ علىٰ الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك، فوقّع عليه السلام، موسّع عليك بأيّة عملت»[1].

وسند الحديث ـ أيضاً ـ تامّ، فيقال: إنّ هذه الرواية تدلّ علىٰ التخيير بين الخبرين، ولا تحمل السعة فيها علىٰ مثل البراءة؛ لأنّه أُضيفت السعة فيها إلىٰ الروايتين، حيث قال: (موسّع عليك بأيّة عملت).

إلاّ أنّه مع ذلك يمكن النقاش في دلالة الرواية من وجهين:

الوجه الأوّل: دعوى ظهور الرواية في بيان التخيير الواقعي بين مضموني الروايتين، لا التخيير الظاهري، وذلك بنكتتين:

النكتة الأُولىٰ: أنّ السائل قد سأل عن الحكم الواقعي حيث يقول: (فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك) ومقتضىٰ أصالة التطابق بين السؤال والجواب هو كون الجواب ـ أيضاً ـ عن الحكم الواقعي، بل لو لم يكن قد صرّح السائل بالسؤال عن الحكم الواقعي كان ـ أيضاً ـ ظاهر كلامه هو السؤال عن الحكم الواقعي؛ لأنّه لم يسأل عن حال الخبرين المتعارضين بشكل عامّ حتّىٰ يتعيّن في السؤال عن الحكم الظاهري، وإنّما سأل عن فرض مخصوص، وهو اختلاف الروايتين في ركعتي الفجر، وهذا كما يمكن حمله علىٰ السؤال عن الحكم الظاهري يمكن حمله علىٰ السؤال عن الحكم الواقعي. والثاني هو الظاهر من الكلام؛ لأنّ ظاهر حال السائل في نفسه هو أنّه يسأل عن الحكم الواقعي؛ لأنّ الإنسان بطبيعة حاله يفتّش عن الواقع، وإنّما يفتّش عن الحكم الظاهري عند عجزه عن الواقع.

النكتة الثانية: أنّ ظاهر حال الإمام ـ حتّىٰ لو فرض عدم ظهور لكلام السائل في السؤال عن خصوص الحكم الواقعي ـ هو الإجابة عن الواقع؛ لأنّ الإمام عليه السلام باعتبار اطلاعه علىٰ

---

(١) الوسائل: ج ٣، كتاب الصلاة، ب ١٥ من أبواب القبلة، ح ٨، ص ٢٤٠ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً وج ٤ ص ٣٣٠ بحسب طبعة آل البيت.

الواقع يكون ظاهر حاله هو أنّه يجيب بما يرفع الشكّ، لا أنّه يبيّن حكم الشكّ إلاّ في مورد لا يمكنه رفع الشكّ، وذلك كما لو كان السؤال عن الخبرين المتعارضين بشكل عامّ[1].

الوجه الثاني: دعوى عدم المعارضة رأساً بين الخبرين في المقام. إذن فقوله: (موسّع عليك) لا بدّ من حمله علىٰ التخيير الواقعي، ولا معنىً للتخيير الظاهري، وذلك بناءً علىٰ مبنىٰ المحقق النائينيﷺ من أنّ الأمر إنّما يدلّ علىٰ الطلب وأمّا الوجوب فهو شيء ينتزعه العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص. وعليه فما دلّ علىٰ طلب الصلاة على الأرض لا يوجد أي معارضة بينه وبين ما دلّ على الترخيص في الصلاة في المحمل، فإنّ الطلب يجتمع مع الترخيص. نعم، الوجوب لا يجتمع مع الترخيص، لكنّ الطلب لم يكن دليلاً علىٰ الوجوب بنفسه، وإنّما العقل كان ينتزع الوجوب لولا الترخيص، ومع ورود الترخيص لا ينتزع الوجوب[2].

ومنها: ما رواه الشيخ في الغيبة بسنده عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري في مكاتبة بتوسّط الحسين بن روح إلىٰ صاحب الزمان عليه السلام: «سألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهّد الأوّل إلىٰ الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبيرة، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد، فكتب في الجواب: أنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلىٰ أُخرىٰ فعليه التكبير. وأمّا الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثمّ جلس، ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود

---

(١) كلتا هاتين النكتتين لظهور الكلام في بيان الحكم الواقعي واضحة الصحّة لو كانت الرواية واردة عن أحد الأئمّة المتقدّمين عليهم السلام، ولكن بما أنّ الرواية واردة عن الإمام الهادي عليه السلام وهو من الأئمّة المتأخرين الذين لعلهم كانوا يخططون لعصر الغيبة، فقد يقول قائل: حتّىٰ لو كان سؤال السائل عن الحكم الواقعي فالإمام عليه السلام تعمّد الجواب عن الحكم الظاهري بالتخيير بين الروايتين تعليماً لطريقة الاستنباط التي تشتدّ الحاجة إليها لدىٰ عصر الغيبة، ولعلّه لهذا ترىٰ أنّه رغم أنّ السؤال كان عن أنّ الإمام كيف يصنع حتّىٰ يقتدي السائل به، ولكنّ الجواب لم يأتِ بلسان أنّي أصنع كذا، بل جاء بلسان إجازة العمل بأيّ واحدة من الروايتين.

(٢) إلاّ أنّ هذا المبنىٰ غير تامّ.

نعم، لا يخفى أنّ الروايتين وإن كانتا متعارضتين علىٰ غير مبنىٰ الشيخ النائيني ﷺ لكنّهما قابلتان للجمع العرفي؛ لأنّ رواية النهي عن الصلاة إلاّ علىٰ الأرض تدلّ علىٰ بطلان الصلاة في المحمل، ووجوب الصلاة علىٰ الأرض، ولكنّ رواية الأمر بالصلاة في المحمل تدلّ علىٰ جواز الصلاة في المحمل لا وجوبها؛ لأنّها أمر وارد مورد توهّم الحظر، ومن المعلوم أنّ دليل جواز الصلاة في المحمل يكون قرينة عرفية علىٰ حمل الأمر بالصلاة علىٰ الأرض علىٰ الاستحباب. وهذا الجمع العرفي يقتضي عملاً أن يكون موسّعاً علىٰ المكلف يعمل بأيّ الروايتين شاء؛ لأنّ الأولىٰ تبيّن ما يكفي في الإجزاء، والثانية تبيّن ما هو المستحبّ.

تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرىٰ، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»[١] فيتمسّك بذيل هذا الحديث، وهو قوله: (بأيّهما أخذت) لإثبات التخيير.

إلاّ أنّه توجد حول هذا الحديث ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يقال: إنّه غير وارد في الخبرين المتعارضين أصلاً؛ لعدم المعارضة بين ما دلّ علىٰ طلب التكبيرة وما دلّ علىٰ الترخيص، وذلك بناءً علىٰ مبنىٰ المحقق النائيني ﷺ من أنّ الوجوب إنّما هو أمر ينتزعه العقل من الطلب إذا لم يرد الترخيص، وبناءً علىٰ هذا الاحتمال تكون الرواية أجنبية عمّا نحن فيه، وتحمل علىٰ التخيير الواقعي.

ويرد عليه: أنّ الرواية النافية للتكبير في القيام بعد القعود ليس مفادها مجرّد الترخيص في ترك التكبير، وإنّما مفادها أنّ ذاك الطلب الثابت في سائر موارد الانتقال من حالة إلىٰ أُخرىٰ غير ثابت في القيام بعد القعود، وقد ثبت فقهياً أنّ ذاك الطلب استحبابي، إذن فهذا الحديث ينفي مطلوبيّة التكبير في القيام بعد القعود حتّىٰ بنحو الاستحباب، فتقع المعارضة بين الحديثين حتّىٰ علىٰ مبنىٰ المحقّق النائيني ﷺ[٢].

الاحتمال الثاني: أن يقال: إنّ الخبرين وإن كانا متعارضين إلاّ أنّهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل، وهو التكبير في القيام بعد التشهّد الأوّل؛ لأنّ الخبر الثاني إنّما دلّ علىٰ نفي التكبير في القيام بعد الجلوس، وهذا لا ينافي كون القيام بعد التشهّد يستوجب التكبير، وهذا بناءً علىٰ أنّ قوله: (وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرىٰ) ليس تتمّة للخبر الثاني، وإنّما هو كلام لصاحب الزمان ـ عجّل الله تعالى فرجه ـ[٣].

وبناءً علىٰ هذا الاحتمال ـ أيضاً ـ تكون الرواية أجنبية عن المقصود، ولابدّ من حملها علىٰ التخيير الواقعي.

هذا. ويكفينا الأجمال وعدم الظهور في كون تلك الفقرة تتمّة للخبر الثاني، فوجود هذا الاحتمال يكفي لاسقاط هذا الحديث عن الاستدلال به للتخيير.

الاحتمال الثالث: أن يقال: إنّ الخبرين متعارضان حتّىٰ في مورد السؤال، وذلك بناءً علىٰ

---

(١) الوسائل: ج ٤، ب ١٣ من أبواب السجود، ح ٨، ص ٩٦٧ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً وج ٦ ص ٣٦٨ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) علىٰ أنّ مبنىٰ المحقق النائيني ﷺ غير تامّ.

(٣) الظاهر أنّه حتّىٰ لو كان هذا كلاماً للإمام صاحب الزمان عجّل الله فرجه ـ فالمقصود به بيان أنّ خبر نفي التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية يشمل فرض التشهّد أيضاً.

كون تلك الفقرة تتمّة للخبر الثاني، لا كلاماً لصاحب الزمان ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه ـ، وعندئذٍ نقول: إنّه وإن كان الخبران متعارضين إلاّ أنّه يوجد بينهما جمع عرفي يكون من أحسن أنحاء الجموع العرفية، وهو الحكومة، حيث إنّ الخبر الثاني ناظر إلىٰ حكم التكبير الثابت في موارد الانتقال من حال إلىٰ حال، ونافٍ له في حال الانتقال من الجلوس إلىٰ القيام، فمقتضىٰ الجمع العرفي تقديم الخبر الثاني علىٰ الأوّل[١].

فإن فرضنا أنّنا لا نحتمل في موارد الجمع العرفي مطلقاً أو في جمع عرفي من هذا القبيل أن يحكم الشارع بالتخيير، فلا بدّ من طرح هذه الرواية أو حملها علىٰ التخيير الواقعي، وإن احتملنا ذلك قلنا عندئذٍ في مقام الجواب علىٰ هذه الرواية: إنّ لها ظهوراً في إرادة الحكم الواقعي لنفس النكتتين الماضيتين في الرواية السابقة، من أنّ السائل قد سأل عن الحكم الواقعي، ومن أنّ ظهور حال الإمام هو رفع الشكّ مع الإمكان، لا بيان حكم الشكّ[٢].

هذا كلّه لو افترضنا أنّ الإمام صاحب الزمان عليه السلام ينقل حديثين غير مقطوعي الصحّة، ويصبح بصدد العلاج.

وأمّا إذا قلنا، إنّ الظاهر من كلمة (حديثين) هو إخباره عليه السلام القطعي بتحدّث أجداده عليهم السلام بهذين الكلامين، وإنّ قوله: (فإنّه روي) أيضاً يقصد روايةً هو عليه السلام يمضي ورودها بنفس هذا النقل، فعندئذٍ تخرج هذه المكاتبة عمّا نحن بصدده راساً؛ لأنّنا نتكلّم في خبرين متعارضين غير مقطوعي الصدور[٣]. ولو فرض ثبوت التخيير في مقطوعي الصدور لا يمكن التعدّي عنهما الى غير مقطوعي الصدور.

ثمّ ان سند الحديث لا يخلو عن شوب اشكال، وذلك لأنّ النوبختي الذي ينقل هذا

---

(١) الظاهر أنّ الإمام عليه السلام فرض قطعية إرادة الإطلاق من الخبر الأوّل لحال الانتقال من الجلوس إلىٰ القيام، فلم يكن مجال لهذا الجمع العرفي.

(٢) ما أجبنا به عن النكتتين في الرواية الماضية يكون أوضح في هذه الرواية؛ لأنّها عن الإمام صاحب الزمان ـ عجّل الله فرجه ـ وخاصّة أنّ قوله ـ عجل الله فرجه ـ: (من باب التسليم) ظاهر في التسليم للرواية، لا التسليم للواقع، إلاّ إذا حمل الحديثان علىٰ مقطوعي الصدور، كما سيأتي الآن في المتن إبداء احتماله.

(٣) قد يقول قائل: إنّه بما أنّ هذه الرواية مرويّة عن الإمام صاحب الزمان ـ عجل الله فرجه ـ في زمن غيبته، فمن الطبيعي ـ كما قلنا ـ أن يكون بصدد تعليم طريقة الاستنباط من الروايات المروية، وهذا يُسقط ظهور العبارة في إرادة قطعيّة الحديثين، بل يوجب الظهور في النظر إلىٰ الروايات المتعارفة والتي هي غير قطعية الصدور، أو يوجب الإطلاق علىٰ أقلّ تقدير.

الحديث عن الحسين بن روح لم يثبت توثيقه، فإن كان الحميري[١] هو الذي يشهد بنفسه أن ما رآه من الكتاب كان جواباً للإمام عليه السلام صحّ السند. وأمّا لو كان افتراضه لكون هذا الجواب جواباً للإمام، ماخوذاً من نفس المكتوب وكلام النوبختي، أي كان هذا الافتراض في طول نقل الخبر عن النوبختي، فلا يبقىٰ وثوق بسند الحديث، ويكفينا الإجمال.

ومنها: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّىٰ ترىٰ القائم فتردّه عليه»[٢].

وقد أورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ الاستدلال بذلك بأنّ هذه الرواية لم يفرض فيها التعارض أبداً، وإنّما هي من روايات حجّيّة خبر الثقة[٣].

ويرد عليه إن سلّمنا عدم ورودها في فرض التعارض، ولم نقبل ما سوف نشر اليه من فرض قرينة علىٰ إرادة صورة التعارض: أنّ دليل حجّيّة الخبر إذا كان بمثل لسان جعل المنجزية أو الطريقية أو إيجاب العمل فهو لا يشمل الخبرين المتعارضين، لعدم معقولية كون كليهما طريقاً وواجب العمل. وأمّا إذا كان بلسان جواز العمل كما في قوله في هذا الحديث: (موسّع عليك) فهو يشمل بإطلاقه المتعارضين؛ لأنّ جواز العمل بأحد المتعارضين لا ينافي جواز العمل بالأخر، وليس كالوجوب. ومن هنا نقول: إنّ حديث (للعوام أن يقلّدوه[٤])

---

(١) بل أبو الحسن محمد بن أحمد بن داود، راجع الوسائل: ج ٢٠، ص ٣١. والعبارة مايلي: وروىٰ جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة، عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود، قال: وجدت بخطّ أحمد بن إبراهيم النو بختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح، وذكر المسائل كما رواها الطبرسي.

أقول: لا يبعد ظهور العبارة في شهادة محمد بن أحمد بن داود بكون ذلك كلّه بإملاء أبي القاسم حسين بن روح. وقد ظهر بكلّ تعليقاتنا أنّ هذا الحديث هو أفضل ما يمكن الاستدلال به على التخيير في الخبرين المتعارضين.

هذا. ولا ينبغي الدغدغة في السند من ناحية عدم معرفة الجماعة المتوسّطة بين الشيخ الطوسي ومحمد بن أحمد بن داود، فإنّه بغضّ النظر عن إمكان حلّ الإشكال بحساب الاحتمالات نقول: أنّ أحد هؤلاء الجماعة هو الشيخ المفيد علىٰ ما يظهر من عبارة الشيخ رحمه الله في الفهرست في ترجمة محمد بن أحمد بن داود، فراجع.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١، ص ٨٧ ـ ٨٨ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً وج ٢٧ ص ١٢٢ بحسب طبعة آل البيت.

(٣)مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤٢٤.

(٤)الوسائل: ج ١٨، ب ١٠، من صفات القاضي، ح ٢٠، ص ٩٥ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً وج ٢٧

لولا ما فيه من ضعف السند دليل علىٰ التخيير في التقليد بين المجتهدين المختلفين في الفتوىٰ.

هذا، وهنا إيراد آخر علىٰ الاستدلال بهذه الرواية، وهو: أنّه لعلّ المقصود من قوله: (موسع عليك) هو الرجوع إلىٰ البراءة بعد تساقطهما، لا التوسعة بلحاظ التخيير بين الخبرين.

ويرد عليه: أنّه بعد تساقطهما ليس المرجع دائماً هو البراءة ونحوها ممّا تفيد السعة، بل قد يكون المرجع استصحاب الفساد أو أصالة البطلان ونحو ذلك ممّا لا يمتّ إلىٰ السعة بصلة، بل يوجب التضييق.

ثم إنّ: قوله: (وكلّهم ثقة) لا إشكال في دلالته علىٰ أنّ الوثاقة دخيلة في الحكم الذي حكم به، وهو (موسّع عليك). فإنْ فرضنا كون وثاقة الكلّ مأخوذة بنحو الانحلال، أي: إنّ وثاقة كلّ راوٍ لها دخل في الحكم بالسعة بلحاظ رواية ذاك الراوي كان ذلك قرينة علىٰ أنّه ليس المقصود بالسعة البراءة، أي كان قرينة علىٰ خلاف الإشكال الثاني.

وإن فرضنا كونها مأخوذة بنحو المجموعية، أي: إنّ وثاقة الجميع هي الدخيلة في الحكم، فلو فرضت وثاقة بعض دون بعض لم يثبت الحكم بالسعة، كان ذلك قرينة علىٰ أنّ مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضة، وأنّ المقصود هو التخيير، لا حجّيّة خبر الثقة، فإنّ وثاقة الكلّ إنّما تؤثّر في المتعارضين من باب أنّه لو كان أحدهما ثقة دون الآخر لم تكن عندنا حجّتان متعارضتان، وقد يكون التخيير في خصوص ما إذا كان كلاهما ثقة وكلتاهما حجّة في نفسهما أمّا لو فرض أنّ المقصود بيان حجّيّة خبر الثقة فلا معنى لدخل وثاقة الكلّ بنحو المجموعية، بل لا بد أن يكون بنحو الانحلال، فبناءً علىٰ المجموعية يصبح قوله: (وكلّهم ثقة) قرينة علىٰ خلاف الإشكال الأوّل.

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه أنّ هذه الرواية تامّه دلالة، إلاّ أنّها ساقطة سنداً.

ومنها: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج مرسلاً عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: «قلت للرضا عليه السلام تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، قال: ما جاءك عنّا فقسه علىٰ كتاب الله ـ عزّوجلّ ـ وأحاديثنا، فإن كان يشبهها فهو منّا، وإن لم يشبهها فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ، فقال: إذا لم تعلم فموسّع عليك

→

ص ١٣١ بحسب طبعة آل البيت.

بأيّهما أخذت»[١].

وهذه الرواية لا تردعلىٰ دلالتها شيء من المناقشات السابقة، إلاّ أنّها ـ أيضاً ـ ساقطة سنداً.

ومنها: مرفوعة زرارة التي رواها ابن أبي جمهور الأحسائي صاحب كتاب غوالي اللئالي عن العلاّمة الحلّي، رفعها إلىٰ زرارة، وسوف يأتي نقل الرواية بعد ذلك ـ إن شاء الله ـ وفيها الترجيح بالشهرة، وبعد أن فرض الراوي أنّ كليهما مشهور جاء الترجيح بالأوثقية والأعدلية والأصدقية، وبعد التساوي يقول: خذ بما فيه الحائطة لدينك، وبعد افتراض كونهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له يقول: فتخيّر أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر[٢].

وناقش السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في دلالة هذه الرواية بأنّه افترض فيها أنّهما معاً مشهوران، والمقصود الشهرة الروائية لا الفتوائية، وبذلك تصبح الروايتان قطعيتي الصدور، فهما خارجتان عن محلّ الكلام، فإنّنا نتكلّم عن التخيير في المتعارضين غير قطعيي الصدور[٣].

ويرد عليه: أنّه لا بدّ من تفسير الشهرة بمعنىً لا يوجب قطعية الصدور، وإلاّ لم يكن معنىً للترجيح ـ بعد فرض كون كليهما مشهورين ـ بالأوثقية والأعدلية والأصدقية.

وأمّا أنّه ما هي تلك الشهرة؟ فسوف يقع الحديث عن ذلك عندما ننقل نصّ الرواية في بحث المرجحات ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ.

وعلىٰ أيّ حال فالرواية ساقطة سنداً. وقد قالوا: لم توجد هذه الرواية في كتب العلاّمة التي بأيدينا[٤]، وسواء وجدت في كتب العلاّمة أو لا كفاها كونها مرفوعة.

ثمّ الرواية أخصّ من المدّعىٰ؛ إذ تعطي التخيير بعد فرض عدم كون الأخذ بأحدهما المعيّن هو مقتضىٰ الاحتياط دون العكس، فتعارض روايات التخيير التي فرضت دلالتها علىٰ المدّعىٰ، فهذه الرواية على خلاف المطلوب أدلّ.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٤٠، ص ٨٧ أو ج ٢٧ ص ١٢١ ـ ١٢٢ حسب اختلاف الطبعتين المشار إليهما.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٧، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢، ص ٣٠٣ ورقم التسلسل العام للحديث. [٢١٤١٣].

(٣) مصباح الأُصول: الجزء ٣، ص ٤٢٣.

(٤) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤٠٥.

هذا. وهناك بعض روايات أُخرىٰ يتضح حالها ممّا تقدّم، ولا تستحقّ الذكر، من قبيل مرسلة الكليني[١] والفقه الرضوي[٢].

الأخبار التي تدّعىٰ معارضتها لأخبار التخيير

واما البحث الثاني: وهو في ما قد يعارض أخبار التخيير إن تمّت في نفسها، فهي عدّة طوائف من الأخبار، ونحن نتكلّم عنها من زاويتين:

إحداهما: أنّها هل تعارض أخبار التخيير لو تمّت في نفسها، أو لا؟

والأُخرىٰ: أنّه لو لم تتمّ أخبار التخيير، وبقينا علىٰ مقتضىٰ القاعدة. فهل هذه الروايات تخالف القاعدة، وتغيّر من الوظيفة تجاه الروايات المتعارضة، أو لا؟:

الطائفة الأُولىٰ: ما تأمر بالرّد إليهمعليهم السلام، وهو ما في السرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لمحمد بن عليّ بن عيسى، حدّثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد و موسى بن محمد بن عليّ بن عيسى، قال: «كتبت إلىٰ الشيخ موسى الكاظم أعزّه الله وأيّده أسأله عن الصلاة إلىٰ أن قال: وسألته عليه السلام عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به علىٰ اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه، فكتب ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فرّدوه إلينا»[٣].

وإنما اخترنا هذه الرواية من بين الروايات الدالّة علىٰ ردّ ما لم يعلم أنّه قولهمعليهم السلام إليهم

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٦، ص ٧٧ بحسب الطبعة ذات عشرين مجلّداً وج ٢٧ ص ١٠٨ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٧، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١٢، ص ٣٠٧ ورقم التسلسل العام للحديث: [٢١٤٢٣].

(٣) هذا الحديث وارد بالسند المذكور في المتن في كتاب جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ب ٦ من المقدّمات ح ٣٣، ص ٢٦٦، ورقم التسلسل العام للحديث ٤٥٩. ثم ذكر له في ذيل الحديث سنداً آخر كالتالي: (بصائر الدرجات ١٥٢ ـ حدّثنا محمد بن عيسى، قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلىٰ أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطّه، فقال: نسألك عن العلم المنقول، وذكر نحوه).

وأمّا كتاب الوسائل، ج ١٨ فقد ورد هذا الحديث فيه في ب ٩ من صفات القاضي، ح ٣٦، ص ٨٦بحسب الطبعة المشتملة على عشرين مجلّداً كالتالي: (محمّد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب مسائل الرجال لعليّ بن محمّد أنّ محمّد بن عليّ بن عيسى كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا...) إلىٰ آخر ما ورد في المتن مع حذف ضمير الهاء من قوله: (ما لم تعلموه). وكذلك في ج ٢٧ ص ١٢٠ بحسب طبعة آل البيت.

لأنّ تلك الروايات واردة في الخبر بقول مطلق، فمفادها نفي حجّيّة خبر الواحد، فتعارض بادلّة حجّيّة خبر الثقة، أو تخصّص بها مثلاً. وهذه الرواية لو قسناها إلىٰ مقتضىٰ القاعدة فليس فيها ما يخالف القاعدة، فإنّها تدلّ علىٰ الطرح والردّ، وقد عرفت أنّ مقتضىٰ القاعدة ـ أيضاً ـ ذلك. ولو قسناها إلىٰ روايات التخيير فهي تعارضها؛ لأنّها حكمت بالردّ دون التخيير.

هذا من حيث الدلالة.

وأمّا من حيث السند فضعيف، فإنّه لو ثبتت وثاقة السند بين صاحب السرائر وكتاب مسائل الرجال، فلا أقلّ من مجهولية حال نفس محمّد بن عليّ بن عيسىٰ الذي هو صاحب كتاب مسائل الرجال.

الطائفة الثانية : ما تأمر بالأخذ بالأحدث، من قبيل ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد بن عيسىٰ، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكناني، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام يا أبا عمرو، أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا، ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك بخلاف ذلك، فبأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الاخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبىٰ الله إلاّ أن يعبد سراً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم. أبىٰ الله عزّوجلّ لنا ولكم في دينه إلاّ التقية»[1].

ورواية عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسىٰ، عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أرأيتك لو حدّثتك بحديث العام، ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله[2]».

فلو تمّ الاستدلال بهذه الأحاديث على الترجيح بالأحدثيّة كان مفادها خلاف ما هو مقتضىٰ القاعدة، وهو التساقط، كما أنّ مفادها خلاف روايات التخيير، ويقع الكلام في هاتين الروايتين في أُمور:

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١٧، ص ٧٩ ـ ٨٠ أو ج ٢٧ ص ١١٢ بحسب طبعة آل البيت.

(٢) نفس المصدر: ح ٧، ص ٧٧، أو ص ١٠٩ بحسب اختلاف الطبعتين الماضيتين.

الأوّل: السند، فالرواية الثانية مرسلة لا عبرة بها، والرواية الأُولىٰ ضعيفة بأبي عمرو الكناني.

نعم، نقل في جامع الأحاديث[١] للسيد البروجردي ﷺ بعد ذكره لهذه الرواية بهذا السند سنداً آخر له، حيث انّه ينقل عن الوسائل أنّه نقل عن البرقي في المحاسن[٢] عن أبيه، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله مثله. وهذا السند غير مشتمل على أبي عمرو الكناني، وطريق صاحب الوسائل الى المحاسن صحيح. إذن يتمّ سند الحديث.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا لا يفيد في تصحيح السند؛ لأنّ أبا عمرو الظاهر سقوطه خطأً من السند بقرينة أنّ الخطاب في متن الرواية يكون موجهاً إلىٰ أبي عمرو علىٰ أنّنا لو غضضنا النظر عن ذلك لقلنا: إنّ هذا يدخل في تهافت واضطراب متن السند بناءً علىٰ استبعاد كونهما روايتين.

الثاني: أنّ أخبار الأخذ بالأحدث إن تمّت دلالتها فهل هي معارضة لأخبار التخيير، أو مخصّصة لها؟

هذا يختلف باختلاف المبنىٰ في الحكمين الظاهريين المتنافيين، فإن قلنا بما يقوله المشهور من أنّ الحكمين الظاهريين انّما يتعارضان بعد الوصول، إذن فأخبار الأخذ بالأحدث لا تعارض أخبار التخيير إلاّ فيما إذا علمنا بما هو الأحدث، فيخصّص أخبار التخيير بها، ويبقىٰ لها موارد عدم علمنا بالأحدث، كما هو الغالب في الخبرين الصادرين من امام واحد. والعلم الاجمالي بأحدثية أحد الخبرين اللذين أحدهما ترخيص والاخر الزام لا أثر له؛ لأنّه علم إجمالي مردّد بين الترخيص والإلزام.

لكنّ الحقّ: أنّ التنافي بين الحكمين الظاهريين ثابت بمجرد ثبوتهما واقعاً، سواء وصلا أو لا، على ما نقّحناه في محلّه.

اذن فأدلّة التخيير مع أدلّة الأخذ بالأحدث متعارضتان؛ لأنّ فرض التقارن بين الخبرين من حيث زمان الصدور نادر جدّاً.

---

(١) ج ١، ب ٦ من المقدمات، ح ٣٦، ص ٢٦٧. ورقم التسلسل العام للحديث ٤٦٢.

(٢) هذا السند منقول في جامع الأحاديث عن المحاسن رأساً، لاعن الوسائل عن المحاسن.

الثالث : قد يقال بتقديم أخبار التخيير على أخبار الأخذ بالأحدث. وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل : أنّ في أخبار التخيير ما هو أحدث من أخبار الأخذ بالأحدث؛ لوروده عن صاحب الزمان عليه السلام الذي هو آخر الأئمّة، فأخبار الأخذ بالأحدث بنفسها تدلّ علىٰ تقديم أخبار التخيير على نفسها.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الكلام لو تمّ فإنّما يتمّ فيما إذا علمنا إجمالاً بصدور أحدهما، فيقال مثلاً: لو كان الصادر هو أخبار التخيير إذن يؤخذ بها، ولو كان هو أخبار الأخذ بالأحدث فهي تأمرنا بالأخذ بأخبار التخيير، لكنّنا لا نعلم اجمالاً بصدور أحدهما، ونحتمل كذبهما معاً، فنحن بحاجة إلىٰ دليل يدلّ علىٰ الحجّيّة تعبّداً، فنقول:

ما هو الدليل الذي دلّ علىٰ حجّيّة أخبار التخيير؟ فان كان هو الأدلّة العامّة لحجّيّة الخبر فالمفروض أنّها لا تشمل المتعارضين، ولا أحدهما. وإن كان هو نفس أخبار الأخذ بالأحدث نقلنا الكلام إلىٰ تلك الأخبار، وقلنا: ما هو الدليل علىٰ حجّيّة أخبار الأخذ بالأحدث؟ فإن كان هو نفس أدلّة الحجّيّة العامّة فهي لا تشمل المتعارضين، ولا أحدهما، وإن كان هو أخبار التخيير بأن يقال: إنّنا تخيَّرنا بموجبها فاخترنا أخبار الأخذ بالأحدث مثلاً، فقد عُدنا مرّةً أُخرىٰ إلىٰ أخبار التخيير التي لم نثبت بعدُ حجّيّتها.

وثانياً: أنّه حتّىٰ لو فرضنا العلم بصدور أحدهما لا يتمّ هذا التقريب؛ وذلك لأنّ هذا التقريب معناه أن يسقط أخبار الأخذ بالأحدث نفسها عن الحجّيّة في تمام الموارد عدا مورد واحد، وهو تقديم المعارض الأحدث منها علىٰ نفسها، وهذا كتخصيص الأكثر، ليس أمراً عرفياً.

التقريب الثاني : أنّ أخبار الأخذ بالأحدث مبتلاة بالتعارض الدلالي الداخلي؛ لأنّ إطلاقها لموردها يعارض إطلاقها لسائر الموارد، لا للتكاذب بين الاطلاقين، بل لعدم معقولية حجّيّة كلا الإطلاقين؛ إذ لو كانت حجّة في موردها لكان معناها تقديم أخبار التخيير وبالتالي عدم العمل بها في سائر الموارد، فاذا ابتلت بالتعارض الدلالي الداخلي سقطت بالاجمال، وبقيت أخبار التخيير بلا معارض.

ويرد عليه: أنّه بعد وقوع التعارض بين الاطلاقين الداخليين ودوران الأمر بينهما لا إشكال في أنّ العرف يقدم إطلاقها لتمام الموارد الأُخرىٰ علىٰ إطلاقها لخصوص موردها،

فيرتفع الإجمال، ويقع التعارض بينها وبين أخبار التخيير.

الرابع: في دلالة هاتين الروايتين على الترجيح بالأحدثية فيما نحن فيه وعدمها.

الصحيح: هو أنّهما لو دلّتا علىٰ الترجيح بالأحدثية فانّما تدلاّن علىٰ ذلك في غير محلّ الكلام؛ وذلك لأنّ الترجيح بالأحدثية حكم تعبّدي علىٰ خلاف الارتكاز، يجب الاقتصار فيه علىٰ مورده بعد أن لم يكن إطلاق لفظي في الكلام، وكونه علىٰ خلاف الارتكاز واضح، فإنّ كلمات الأئمّة عليهم السلام جميعاً تنظر إلىٰ وقت واحد، وتكشف عن حكم زمان واحد؛ إذ ليس بعضها نسخاً لبعض، فأيّ أثر يمكن أن يفترض لمجرّد كون أحد الخبرين أحدث من حيث الصدور؟! إذن فلا بدّ من الاقتصار علىٰ المورد، ومورد الحديثين خارج عمّا نحن فيه لوجهين:

الأوّل: أنّه مختصّ بمورد القطع بصدورهما، حيث كان التعبير بمثل (لو حدّثتك بحديث)، وطبعاً مع السماع من الإمام نفسه لا معنىٰ لعدم القطع بالصدور، في حين أنّ محلّ البحث هو الخبران الواحدان التعبّديان من حيث السند، ومن المحتمل دخل القطع بالصدور في هذا الحكم، فإنّ الحكم ليس حكماً واقعياً حتّىٰ يكون ظاهر ما يؤخذ في الكلام من قيد القطع ونحوه كونه طريقياً، وإنّما هو حكم ظاهري، والمركوز في الحكم الظاهري كونه محتاجاً إلىٰ درجة من درجات الانكشاف كالشكّ وكالظنّ، ففي الحكم الظاهري حينما تؤخذ درجة من الانكشاف يكون الكلام ظاهراً في الموضوعية لا الطريقية، وهنا قد أُخذت درجة اكتشاف الصدور اكتشافاً قطعياً موضوعاً للحكم بترجيح الأحدث. وان تنزلنا عن ذلك وقلنا بأنّ القطع إنّما أُخذ هنا طريقياً لا موضوعياً، إذن فعلىٰ الأقلّ يكون موضوع الحكم بالاخذ بالأحدث نفس صدور الخبرين من الامام واقعاً. وفي المقام لا سبيل لنا إلى إثبات صدورهما بالتعبّد حتّىٰ نثبت بالتعبّد موضوع الحكم بعد افتراض عدم كونهما قطعيين؛ وذلك لأنّ ما يُثبت التعبّد بالصدور في كلا الخبرين إنّما هو دليل حجّيّة خبر الواحد بنحو العموم، وذاك الدليل لا يشمل المقام؛ لتعارض الخبرين.

الثاني: أنّه مختصّ بما إذا كان المكلّف معاصراً لعصر صدور الحديث الثاني؛ إذ يقول مثلاً: (ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه)، فلا معنىً للتعدّي إلىٰ ما هو محلّ ابتلائنا، فإنّنا لم نكن معاصرين لصدور الحديث الأحدث.

هذا. وقد ورد في حديث المعلّىٰ بن خنيس قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث

عن أوّلكم وحديث عن آخركم فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتّىٰ يبلغكم عن الحي، فاذا بلغكم عن الحي فخذوا بقوله»[١].

وهذا الحديث قد لا ترد عليه المناقشة الأُولىٰ، وهي الاختصاص بمعلومي الصدور، حيث عبرّ بتعبير (جاء حديث عن أوّلكم) فقد يقال: إنّ هذا معناه فرض حكاية حديث عنهم. وأمّا أنّ هذه الحكاية مطابقة للواقع أو لا فلم يفرض في الرواية فرض العلم بالمطابقة، ولكنّ المناقشه الثانية ترد عليه، فإنّه يقول: (فإذا بلغكم عن الحي) وهذا يستبطن افتراض معاصرة المكلّف للحديث الأحدث.

والسند ضعيف بالمعلّىٰ بن خنيس، واسماعيل بن مرار.

هذا كلّه بناءً علىٰ التسليم بأنّ هاتين الروايتين بصدد ترجيح أحد المتعارضين علىٰ الآخر بالأحدثية، إلاّ أنّ الصحيح عدم كونهما بصدد بيان ذلك، وإنّما هما بصدد بيان شئ آخر.

وتوضيح ذلك: أنّ الخبر الأحدث له ظهوران: أحد هما الظهور في بيان الحكم الواقعي الذي لا يختلف من شخص إلىٰ آخر، والثاني الظهور في بيان الوظيفة الفعلية للسامع التي قد تكون واقعية، وقد تكون بلحاظ التقية، وقد يكذب الظهور الأوّل ويصدق الظهور الثاني، كما في قصّة عليّ بن يقطين مع الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام المعروفة. والمقصود من هذه الروايات هو العمل بالحديث الأحدث بلحاظ الظهور الثاني، وهو بهذا اللحاظ لا معارض له، وإنّما هو مبتلىً بالمعارض بلحاظ الظهور الأوّل.

ويشهد لكون النظر إلىٰ الظهور الثاني لا إلىٰ ترجيح أحد المتعارضين أُمور:

منها: أنّ الترجيح بالأحدثية علىٰ خلاف الموازين والارتكازات العرفية، فنفس استبعاد ذلك عرفاً يعطي للكلام ظهوراً في المعنىٰ الذي نحن ذكرناه، وقد فرض في الرواية أنّ الامام عليه السلام يسأل الراوي أنّه إذا سمعت منّا الحديثين المتخالفين فماذا تصنع، فالسائل هو يقول: آخذ بالأحدث، والإمام عليه السلام يمضي كلامه، وهذا معناه أنّ الحكم لم يكن حكماً علىٰ خلاف الارتكاز، بل كان علىٰ طبق طبع الراوي، في حين أن الحكم بالترجيح بالأحدثية علىٰ خلاف الارتكاز كما بيّنا.

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٨، ص ٧٨، وتكملة الحديث ما يلي:
(قال: ثم قال أبو عبدالله عليه السلام إنّا والله لا ندخلكم إلاّ فيما يسعكم)، وبحسب طبعة آل البيت ورد الحديث في ج ٢٧ ص ١٠٩.

ومنها: ما في ذيل رواية أبي عمرو الكناني من قوله: (أبىٰ الله إلاّ أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، وأبىٰ الله عزّوجلّ لنا ولكم في دينه إلاّ التقية) فهذا الكلام صريح في التفسير الذي نحن ذكرناه[١].

ومنها: أنّه قد فرض في الحديث إحراز السامع مراد الإمام من كلا الحديثين، وأنّه عرف التخالف بينهما، حيث يقول: (حدّثتك بخلافه) او يقول: (أخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك)، وهذا معناه قطعية الظهور، كما أنّ المفروض قطعية الصدور، وعند قطعية الصدور والظهور معاً لا إشكال في تقديم ما يخالف العامّة، لا ما هو الأحدث، فإنّه مع قطعية الصدور والظهور يحصل القطع العرفي بأنّ ما وافق العامّة كان تقية، وما خالف العامة كان هو الواقع.

والخلاصة: أنّ هذه الروايات مسوقة مساق روايات أُخرىٰ واردة بصدد لزوم العمل علىٰ التقية، والإثم في ترك التقية ونحو ذلك، من قبيل ما عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: يا زياد ما تقول لو افتينا رجلاً ممّن يتولاّنا بشيء من التقية؟ قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك، قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً»، قال: وفي رواية أُخرىٰ: «إن أخذ به أُجر، وإن تركه والله أثم»[٢].

وما عن نصر الخثعمي قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من عرف أنّا لا نقول إلاّ حقّاً فليكتفِ بما يعلم منّا، فإن سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاع منّا عنه»[٣].

الطائفة الثالثة: ما تأمر بالارجاء والوقوف: وهي مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث... إلىٰ آخر الحديث الذي يأتي ـ إن شاء الله ـ في أخبار الترجيح، حيث إنّه يذكر فيه عدّة مرجّحات، ولو كنّا نحن وما فيه من المرجّحات لقلنا: إنّها تقيّد أخبار التخيير، ولا تعارضها، إلاّ أنّه جاء في ذيل الحديث بعد فرض عدم شيء من تلك المرجّحات: إذا كان ذلك فأرجه حتّىٰ تلقىٰ إمامك،

---

(١) وكذلك يشهد لذلك ما في ذيل رواية المعلّىٰ بن خنيس من قوله عليه السلام: إنّا والله لا ندخلكم إلاّ فيما يسعكم.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢، ص ٧٦.

(٣) نفس المصدر: ح ٣.

فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات[١]، وهذا ينافي أخبار التخيير؛ لأنّ مفاده الإرجاء والتوقّف، وينافي مقتضىٰ القاعدة؛ لأنّ مقتضىٰ القاعدة هو رفع اليد عن الخبرين والرجوع إلىٰ القواعد والأدلّة الأُخرىٰ، لا التوقّف في العمل والإرجاء حتّىٰ يلقىٰ الإمام.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الحديث من حيث الدلالة سوف يأتي البحث عنه ـ إن شاء الله ـ في أخبار الترجيح.

وأمّا من ناحية السند فعمر بن حنظلة لم يوثّق في كتب الرجال، ولكنّنا نثبت وثاقته بناءً علىٰ ما حقّق في محلّه من كفاية نقل أحد الثلاثة عن أحد لإثبات وثاقته، وهم ابن أبي عمير، والبزنطي، وصفوان بن يحيىٰ، فإنّه وإن لم يروِ أحد منهم عن عمر بن حنظلة، ولكن قد روىٰ يزيد بن خليفة أنّه قال للإمام عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال: (إذاً لا يكذب علينا)[٢] فهذا توثيق من قبل الإمام الصادق عليه السلام لعمر بن حنظلة، والراوي لهذا الحديث وهو يزيد بن خليفة لم يوثق لكن قد روى عنه صفوان بن يحيىٰ علىٰ ما جاء بسند معتبر في الكافي في باب كفارة الصوم وفديته[٣].

أخبار الترجيح

وأمّا البحث الثالث: وهو في ما قد يجعل مقيِّداً لأخبار التخيير، وهي أخبار الترجيح فنحن نجعل محور الكلام في ذلك رواية الشيخ الراوندي في رسالة ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها عن محمّد وعليّ ابني عليّ بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات عليّ بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أيّوب

---

(١) نفس المصدر: ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣، ب ١٠ من المواقيت ح ١، ص ١١٤، وبحسب طبعة آل البيت ج ٤، ص ١٥٦.

(٣) ح ٦، ص ١٤٤، ج ٤ بحسب طبعة الآخوندي والحديث ما يلي، ابو علي الاشعري، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيىٰ، عن يزيد بن خليفة، قال: «شكوت إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام فقلت: إنّي اصدع إذا صمت هذه الثلاثة الأيّام ويشقّ عليّ، قال: فاصنع كما أصنع إذا سافرت، فإنّي إذا سافرت تصدّقت عن كلّ يوم بمدّ من قوت أهلي الذي أقوتهم به.

والحديث موجود في الوسائل: ج ٧، ب ١١ من الصوم المندوب، ح ٢، ص ٣١٧، وبحسب طبعة آل البيت ج ١٠، ص ٤٣٣.

بن نوح، عن محمّد بن أبي عمير، عن عبدالرحمٰن بن أبي عبدالله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[١].

والكلام في ذلك يقع في ثلاث جهات:

أوّلاً: في السند.

وثانياً: في الدلالة.

وثالثاً: في نسبتها مع باقي روايات الترجيح، فلو كان فيها ما يقتضي تخصيص رواية الراوندي به خصّصناها به، ولو كان العكس خصّصناه بالرواية، ولو كان فيها ما يعارضها عالجنا التعارض.

اما الجهة الأُولى، وهي في سند الرواية:

فقد يستشكل في سندها بعدة إشكالات:

الأشكال الأوّل: دعوى: أنّ احتمال وجود كتاب لقطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي في أحوال أحاديث أصحابنا الذي أخذ منه صاحب الوسائل هذه الرواية احتمال موهون في نفسه بنحوٍ لا يعوّل عليه؛ وذلك لأنّ اثنين من تلامذة الشيخ الراوندي ترجماه، واستعرضا ماله من مؤلّفات، وهما ابن شهر اشوب في معالم العلماء[٢] ومنتجب الدين في فهرسته المعروف[٣]. وأحدهما[٤] أطنب في الترجمة، ولم يذكرا هذا الكتاب، فهذا يبعّد ثبوت هذا الكتاب له.

ويُسنِد هذا التبعيد ويعزّزه ما أبداه جملة من العلماء كالشيخ أسد الله التستري رحمه الله من احتمال أن تكون هذه الكتب الإضافية المنسوبة إلىٰ الشيخ الراوندي هي في واقعها للسيّد

---

(١) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢٩، ص ٨٤ ـ ٨٥، وبحسب طبعة آل البيت ج ٢٧، ص ١١٨.

(٢) راجع معجم الرجال: ج ٨، ص ٩٣ ترجمة سعيد بن هبة الله، رقم التسلسل ٥٠٧٠.

(٣) راجع نفس المصدر.

(٤) وهو منتجب الدين.

الراوندي المعاصر للشيخ الراوندي المعروف، ونسب إليه اشتباهاً[١].

إلاّ أن هذا الإشكال غير تامّ، بمعنى أنّه لو فرض أنّ صاحب الوسائل كان له طريق صحيح ينتهي إلىٰ تلميذ من تلامذة الراوندي، وهذا التلميذ ينقل هذا الكتاب عن الراوندي، فعندئذٍ مجرّد سكوت ابن شهراشوب ومنتجب الدين عن ذكر هذا الكتاب في ترجمة الراوندي لايكفي؛ إذ لعلّ هذا الكتاب وصل إلىٰ تلميذ ثالث ولم يصل إلىٰ التلميذين الأوّلين، خصوصاً إذا فرض كون التلميذ الثالث تلميذاً له بعد تخرّج التلميذين الأوّلين وتركهما للتلمذة، وفرض أنّ الشيخ الراوندي كتب الكتاب بعد انفصال التلميذين عنه، مضافاً إلىٰ أنّه لم يعلم منهما أنّهما في مقام حصر مؤلّفاته، بل لعلّه علم العدم، لأنّ كلاً منهما ذكر ما لم يذكره الآخر، فابن شهر آشوب ذكر كتاباً للراوندي في أحوال أولاد العسكريين، ولم يذكر ذلك منتجب الدين ومنتجب الدين ذكر عدّة كتب منها شرح نهج البلاغة، ولم يذكر ذلك ابن شهر آشوب.

وممّا يعزّز إبطال هذا التوهين هو أنّ صاحب البحار ذكر رسالة للراوندي سمّاها رسالة الفقهاء، وقال: إنّها وصلت إليه عن طريق الثقاة[٢] وأظنّ أنّها عين الرسالة التي سمّاها صاحب الوسائل بأحوال أحاديث أصحابنا؛ لأنّ أصحابنا هم الفقهاء، فكأنّ هذه الرسالة لم يكن لها اسم، فكلّ واحد سمّاها باسم.

ولو فرض كون هذه الرسالة رسالة مختصرة لا اسم لها، فأيّ استبعاد في أن يجهلها التلميذان، أو يغفلاها، أو يتركا ذكرها؟!

---

(١) أقول: وجدت في كتاب البحار للمجلسي ﷺ ج ١، ص ١٢ التشكيك في كون كتاب قصّص الأنبياء للشيخ سعيد بن هبة الله الراوندي، واحتمال كونه للسيّد فضل الله الراوندي، ونصّ كتاب البحار مايلي: «وكتاب قصص الأنبياء له (يعني: للشيخ سعيد بن هبة الله) أيضاً، علىٰ ما يظهر من أسانيد الكتاب، واشتهر أيضاً، ولا يبعد أن يكون تأليف فضل الله بن عليّ بن عبيد الله الحسني الراوندي، كما يظهر من بعض أسانيد السيد بن طاووس، وقد صرّح بكونه منه رسالة النجوم، وكتاب فلاح السائل...»

وجاء في كتاب رياض العلماء، ج ٢، بعد نقله لما مضىٰ من عبارة البحار ما نصّه في ص ٤٢٩: «وأقول: لكن قد صرّح ابن طاووس نفسه ـ أيضاً ـ في كتاب مهج الدعوات بأن كتاب قصص الانبياء تأليف سعيد بن هبةالله الراوندي، والقول بأن لكلّ منهما كتاباً في هذا المعنىٰ ممكن، لكن بعيد فتأمّل».

وأيضاً نسب في البحار: ج ٢، ص ١٢ كتاب اللباب وكتاب شرح نهج البلاغة، وكتاب أسباب النزول إلىٰ السيد الراوندي لا الشيخ الراوندي، وأبدىٰ صاحب الرياض تأمّله في ذلك في ج ٢، ص ٤٢٩.

(٢) راجع البحار: ج ٢، ص ٢٣٥، ح ١٧ من ب ٢٩ من كتاب العلم.

وأيضاً ممّا يؤيّد ردّ هذا الإشكال أنّ كتاب قصص الأنبياء الذي هو أحد الكتب الإضافية التي ألحقها صاحب الوسائل، والتي شكّك في نسبتها إلىٰ الراوندي، وادّعيت نسبتها إلى غيره قد صرّح ابن طاووس في مهج الدعوات بأنّه لسعيد بن هبة الله الراوندي.

الإشكال الثاني: أنّ طريق صاحب الوسائل إلىٰ هذا الكتاب للراوندي غير معلوم، فإنّ صاحب الوسائل ذكر في خاتمة الوسائل طريقه إلىٰ قصص الأنبياء وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي، ولكن لم يذكر طريقه إلى هذه الرسالة.

وهذا الإشكال ـ أيضاً ـ يمكن الجواب عنه بضمّ كلامين لصاحب الوسائل أحدهما إلىٰ الآخر:

الأوّل: سنده إلىٰ قصص الأنبياء والخرائج والجرائح للراوندي، حيث قال: نروي كتاب الخرائج والجرائح وكتاب قصص الأنبياء لسعيد بن هبة الله الراوندي بالإسناد السابق عن العلاّمة الحسن بن المطهّر، عن والده، عن الشيخ مهذّب الدين الحسين بن ردّة، عن القاضي أحمد بن عليّ بن عبد الجبار الطبرسي، عن سعيد بن هبة الله الراوندي[1]. وهذا سند تام معتبر.

والثاني: ما ذكره بالنظر إلىٰ جميع طرقه التي نقلها في آخر الوسائل من قوله: ونروي باقي الكتب بالطرق السابقة[2] فإنّ العرف يفهم بمناسبات التحويل والمحوّل عليه أنّ طريق باقي الكتب المنسوبة إلىٰ المؤلّف الذي ذكر له طريقاً إلىٰ مؤلفاته إنّما هو نفس ذاك الطريق المصرّح به هناك، وممّا يعزّز ذلك هو طريق العلاّمة إلىٰ سعيد بن هبة الله الراوندي في إجازته المعروفة التي أحصت عداداً كبيراً من علماء الشيعة، ففي تلك الإجازة المعروفة لآل زهرة ذكر طرقه إلىٰ كتب الشيعة وإلىٰ كتب السنّة أيضاً، وقال بأنّه يروي جميع كتب سعيد بن هبة الله الراوندي بالطريق الفلاني وهو عين الطريق الذي ذكره صاحب الوسائل بواسطة العلاّمة إلىٰ قصص الأنبياء والخرائج والجرائح، والمفروض أنّ صاحب الوسائل أخبر بأنّ هذا هو أحد كتب سعيد بن هبة الله الراوندي، فهذا يعزّز كون طريق صاحب الوسائل إلىٰ هذا الكتاب نفس الطريق.

الإشكال الثالث: أنّ هذه الرواية بناءً علىٰ هذا الطريق قد وصلت إلىٰ الشيخ الحرّ عن

---

(١) الوسائل: ج ٢٠، ص ٥٧، وبحسب طبعة آل البيت ج ٣٠ ص ١٨٤.

(٢) نفس المصدر: ص ٦١، أو ص ١٧٩ بحسب اختلاف الطبعتين المشار إليهما.

طريق العلاّمة ووالد العلاّمة وأمثالهم من علمائنا، بينما نحن لا نرىٰ أنّ هذه الرواية قد انعكست في كتبهم بشكل من الإشكال، فلا نراها في تهذيب الأُصول للعلاّمة، ولا في كتب المحقّق أُستاذ والد العلاّمة، فكيف يفرض أنّ هذه الرواية يتلقّاها صاحب الوسائل من تسلسل علمائي يقع فيه أو يقع علىٰ مقربة قريبة جدّاً منه العلاّمة والمحقّق وأمثالهما، ثمّ لا يرىٰ أثر في كتبهم منها، فهذا ـ أيضاً ـ يضعّف شأن هذا الكتاب، ويوجب الاطمئنان بأنّ هذا الكتاب لم يكن في أيدي العلاّمة والمحقّق وقتئذٍ، إذن فلا يمكن التعويل عليه.

إلاّ أنّ هذا الإشكال ـ أيضاً ـ قابل للرّد؛ وذلك لأنّ هذه الرواية وإن كنّا لا نجدها في كتب العلاّمة، ولا في كتب المحقّق، إلاّ أنّ عدم وجدانها لا يدلّ على أنّهم لم يجدوها أصلاً، وإلاّ فالعلاّمة والمحقّق لم يذكرا أكثر روايات الباب، لا هذه الرواية فقط، وقد اقتصر شيخنا المحقّق في معارجه علىٰ أن قال (إذا كان احد الخبرين المتعارضين مخالفاً للكتاب دون الآخر قدّم ما كان غير مخالف علىٰ ما كان مخالفاً؛ لأنّ المخالف لو لم يكن له معارض لا يكون حجّة، فكيف مع وجود المعارض. وأمّا إذا كان أحدهما مخالفاً للعامّة دون الآخر فقد قال شيخنا أبو جعفر ـ يعني الشيخ الطوسي ﷺ: إنّه يقدّم ما خالف العامّة علىٰ ما وافق العامّة عملاً منه بأخبار الآحاد في المقام، وإثباتاً منه للمسألة العلمية بأخبار الآحاد) هذا هو المقدار الذي اقتصر عليه الشيخ المحقق ﷺ، إذن فسكوتهم عن هذه الرواية مع هذا الوضع العمومي لا يدلّ علىٰ أنّهم لم يعثروا علىٰ هذه الرواية، فهذا الإشكال الثالث غير وارد أيضاً.

الإشكال الرابع : ينصبّ علىٰ من هو فوق سعيد بن هبة الله الراوندي من الوسائط المتخلّلة بينه وبين الإمام عليه السلام حيث إنّ الرواية جاءت هكذا: سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألّفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحّتها عن محمّد وعليّ ابني عليّ بن عبدالصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات عليّ بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه ـ يعني الصدوق ﷺ ـ، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أيّوب بن نوح، عن محمّد بن أبي عمير، عن عبد الرحمٰن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام... الخ. والسند كلّه واضح، إلاّ أنّه يثار في المقام إشكال من ناحية أنّ الراوندي ينقل ـ علىٰ ما في هذا السند ـ عن محمّد وعليّ ابني علي بن عبدالصمد، فقد يقال: إنّ محمداً وعليّاً هنا ليسا ابني عليّ بن عبدالصمد، وإنما هما ابنا عبدالصمد، وذلك باعتبار أنّ محمّداً وعليّاً ابني عبد الصمد شخصان معروفان يعتبران من مشايخ ابن شهر آشوب، ومن اساتذته الذين يروي عنهم، وقد وقعا في طريق صاحب الوسائل أيضاً، بينما لم يقع محمّد وعليّ ابنا عليّ بن عبد الصمد في طريق صاحب الوسائل

بشكل من الأشكال أصلاً، ولم يقعا في طرق الإجازات المتعارفة، ومن البعيد أن يكون الشيخ الراوندي يروي عن أولاد عليّ بن عبد الصمد في حين أنّ ابن شهر آشوب الذي هو في الطبقة المتأخّرة عن الراوندي في الجملة ويروي عن الراوندي يروي عن نفس عليّ بن عبد الصمد، فبهذه المناسبات يقوىٰ احتمال أنّ هناك خطأً، وأن يكون السند محمّداً وعليّاً ابني عبد الصمد وهما وإن كان لا اشكال في وثاقتهما وعلمهما وفقههما، إلاّ أنّ الإشكال في أبيهما؛ لأنّ عبد الصمد غير معلوم في المقام، فيسقط سند الرواية عن الحجّيّة.

وهذا الإشكال ـ أيضاً ـ غير وارد؛ لأنّ من الواضح أنّ سعيد بن هبة الله الراوندي إنّما يروي عن محمّد وعليّ ابني عليّ بن عبد الصمد، لا محمّد وعليّ ولدي عبد الصمد، وقد تكرّر ذلك في كتاب قصص الأنبياء علىٰ ما يبدو من كتاب رياض العلماء، حيث إنّ مؤلّف كتاب رياض العلماء يأخذ مقتطفات من كتاب قصص الأنبياء ويتكرّر هذا السند كثيراً في تلك المقتطفات، وهو محمّد وعليّ ابنا عليّ بن عبد الصمد، وقد ذكر في ترجمة سعيد بن هبة الله الراوندي في كلام جملة من العلماء حينما ذكرت مشايخه عنوان محمّد وعليّ ابني عليّ بن عبد الصمد، لا محمد وعلي ابنا عبد الصمد[١].

وهنا كأنّه يوجد تشويش من ناحية تشابه الأسماء، وهنا أذكر عبارة أمل الآمل، ثمّ أُبيّن بعد ذلك ما هو الصحيح في رفع التشويش:

إنّ الشيخ الحرّ ﷺ ترجم في أمل الآمل عدّة أشخاص فقال: محمّد بن عليّ بن عبد الصمد النيسابوري فاضل جليل من مشايخ ابن شهر آشوب[٢].

وقال: محمّد بن عبد الصمد النيسابوري عالم فاضل جليل القدر من مشايخ ابن شهر آشوب[٣].

وقال: عليّ بن عليّ بن عبد الصمد التميمي النيسابوري فقيه ثقة قرأ علىٰ والده وعلىٰ ابن الشيخ الطوسي[٤].

وقال: الشيخ علي بن عبدالصمد التميمي السبزواري فقيه ديّن ثقة قرأ علىٰ الشيخ أبي

---

(١) راجع كتاب رياض العلماء: ج ٢، ص ٤٢٦ ـ ٤٣٧.

(٢) أمل الآمل: ج ٢، ص ٢٨٧.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٧٨.

(٤) نفس المصدر: ص ١٩٤.

جعفر (يعني الصدوق) قاله منتجب الدين[١].

وقال: الشيخ أبو الحسن عليّ بن عبد الصمد النيسابوري التميمي فاضل عالم يروي عنه ابن شهر آشوب، ولا يبعد اتحاده مع التميمي السبزواري السابق، بل الظاهر ذلك[٢].

هذه كلمات أمل الآمل.

والظاهر في المقام: أنّ سلسلة نسب هذه الأسماء المتشابهة هي بهذا النحو:

يوجد عندنا محمّد وعليّ ابنا عبد الصمد، وهما شيخان معروفان لابن شهر آشوب، وأبوهما عبد الصمد. وعبد الصمد له أب وأعمام، فعمّه هو محمّد بن عليّ بن عبد الصمد، وأبو عبد الصمد: إما هو عليّ بن عليّ بن عبد الصمد، أو إنّ هذا عمّ آخر له. وعلىٰ أيّ حال، فجدّ عبد الصمد هو عليّ بن عبد الصمد.

اذن فهنا شخص اسمه عليّ بن عبد الصمد، هو جدّ الأُسرة، وهو فقيه جليل، شخّصنا أنّه في طبقة الشيخ الطوسي، والسيّد المرتضىٰ، وهو يروي عن الصدوق بواسطة واحدة فيما أطلعنا عليه[٣]، لكنْ نقل أنّه يروي عن الصدوق بلا واسطة أيضاً[٤]. وهذا عليّ بن عبد الصمد له ثلاثة أولاد كلّهم علماء: محمّد بن عليّ بن عبد الصمد، وعليّ بن عليّ بن عبد الصمد، والحسين بن عليّ بن عبد الصمد[٥] هؤلاء من الطبقة الأولىٰ من أولاده، ومحمّد وعليّ ابنا عليّ بن عبد الصمد هما شيخان للراوندي وحفيد عليّ بن عبد الصمد الذي قلنا: إنّ اسمه عبد الصمد، لا ندري هل هو ابن عليّ من أولاده، أو ابن الحسين من أولاده، أو ابن رابع لم يذكر، لكنّنا ندري أنّه ليس ابن محمّد[٦] من أولاده؛ لأنّه يعبّر عنه بأنّه عمّ أبيه[٧]، وهذا الحفيد الذي اسمه عبد الصمد له ولدان: أحدهما محمّد، والآخر عليّ، وهما

---

(١) نفس المصدر: ص ١٩٢.

(٢) نفس المصدر: ص ١٩٢.

(٣) قال في رياض العلماء: ج ٤، ص ١١١: يروي عن الصدوق بتوسّط السيّد أبي البركات عليّ بن الحسين الحسيني العلوي الخوزي.

(٤) لعلّ هذا إشارة إلىٰ ما مضىٰ من أمل الآمل من قوله: قرأ علىٰ الشيخ أبي جعفر.

(٥) ورد الحسين هذا في أمل الآمل: ج ٢، ص ٩٩، وورد ذكر الأولاد الثلاثة معاً في رياض العلماء: ج ٤، ص ١١٢.

(٦) في حين أنّ عليّ بن عبد الصمد الذي هو جدّ الأُسرة كان أبوه يسمّىٰ بمحمّد، راجع رياض العلماء: ج ٤، ص ١١١.

(٧) ورد هذا التعبير عن لسان عليّ بن عبد الصمد في رياض العلماء: ج ٤، ص ١١٢.

شيخان لابن شهر آشوب.

هذا تشريح نسب هؤلاء، وهذا التسلسل يتّضح من عدّة روايات، منها ماجاء في مهج الدعوات لابن طاووس، قال: قال عليّ بن عبد الصمد (وعليّ بن عبد الصمد الذي بدأ به ابن طاووس هو الذي يروي عنه ابن شهر آشوب، وابن طاووس هو في مرتبة أساتذة العلاّمة، وابن شهر آشوب هو في مرتبة أعلىٰ من ذلك بقليل) أخبرني جدّي (وهو أحد الأولاد الصلبيين لعليّ بن عبد الصمد العالم الكبير جدّ الأُسرة) قال: حدّثنا والدي الفقيه أبوالحسن (يعني عليّ بن عبد الصمد المعروف جدّ الأُسرة الذي هو من طبقة السيّد المرتضىٰ والشيخ الطوسي، فإنّه مكنّىً بأبي الحسن) قال: حدّثنا جماعة من أصحابنا منهم السيّد أبو البركات (وهو الذي وقع في طريق رواية الراوندي التي نتكلّم في سندها) عن الصدوق[1] (إذن ففي هذه الرواية كما في رواية الراوندي[2] يروي عن الصدوق بواسطة واحدة) فهذا التسلسل يتّضح من هذه الرواية ومن عدّة روايات أُخرىٰ مماثلة لا مجال لا ستيعابها هنا.

هذا. وقد مضىٰ عن الشيخ الحرّ ﷺ دعوىٰ الاتّحاد بين الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الصمد النيسابوري التميمي الذي يروي عنه ابن شهر آشوب وعليّ بن عبدالصمد التميمي السبزواري الذي نقل الشيخ الحرّ عن منتجب الدين أنّه فقيه ديّن ثقة قرأ علىٰ الشيخ أبي جعفر (يعني الصدوق).

والصحيح: أنّ من ذكره منتجب الدين هو جدّ الأُسرة، ومنتجب الدين اقتصر علىٰ ذكره ولم يذكر محمّداً وعليّاً ابني عبد الصمد اللذين هما من مشايخ ابن شهر آشوب، وعليّ بن عبد الصمد الذي هو من مشايخ ابن شهر آشوب هو الحفيد، إلاّ أنّه من باب الصدفة يكنّىٰ كلاهما بأبي الحسن، ولعلّه اشتبه ـ أيضاً ـ في جعل محمّد بن عليّ بن عبد الصمد من مشايخ ابن شهر آشوب؛ اذ لم أجد له مدركاً غير كلام صاحب الوسائل في أمل الآمل، فإنْ صحّ هذا كان معناه أنّ محمّد بن عليّ بن عبد الصمد الذي هو عمّ عبد الصمد شيخ لابن شهر آشوب، في حين أنّ ا بني عبد الصمد ـ أيضاً ـ من مشايخه، فالابن مع عمّ الأب كلاهما من مشايخه، وهذا في غاية البعد.

وعلىٰ أيّ حال، ففيما يتعلّق بسند الرواية تبيّن أن هذا الإشكال الرابع ـ أيضاً ـ غير وارد.

---

(١) هذا السند ورد في رياض العلماء: ج ٤، ص ١١٢ نقلاً عن مهج الدعوات.

(٢) يعني الرواية التي هي محلّ بحثنا.

الإشكال الخامس: هو التشكيك في أحد الرواة الواقعين بين الراوندي والصدوق، وهو أبو البركات عليّ بن الحسين العلوي الخوزي، فيشكّك في وثاقته علىٰ أساس أنّه لم يشهد بوثاقته أحد العلماء المعاصرين له من قبيل منتجب الدين في فهرسته، أو ابن شهر آشوب في معالمه.

نعم، صاحب الوسائل شهد له بالوثاقة[1]، إلاّ أنّ صاحب الوسائل الذي هو يعيش في القرن الحادي عشر يكون الفاصل بينه وبين أبي البركات الذي هو مثلاً في طبقة الطوسي أو المرتضىٰ تقريباً فترة زمنيّة طويلة حوالي سبعمائة سنة، فلا يمكن التعويل علىٰ شهادة الشيخ الحر ﷺ؛ وذلك لأنّ التعويل علىٰ شهادته إنّما يكون إذا كان هناك احتمال الاستناد إلىٰ مدرك عرفي عقلائي. وأمّا إذا كانت الشهادة علىٰ أساس الاجتهاد والحدس فهي ساقطة عن الحجّيّة، وبعد مضي سبعمائة سنة مثلاً كيف نفرض أنّ صاحب الوسائل كان له مدرك حسّي عرفي لو ثاقة أبي البركات؟! فلا بدّ أن تكون شهادته علىٰ أساس الحدس والتخمين من حيث إنّ أبا البركات وقع في تسلسل إجازة بعض الكتب، ككتاب أمالي الصدوق ﷺ مثلاً، فمن هذه الناحية شهد بأنّه ثقة، وبأنّه عالم، وبأنّه محدّث، فلا تكون هذه الشهادة حجّة، وهذا بخلاف شهادات الشيخ الطوسي مثلاً بالنسبة إلىٰ الرواة، فإنّه لا يوجد هذا الفاصل الزمني الطويل، فمثلاً فاصلة (٧٠٠) سنة لا توجد بين الشيخ الطوسي وبين أبعد راوٍ كأصحاب أميرالمؤمنين ﷺ، فلا يوجد الفاصل أكثر من أربعة قرون تقريباً، فيقال مثلاً: إنّ التفاوت بين (٧٠٠) سنة و(٤٠٠) سنة مقدار يؤثّر في بقاء احتمال الحسّ وعدم بقائه.

إلاّ أنّ هذه المناقشة ـ أيضاً ـ ممّا لا يمكن المساعدة عليها؛ وذلك لأن المقياس في احتمال الاستناد إلىٰ أمر عرفي يسمّى بالحسّ في مقابل الحدس والتخمين لا يتحكّم فيه طول الزمان وقصر الزمان فقط، بل تتحكّم فيه كيفيّة هذا الزمان أيضاً، فقد يكون الزمان قصيراً ولكن قد مرّ هذا الزمان بنحو لا توجد مدارك عرفية واضحة، فتكون الشهادة عن حدس،

---

(١) راجع معجم الرجال: ج ١١، ص ٣٧٥. وراجع أمل الآمل: ج ٢، ص ١٧٩.

والموجود في ما لديّ من نسختي هذين الكتابين توصيف الرجل بالجوزي لا بالخوزي، إلاّ أنّ الموجود في كتاب رياض العلماء: ج ٣، ص ٣٣٦ و٣٣٧ و٤٢٣ توصيفه بالخوزي. وأيضاً ورد توصيفه في المدركين الماضيين، أعني معجم الرجال، وأمل الآمل بالحلّي. وورد توصيفه في ما مضىٰ من رياض العلماء في المواضع الثلاثة بالحسيني. أمّا التعبير الوارد في المتن وهو (العلوي الخوزي) فقد رأيته في رياض العلماء: ج ٤، ص ١١١ مضيفاً إليهما كلمة (الحسيني) أيضاً.

وقد يكون طويلاً ولكن قد مرّ بنحو توجد مدارك عرفية واضحة، فتكون الشهادة عن حسّ، فمثلاً ترىٰ أنّ التسلسل النسبي لأُسرة علوية قد يكون محفوظاً خلال مئآت السنين، فيستطيع أن ينسب نفسه إلىٰ أبيه ثمّ إلىٰ جدّه وجدّ جدّه، وهكذا الىٰ مئآت السنين منذ دخل عالم الأنساب في السجّلات والتأليفات، ولكنّ كثيراً ما يتّفق أن تكون له حلقات مفقودة في الأزمنة السابقة الفوقانية التي يندر فيها التأليف والتصنيف، ونحن لو لاحظنا (٤٠٠) سنة التي تفصل بين الشيخ الطوسي وبين الرواة الذين يشهد بوثاقتهم، ولاحظنا (٧٠٠) سنة التي تفصل بين صاحب الوسائل وبين العلماء الذين يشهد بوثاقتهم نرىٰ أنّه لا يوجد كثير فرق بين هذين الأمرين بعد الالتفات الىٰ نكتة فارق كيفي بين الزمانين، وهو أنّ الزمان الذي سبق الشيخ الطوسى ﷺ كان زماناً مجدباً من حيث التأليف والتصنيف في أحوال الرجال، أي: إنّ المنافذ التي منها يطلّ الإنسان علىٰ معرفة أحوال الرجال كانت في غاية القلّة والضيق، حتّىٰ لم ينقل فهرست لأحد من أصحابنا غير البرقي ﷺ من المتقدّمين، وفي مقابل هذا لمّا ننظر إلىٰ (٧٠٠) سنة التي تفصل بين صاحب الوسائل وبين العلماء الذين شهد بوثاقتهم نرىٰ أنّه وإن كان الزمان أطول ولكن في مقابل ذلك توجد سعة المدارك وانتشارها واشتهارها، فقد وجدت مئآت من الكتب والمصنّفات والاجازات والاسنادات للكتب والتعليقات والهوامش التي يكتبها العلماء علىٰ الكتب، والتي تتبيّن منها وثاقة فلان وعدم وثاقة فلان، وعلم فلان، والاستناد إلىٰ فلان، ونحو ذلك، فهذه المدارك أو فر منها في ذاك الزمان بعشرات المرّات، فمثلاً في كتاب رياض العلماء في ترجمة شخص من العلماء اسمه عليّ بن أبي طالب بن محمّد بن أبي طالب التميمي، وهو علىٰ ما يظهر من ترجمته متأخّر عن ابن شهر آشوب، فأفرضوه في طبقة مقاربة للعلاّمة ﷺ، وهذا الشخص يعبّر عنه بأنّه فاضل عالم محدّث فقيه، قال (أي في كتاب رياض العلماء): إنّه في عدد من نسخ عيون أخبار الرضا للصدوق يوجد فيه أسناد لهذا الكتاب يرجع إلىٰ عليّ بن أبي طالب بن محمّد بن أبي طالب، وهو يرويه عن السيّد الفقيه فلان، وهكذا يسلسل علماؤنا ـ رضوان الله عليهم ـ واحداً بعد الآخر إلىٰ أن يصل إلى الواسطة التي قبل الصدوق، فيقول: قال: حدثنا الإمام الزاهد أبو البركات الخوزي عن الصدوق[1].

ولا أُريد أن اكتفي بهذا المدرك في اثبات وثاقة أبي البركات، فانّي أثبت وثاقته بشهادة

---

(١) راجع رياض العلماء: ج ٣، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

الحرّ العاملي، وانّما كان مقصودي بيان: أنّ انتشار المدارك واتساعها لا يأبىٰ عن احتمال أن يكون صاحب الوسائل قد رأىٰ مدارك عرفية واضحة، وصاحب كتاب رياض العلماء تلميذ لشيخنا المجلسي الذي هو معاصر لصاحب الوسائل، أي: إنّ صاحب الوسائل في طبقة أساتذة مؤلّف كتاب رياض العلماء، وفرض توفّر هذا النوع من المدارك لصاحب الوسائل ليس فرضاً غير عادي، وتوفرها لصاحب الوسائل غير توفّرها لنا؛ لأنّه يعرف بنحو أتمّ من هو هذا عليّ بن أبي طالب، ويعرف نسخ عيون أخبار الرضا، ويعرف باقي الخصوصيات والجهات، فلعلّه استند الى شهادة من هذا القبيل، حيث يقول الامام الزاهد أبو البركات، فهذا نوع من التوثيق، بل هو مرتبة عالية من التوثيق، فانّ كلمة (الإمام) لا يعبّر بها إلاّ عن أحد أجلّة علماء الطائفة، فاحتمال العرفية إن كان موجوداً في شهادة الطوسي مع فاصل (٤٠٠) سنة فهو موجود في شهادة الشيخ الحرّ مع فاصل (٧٠٠) سنة، وطول الزمان معارض بسعة المدارك وانتشارها.

هذا تمام الكلام في تصحيح سند هذه الرواية.

وأمّا الجهة الثانية، وهي في دلالة الرواية:

فقد اشتملت هذه الرواية على مرجّحين:

المرجّح الأوّل: الموافقة والمخالفة للكتاب، حيث قال: (فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه) وفرض مخالفة أحد الحديثين للكتاب لا تلزمه دائماً موافقة الآخر له، من قبيل رواية تدلّ علىٰ بطلان بيع الصبي، ورواية تدلّ علىٰ صحته، فالأُولىٰ تخالف إطلاق (أحلّ الله البيع)، والثانية توافقه، بل قد تكون الروايتان من قبيل رواية تدلّ علىٰ حكم حرجي فتخالف الكتاب النافي للحرج، ورواية تدلّ على ضدٍّ غير حرجي لذلك الحكم، في حين أنّه يوجد له ضدّ آخر غير حرجي أيضاً، فآية نفي الحرج لا تعيّنه، فيبدو أنّ المرجّح هو اجتماع[1] مجموع أمرين: مخالفة أحداهما للكتاب، وموافقة الأُخرىٰ له.

والمرجّح الثاني: ما يأتي بعد المرجّح الأوّل، وافتراض أنّنا لم نجدهما في كتاب الله، فيقول: اعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه.

---

(١) أو الأخصّ منهما، وهو موافقة أحدهما للكتاب.

وقد يقال: إنّ الميزان إذن هو مخالفة أخبارهم، لا مخالفة فتاواهم، ولا تلازم بينهما، فقد تكون فتواهم مستندة إلىٰ القياس والاستحسان أو المصالح المرسلة ونحو ذلك، إلاّ أنّ الصحيح هو أنّ المتفاهم عرفاً من قوله: فما وافق أخبارهم، وما خالف أخبارهم هو مطلق الموافقة والمخالفة مع وضعهم الفعلي، سواء استند إلىٰ الأخبار أو إلىٰ القياس والاستحسان؛ وذلك لأنّ الترجيح يكون بنكتة طريقية عرفية مرتكزة، لا مجرّد التعبّد الصرف، والإمام عليه السلام يتّقي من الوضع الفعلي لهم وفتاواهم، لا من مجرّد أخبارهم.

وبعد ذلك يقع الكلام في أنّ هذين الترجيحين هل يمكن تخريجهما بمقتضىٰ القاعدة، فنقول بهما بحسب النتيجة ولو لم نؤمن برواية الراوندي، اولا؟

وأقصد بمقتضى القاعدة ما يتمّ بالالتفات إلىٰ غير الأخبار العلاجية، ومع غضّ النظر عنها.

والصحيح هو: إمكان تخريج كلا الترجيحين بمقتضىٰ القاعدة: أمّا الترجيح الأوّل فلأنّه يوجد عندنا ما دلّ علىٰ حجّيّة خبر الثقة مطلقاً، ويوجد ما دلّ علىٰ عدم حجّيّة ما خالف الكتاب، وهو مطلق أنحاء المخالفة خرجنا من الدليل الثاني في المخالف الذي يكون من قبيل التخصيص والتقييد، مع عدم وجود معارض له، وذلك بدعوىٰ: أنّه متيقّن من عمل الأصحاب، وفي غير ذلك لم نخرج من دليل طرح ما خالف الكتاب، فاذا كان عندنا خبران متعارضان أحدهما يخالف الكتاب فالمخالف ليس حجّة بحكم الدليل الثاني، وغير المخالف حجّة بحكم الدليل الأوّل. ولو فرض أنّ المخالف يكون بنحو التقييد والتخصيص؛ وذلك لفقدان الشرط الثاني من شرطي الخروج عن الدليل الثاني، وهو عدم المعارض، فبذلك ثبت تقدّم غير المخالف للكتاب علىٰ المخالف.

واما الترجيح الثاني فتخريجه بمقتضىٰ القواعد يكون بأنْ يقال: إنّ لكلّ دليلين مرتبتين من الظهور.

١ ـ ظهوره في المراد الاستعمالي.

٢ ـ ظهوره في المراد الجدي.

فإذا ورد خطابان متعارضان فالعرف أوّلاً يعالج تنافيهما في مرتبة الدلالة الاستعمالية، فإن كان أحدهما على تقدير الاتّصال هادماً لظهور الآخر، فعلىٰ تقدير الانفصال يكون قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ـ علىٰ ما مضىٰ من القاعدة الميرزائية ـ ولا تصل النوبة مع علاج التعارض في مرتبة المدلول الاستعمالي إلىٰ مرتبة أُخرى.

وأمّا اذا استحكم التعارض في المرتبة الأولىٰ فعندئذٍ تصل النوبة في نظر العرف إلىٰ الجمع والعلاج في المرتبة الثانية، وهي ظهورها في المراد الجدّي، فيقدّم الصريح علىٰ غير الصريح في هذه المرتبة، كما كان يصنع في المرتبة السابقة، وما خالف العامّة صريح في عدم التقية بخلاف ما وافق العامة، فيجعل العرف ورود ما خالف العامّة قرينة علىٰ كون ما وافق العامّة تقية، وهذا جمع عرفي تقتضيه سيرة العقلاء مع متكلّم يتعرّض عادة لمشاكل التقية.

إلاّ أنّ هنا إشكالاً أوردوه علىٰ الجمع بالحمل علىٰ التقية، وهو أنّنا في سائر موارد الجمع الدلالي نقول: إنّ دليل الحجّيّة العامّ إنّما دلّ علىٰ الأخذ بكل خبر بعد لحاظ جميع قرائنه المتّصلة والمنفصلة، فإذا كان بين الخبرين المتعارضين جمع دلالي كما في العامّ والخاصّ لم يقع أيّ تعارض بين الحجّيّتين، لأنّ اطلاق دليل الحجّيّة إنّما دلّ علىٰ حجّيّة العامّ بعد تحكيم كلّ ماله من قرائن متّصلة ومنفصلة، والمفروض أنّ الخاصّ قرينة منفصلة، فدليل الحجّيّة إنّما دلّ علىٰ حجّيّة العامّ فيما عدا مقدار الخاصّ، وفي طرف الخاصّ أيضاً إنّما دلّ إطلاق دليل الحجّيّة علىٰ حجّيّة الخاصّ بعد تحكيم القرائن فيه، إلاّ أنّه لم ترد قرينة علىٰ خلافه، فصار الخاصّ بمدلوله الأوّلي حجّة، ولا تعارض بين حجّيّة العامّ فيما عدا مورد الخاصّ وحجّيّة الخاصّ كما هو واضح، ولهذا لم تسرِ المعارضة من الدلالة الىٰ السند. وأمّا في مورد الحمل علىٰ التقيّة فإذا حمل أحد الخبرين علىٰ التقيّة وعدم الجدّ كان معنىٰ ذلك سقوطه عن الحجّيّة رأساً؛ اذ لا معنىٰ لحجّية مالا يكون الاّكلقلقة اللسان، اذن فهو مع معارضه لا يجتمعان في الحجّيّة، أي: إنّه استحكم التعارض في السند.

وهذا الإشكال غير صحيح؛ لأنّ الحجّيّتين وإن لم يمكن اجتماعهما، لكن لا يقع التعارض بينهما، بل حجّيّة الخبر المخالف للعامّة: تحكم على حجّيّة الخبر الموافق، وترفع موضوعها بعد تسليم أصل قرينية ما خالف العامّة ـ بغضّ النظر عن هذا الإشكال ـ؛ وذلك لأنّ موضوع الحجّيّة مركّب من جزءين: أحدهما ما صرّح به في لسان دليل الحجّيّة، وهو وثاقة الراوي والثاني ما يستفاد بقرينة لبّيّة هي صون كلام الحكيم عن اللغوية، وهو وجود أثر في المقام حتّىٰ لا تلغو الحجّيّة، والمفروض أنّ الخبر الموافق للعامة بعد تحكيم قرينته المنفصلة وهي المخالف لهم، وحمله علىٰ التقية لا يبقىٰ أثر لحجّيّته، أي: يرتفع موضوع الحجّيّة فيه.

وبالإمكان أن ننقض علىٰ أصحاب هذا الإشكال بما اذا اقتضىٰ الجمع الدلالي حمل أحد الخبرين علىٰ غير الحكم الشرعي، وبما إذا كان أحد الخبرين ناظراً إلىٰ الخبر الآخر ومفسِّراً له بالتقية، كما لو ورد عنه عليه السلام: أنّي كنت في الكلام الفلاني متّقياً، فانّه لا إشكال في هذين

الموردين في الأخذ بالخبر القرينة وسقوط الخبر الآخر عن الحجّيّة، لعدم بقاء أثر لحجّيّته.

واما الجهة الثالثة، وهي في قياس رواية الراوندي بباقي أخبار الترجيح:

فنقول: من جملة الروايات رواية الحسين بن السريّ[١]، قال: «قال ابو عبدالله عليه السلام إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»[٢]

وهذا الحديث ساقط سنداً بالإرسال، وهو يذكر الترجيح بمخالفة العامّة، ومزيّته عن رواية الراوندي هي أنّه عبّر بمخالفة القوم لا بمخالفة أخبارهم، فهو يؤيّد ما استفدناه من رواية الراوندي من أنّ الميزان هو مخالفة الوضع الخارجي والفتوىٰ للقوم، لا أخبارهم فحسب.

وهذا الحديث لو تم في نفسه وجب تقييده برواية الراوندي؛ لاقتصاره علىٰ المرجّح الثاني، ورواية الراوندي تذكر الترجيح بالكتاب أوّلاً، فهي أخصّ من هذا الحديث، فيقيّد بصورة عدم وجود المرجّح الأوّل، وهو موافقة الكتاب ومخالفته.

ومنها: رواية الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلاّ التسليم لكم؟ فقال: لا والله، لا يسعكم إلاّ التسليم لنا فقلت: فيروىٰ عن أبي عبدالله عليه السلام شيئ، ويروىٰ عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»[٣].

وهذه الرواية ـ أيضاً ـ اقتصرت علىٰ المرجّح الثاني، فتقيّد برواية الراوندي، وهي ـ أيضاً ـ تؤيّد كون الميزان وضعهم الخارجي، لا أخبارهم.

ومنها: رواية محمّد بن عبدالله، قال: «قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلىٰ ما يخالف منهما العامّة فخذوه، وانظروا إلىٰ ما يوافق أخبارهم فدعوه»[٤].

---

(١) لا يوجد في كتب الرجال شخص باسم الحسين بن السريّ، ولكن يوجد فيها شخص باسم الحسن بن السريّ، وفي وثاقته كلام ناشئ ممّا قد يقال من اختلاف نسخ كتاب النجاشي في توثيقه، وعدم توثيقه، راجع معجم الرجال: ج ٤، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٣٠، ص ٨٥، وبحسب طبعة آل البيت ج ٢٧ ص ١١٨.

(٣) نفس المصدر: ح ٣١.

(٤) نفس المصدر: ح ٣٤ ص ٨٥ ـ ٨٦، أو ص ١١١ بحسب اختلاف الطبعتين.

والجمع في هذه الرواية بين التعبير، بمخالفة العامّة والتعبير بموافقة أخبارهم قد يؤيّد أنّ المقصود من موافقة أخبارهم موافقة فتاواهم ووضعهم.

وهذه الرواية ـ أيضاً ـ اقتصرت علىٰ المرجّح الثاني، وتقيّد برواية الراوندي.

ومنها: مرسلة الطبرسي عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام «قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به والآخرينها نا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتّىٰ تلقىٰ صاحبك، فتسأله، قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامّة»[1].

وهذه الرواية فيها جنبتان:

١ ـ جعل المرجّحات في طول ضرورة العمل بواحد منهما، وهذا الشرط لم يكن موجوداً في رواية الراوندي، فلو فرض تمامية سندها، وغضّ النظر عن إرسالها قيّدنا رواية الراوندي بها، إلاّ أنّها مختصّة بصورة التمكّن من لقاء الإمام، ففي خصوص هذه الصورة تقيّد رواية الراوندي بهذا الشرط.

٢ ـ الاقتصار علىٰ المرجّح الثاني، فتقيّد برواية الراوندي المشتملة علىٰ المرجّح الأوّل.

وعلىٰ أيّ حال، فالرواية ساقطة سنداً.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقية، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه»[2].

فهذه الرواية قد تجعل كالروايات السابقة دالّة علىٰ الترجيح بمخالفة العامّة، فتقيّد ـ أيضاً ـ برواية الراوندي المشتملة علىٰ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته.

إلاّ أنّ الصحيح، أنّ هذه الرواية وردت في طبيعي الخبر، لا في الخبرين المتعارضين، فلو عملنا بهذه الرواية فقد يكون معناها أنّ كلّ ما وافق العامّة سقط عن الحجّيّة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه فرق بين التعبير بموافقة فتوىٰ القوم والتعبير بأنّه يشبه قول الناس، فمعنىٰ الشبه بقولهم هو أن يكون الكلام بنفس الأساليب والاستدلالات الموجودة في كلامهم من الخرافات والقياس والاستحسان ونحو ذلك، ولا بأس بجعل ذلك قرينة نوعية علىٰ التقيّة، ولعلّها قرينة عقلائية لا تحتاج إلىٰ دلالة رواية عليها.

ومنها: مرسلة الطبرسي روي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: «إذا اختلفت أحاديثنا عليكم

---

(١) نفس المصدر: ح ٤٢، ص ٨٨، أو ص ١٢٢ بحسب اختلاف الطبعتين.

(٢) نفس المصدر: ح ٤٦، ص ٨٨ أو ص ١٢٣ بحسب اختلاف الطبعتين.

فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فانّه لا ريب فيه»[١] فهذا الحديث يدلّ علىٰ الترجيح باجتماع الشيعة، فإن كان المقصود من ذلك الاجتماع في الرواية فهذا معناه التواتر، ولا إشكال في وجوب العمل بالخبر المتواتر في مقابل خبر الواحد. وان كان المقصود الاجتماع في العمل كان ذلك مرجّحاً تعبّدياً. ولا يبعد ظهور الرواية في الثاني؛ لأنّه أضاف الاجتماع الىٰ الشيعة، لا الىٰ الرواة، والشيعة ليسوا كلّهم رواة، فاذا نسب الاجتماع إلىٰ الشيعة بما هم شيعة كان مناسباً للعمل، وإذا نسب إلىٰ الرواة بما هم رواة كان مناسباً للرواية.

وهذا الحديث وان كان ضعيفاً سنداً فلا نقول بالترجيح التعبّدي، ولكن كثيراً ما نقول بنتيجة ذلك من باب أنّ إجماع الشيعة يورث الاطمئنان الشخصي للفقيه.

ومنها: رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنّا فقس علىٰ كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فان كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[٢].

وقد يقال: إنّ الإمام عليه السلام أوّلاً ذكر ضابطاً لتمييز الصحيح من غيره بلا ارتباط بباب الترجيح، وهو تشخيص كلام الإمام من مزاج التعبير، وهذا لا يمكن لأحد التوصّل إليه إلاّ الأوحدي المخالط كثيراً للإمام عليه السلام وأقواله العارف باساليبه، فيعرف أنّ الرواية الفلانية عليها رائحة الإمامة، وأنّ الرواية الفلانية لا تنسجم مع أُسلوب الإمام، وهذا يحتاج الى مراتب عالية من الممارسة والتفاعل مع الإمام، ولهذا يرىٰ السائل أنّ هذا الجواب لم يفده فائدة معتدّاً بها، فيكرّر السؤال، فيقول: يجيئنا الثقتان بخبرين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، أي: لم نستطع أن نميّز كلام الإمام عليه السلام من غيره، فالإمام عليه السلام يحكم عندئذٍ بالتخيير، وذلك يعارض بأخبار الترجيح، فنقيّد إطلاق هذه الرواية بها.

نعم، هذه الرواية تدلّ علىٰ أنّه قبل كلّ شيء يجب ملاحظة نبض الكلام ومزاجه وأُسلوبها الذي قد يميّز صحّة الحديث وبطلانه، ولا بأس به للأوحدي الذي يستطيع بطول التفاعل فهم ذلك.

والرواية ضعيفة سنداً.

---

(١) نفس المصدر: ح ٤٣، ص ٨٨ أو ص ١٢٢ بحسب اختلاف الطبعتين.

(٢) نفس المصدر: ح ٤٠، ص ٨٧ أو ١٢١ ـ ١٢٢ بحسب اختلاف الطبعتين.

هذا. ولا نذكر في المقام روايات طرح ما خالف كتاب الله بألسنتها المتعدّدة؛ وذلك لأنّها ليست في مقام علاج التعارض، بل في مقام إضافة شرط جديد لحجّيّة خبر الواحد زائداً علىٰ الوثاقة، وهذا بحث أجنبي عن محلّ الكلام تقدّم في بحث خبر الواحد، وتقدّم هنا ـ أيضاً ـ عندما بحثناعن التعارض بين قطعي السند وظنّي السند.

بقي علينا ذكر المقبولة والمرفوعة وقياسهما إلىٰ رواية الراوندي:

أمّا المقبولة فهي التي رواها عمر بن حنظلة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلىٰ السلطان أو إلىٰ القضاة أيحلّ ذلك؟ فقال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلىٰ طاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سحتاً، وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا إلىٰ الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فانّما بحكم الله استخفّ، وعلينا قد ردّ، والرادّ علينا الرادّ علىٰ الله، وهو علىٰ حدّ الشرك بالله. قلت: فان كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلف فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت الىٰ ما يحكم به الآخر. قال: فقلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما علىٰ صاحبه. قال: فقال: ينظر إلىٰ ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وامر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه الىٰ الله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بيّن، وحرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجىٰ من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم. قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقاة عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة، وخالف العامّة، فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنّة، ووافق العامّة، قلت: جعلت فداك، أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة و وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامّة ففيه

الرشاد، فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلىٰ ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجئه حتّىٰ تلقىٰ إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[١].

وأمّا المرفوعة فهي ما رواها ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللئالي عن العلاّمة مرفوعاً إلىٰ زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال: انظر ما وافق منهما العامّة فاتركه، وخذ بما خالف، فإنّ الحقّ فيما خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك الآخر. قلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر»[٢].

والكلام يقع:

أوّلاً: في دلالتهما في أنفسهما.

وثانياً: في علاقة أحداهما بالأُخرىٰ.

وثالثاً: في علاقتهما مع رواية الراوندي.

فهنا ثلاث جهات من البحث:

الجهة الأُولى: في دلالتهما: وهما تمتازان عن رواية الراوندي بما فيهما من مرجّحين جديدين: أحدهما الشهرة، والآخر صفات الراوي. وقدّمت الشهرة علىٰ الصفات في

---

(١) راجع الوسائل: ج ١٨، ب ٩ من صفات القاضي، ح ١، ص ٧٥ ـ ٧٦ وبحسب طبعة آل البيت ج ٢٧، ص ١٠٦. وقد حذف في الوسائل هنا صدر الحديث لعدم علاقته بمورد البحث، ولكن ذكر جزءً من الصدر في ب ١ من صفات القاضي، ح ٤. وتجد كل الحديث في أُصول الكافي: ج ١، ب ١ اختلاف الحديث من كتاب فضل العلم، ح ١٠، ص ٦٧ ـ ٦٨ حسب طبعة الآخوندي، والتهذيب: ج ٦، ح ٨٤٥، ص ٣٠١ ـ ٣٠٣ حسب طبعة الآخوندي.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٧، ب ٩ من صفات القاضي، ح ٢، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

المرفوعة، بينما قدّمت الصفات على الشهرة في المقبولة:

أمّا الكلام في الشهرة فقد أفاد بعضهم كالسيد الأُستاذ[1] ـ على ما أتذكر ـ وغيره أنّ الترجيح بالشهرة في هاتين الروايتين ليس ترجيحاً بالمعنىٰ المقصود، وإنّما هو تمييز للحجّة عن اللاحجّة؛ وذلك لأنّ الشهرة معناها هو الوضوح، والتواتر، والاستفاضة، ونحو ذلك، فيسقط الآخر عن الحجّيّة؛ لأنّ من شرط حجّيّة خبر الواحد عدم المعارضة لدليل قطعي.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ الخبر يستبطن أمرين: حكاية الراوي والكلام المحكي، والاشتهار تارةً يضاف إلىٰ جنبة حكاية الراوي، وأُخرىٰ إلىٰ جنبة الكلام المحكي، فإذا أُضيف إلىٰ المحكي كان الاستفاضة والتواتر في النقل، وكان ذلك تمييزاً للحجّة عن اللاحجّة، وإذا أُضيف إلىٰ الحكاية ورواية الراوي بماهي خبر، فالمقصود ليس هو اشتهار نقل الرواة هذا الخبر عن الراوي؛ لأنّ المفروض أنّه هو سمعها من الراوي، فالمقصود بالاشتهار عندئذٍ هو أخذ هذا الخبر عند الأصحاب بعين الاعتبار والاهتمام به في مقابل أن يُرمىٰ عندهم بالشذوذ، ويطرح، ولا يعتنى به، من قبيل ما يقوله الطوسي أحياناً من أنّ الرواية الفلانية شاذة، أي: حصل في الأوساط الفقهية نحو انقباض عنه ونحو ذلك، فعلىٰ هذا تكون الشهرة مرجّحة تعبّدية، ويمكن أن يدعىٰ ان هذا المعنىٰ من الشهرة هو الظاهر من المرفوعة، فقد أُضيفت الشهرة فيها الىٰ نفس الحكاية وذلك بقرينتين:

١ ـ أنّه بعد ذكر الترجيح بالشهرة فرض السائل شهرتهما معاً، فلو حملت الشهرة علىٰ المعنىٰ الأوّل كان معنىٰ ذلك قطعية كليهما، ومعه لا يبقىٰ مجال عرفي للترجيح بالأعدلية والأوثقية، فإنّه لا أثر لذلك مع فرض قطعية كلا الخبرين وتواترهما.

وهذه القرينة تامّة ولا يوجد فيها إلاّ دغدغة واحدة قابلة للدفع، وحاصلها: أنّ الشهرة حينما توجد في إحدىٰ الروايتين فقط توجب القطع بالصدور، ولكن حينما تصبح الشهرة فيهما معاً حصل التزاحم بينهما، فلا توجب القطع.

وهذه الدغدغة جوابها: أنّ هذا صحيح لو كان من البعيد في نفسه بحسب وضع الإمام أن تصدر منه الكلمات المتعارضة، كما هو الحال في فقيه غير مبتلىً بالتقيّة في فتاواه، ولكن بعد أن كان هذا الشيء اعتيادياً للإمام فلا تضعف درجة الاطمئنان ضعفاً معتدّاً به.

٢ ـ إنّه بعد فرض شهرة كليهما قال: (خذ بما يقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك)،

---

(١) راجع مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٤١١ ـ ٤١٣.

فلو كان معنىٰ الشهرة حكاية جمع كثير لهذه الرواية عن الإمام لكان ينبغي أن يقول: خذ بأوثق الطائفتين، وظاهر قول الإمام وزرارة فرض راويين شخصيّين، وتقديم رواية أوثقهما، لا طائفتين من الرواة، ولذا عبّر الإمام عليه السلام بقوله: (خذ بما يقول أعدلهما وأوثقهما) وعبّر زرارة بقوله: إنّهما معاً عدلان مرضيان.

وأمّا المقبولة فاحتمال كون المقصود بالشهرة فيها الشهرة المضافة إلىٰ المحكي احتمال مقبول، حيث قال: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقاة عنكم) فهذا ظاهر في الشهرة المضافة إلىٰ المحكي، وليست فيه إلاّ دغدغة واحدة، وهي: أنّه لو كانت الشهرة بهذا المعنىٰ لكان ينبغي جعلها المرجّح الأوّل، وتذكر قبل الصفات، بينما جائت في المقبولة بعد الصفات، فينبغي حمل الشهرة علىٰ ما لا يساوق القطع واليقين.

وهذا الإشكال لا يتمّ بناءً علىٰ ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من أنّ الترجيح بالصفات في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين علىٰ الآخر، لا لإحدىٰ الروايتين علىٰ الأُخرىٰ. وأمّا بناءً على كونه ترجيحاً للرواية فلا جواب على هذا الإشكال، إذ لا معنىٰ لترجيح رواية الأوثق علىٰ الرواية المشهورة بمعنىٰ الشهرة المضافة إلىٰ المحكي، إلاّ أن يقال: إنّ معنىٰ الترجيح بالأوثقية لأحد الخبرين علىٰ معارضه المشهور هو كون وثاقته فوق مجموع وثاقات الرواة المتعدّدين للرواية المشهورة، أي: إنّ احتمال كذب راوي هذا الخبر أبعد عن احتمال كذب تمام رواة ذاك الخبر، وفي مثل هذا الفرض يكون تقديم الترجيح بالصفات علىٰ الشهرة شيئاً مقبولاً.

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: أنّ الترجيح بالشهرة يستفاد من المرفوعة، ولا يستفاد من المقبولة.

وأمّا الكلام في الصفات: فالاستدلال على الترجيح بها بالمقبولة يعترض عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: أنّها واردة في مورد التّمكن من لقاء الإمام، فكّل الأحكام المذكورة فيها مختصّة بهذه الصورة، ولا تشمل زمان الغيبة او البعيد عن الإمام غير المتمكن من رؤيته، ففي ذلك نرجع الىٰ المطلقات، والقرينة علىٰ اختصاصها بمورد التمكّن من لقاء الإمام ما جاء في آخر الرواية من قوله: (أرجئه حتّىٰ تلقىٰ إمامك).

ويرد عليه أوّلاً: أن الحكم في قوله: (أرجئه حتّىٰ تلقىٰ إمامك) وإن كان بقرينة جعل لقاء الإمام غايةً مختصاً بصورة التمكّن من لقائه، لكن لا يلزم من ورود قيد علىٰ الخطاب الأخير

اسراؤه الى الخطابات السابقة ـ أيضاً ـ بعد فرض اختصاص القرينة بالأخير، ووحدة السياق إنّما تفيد فيما إذا كان ظاهر الفقرات واحداً ثمّ عرفنا من الخارج خصوصية في احداها، لا فيما اذا صرّح في إحداها بالتقييد، والقضية لو كانت خارجية والمخاطب نفس هذا الشخص لصحّ أن يقال: إنه بعد أن عرف في الحكم الأخير أنّ المورد صورة التمكّن من اللقاء يكون ـ لا محالة ـ مورداً لكلّ ذلك، لكنّها قضية حقيقية.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ ذيل الحديث أوجب عدم انعقاد الإطلاق في الخطابات السابقة، قلنا: إنّ احتمال دخل التمكّن من اللقاء في الحكم الذي هو محلّ البحث ليس عرفياً. وتوضيحه: أنّ الحكم بالتوقّف والإرجاء والاحتياط يعقل عرفاً اختصاصه بصورة التمكّن من اللقاء، فمع التمكّن يؤمر بالاحتياط، وإن ضاق به الاحتياط راجع الإمام عليه السلام وسأله عن الحكم الواقعي. وأمّا مع عدم التمكن فيلزم من الاحتياط ابتلاؤه به طيلة عمره. وأمّا الحكم بالترجيح بالأصدقية والأعدلية والأفقهية فبمناسبات الحكم والموضوع لا دخل للتمكّن من اللقاء وعدمه في ذلك.

الاعتراض الثاني: أنّ الترجيح بالصفات هنا ليس لإحدىٰ الروايتين علىٰ الأُخرىٰ وإنّما لأحد الحكمين علىٰ الآخر.

وهذا الإشكال قد يسري إلىٰ سائر المرجّحات الأُخرىٰ المذكورة في المقبولة كالشهرة، لكنّ الصحيح أنّ هذا الاعتراض تامّ بلحاظ الصفات دون باقي المرجحات، فلنا دعويان:

الاولىٰ: إنّ الترجيح بالصفات يكون لأحد الحكمين دون إحدىٰ الروايتين.

وهذا واضح من سياق الكلام، حيث صبّ الترجيح علىٰ الحكم، فقال: (الحكم ما حكم به أعدلهما...).

وهناك نكتة في الرواية تشهد لذلك، وهي أنّ الترجيح بالصفات طبّق في المقبولة علىٰ أوّل السلسلة، أي: على نفس الحاكمين من دون ان يفرض في المقبولة أنّ الحاكمين هما الراويان المباشران للإمام، بينما لو كان هذا ترجيحاً لإحدىٰ الروايتين لكان ينبغي تطبيقه: إمّا علىٰ مجموع السلسلة، وإمّا علىٰ اخر السلسلة المباشر للإمام، كما يصنعه القائلون بالترجيح بالصفات في الرواية، وكما هو مقتضىٰ الصناعة؛ لأنّ التعارض في الحجّيّة والتنجيز إنّما هو بين نقلي الراويين المباشرين للإمام. وأمّا من قبلهما من الرواة فلا تعارض في نقلهم، اذ أحدهما ينقل موضوعاً آخر غير ما ينقله الآخر، فأحدهما يقول مثلاً: سمعت زرارة قال: كذا، والآخر يقول مثلاً: سمعت أبا بصير قال: كذا، ولا منافاة بين الكلامين في التنجيز، فإنّ

التنجيز إنّما يحصل بثبوت قول الإمام، فالتعارض الحقيقي في عالم الحجّيّة يكون بين النقلين المباشرين عن الإمام. وهذا بخلاف باب الحكم الذي يكون التعارض فيه بين الحاكمين، إذن فالترجيح في باب الرواية يكون بصفات الراوي المباشر أو يدّعىٰ أنّه بحسب الارتكاز العرفي يكون بصفات المجموع، بدعوىٰ أنّ الترجيح بالصفات ليس ترجيحاً تعبّدياً صرفاً بين المتعارضين، حتّىٰ يقال: إنّ التعارض في عالم الحجّيّة يكون بين النقلين المباشرين عن الإمام، وإنّما يكون ترجيحاً بلحاظ تقوية احتمال الصدق والمطابقة للواقع. وهذا كما يكون في الراوي المباشر كذلك يكون في غيره.

وعلىٰ أيّ حال، فذكر الترجيح بلحاظ الراوي المباشر لنا فقط لا بلحاظ المجموع، ولا بلحاظ الراوي المباشر للإمام قرينة علىٰ أنّه ترجيح للحكم، لا للرواية.

الثانية: إنّ باقي المرجّحات ترجيح للرواية لا للحكم، حيث إن الإمام عليه السلام بعد فرض تساوي الحاكمين في الصفات انتقل إلىٰ مدرك الحكم، وقال: يؤخذ بالمجمع عليه ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور، فالأمر بالأخذ بعد الترجيح بالصفات أُضيف إلىٰ الرواية، وفي ذلك ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن تكون اضافته إلىٰ الرواية إضافة بالعرض، ويكون المقصود الأخذ بالحكم الذي علىٰ طبقة الرواية المشهورة مثلاً.

وهذا خلاف الظاهر فإنّ ظاهر إضافة الأمر بالأخذ إلىٰ الرواية كونها إضافة حقيقية لا بالعرض.

الثاني: أن تكون إضافته إلىٰ الرواية حقيقية، لكن لا بما هي رواية، بل بما هي فاصلة للخصومة، فكأنّما بيّن الإمام عليه السلام أنّه بعد سقوط الحاكمين تجعل الرواية المشهورة مثلاً حاكمة وفاصلة للخصومة من دون أن يفتىٰ بمضمونها.

وهذا ـ أيضاً ـ خلاف الظاهر، فإنّ اضافة الأخذ إلىٰ الرواية ظاهرها الأخذ بها بما هي رواية، لا بعنوان آخر.

الثالث: ما اتّضح من خلال ما سبق، وهو إضافته إلىٰ الرواية بما هي رواية، وقد اتّضح تعيّن هذا الاحتمال، ويثبت بذلك كون الترجيح للرواية، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ المرفوعة مشتملة علىٰ ثلاث مرجحات: الشهرة، والصفات، ومخالفة العامّة. والمقبولة مشتملة علىٰ أربع مرجحات: الصفات، والشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة، لكن عرفت أنّ الشهرة في المقبولة ترجع إلىٰ تمييز الحجّة عن اللاحجّة، والصفات

ترجع إلىٰ باب الحكم، فالمرجّح فيها ينحصر في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة. وسوف يأتي أنّهما في المقبولة مرجّحان مستقلاّن، لا أنّ الكتاب جزء المرجّح، وحيث إنّ المرفوعة لا نقول بحجّيتها لضعف السند، ونقول بحجّية المقبولة، فنعمل بالمقبولة، ولا نُعمِل قواعد التعارض بينهما، ولا يتحصّل من المقبولة شيء زائد علىٰ ما في رواية الراوندي.

الجهة الثانية: في النسبة بين المقبولة والمرفوعة بعد فرض قبولهما معاً:

فنقول: إنّ هناك عدة موادّ للتعارض بين المقبولة والمرفوعة.

المادّة الأُولىٰ: أنّ المقبولة بدأت بالترجيح بالصفات وثنّت بالشهرة ـ بعد غضّ النظر عمّا مضىٰ من ان الترجيح بالصفات يكون لباب الحكم، وأنّ الشهرة أخذت كتمييز بين الحجّة واللاحجّة ـ والمرفوعة بالعكس، أي: بدأت بالشهرة وثنّت بالصفات.

وذكر الشيخ الأعظم ﷺ أنّه يمكن أن تقدّم المقبولة عملاً بالمرفوعة التي تحكم بتقديم المشهور علىٰ الشاذّ النادر، فإن المرفوعة لم تنقل إلاّ عن غوالي اللئالي مرفوعاً عن العلاّمة، والعلاّمة مرفوعاً عن زرارة، لكن المقبولة مشهورة فترجّح بالشهرة[1].

وأورد عليه المحقّق الإصفهاني ﷺ: أنّه لا يمكن العمل بالمرفوعة في مقام تقديم المقبولة عليها، إذ معنىٰ ذلك أنّ المرفوعة تلغي نفسها بنفسها، ويلزم من وجود الشيء عدمه[2].

وتحقيق الكلام في هذا المقام: أنّ التعارض بين المقبولة والمرفوعة ـ بعد فرض تماميّة دلالتهما علىٰ الترجيح بالصفات وبالشهرة بنحو متعاكس يكون بنحو العموم من وجه؛ إذ مقتضىٰ إطلاق ترجيح المقبولة بالصفات هو الترجيح بها، سواء كان الآخر أشهر أو لا، ومقتضىٰ إطلاق ترجيح المرفوعة بالشهرة هو الترجيح بها سواء كان الآخر أعدل وأصدق، أو لا.

والتعارض بالعموم من وجه تعارض دلالي، ولا يسرى إلىٰ السند. فإن بنينا علىٰ أنّ المرجّحات مخصوصة بالتعارض السندي، ولا تشمل العامين من وجه، فلا معنىٰ لترجيح المقبولة هنا بكونها هي المشهورة. وإن بنينا على شمول المرجحات للعامين من وجه قلنا بعد تسليم أنّ المقبولة هي المشهورة وأنّ المرفوعة ليست مشهورة: انّه إن فرض أنّ الراوي في

---

(١) راجع الرسائل ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات رحمة الله.

(٢) راجع نهاية الدراية ج ٥ ـ ٦ ص ٣١٧ بحسب طبعة آل البيت.

المرفوعة ليس أصدق تمّ كلام الشيخ الأعظم ﷺ، ولا يأتي عليه إشكال المحقّق الإصفهاني ﷺ من أنّه لزم من وجوده عدمه؛ وذلك لأنّ المقبولة داخلة في مادّة الافتراق للمرفوعة، فلماذا لا تؤخذ بالمرفوعة في ترجيح المقبولة مع أنّها ليست مبتلاة بالمعارض سنداً لأنّ المفروض عدم التباين، ولا دلالةً لأنّ مادّة الافتراق لا معارض لها. إذن فالمرفوعة تدلّ بمادة افتراقها علىٰ العمل بالمقبولة في مادّة اجتماعها، فهدمت مادّة الافتراق مادّة الاجتماع، فلم يلزم من وجود شيء واحد عدمه، ولا يلزم من إسقاط مادّة اجتماعها تخصيصها بالفرد النادر؛ إذ تبقى لها مادّة الافتراق، وهي كلّما كان أحد الخبرين هو المشهور من دون أن يكون الآخر أرجع في الصفات، ولا مبرّر لفرض ذلك هو الفرد النادر في مقابل ما لو كان الآخر أرجع في الصفات. وأمّا إذا فرض ان الراوي في المرفوعة أصدق مثلاً كما لو أخذنا بالراوي الأخير، وكان زرارة أصدق من عمر بن حنظلة، فعندئذٍ لا يصحّ ما ذكره الشيخ الأعظم ﷺ من ترجيح المقبولة علىٰ المرفوعة بالشهرة عملاً بنفس المرفوعة؛ إذ ليس ذلك بأولى من العكس، أي: ترجيح المرفوعة بالصفات علىٰ المقبولة عملاً بنفس المقبولة.

نعم، لا يرد عليه إشكال المحقّق الإصفهاني ﷺ.

وتوضيح ذلك: أنّ المقبولة والمرفوعة يكون تحتهما أفراد طولية للتعارض، فأوّلها مثلاً الخبر الدالّ علىٰ وجوب السورة مع الخبر الدالّ علىٰ عدمه، فالمقبولة تقدّم الأصدق منهما والمرفوعة تقدّم المشهور منهما، وفي هذه المرتبة يتولّد فرد جديد للتعارض، وهو نفس المقبولة والمرفوعة، وهذا الفرد ـ أيضاً ـ تعالجه المقبولة والمرفوعة، فإحداهما تقول: قدّم الأصدق، والأُخرىٰ تقول: قدّم الأشهر، وفي هذه المرتبة ـ أيضاً ـ يقع التعارض، وهكذا، وعندئذٍ فالمحذور هو أنّه في أيّ مرتبة أعملنا المرفوعة دون المقبولة فقد أعملنا أحد المتعارضين دون الآخر جزافاً، لا أنّه يلزم من وجود الشيء عدمه، فإنّ التقديم في أيّ مرتبة إنّما يسقط ما في المرتبة السابقة، لا ما في نفس تلك المرتبة.

هذا كلّه بناءٍ علىٰ إغفال نكتة في المقام لو أبرزناها يتّضح أنّ التعارض بين المقبولة والمرفوعة ليس بنحو الإطلاقين من وجه، وإنّما يكون بنحو يقتضي الجمع العرفي، ولا تصل النوبة بعد ذلك إلىٰ ترجيح إحداهما علىٰ الأُخرى، بل لا بدّ من الجمع بينهما.

وتوضيح تلك النكتة: أنّ دليلي الترجيح إن فرض اقتصار كلّ واحد منهما علىٰ مرجّح دون المرجّح الآخر، كما لو اقتصر أحدهما علىٰ الترجيح بالصفات، والآخر علىٰ الترجيح بالشهرة، جاء ما ذكرناه من التعارض بينهما بنحو الإطلاقين من وجه، وإن فرض اقتصار

أحدهما علىٰ المرجّح الثاني، وذكر الآخر لكلا المرجّحين طولياً كان التعارض بينهما بنحو المطلق والمقيّد، وقيّد ما اشتمل علىٰ مرجّح واحد بما اشتمل علىٰ مرجّحين، وكذا لو اقتصر أحدهما علىٰ أحد المرجّحين والاخر ذكر مرجّحين عرضيّين.

وأمّا إن فرض أنّ كلاً منهما ذكر المرجّحين طولياً، ولكن بنحو التعاكس، كما هو الحال فيما نحن فيه، فلو فرض أنّ الإمام عليه السلام هو الذي ذكر المرجّحين ابتداءً، كما لو قال: خذ بالأشهر، فإن لم يكن فبالأصدق. وقال أيضاً: خذ بالأصدق، فإن لم يكن فبالأشهر، فعندئذٍ يوجد هناك دالاّن ومدلولان: الدالّ الأوّل هو الإطلاق الذي يدلّ علىٰ أنّ ما ذكر أوّلاً يرجّح ويوجب التقديم، سواء كان الخبر الآخر واجداً للمزية الأُخرىٰ أو لا، وهذا معناه الترتيب، والدّال الثاني نفس تقديم إحدى المزيّتين علىٰ الأُخرىٰ، فإنّه يدلّ بالنصوصية العرفية علىٰ أنّ الأوّل ليس في طول الثاني، وإلاّ فلماذا قدّمه، فهو: إمّا مقدّم عليه أو علىٰ الأقلّ في عرضه، وإطلاق كلّ من الخبرين المرجّحين يقيّد بنصّ الآخر، ويثبت أنّ المرجّحين في عرض واحد. ومثل هذا الكلام لا يأتي فيما إذا اقتصر الإمام علىٰ مرجّح واحد، فإنّه يحتمل اقتصاره علىٰ المرجّح الثاني.

هذا كلّه لو أنّ الإمام عليه السلام هو ذكر المرجّحين بهذا الترتيب.

وأمّا لو فرض أنّ هذا الترتيب منتزع من كلام الإمام انتزاعاً، بأن سأل الراوي عن الخبرين المتعارضين فذكر الإمام مرجّحاً، ثمّ فرض الراوي تساويهما من تلك الناحية، فذكر الامام مرجّحاً آخر، كما هو الحال في المقبولة والمرفوعة، فهنا ما ذكرناه لا يأتي بذاك الوضوح، فإنّه لو كان الكلام كلاماً ابتدائياً للإمام فالتقديم والتأخير من قبله لا يكون عرفياً أبداً لو فرض الترتيب العكسي. أمّا اذا فرض أنّ كلام الإمام كان جواباً عن سؤال السائل، فلعلّ الإمام في جوابه عن السؤال الأوّل أجاب بالمرجّح الثاني، ولا بأس بذلك، ولذا لا نضايق من أن يقتصر الإمام علىٰ ذكر المرجّح الثاني، ثمّ بعد أن فرض السائل عدم هذا المرجّح وطالب بتعيين ما هو الأرجح أو التساوي ذكر الإمام المرجّح الأوّل، ولكن مع هذا ينبغي أن يقال: إنّ ظاهر كلام الإمام أنّ المرجّح الثاني ـ علىٰ الأقلّ ـ ليس مقدّماً علىٰ المرجّح الأوّل؛ اذ لو كان مقدّماً عليه ولكنّ الإمام لنكتة ما بدأ بذكر المرجّح الثاني فهذا معناه أنّ كلامه الأوّل الذي بدأ فيه بالمرجّح الثاني مقيّد لبّاً بعدم المرجّح الآخر، وهذا القيد غير مأخوذ في الكلام الثاني، وهذا معناه أنّ الجوابين لم ينصبّا علىٰ موضوع واحد مع أنّ ظاهرهما أنّهما منصبّان علىٰ موضوع واحد، فهذا يكون من قبيل أن يقول الإمام في الجواب

عن المتعارضين: خذ بأشهر الحديثين المتساويين في الصدق، قال: فإن كانا متساويين في الشهرة، قال: خذ بأصدقهما، فالترتيب العكسي ليس محذوره فقط تقييد الإطلاق، بل فيه محذور إضافي وهو لزوم كون الكلامين واردين في موضوعين، وهذا خلاف الظهور العرفي، لا الإطلاق، فنرفع اليد عن كلّ من الإطلاقين بالظهور العرفي. وإن شئتم قلتم: إنّ الكلام الثاني قرينة علىٰ أنّ موضوع كلامه الأوّل قابل لأن يفرض فيه أحدهما أصدق والآخر غير أصدق. وهذا لا يلائم مع الترتيب العكسي. فبهذا تثبت عرضية المرجّحين بعد تقييد إطلاق كلّ منهما بظهور الآخر[1] وهذا بحسب الوجدان العرفي ـ أيضاً ـ لا ينبغي التشكيك فيه، فحينما نرىٰ أنّ الإمام عليه السلام مرّة يبدأ بهذا وأُخرىٰ يبدأ بذاك نعرف عرفاً أنّه ليس النظر إلىٰ الترتيب.

المادة الثانية للتعارض بين المقبولة والمرفوعة: أنّه في الصفات، التي فرضت مرجّحاً فيهما وقع الاختلاف بينهما في نوعية هذه الصفات، ففي المقبولة وجدت أربع صفات: الأعدلية، والأفقهية، والأصدقية في الحديث، والأورعية. وإذا أرجعت الأورعية إلىٰ الأعدلية باعتبار أنّ الأعدلية يراد بها شدّة الاستقامة في جادّة الشرع، ولا يراد بالأورعية أزيد من هذا، فهما متساويان في المراتب، رجعت الأوصاف الى ثلاثة.

وأما في المرفوعة فذكر الأعدلية، والأوثقية، فإذا أرجعنا الصفات التي في المقبولة إلىٰ ثلاث صفات زادت المقبولة علىٰ المرفوعة بلحاظ الأفقهية، فإنْ فرضنا أنّ مرجّحات المقبولة الوصفيّة مرجّحات للحاكم فلا تعارض بينهما من هذه الناحية. وأمّا لو قيل بأنّها مرجّحات للرواية فإن استفيد من المقبولة والمرفوعة إلغاء الخصوصيات، وأنّ ما هو مذكور من الصفات يكون من باب المثال، وأنّ المقصود الأخذ بما فيه مزية تقرّب إلىٰ الواقع، فلا تعارض بينهما أيضاً، فإنّ الفقاهة والفهم ضمان صحّة الرواية، لأنّها غالباً تنقل بالمعنىٰ، وإن لم نقل بإلغاء الخصوصية فيهما، وقع التعارض بلحاظ الأفقهية، وأيضاً يحصل التعارض لو

---

(١) أوردت عليه عليه السلام بأنّه بناءً علىٰ العرضية ـ أيضاً ـ يكون موضوع الحكم بالترجيح بالمزية الأولىٰ مقيّداً بعدم اتصاف معارضة بالمزية الثانية. فأجاب بانّ الموضوع عرفاً عند عرضية المرجّحين هو ذات الروايتين، وكأنّ الكلامين واردان علىٰ موضوع واحد، والفرق هو أنّ المزية الثانية بناءً علىٰ الترتيب العكسي ترفع ثانية الترجيح بالمزية الأُولىٰ، وبناءً علىٰ العرضية إنّما لا يمكن فعلية الترجيح للتعارض، وإلاّ فمقتضي الترجيح تامّ من كلا الجانبين.

ألغينا الخصوصية في المقبولة دون المرفوعة؛ إذ قد تحمل المقبولة دون المرفوعة علىٰ المثالية بقرينة قوله في المقبولة: (قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضّل واحد منهما علىٰ الآخر) فقد يقال: إنّ هذه العبارة ظاهرة في أنّ السائل فهم أنّ المقياس مطلق التفاضل، والإمام أمضى فهمه، وهذا بخلاف المرفوعة فبناءً علىٰ هذا يكون التعارض ـ أيضاً ـ ثابتاً، بل مستفحلاً؛ إذ يكون التعارض لا بلحاظ الأفقهية فحسب، بل بلحاظ مطلق الصفات المقرّبة إلىٰ الواقع.

وعلىٰ أيّ حال، فإذا وقع التعارض بينهما عمل بالأكثر علىٰ أساس التقييد، فإنّ ظاهر هذه المرجّحات أنّها مرجّحات عديدة في عرض واحد، ويؤخذ بالأكثر، ولا تصل النوبة إلىٰ المرجّحات الطولية بعدها، إلاّ بعد اجتياز كلّ هذه المرجّحات العرضية.

المادة الثالثة: مبنية علىٰ أنّ المقبولة رجّحت بالصفات بلحاظ الحاكمين لا الروايتين.

وتوضيح ذلك: أنّنا إن جعلنا ترجيح الصفات في المقبولة للروايتين اتّجهت المادّتان الماضيتان للتعارض كما عرفت، وإن جعلناها ترجيحاً للحاكمين فالمادّتان للتعارض تنتفيان، لكن تتولّد مادّة أُخرىٰ للتعارض وهي: أنّ المشهورة مشتملة علىٰ الترجيح بالصفات بخلاف المقبولة، وهنا قد يقال: إنّ سكوت المقبولة عن الصفات يكون لأجل أنّه فرغ أوّلاً عن التساوي في الصفات ولو بماهما حاكمان.

ولكنّ هذا الكلام غير صحيح بناءً علىٰ النكتة التي مضت من أنّ الترجيح بالصفات في الرواية يجب أن يطبّق علىٰ الراوي المباشر للإمام، أو مجموع السلسلة، لا علىٰ خصوص أبعد الرواة عن الإمام، فالتعارض مستحكم، وحيث يستحكم التعارض نطبّق عليه قواعد التعارض، أي: إنّ المقبولة ـ بناءً علىٰ استفادة الترتيب فيها بين موافقة الكتاب ومخالفة العامة ـ قد ذكرت الشهرة أوّلاً، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة. والمرفوعة ذكرت الشهرة، ثمّ الصفات، ثمّ مخالفة العامّة، فإذا فرض الأمر هكذا فهما متعارضان في المرجّح الثاني، فحالهما حال كلّ خبرين يذكر كلّ منهما مرجّحاً مباينا للآخر، وقد مضت الوظيفة في ذلك.

المادة الرابعة: أنّ المقبولة ذكرت موافقة الكتاب ثمّ مخالفة العامّة، والمرفوعة سكتت عن موافقة الكتاب. والكلام في ذلك يقع في امور:

الأول: دلالة المقبولة في نفسها علىٰ مرجّحية الكتاب.

فقد يستشكل في ذلك بأنّ المقبولة تدلّ علىٰ مرجّحية المجموع المركّب من موافقة الكتاب ومخالفة العامّة؛ إذ جمع بينهما بواو العطف.

والجواب: أنّ مقتضىٰ العطف بالواو وإن كان ذلك، لكن ذكره بعد ذلك: لمخالفة العامّة مستقلاً في خبرين نسبتهما إلىٰ الكتاب واحدة، دليل علىٰ أنّ موافقة الكتاب مرجّح مستقلّ، ولو كان المقصود مرجّحية المجموع لكان ضمّ الكتاب إلىٰ ما هو في نفسه مرجّح مستقلاً لغواً، ومن قبيل ضمّ الحجر إلىٰ جنب الإنسان.

الثاني: هل يستفاد من المقبولة في نفسها تقديم موافقة الكتاب علىٰ مخالفة العامة، أو لا؟

والثمرة بين الطولية والعرضية تظهر فيما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامّة.

يمكن أن يقال: إنّ المقبولة لا تدلّ علىٰ الترتيب بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فإنّها لو لا عطفها لمخالفة العامّة علىٰ موافقة الكتاب بالواو لأفادت الترتيب، ولكن بعد عطفها ذلك بالواو نقول: إنّ الواو فيها أحد احتمالين: إمّا أن تحمل علىٰ مرجّحية المجموع المركّب، وإمّا أن تكون في قوّة أو، وقد نفينا الأوّل، فتعيّن الثاني، فيكونان مرجّحين مستقلّين من دون أن يستفاد من المقبولة الطولية بينهما، فهي لا تدلّ علىٰ الطولية إلاّ ببيان واحد، وذلك بأن يستظهر من الجملة المعطوفة احتمال ثالث، وهو أنّها حشو من الكلام، وأن النظر الاستقلالي إلىٰ موافقة الكتاب، وإنّما ذكر الجملة الثانية حشواً ولو بلحاظ بيان أنّ موافق الكتاب مخالفٌ للعامّة غالباً، ومخالف الكتاب موافق لهم غالباً، فكأنّه تمهيد لمرجّحية مخالفة العامّة وتهيئه السائل نفسياً لذلك، وبناءً علىٰ ذلك يفهم الترتيب.

وممّا يؤيّد ذلك: أنّ الصور المتصّورة بلحاظ موافقة الكتاب ومخالفة العامّة عَشْر؛ لأنّ كلّ واحد من الخبرين: إمّا يكون واجداً لكلتا المزيّتين، أو فاقداً لهما، أو واجداً لموافقة الكتاب فقط، أو لمخالفة العامّة فقط. وأربعة مضروبة بأربعة تساوي ست عشرة، ست صور منها مكرّرة، فالصور عَشْر، والسائل قد فهم حكم تسعة، وبناءً علىٰ الطولية يفهم حكم العاشرة وهو ما لو كان أحدهما موافق للكتاب والآخر مخالفاً للعامّة، وبناءً علىٰ العرضية لم يفهم حكم هذه الصورة، فمقتضىٰ القاعدة أن يسأل السائل عنها، بينما نرىٰ أنّه لم يسأل عن ذلك.

وإليك تفصيل الصور العشر:

ثلاث منها يستفاد حكمها من المقبولة بالتصريح وهي كما يلي:

١ ـ أن يكون أحد الخبرين واجداً للمزيتين، والآخر يخالف الكتاب ويوافق العامّة. وهذا يستفاد حكمه بالتصريح من قوله: (ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة، وخالف العامّة، فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنّة، ووافق العامّة).

٢ ـ أن يكون أحد الخبرين واجداً للمزيّتين، والآخر موافقاً للكتاب والعامّة. وحكمه مفهوم صريحاً بقوله: (أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسّنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد).

٣ ـ أن يكون كلاهما موافقاً للكتاب وغير مخالف للعامة. وحكمه تبيّن صريحاً بقوله: (قلت: جعلت فداك، فإن وافقها ـ يعني العامة ـ الخبران جميعاً... إلخ) وقد فرض مسبقاً موافقتهما للكتاب.

إلاّ أنّ هذه الصورة إنّما يستفاد حكمها بالتصريح لو فرض الخبران موافقين للعامّة. وأمّا لو فرضا غير موافقين ولا مخالفين للعامّة، فيستفاد حكمها بالتلويح باعتبار أن افتراض موافقتهما معاً للعامّة كان من باب المثال، وكان المقصود تساويهما من حيث مزيّة موافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

فهذه ثلاث كلمات من الإمام عليه السلام تصرّح بحكم ثلاث صور من هذه الصور، وستّ منها يستفاد حكمها من هذه الكلمات الثلاث بالتلويح، لا التصريح، وهي كما يلي:

٤ ـ أن يكون أحدهما واجداً لكلتا المزيّتين والآخر مخالفاً للعامّة، وغير موافق للكتاب. وحكمه يستفاد من الكلام الأوّل من الكلمات الثلاث بعد الالتفات إلىٰ أنّنا فهمنا من المقبولة كون الكتاب مرجّحاً مستقلاً.

٥ ـ ان يكون كلاهما واجدين لكلتا المزيّتين، ويفهم حكمه من الكلام الثالث، فانّه وإن فرض في نصّ العبارة موافقتهما للعامّة، لكن العرف يفهم من ذلك أنّ المقصود مجرّد المثال لما إذا تساوىٰ الخبران في ذلك، سواء كان من ناحية فقدانهما للمزيّة معاً، أو من ناحية وجدانهما لها معاً.

٦ ـ أن يفقد كلاهما كلتا المزيّتين. وأيضاً يظهر حكمه من الكلام الثالث.

٧ ـ أن يكون أحدهما موافقاً للكتاب لكنّه غير مخالف للعامّة، والآخر يفقد كلتا المزيّتين. ويفهم حكمه من الكلام الأوّل؛ لأنّنا استظهرنا من الحديث كون الكتاب مرجّحاً مستقلاً.

٨ ـ أن يكون كلاهما مخالفاً للعامّة، وليس شيء منهما موافقاً للكتاب. ويفهم حكمه من الكلام الثالث.

٩ ـ أن يكون أحدهما مخالفاً للعامة غير موافق للكتاب، والآخر فاقداً لكلتا المزيّتين، فيقدم الأوّل علىٰ الثاني. وهذا يفهم من الكلام الثاني، فإنّه وإن فرضت فيه موافقتهما للكتاب، لكنّ المفهوم منه عرفاً كون مخالفة العامّة مرجّحاً مستقلاً يقدّم بها أحدهما علىٰ الآخر حينما توافقا في المزية الأُخرى، وهي موافقة الكتاب، سواء كان بموافقتهما معاً للكتاب، أو بعدم موافقة شيء منهما له.

بقيت صورة واحدة لا يفهم حكمها من الحديث إلاّ إذا بني علىٰ إرادة الطولية وهي:

١٠ ـ أن يكون أحدهما موافقاً للكتاب غير مخالف للعامّة، والثاني بالعكس. فان استفيدت الطولية قدّم الأول، وإلاّ لزم عدم معرفة حكمه من الرواية، فسكوت السائل يؤيّد فهم الطولية.

الثالث: في النسبة بين المقبولة والمرفوعة بلحاظ أن المقبولة ذكرت موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، والمرفوعة سكتت عن موافقة الكتاب.

فإن فرضنا أنّ المقبولة قد دلّت علىٰ الترجيح بالصفات أوّلاً ثمّ بالشهرة، فموافقة الكتاب هي المرجّح الثالث في المقبولة، ومخالفة العامّة هي المرجح الرابع فيها بناءً على استفادة الطولية. وأمّا في المرفوعة فمخالفة العامة هي الثالث؛ إذ ليس قبلها سوىٰ الشهرة والصفات، فالرجوع إلىٰ مخالفة العامّة يكون في المرفوعة مقيّداً بقيدين، ولكنّه في المقبولة مقيّد بهذين القيدين بإضافة قيد ثالث وهو عدم الترجيح بموافقة الكتاب.

إذن فتقيّد المرفوعة بالمقبولة.

وإن فرضنا أنّ المقبولة إنّما رجّحت بالشهرة ثمّ بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامّة، وأمّا الصفات فهي راجعة إلىٰ الحاكمين، إذن فهي مع المرفوعة متماثلتان في عدد المرجّحات، وهي ثلاثة متفقتان في الأوّل والثالث: مختلفتان في الثاني، ففي المقبولة هو موافقة الكتاب، وفي المرفوعة هو الصفات، فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه، وبينىٰ على العرضيّة ولو بلحاظ التساقط في مادة الاجتماع، فالمرجّح الثالث وهو مخالفة العامة يكون في طول كلا الترجيحين، أعني الصفات وموافقة الكتاب.

المادة الخامسة: أنّ المقبولة جاء فيها فرض موافقتهما للعامّة فقال عليه السلام ينظر إلىٰ ما هم

أميل إليه حكّامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر، بينما هذا الكلام لم يوجد في المرفوعة، والذي يفهم العرف من هذا الكلام هو أنّه تكملة لنفس الترجيح بمخالفة العامّة.

فهذه مرتبة من المخالفة سكت عنها في المرفوعة، فكأنّ نفس هذا المرجّح له مراتب، فمقتضىٰ القاعدة تقييد سكوت المرفوعة بنطق المقبولة.

الجهة الثالثة: في نسبة المقبولة والمرفوعة إلىٰ رواية الراوندي:

والكلام تارةً يقع في نسبة المقبولة إليها، وأُخرىٰ في نسبة المرفوعة إليها:

أمّا النسبة بين رواية الراوندي والمقبولة فنقول: إنّ المرجّحين الموجودين في رواية الراوندي وهما موافقة الكتاب ومخالفة العامّة موجودان في المقبولة، فإن قلنا: إن الترجيح بالصفات في المقبولة للحاكم، وإنّ الشهرة لتمييز الحجّة عن اللاحجّة، إذن فمرجّحات المقبولة هي نفس مرجّحات رواية الراوندي، فإن استفيدت الطولية من المقبولة بين موافقة الكتاب ومخالفة العامّة فهو، وإلاّ أخذنا الطولية من رواية الراوندي، لأنّ غاية ما يفترض في المقبولة هي عدم دلالتها علىٰ الطولية لا دلالتها علىٰ عدم الطولية، ونقدّم ذكر المقبولة لاختلاف مراتب الترجيح بمخالفة العامّة علىٰ سكوت رواية الراوندي عن ذلك.

وإن قلنا: إنّ المقبولة قد دلّت علىٰ الترجيح بالشهرة ولم نصرف الشهرة إلىٰ تمييز الحجّة عن اللاحجّة كان مقتضىٰ القاعدة تقييد رواية الراوندي بالمقبولة، فتصل النوبة إلىٰ مرجّحات رواية الراوندي بعد الشهرة.

وإن قلنا: إنّ المقبولة دلّت علىٰ الترجيح بالصفات أيضاً، ولم نصرفها إلى ترجيح أحد الحكمين قيّدت رواية الراوندي بلحاظ الصفات أيضاً.

إلاّ أنّه يقع الكلام في أنّ هذا التقييد هل هو ممكن أو ليس بممكن، لأنّه غالباً يختلف الراويان شيئاً ما في الصفات، فيلزم التقييد بالفرد النادر؟

قد يقال بالتفصيل بين ما لو بنينا علىٰ المبنىٰ الصحيح من أنّ الأحكام الظاهرية التي هي في مرتبة واحدة تتعارض بنفس وجوداتها الواقعية، وما لو بنينا علىٰ المبنىٰ المشهور من أنّ تعارضها يكون بالوصول، فعلىٰ الأوّل يلزم من تقييد رواية الراوندي التخصيص بالفرد النادر؛ لندرة عدم التفاضل في الصفات، خصوصاً إذا حملنا الصفات المذكورة في الرواية علىٰ المثالية. وعلىٰ الثاني لا يلزم التخصيص بالفرد النادر؛ لأنّنا نقيّد المقبولة عندئذٍ بصورة عدم معرفة التفاضل، لا عدم التفاضل واقعاً، وغالباً نحن غير مطّلعين علىٰ التفاضل.

إلاّ أنّ هذا إنّما يتمّ إذا لم يتكوّن عندنا علم إجماليّ في دائرة الأخبار المبتلاة بالمعارض المخالف للكتاب، بأنّ الراوي في بعضها أرجح من حيث الصفات من راوي معارضه، وإلاّ فقد حصل الوصول الاجمالي، فيرجع الاشكال.

ويمكن أن يقال: إنّه تارةً يفهم من المقبولة بيان الترجيح الواقعي، وأُخرىٰ يفهم منها بيان الترجيح الفعلي، أعني بحسب الوظيفة الفعلية.

فعلىٰ الأوّل يتمّ الإشكال. وأمّا علىٰ الثاني فلا يرد إشكال التخصيص بالفرد النادر؛ إذ عند الشكّ في التفاضل يجري استصحاب عدم التفاضل، فتكون الوظيفة الفعلية هي الترجيح بموافقة الكتاب.

وأمّا النسبة بين رواية الراوندي والمرفوعة فتارةً نبني علىٰ أنّ الشهرة في المرفوعة ليست مرجّحة، وإنّما هي لتمييز الحجّة من اللاحجّة، وأُخرىٰ نبني علىٰ أنّها ذكرت كمرجح:

فعلى الأوّل تكون المرجّحات في المرفوعة اثنين بعدد مرجّحات رواية الراوندي، والروايتان متّفقتان في المرجّح الثاني، وهو مخالفة العامّة، ومختلفتان في المرجّح الاوّل الذي هو في المرفوعة عبارة عن الصفات، وفي المقبولة عبارة عن موافقة الكتاب، فالتعارض بالعموم من وجه. فإمّا أن نبني علىٰ استحكام التعارض فيتساقطان في مادّة الاجتماع، فتحصل نتيجة العرضية. وإمّا أن نبني علىٰ الجمع العرفي بينهما بالحمل علىٰ العرضية، بتقريب: أنّهما لو جمعا في كلام واحد بأن قال الإمام: إذا تعارض خبران فرجّح بموافقة الكتاب، ورجّح بالصفات، لفهمت العرضية، والمنفصلات كالمتّصلات بحكم القاعدة الميرزائية التي مضت. هذا بلحاظ المرجّح الأوّل.

وأمّا بلحاظ المرجّح الثاني وهو مخالفة العامّة، فإنْ فقدت موافقة الكتاب مع الأرجحية في الصفات، فلا إشكال في انتهاء النوبة إلىٰ الترجيح بمخالفة العامّة. وإن وجدت إحدىٰ المزيّتين فلا إشكال في تقدّمها علىٰ مخالفة العامّة؛ لأنّها مقيّدة بقيدين حسب الجمع بين كلا التقييدين الموجود في الروايتين. وإن كانت إحداهما موافقة للكتاب والأُخرىٰ أرجح في الصفات فقد يقال ـ بناءً علىٰ الجمود علىٰ حاقّ اللفظ ـ بأنّه لا تصل النوبة إلىٰ الترجيح بمخالفة العامّة؛ لأنّ هذا الترجيح مشروط في إحدىٰ الروايتين بالتساوي في الصفات، وهذا الشرط غير حاصل، وفي الأُخرىٰ بالتساوي في موافقة الكتاب ومخالفته، وهذا الشرط ـ أيضاً ـ غير حاصل.

وقد يقال، بأنّ المستظهر عرفاً من الروايتين أنّ مخالفة العامّة هي المرجّح بعد عدم مرجّح

مسبق ولو لتعارض المرجّحين المسبقين فيما بينهما، بناءً علىٰ أنّهما مرجّحان عرضيان. وأمّا بناءً علىٰ استحكام التعارض والتساقط في مادّة الاجتماع، فهذا الكلام لا يتمّ؛ اذ يحتمل في علم الله أن يكون المرجّحان السابقان طوليين، فلا يتساقطان، فلا تصل النوبة إلىٰ هذا المرجّح، لكنّ الصحيح هو العرضية للجمع العرفي الذي تقدّم.

وعلىٰ الثاني تكون المرجّحات في المرفوعة ثلاثة:

أوّلاً: الشهرة.

ثانياً: الصفات.

ثالثاً: مخالفة العامّة.

وفي رواية الراوندي اثنين:

أوّلاً: موافقة الكتاب.

وثانياً: مخالفة العامّة.

فمخالفة العامّة تقيّد بكلّ المرجّحات الثلاثة الأُخرىٰ جمعاً بين تقييدات كلتا الروايتين.

وفيما قبلها يقع التعارض بين الروايتين، ويعالج بنحو ما سبق، فإن قبلنا الجمع العرفي المشار إليه آنفاً ـ كما هو الصحيح ـ كانت نتيجة ذلك: أنّ الشهرة وموافقة الكتاب في عرض واحد، و بعد هما تصل النوبة إلى الصفات، ثم إلىٰ مخالفة العامّة. وإن لم نقبل الجمع العرفي أصبحت موافقة الكتاب في رواية الراوندي طرفاً للمعارضة بالعموم من وجه مع كلّ من الشهرة والصفات في المرفوعة. هذا تمام الكلام في أصل الأخبار العلاجية.

تنبيهات:

بقي التنبيه علىٰ أُمور[١]:

---

(١) من جملة ما ينبغي التنبيه عليه في المقام ما يرجع إلىٰ مسأله الترجيح بمخالفة العامّة، وهو أنّه هل العبرة في ذلك بخصوص رأي العامّة السائد في زمن المعصوم الذي روي عنه النص، والذي كان عليه السلام مبتلىً بالتقية عنهم، أو أنّه لا خصوصيّة لذلك، بل تكون موافقة العامّة ومخالفتها إحدىٰ القرائن الحجّة في مقام تشخصيص ما ينبغي أن يؤخذ به من الخبرين المتعارضين حتّىٰ بغض النظر عن مسألة التقية، فحتّىٰ لو ثبت في موردٍ مّا أنّ الإمام عليه السلام لم يكن يتّقي فيه، أو لم يكن بحاجة إلى التقيّة، تكون الموافقة والمخالفة للعامّة من المرجّحات؟

الصحيح هو الثاني. وتوضيح ذلك: أنّه وإن كان لا ينبغي الإشكال في أنّ أحد أسباب نقل الروايات المطابقة للعامّة هو التقيّة، كما يظهر ذلك من كثير من الأخبار من قبيل:

الف ـ ما مضىٰ عن نصر الخثعمي بسند غير تامّ قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من عرف أنّا لا نقول إلاّ حقّاً فليكتفِ بما يعلم منّا، فإن سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاع منّا عنه».

الوسائل: ب ٩ من صفات القاضي، ح ٣.

ب ـ ما عن أبي جعفر الأحول بسند تامّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يسع الناس حتّىٰ يسألوا ويتفقّهوا، ويعرفوا إمامهم، ويسعهم أن يأخذوا بما يقول، وإن كان تقيّة».

نفس المصدر: ح ١٣.

ج ـ ما مضىٰ من حديث أبي عمرو الكناني غير التامّ سنداً قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا با عمرو أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ماكنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما، وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا با عمرو أبىٰ الله إلّا أنْ يعبد سرّاً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخير لي ولكم، أبى الله عزّوجلّ لنا في دينه إلّا التقيّة».

نفس المصدر: ح ١٧.

د ـ ما مضىٰ من حديث المعلّىٰ بن خنيس غير التامّ سنداً وفي آخره: «إنّا والله لا ندخلكم إلاّ فيما يسعكم».

نفس المصدر: ح ٨.

هـ ـ ما عن عبيد بن زرارة بسند غير تامّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه».

نفس المصدر: ح ٤٦.

و ـ ما مضىٰ من حديث أبي عبيدة بسند غير تامّ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: يا زياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممّن يتولاّنا بشيء من التقيّة؟

←

→

قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك، قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً» قال: وفي رواية أُخرىٰ: «إن أخذ به أُجر، وإن تركه والله أثم».

نفس المصدر: ح ٢.فهذه جملة من الأخبار التي دلّت علىٰ أنّهم عليهم السلام كانوا كثيراً ما يعيشون في نصوصهم ظروف التقيّة.

ولكن أمارية الموافقة والمخالفة للعامّة علىٰ الترجيح لا تنحصر بمسألة التقيّة، بل هناك أمارية أُخرىٰ لذلك، وهي أصل كونهم منحرفين ويحاولون التحريف، ومخالفة الحقّ، وتشهد لك ـ أيضاً ـ جملة من الروايات من قبيل:

١ ـ ما في مقبولة عمر بن حنظلة التامّة سنداً: (ما خالف العامّة ففيه الرشاد).

نفس المصدر: ح ٢٣.

٢ ـ ما عن عليّ بن أسباط بسند غير تامّ قال: «قلت للرضا عليه السلام يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: ائتِ فقيه البلد فاستفته من أمرك، فاذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه».

نفس المصدر: ح ٢٣.

٣ ـ مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري لم أُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟ فقلت: لا أدري. فقال: إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالف عليه الأُمّة إلىٰ غيره إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلتبسوا علىٰ الناس».

نفس المصدر: ح ٢٤.

٤ ـ ما عن أبي بصير بسند فيه عليّ بن أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما أنتم والله علىٰ شيء ممّا هم فيه، ولا هم علىٰ شيءٍ ممّا أنتم فيه، فخالفوهم فما هم من الحنيفية».

نفس المصدر: ح ٣٢.

ولم يثبت أنّ روايات الترجيح بمخالفة العامّة كانت ناظرة إلىٰ جانب التقيّة فحسب، بل واحدة منها وهي مقبولة عمر بن حنظلة ظاهرة في النظر إلىٰ نفس أماريّة الموافقة والمخالفة؛ لما فيها من قوله عليه السلام: (ما خالف العامّة ففيه الرشاد). أمّا سائر روايات الترجيح بها فهي إن لم تكن أقرب إلىٰ هذه النكتة فهي ليست أقرب إلىٰ نكتة التقيّة؛ لأنّها أمرت بالأخذ بما خالف العامّة وترك ما وافقهم، ولعلّ هذا ظاهر في أماريّة نفس المخالفة والموافقة باعتبارها مخالفة للمنحرفين وأهل الباطل، وموافقة لهم، من دون نظر إلىٰ عنصر خارج عن حيطة مفاد هذه النصوص، وهو عنصر أنّ الإمام عليه السلام كان يعيش ظرف التقيّة. ولو لم نقبل بهذا الظهور فلا أقلّ من أنّها ليست ظاهرة في الاختصاص بالنظر إلىٰ ظروف التقيّة، فنأخذ بإطلاقها لمثل فرض العلم بعدم التقيّة، ولو فرضنا الإجمال كفتنا المقبولة الظاهرة فيما قلناه.

وقد اتّضح بهذا العرض أنّه لو رأينا خبرين متعارضين أحدهما موافق للعامّة والآخر مخالف لهم، واتّفق صدفة العلم بعدم التقيّة لنكتة في نفس الرواية أو غيرها، أو لكونها مروية عن معصوم لم يكن يعيش ظروف التقية، فرغم ذلك نطبّق عليهما قاعدة الترجيح بمخالفة العامّة.

التخيير الفقهي والتخيير الأُصولي

الأمر الأوّل: في أنّنا لو بنينا علىٰ التخيير ـ ولم نبنِ عليه ـ فهل هو تخيير أُصولي أو تخيير فقهي؟

والفرق بينهما هو أنّ الأوّل تخيير في الحجّيّة التي هي حكم أصولي، والثاني تخيير في الحكم التكليفي العملي. والبحث في ذلك يقع في ثلاث جهات:

الأولىٰ: في إمكان تصوير التخيير الأُصولي والفقهي في المقام بنحوٍ معقول ثبوتاً وعدمه.

الثانية: في أنّه بعد فرض معقوليتهما معاً ما هو المستظهر من الدليل؟

الثالثة: إذا استظهرنا التخيير الأُصولي، فاختار الفقيه أحدهما، فهل يفتي علىٰ طبق ما اختار، أو يفتي بالتخيير؟

أمّا الجهة الأُولىٰ: فتارةً نتكلّم في تصوير التخيير الأُصولي، وأُخرىٰ في تصوير التخيير الفقهي.

أمّا التخيير الأصولي، فتصوير التخيير في باب الوجوب كان بأحد شكلين: أحدهما تعلّق الوجوب بالجامع بنحو صرف الوجود. والثاني فرض وجوبين مشروطين.

والكلام في أنّ أيّاً من الشكلين معقول في باب الحجيّة؟ فنقول:

أمّا التخيير في الحجيّة بالشكل الأوّل، بأن تتعلّق الحجيّة بالجامع فغير معقول وإن كان هذا التخيير معقولاً في باب الوجوب. وتوضيح الفرق بينهما يكون بذكر أمرين:

الأوّل: إنّ الحكم إذا تعلّق بالجامع بنحو مطلق الوجود سرىٰ إلىٰ الأفراد كإكرم العالم، وإذا تعلّق به بنحو صرف الوجود استحال سريانه إلىٰ الأفراد ببرهان أنّه لو سرىٰ إلىٰ الجميع للزم وجوب الإتيان بالجميع، وكونه بنحو مطلق الوجود، ولو سرىٰ إلىٰ بعض دون بعض كان ترجيحاً بلا مرجّح، ونسبة الجامع إليهما علىٰ حدّ سواء، فالحكم يبقى معلّقاً علىٰ نفس الجامع.

الثاني: إنّ الغرض المرغوب فيه لو كان لا يحصل بثبوت الحكم علىٰ الجامع ويتوقف علىٰ سريانه إلىٰ الأفراد لم يعقل تعلّقه بالجامع بنحو صرف الوجود؛ لما عرفت من أنّ الحكم

المتعلّق بالجامع نحو صرف الوجود لا يسري إلىٰ الأفراد.

إذا عرفت ذلك قلنا: إن الغرض المرغوب فيه في باب الوجوب التخييري يحصل بتعلّق الوجوب بالجامع علىٰ نحو صرف الوجود، فإنّه وإن كان لا يسري إلىٰ الأفراد لكنّه مع ذلك يبعث المكلّف نحو الإتيان بفرد من الأفراد؛ لأنّ الجامع لا يتحقّق إلاّ بذلك.

وأمّا في باب التخيير في الحجّية فالغرض المرغوب فيه لا يتحقّق بتعلّق الحجّية بالجامع بين الخبرين. وتوضيح ذلك: أنّ الخبرين تارةً نفرض أنّهما بين النفي والاثبات، فأحدهما يوجب والآخر ينفي الوجوب. وأُخرىٰ نفرض أنّهما معاً يوجبان، فأحدهما مثلاً يدلّ علىٰ وجوب صلاة الظهر، والآخر علىٰ وجوب صلاة الجمعة، ففي الأوّل غاية ما يستفاد من حجّية الجامع بين الخبرين العلم التعبّدي بالجامع، والعلم التعبدي بالجامع ليس بأحسن حالاً من العلم الوجداني بالجامع، ومن الواضح أنّ العلم الوجداني بالجامع بين الإلزام وعدم الإلزام لا أثر له، فكيف بالعلم التعبدي. وفي الثاني غاية ما يستفاد من حجّية الجامع العلم التعبّدي بالجامع بين الوجوبين، فغاية ما هناك أن يفيد فائدة العلم الوجداني بذلك وهي لزوم الاحتياط، في حين أنّ الأثر المرغوب فيه للحجّية ليس هو الاحتياط، وإنّما هو أن يأخذ المكلّف بأحد الحكمين، ويكون هو الحكم الثابت عليه، ويعمل به بما هو حكم ثابت عليه، لا أنّه يعمل به من باب الاحتياط[1].

وأمّا التخيير في الحجّية بالشكل الثاني أعني التخييرين المشروطين بنحو لا يلزم من ذلك فعلية كلتا الحجّيتين في بعض الأحيان، فهذا أمر معقول، ويجب أن نفتّش عن ذاك الشرط الذي يجعل الحجّية تخييرية، وفي نفس الوقت لا يوجب الجمع بين كلتا الحجّيتين في بعض الأحيان، وقد جعلوا ذاك الشرط عبارة عن الالتزام بأحد الخبرين، فكل خبر التزم به كان هو الحجّة عليه، ويجب عليه الالتزام بأحدهما كي يخرج عن عهدة الواقع، وبما أنّ العاقل لا يعقل التزامه بكلا الخبرين المتعارضين فلا يتّفق الجمع بين الحجّيتين في حقّه.

---

(١) كأنّ المقصود: أن حجّية الجامع إمّا أن يقصد بها ثبوت الجامع بالمعنىٰ الذي يسري أثره إلىٰ تمام الأفراد كما يقال بذلك في العلم الإجمالي بالجامع، وهذا لازمه وجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين مثلاً، وهو خلف المقصود.

وإمّا أن يقصد بها كون الحجّية، بمقدار الجامع فلا يتنجّز إلاّ مقدار الجامع. وهذا لازمه الاتيان بأحدهما، لا بالبناء علىٰ وجوبه بخصوصيته؛ لأنّه لم تتمّ الحجّة عليه بخصوصه، و إنّما تمّت الحجّة بمقدار الجامع، وهذا خلف مايريدونه من نتيجة الحجّية الأُصولية، وهي الانتهاء إلىٰ ثبوت الفرد الذي يختاره بخصوصيّته، لا مجرّد الثبوت بمقدار الجامع.

وهذا الذي ذكروه أمر معقول ومتين وإن كان فيه شيء من الغرابة باعتبار أنّ الالتزام لم يكن واجباً في الأخبار غير المبتلاة بالمعارض، فكيف بالأخبار المعارضة مع أنّ الالتزام إنّما هو في طول الحجّية، فكيف صارت الحجّية في طول الالتزام، والالتزام قبل الحجّية نوع تشريع.

ويمكن تفادي هذه الاستغرابات، وذلك بتبديل الشرط، وذلك بأن يقال: إنّ المولىٰ جعل أحد الخبرين حجّة وهو الخبر الذي سوف يختار المكلف[1] أن يكون حجّة له، كما يمكن فرض إعطاء الشارع أمر تشريع إحدىٰ الحجّيتين بيد المكلّف، فهو الذي يشرعّ لنفسه أيّاً من الحجّيتين شاء، إلاّ أنّ هذا يستبطن غرابة تجويز التشريع.

وأمّا التخيير الفقهي، فتصويره واضح، وذلك عبارة عن ترخيص المولىٰ للعبد في أيّ عمل لا يكون منافياً لكلا الخبرين دون ما يكون مخالفاً لهما معاً.

وأمّا الجهة الثانية: فيمكن إثبات التخيير الأُصولي الذي هو المحتاج إلىٰ مؤونة زائدة علىٰ التخيير الفقهي بأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأوّل: يختصّ ببعض ألسنة روايات التخيير، وهو اللسان المشتمل علىٰ الأخذ من قبيل قوله: (بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)[2] وهو أن يقال: إنّ الأخذ يشمل بإطلاقه الأخذ العملي والأخذ المفادي، أي الأخذ بمفاد الخبر، والالتزام به، واختياره للحجّية، وما شابه ذلك من التعبيرات. والتوسعة في الأخذ المفادي مساوق للحجّية الأُصولية.

وهذا التقريب لا يأتي في لسان آخر من قبيل قوله: (موسّع عليك حتّىٰ ترىٰ القائم) ولا يقال: إنّ السعة بإطلاقها تشمل السعة في العمل والسعة في الأخذ بالمفاد، فإنّ السعة بحسب المفهوم العرفي تكون في مقابل الضيق، ولا ضيق عرفاً في عدم التخيير الأُصولي، وعدم صحّة الالتزام بمفاد معيّن، وإنّما الضيق يكون في الاحتياط العملي، فالسعة معناها رفع الضيق العملي وهو التخيير الفقهي.

---

(١) لا يخفىٰ أن هذا وإن كان يرفع مشكلة التشريع؛ لأنّ اختيار المكلّف يكشف بنحو الشرط المتأخّر عن ثبوت الحجيّة سابقاً، ولكن الحجّية أصبحت علىٰ أيّ حال في طول الالتزام، وأصبح الالتزام الواجب أمراً ثابتاً في الرتبة السابقة علىٰ الحجّيّة، في حين أنّه لم يكن الالتزام في موارد خبر الثقة الخالي عن المعارض واجباً، وكان الالتزام هناك في طول الحجّية كما هو المترقّب عادةً لا العكس. وهذان أمران غريبان، لا يمكن تصوير رفعهما.

(٢) وهذا هو الحديث الذي أتممناه سنداً ودلالة علىٰ التخيير.

التقريب الثاني: يشمل كلّ ألسنة أدلّة التخيير، وهو أنّ أدلّة التخيير ناظرة إلىٰ رفع النقص الموجود في أدلّة حجيّة خبر الثقة، وكمتمّم جعل بالنسبة لتلك الأدلّة التي نقصها أنّها لا تشمل الخبرين المتعارضين.

اذن فالمستفاد منها عرفاً هو الحجّية التخييرية، لا مجرّد التخيير في العمل[١].

التقريب الثالث: أنّ أخبار التخيير حتّىٰ إذا لم تدلّ علىٰ التخيير الأُصولي يمكن ضمّها إلىٰ دليل حجّية خبر الثقة إذا كان لفظياً له إطلاق، فنثبّت بمجموعها التخيير الأُصولي. وتوضيح ذلك: أنّ دليل حجّية خبر الثقة إنّما كان لا يشمل المتعارضين، لأنّ شموله لهما معاً غير ممكن، وشموله لأحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجّح. وأمّا التمسّك بإطلاقه لإثبات حجّية مشروطة بالالتزام في كلّ واحد من الطرفين فعيبه أنّه معارض لدلالة إطلاقه علىٰ الحجّيّة المطلقة في الطرف الآخر، ولكن أخبار التخيير قد أسقطت هذا الإطلاق؛ لأنّ التخيير سواء كان أُصولياً أو فقهياً لا يجتمع مع الحجّيّة المطلقة لأحد الطرفين، فنتمسّك بإطلاق دليل حجّيّة خبر الثقة لإثبات حجّيّتين مشروطتين.

فإن قلت: إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة مبتلىٰ بالإجمال؛ للتعارض الداخلي بين الحجّيّة المشروطة لطرف والحجّيّة المطلقة للطرف الآخر، وأدلّة التخيير قرينة منفصلة، والقرينة المنفصلة لا ترفع الإجمال.

قلت: إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة له ظهور في قضية شرطية، وهي الحجّيّة المشروطة في كلّ طرف علىٰ تقدير عدم الحجّيّة المطلقة في الطرف الآخر، والشرط قد ثبت بأخبار التخيير[٢].

---

(١) فهذه الحجّية تصحّح الالتزام والاسناد إلىٰ الله كما هو الحال في حجّية الخبر غير المبتلىٰ بالمعارض بناءً على قيامها مقام القطع الموضوعي.

(٢) لا يخفى أن التخيير الأُصولي لا يجد مضمونه لو لم تترتّب عليه ثمرة زائداً علىٰ أصل التخيير العملي الذي هو التخيير الفقهي، وتلك الثمرة عبارة عن جواز إسناد ما يختاره إلىٰ الله، وهذه الثمرة تتوقّف علىٰ الإيمان بقيام الحجّة التعبّديّة مقام القطع الموضوعيّ المحض، ونحن لا نؤمن بذلك؛ لأنّ الوجه في قيامها مقام القطع الموضوعي المحض أحد أمرين: إمّا الإيمان بالعلم الاعتباريّ الذي يقول به المحقق النائينيﷺ، وهذا مالم نؤمن به، وإمّا الاستظهار من مثل: (ليس لأحد التشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا) بناءً علىٰ أنّ هذا يعني ترتيب تمام آثار القطع وعدم الشكّ. إلاّ أن هذا ـ أيضاً ـ منصرف إلىٰ آثار المرويّ، فلا يدلّ علىٰ أكثر من ترتيب آثار القطع الطريقي، وآثار القطع الموضوعيّ الطريقي دون الموضوعيّ المحض.

←

وأمّا الجهة الثالثة: فلو قلنا بالتخيير الفقهي فلا إشكال في أنّ الفقيه إنّما يفتي بالتخيير، فإنّ الحكم التكليفي العملي إنّما هو التخيير، فيفتي به.

أمّا لو قلنا بالتخيير الأصولي فاختار الفقيه أحد الخبرين، فهل يفتي هو بالتخيير الأُصولي أو يفتي بمفاد الخبر الذي اختاره؟

التحقيق: أنّ إفتاءه بالتخيير الأُصولي لا عيب فيه، عدا ما يقال من أنّ الأحكام الأُصولية مختصّة بالفقية، ولا تثبت للعامي؛ لأنّها تحتاج إلىٰ خبرة وبصيرة غير موجودتين في العامي، ولكنّنا قد أبطلنا هذه الشبهة في أوّل المباحث العقلية، إذن فيجوز الإفتاء بالتخيير الأُصولي.

وأمّا إفتاؤه بمفاد الخبر الذي اختاره فبما هو إخبار بحكم الله لا إشكال في جوازه، حيث إنّ الخبر الذي اختاره صار حجّة له، فقد ثبت بالحجّة ذلك الحكم، فيخبر به[1]، ولكنّ صحة افتائه بمعنىٰ كونه حجّة علىٰ المقلّد محل إشكال عندي؛ وذلك لأنّ التقليد ليس أمراً تعبّدياً صرفاً، وإنّما هو بملاك رجوع الجاهل إلىٰ العالم، ورجوع غير أهل الخبرة إلىٰ أهل الخبرة، وافتاؤه بمفاد هذا الخبر ليس علىٰ أساس علم وخبرة، وإنّما علىٰ أساس اشتهاء شخصي، فلا معنىً للرجوع إليه، فيكون حال العامي حال الفقيه في أنّه يختار أيّ الخبرين شاء، فقد يختار غير ما اختاره الفقيه.

→

علىٰ أنّ ما مضىٰ من غرابة وجوب الالتزام وغرابة كون الحجّيّة في طول الالتزام دون العكس لعلّه يكفي في صرف ظهور دليل التخيير إلىٰ التخيير الفقهي الذي لا غرابة فيه.

ثمّ إنّ التخيير الفقهي يكون من ثمراته وضوح إجزاء الخبر الأوّل في الأعمال السابقة ولو عدل منه إلىٰ الخبر الثاني بناءً علىٰ استمرارية التخيير؛ وذلك لأنّه معنىٰ التخيير الفقهي، لأنّ المنجّز عليه إنّما هو قدر الجامع بين الخبرين، وقد أتىٰ بالجامع ضمن العمل بالخبر الأوّل، فلا معنىً لعدم الإجزاء، في حين أنّه قد يقال في التخيير الأُصولي: إنّه لو عدل إلىٰ الخبر الثاني فقد أصبح الخبر الثاني حجّة له بكلّ خصوصيّاته، ومن خصوصيّاته أنّه يرىٰ مضمون الخبر الأوّل باطلاً، ومعه لا يثبت الإجزاء إلاّ بدليل خاصّ.

(١) بناءً علىٰ قيام ذلك مقام العلم الموضوعيّ البحت.

هل يستفاد التخيير الابتدائي أو الاستمراري؟

الأمر الثاني: في أنّ التخيير ابتدائي أو استمراري؟

تارةً يقع الكلام في أنّه هل يمكن استفادة استمرارية التخيير من الدليل الاجتهادي، أو لا؟ وأُخرىٰ في أنّه هل يمكن استفادة ذلك علىٰ أساس الأُصول العملية، أو لا؟ فهنا مقامان من الكلام:

المقام الأول: في إمكان استفادة استمرارية التخيير من الدليل الاجتهادي وعدمه

وما ينبغي أن يقال في تشخيص الضابط في ذلك هو: إنّ الأخذ إن كان مورداً للحكم بنحو الإطلاق الشمولي، كما لو كان موضوعاً في الحكم بنحو القضية الخبرية، كما لو قال: المأخوذ من الخبرين المتعارضين حجّة، فهذا تستفاد منه استمرارية التخيير، ففي هذا اليوم يكون هذا الخبر هو المأخوذ، فيكون حجّة، وفي اليوم الثاني يكون ذاك الخبر هو المأخوذ فيكون حجّة، وهكذا، عيناً من قبيل ما لو قال المولى؛ من رأيته من العلماء وجب إكرامه، ففي هذا اليوم رأىٰ زيداً فوجب إكرامه، وفي اليوم الثاني رأى عمراً فوجب إكرامه.

وأمّا إن كان مورداً للحكم بنحو الإطلاق البدلي، كما لو أنشأ الأمر به بأن قال: خذ بأحد المتعارضين، فعندئذٍ إن كان لسانه بنحو يستفاد منه الانحلالية بلحاظ الوقائع الطولية زماناً، فأيضاً تستفاد منه استمرارية التخيير. وأمّا إن كان بنحو كأنّما لو حظت الوقائع فيه واقعة واحدة، وقد أمرنا فيها بأخذ أحد الخبرين، فهذا المطلق البدلي قد امتثل بالأخذ الأوّل، ولا يبقىٰ للدليل الاجتهادي دليل علىٰ استمرارية التخيير.

المقام الثاني: في إمكان استفادة استمرارية التخيير بالأصل العملي

وهذا الأصل عبارة عن استصحاب التخيير، وقد أُورد عليه بأنّ الموضوع قد تبدّل؛ لأن الموضوع كان هو الإنسان المتحيّر، وقد زال التحيّر بعد الأخذ بأحد الخبرين.

وأُجيب عن ذلك بأنّ الموضوع ليس هو المتحيّر، ولم يؤخذ التحيّر في أدلّة التخيير، وإنّما

الموضوع هو من تعارض عنده الخبران.

وتحقيق الكلام في هذا الاستصحاب هو: أنّه تارةً نبني علىٰ التخيير الأُصولي ونقصد استصحابه، وأُخرىٰ نبني علىٰ التخيير الفقهي ونقصد استصحابه:

أمّا إذا بنينا علىٰ التخيير الأُصولي، فالتخيير الأُصولي يجعلونه منحلاًّ إلىٰ حكمين: الحكم بحجّيّة ما أُخذ، والأمر بأخذ أحدهما. فنقول: هل يكون مصّبّ الاستصحاب هو الأمر بالأخذ بأحدهما، أو مصّب الاستصحاب هو حجّيّة المأخوذ؟

فإن كان مصبّ الاستصحاب هو الأمر بالأخذ، قلنا: إنّ الأمر بالأخذ إن فرضناه إرشاداً وإخباراً عن حجّيّة المأخوذ[1]، فلا معنىً لاستصحاب الإخبار، وليس هو حكماً شرعياً يجري فيه الاستصحاب. وإن فرضناه حكماً شرعياً طريقياً سدّاً لفرار العبد عن التكليف رأساً بترك الأخذ، قلنا: إنّ استصحابه لا يثبت حجّيّة المأخوذ في الزمان الثاني، فإنّ حجّيّة المأخوذ حكم شرعي في عرض الأمر بالأخذ ووجوبه، وليس أثراً شرعياً لوجوب الأخذ حتّىٰ يثبت باستصحاب وجوبه.

وإن كان مصبّ الاستصحاب هو حجّيّة المأخوذ فرجع هذا الاستصحاب إلىٰ الاستصحاب التعليقي، فيقال: إنّ هذا الخبر الثاني لو كان قد أخذه في الزمان الأوّل لكان حجّة، والآن كما كان، أي: لو أخذه لأصبح حجّة، فبناءً علىٰ مبنىٰ عدم حجّيّة الاستصحاب التعليقي لا يجري هذا الاستصحاب، بل صاحب الكفاية﵀ الذي بنىٰ في المقام علىٰ استصحاب التخيير لم يكن من حقّه ذلك بالرغم من أنّه قال بحجّيّة الاستصحاب التعليقي في محلّه؛ وذلك لأنّ في الاستصحاب التعليقي إشكالين، أجاب عنهما صاحب الكفاية:

أحدهما: عدم اليقين السابق. وأجاب عنه بأنّ اليقين في كلّ شيء بحسبه، فقد يكون اليقين بحكم فعليّ، وقد يكون اليقين بحكم تعليقيّ. والحكم الذي لم نتيقّن به في المقام إنّما هو الحكم الفعليّ؛ لعدم الغليان بالفعل، ولا بأس باستصحاب الحرمة المعلّقة علىٰ الغليان، فإنّ الحرمة التعليقية قد تعلّق بها اليقين.

وثانيهما: أنّ استصحاب الحرمة المعلّقة علىٰ الغليان مثلاً معارض باستصحاب الحلّيّة التنجيزيّة الثابتة للزبيب قبل الغليان. وجواب صاحب الكفاية﵀ عن ذلك هو أنّ هذه

---

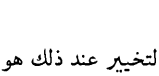
(١) فليس الالتزام واجباً وجوباً شرعياً طريقيّاً، بل هو ـ لو كان ـ شرط لتحقّق الحجّيّة الأُصوليّة الموجبة لجواز الإسناد إلىٰ الشريعة مثلاً.

الحلّيّة التنجيزيّة، وتلك الحرمة التعليقيّة كانتا مجتمعتين بوجوديهما الوجداني في حالة العنبيّة، ولم يكن أيّ تعارض أو تنافٍ بينهما، باعتبار أنّ الحلّيّة كانت مغيّاة بما تكون الحرمة معلّقة عليه، وهو الغليان، وحينما نستصحب ـ أيضاً ـ نستصحب الحرمة المعلّقة بما هي معلّقة، والحرمة المغيّاة بما هي مغيّاة، فإذا لم يتعارضا بوجودهما الوجداني فكيف يتعارضان بوجودهما الاستصحابي؟! واستصحاب الحلية المغيّاة ينفي الحلّيّة الفعلية بعد حصول الغاية، ولا يُبقي مجالاً لاستصحاب الحلّيّة الفعلية بعد حصول الغاية.

وهذا الجواب لو تمّ في مثل مثال العنب والزبيب لا يتمّ في ما نحن فيه، فإنّ استصحاب حجّيّة الخبر الثاني المعلّقة علىٰ الأخذ به معارض باستصحاب الحجّيّة الفعلية للخبر الأوّل الذي أخذنا به في ما سبق، ولم يثبت كون تلك الحجّيّة مغيّاة بالأخذ بالخبر الثاني حتّىٰ يقال: إنّ استصحاب تلك الحجّيّة المغيّاة بما هي مغيّاة لا يُبقي مجالاً لاستصحاب الحجّيّة الفعلية بعد حصول الغاية؛ إذ لو ثبت كونها مغيّاة بالأخذ بالخبر الثاني لكان معناه العلم بكون التخيير استمرارياً لا ابتدائياً.

وقد تحصّل: أنّه بناءً علىٰ المباني المتعارفة عند الأصحاب لا مجال لاستصحاب التخيير بناءً علىٰ كونه أُصولياً.

وأمّا إذا بنينا علىٰ التخيير الفقهي فلا يوجد إشكال في استصحابه[1] هذا تمام الكلام في الأمر الثاني، وقد كان هذان الأمران راجعين إلىٰ التخيير.



(١) ويكون الأشكال المهم في استمراريّة التخيير عند ذلك هو أنّه تلزم منها في بعض الأحيان المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي، كما لو دلّ في موردٍ ما خبر علىٰ القصر وخبر آخر علىٰ التمام، فاخترنا في بعض الأيام حديث القصر وفي بعضها حديث التمام، فلو قلنا: إنّ محذور المخالفة القطعية في أحد الموردين التوأم مع الموافقة القطعية في الآخر أشدّ من محذور المخالفة الاحتمالية في الموردين التوأم مع الموافقة الاحتماليّة في الموردين إمّا لأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، وإمّا لأنّ الفهم العرفي يتقبّل الثاني ولا يتقبّل الأوّل، أشكلت استمرارية التخيير في أمثال هذه الموارد.

هل تشمل الأخبار العلاجية موارد إمكان الجمع العرفي؟

الامر الثالث: في أنّ الرجوع إلىٰ الأخبار العلاجيّة هل يكون بعد عدم وجود جمع عرفي، أو يجب الرجوع إليها حتّىٰ مع الجمع العرفي؟

لا إشكال في أنّ إعمال ما هو مقتضىٰ القواعد في التعارض لو خُلّينا نحن ومقتضىٰ القواعد إنّما يكون بعد عدم وجود الجمع العرفي كما مضىٰ مفصّلاً فيما سبق، ولكن قد يقال في الأخبار العلاجية: إنّها لا تختصّ بمورد عدم الجمع العرفي؛ وذلك لأنّ الميزان في الرجوع إلىٰ تلك الأخبار لو كان هو التعارض في الحجّيّة لما وصلت النوبة اليها مع الجمع العرفي، اذ لا تعارض في الحجّيّة عندئذٍ، لكنّ المستفاد من الأخبار العلاجية هو أنّ الموضوع لأحكامها هو الخبران المتعارضان في الدلالة والمضمون، والتعارض الدلالي والمضموني ثابت حتّىٰ مع فرض وجود الجمع العرفي، فمقتضىٰ إطلاق تلك الأخبار هو العمل بما فيها من أحكام بغضّ النظر عن الجموع العرفية. نعم، تلك الأخبار لا تشمل موارد الورود؛ إذ مع الورود لا يبقىٰ تعارض دلالي حقيقةً.

فالمتحصّل: أنّ مقتضىٰ إطلاق الأخبار العلاجية هو إسقاط الجموع العرفية والرجوع دائماً إلىٰ تلك الأخبار. وهذا خلاف ما عليه الفقهاء خارجاً، فما هو الجواب عن هذه الشبهة؟

يمكن الإجابة عن ذلك بوجوه، نقتصر منها علىٰ أربعة:

الوجه الأوّل: أنّ ظاهر حال السائل هو أنّه وقع في الحيرة من ناحية الخبرين المتعارضين، فأخذ يسأل عن الموقف تجاههما، ومع وجود الجمع العرفي لا يحتار حتّىٰ يسأل، فهذه قرينة علىٰ اختصاص تلك الأخبار بغير موارد الجمع العرفي.

ويرد عليه: أنّ الحيرة قد تكون في فهم مدلول مجموع الخبرين، وهذه الحيرة تختصّ بغير موارد الجمع العرفي، وقد تكون في أنّ الشارع هل هو أمضى فهم المدلول من مجموع خبرين بنحو الكسر والانكسار والجمع العرفي، كما أمضى حتماً فهم المدلول من اللفظ الظاهر ابتداءً من دون كسر وانكسار، أو لا؟ وهذه الحيرة يمكن أن تعرض حتّىٰ عند موارد الجمع العرفي،

فإنّ كون الإنسان عرفياً يستنبط بعرفيته المراد من مجموع خبرين بنحو الجمع العرفي لا يمنع عن الشك في إمضاء الشارع لهذه الجموع العرفية وعدمه، وظاهر حال السائل لا يدلّ علىٰ افتراض خصوص القسم الأوّل من الحيرة، فإنّه يكفي في السؤال القسم الثاني من الحيرة، وتوجيه السؤال إلىٰ الإمام عند القسم الثاني من الحيرة منسجم مع شأن الإمام، فإنّ القسم الثاني من الحيرة عبارة عن الحيرة في أن الشريعة هل أمضت الجموع العرفية في فهم الأحكام من الأخبار، أولا؟ وطبعاً عندما تقع حيرة من هذا القبيل ينبغي توجيه السؤال إلىٰ الإمام الذى هو ممثّل الشريعة.

وبكلمة أُخرىٰ: أنّ ظاهر حال الراوي لا يدلّ علىٰ أزيد من الحيرة في الوظيفة العمليّة التي يعقل افتراضها عند الجمع العرفي أيضاً.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه ليس كلّ الأخبار العلاجية واردة كجواب عن سؤال، فترىٰ رواية الراوندي التي هي عمدة الروايات العلاجية وردت كعلاج ابتدائي من قبل الإمام لموارد التعارض، من دون سؤال مسبق.

الوجه الثاني: أنّ السيرة العقلائية تقتضي البناء علىٰ الجمع العرفي، والأخبار العلاجية تدلّ بالإطلاق لا بالنصوصية علىٰ ترك العمل بالجمع العرفي، فيدور الأمر بين فرض السيرة مخصّصاً منفصلاً لأطلاق الاخبار، وفرض اطلاق الاخبار رادعاً عن السيرة، سنخ ما يقال في الآيات الناهية عن العمل بالظنّ من أنّه دار الأمر بين كون السيرة القائمة علىٰ حجّيّة خبر الثقة مخصّصة للآيات وكون الآيات رادعة عنها، فيقال مثلاً: أنّ التخصيص موقوف علىٰ عدم الردع، والردع موقوف علىٰ عدم التخصيص، إذن فيتكافأن، فلا يثبت التخصيص ولا الردع، وبعد التساقط نرجع إلىٰ استصحاب حجّيّة الجموع العرفية، وحجّيّة الخاصّ المعارض للعامّ، وعدم حجّيّة العامّ المعارض للخاصّ، ونحو ذلك، فإنّ هذا كان ثابتاً في أول الشريعة بالإمضاء.

والكلام عن دوران من هذا القبيل بين مخصّصية السيرة ورادعيّة الإطلاق قد مضىٰ مفصّلاً في بحث خبر الواحد، وهنا نقتصر علىٰ ذكر نكتة واحدة وهي: أنّه لو فرض دوران الأمر بينهما قدّم الردع علىٰ التخصيص، لا أنّهما يتساقطان؛ وذلك لأنّ احتمال الردع يفني اقتضاء السيرة للتخصيص؛ إذ اقتضاؤها متقوّم بثبوت الإمضاء، ولكنّ التخصيص المنفصل لا يفني اقتضاء المطلق للردع، فإنّ مقتضي الردع عبارة عن الظهور الثابت في المقام، وغاية ما هناك أن يوجد التخصيص مانعاً عن تأثير المقتضي، ومتىٰ ما كان أحد الأمرين

المتعارضين يفني الاقتضاء في الآخر في حين أنّ الآخر يحقّق المانع عن الأوّل قدّم ـ لا محالة ـ ما يفني الاقتضاء علىٰ ما يوجد المانع؛ إذ إيجاده للمانع فرع تمامية اقتضائه، فالمطلق يكون اقتضاء الردع فيه ثابتاً والمانع قد خنق في مهده ولو بمجرد احتمال الردع، فيكون المقتضي في المطلق موجوداً والمانع مفقوداً، فيقدّم لا محالة. فهذا الوجه الثاني ايضاً غير تام.

الوجه الثالث: أنّ السيرة العقلائية القائمة علىٰ الجمع العرفي[1] مستحكمة في الأذهان إلىٰ درجة لا يصلح مجرّد وجود بعض الإطلاقات للردع عنها، بل إنّ تلك السيرة والارتكاز الواضحين عند العقلاء تشكّل قرينة متّصلة مانعة عن انعقاد الإطلاق من رأسه. وهذا الوجه صحيح.

الوجه الرابع: أنّنا نستفيد من نفس الأخبار العلاجية حجّيّة الجمع العرفي، فرواية الراوندي التي هي عمدة الأخبار العلاجية قد فرضت خبرين متعارضين، وأصبحت بصدد الترجيح بينهما، وهذا ظاهره أنّ كلّ واحد من الخبرين لولا معارضه لكان حجّة، ثمّ رجّحت أحد الخبرين علىٰ الآخر بأنّه موافق للكتاب والآخر مخالف له، فهذا معناه أنّ الخبر المخالف للكتاب لولا معارضه لكان حجّة، في حين أنّه مخالف للكتاب، ولا أقلّ من المخالفة بمثل العموم والخصوص القابل للجمع العرفي، وهذا معناه حجّيّة الخبر الخاصّ في مقابل العامّ الكتابي، فكيف بالخبر الخاصّ في مقابل عامّ ثبت بخبر واحد مثله لا بالكتاب؟

فلا يحتمل عرفاً صحّة الجمع العرفي بتخصيص الكتاب بخبر الواحد دون صحّته بتخصيص خبر الواحد بخبر الواحد.

وهذا الوجه بلحاظ نكتته ألطف الوجوه، إلاّ أنّه لا يدلّ علىٰ تمام المدّعىٰ، فإنّه مضىٰ فيما سبق أنّنا قلنا: إنّ هذه الرواية تدلّ في الجملة علىٰ حجّيّة بعض الأخبار المخالفة للكتاب، والقدر المتيقّن منها ما تكون مخالفته بمثل الإطلاق والتقييد، فهنا ـ أيضاً ـ حينما نتعدّىٰ من الكتاب إلىٰ غير الكتاب نتعدّىٰ بهذا المقدار، أي بمقدار ما يكون من أوضح موارد الجمع العرفي وأخفّها عناية[2]

---

(١) أفاد ـ رضوان الله عليه ـ أن السيرة العقلائية قائمة علىٰ كبرىٰ الجمع العرفي، ومثل العامّ والخاصّ إذا صدرا من الإنسان المتعارف وإن لم يكن صغرىً لهذه الكبرىٰ؛ لأنّه ليس من المتعارف ذكر المخصّص منفصلاً، لكن حينما صدر من قبل إنسان قام ديدنه علىٰ تفريق المتصلات كالشارع الأقدس، يصبح الجمع بينهما عرفياً وداخلاً في تلك الكبرىٰ المرتكزة.

(٢) ذكر أُستاذنا الشهيد ﷺ في خارج الدرس وجهاً خامساً للجواب علىٰ الإشكال، إلاّ أنه ﷺ قال: إنّ

هل تشمل الأخبار العلاجية المتعارضين بالعموم من وجه؟

الأمر الرابع: في أنّه هل نرجع إلىٰ الأخبار العلاجية والترجيحات في المتعارضين بالعموم من وجه أو لا؟

نقل السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[1] عن أُستاذه المحقّق النائيني ﷺ التفصيل بين

→

حديثنا عن هذا الوجه حديث المجلس، وليس ضمان صحّته بقدر ضمان حديث الدرس.

وذاك الوجه هو: أنْ يتمسّك بسيرة المتشرّعة في زمن الأئمّة عليهم السلام، ويخصّص بها إطلاق الأخبار العلاجية.

وقال ﷺ: هذا ـ أيضاً ـ أخصّ من المدّعىٰ؛ لإن هذا بحاجة إلىٰ شواهد تأريخية تشهد لهذه السيرة، ولم نظفر بشواهد من هذا القبيل تدلّ علىٰ أنّهم كانو يقدّمون الأظهر علىٰ الظاهر. نعم، توجد بعض الشواهد علىٰ تقديم الخاصّ علىٰ العامّ، وحمل الأمر علىٰ الاستحباب عند ورود الرخصة. وهذا ثابت حتّىٰ مع فرض أظهريّة العامّ أو الأمر، وذلك بالقاعدة الميرزائية القائلة بأنّ ما هو قرينة عند الاتّصال فهو قرينة عند الانفصال.

والشواهد التي قلناها هي من قبيل أنّنا حينما نراجع أقدم الآثار الأُصولية شيعةً وسنّةً نرىٰ أنّها متّجهة نحو الجمع بين العامّ والخاصّ بالتخصيص، ونرى في الروايات أنّه كثر ذكر العامّ والخاصّ، والناسخ والمنسوخ، فيقال مثلاً: إنّ الحديث كالقرآن يشتمل علىٰ العامّ والخاصّ، والناسخ والمنسوخ، ونرىٰ أنّ ورود الأمر للاستحباب من دون قرينة متّصلة كثير وشائع جدّاً، بحيث لا يبقىٰ شكّ في أنّ الأمر عند ورود الترخيص كان يحمل علىٰ الاستحباب، فيمكن أن يقال: إنّه بعد ارتكازيّة هذا الجمع علىٰ أساس شيوع اتّكال المتكلّم في إرادة الاستحباب علىٰ القرينة المنفصلة يتّجه القول بأنّه لو كان يُعمل بالترجيح لدىٰ وجود المرجّحات خلافاً لهذا الارتكاز العقلائي لكان يصلنا ذلك حتماً.

والخلاصة: أنّه توجد قرائن من هذا القبيل علىٰ المقصود، لكنّها تختصّ بالعامّ والخاصّ، والناسخ والمنسوخ، والأمر والرخصة.

قد نقّحنا في محلّه أنّ النكتة العرفية لكلّ هذه الوجوه من الجمع هي الظاهرية والأظهرية، لا القاعدة الميرزائية، ولا كون الهيئة الناتجة من مجموع القرينة وذي القرينة لو كانتا متّصلتين دالّة علىٰ ذلك، ولا أيّ شيء آخر من هذا القبيل. إذن فيصحّ التعدّي من هذه الجموع الثابت باليقين تأريخياً وجودها لدىٰ المتشرعة في زمان المعصوم إلىٰ كلّ ما يساويها في الفرق في درجتي ظهور القرينة وذي القرينة، أو يزيد عليها. أمّا التعدّي إلىٰ غير ذلك فلا.

(١) راجع الدراسات ج ٤، ص ٤١٢ ـ ٤١٣ بحسب طبعة مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، وراجع أيضاً فوائد الاصول ج ٤، ص ٧٩٣ ـ ٧٩٤ بحسب طبعة جماعة المدرسين بقم.

المرجّحات السندية والمرجّحات الدلالية، فالمرجّح السندي لا يأتي في العامّين من وجه؛ لأنّنا لو أردنا إسقاط أحد العامّين بتمامه كان اسقاطه في مادّة الافتراق بلا موجب، ولو أردنا اسقاطه في مادّة الاجتماع فحسب كان هذا معناه التبعيض في السند الواحد، وهذا لا معنىٰ له، وهذا بخلاف المرجّحات الدلالية، فبالإمكان إعمالها في بعض الدلالات دون بعض.

وأورد علىٰ ذلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ بأنّه يوجد في كلّ نقل لشيء دالّ ودلالة، وقد يكون الدالّ واحداً والدلالة متعدّدة، كما لو قال: (كلّ من كان في البلد فقد خرج) فالدالّ هنا وإن كان واحداً إلاّ أنّه توجد دلالات بعدد من في البلد، والأحكام المترتّبة علىٰ النقل والأخبار بعضها مترتّب علىٰ الدالّ، من قبيل حرمة الكذب، فلو أخبر كذباً بخروج كلّ من في البلد لم تزدد الحرمة وتنقص بزيادة عدد سكان البلد ونقصانه، وبعضها مترتّب علىٰ الدلالة فيتعدّد بتعدّد الدلالة كما في حرمة الغيبة، فإنّ الغيبة تتعدّد بتعدد من أخبر عنه ولو كانت الإخبارات مجموعة في لفظ واحد، والحجّيّة حكم مترتّب علىٰ الدلالة لا علىٰ الدالّ، والعامّ من وجه وإن كان الدالّ فيه واحداً لكنّ الدلالة متعدّدة، فتسقط حجّيّته بلحاظ مادّة الاجتماع بترجيح معارضه عليه، وتبقىٰ الحجّيّة لمادّة الافتراق باعتبارها دلالة تضمّنية لا تسقط بسقوط الدلالة التضمنية الاخرىٰ عن الحجّيّة، لا دلالةً التزاميّة حتىٰ تسقط بسقوط الدلالة المطابقيّة[1].

أقول: في كلا الكلامين نظر:

أمّا كلام السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ فيرد عليه: أنّه خلط بين دالّين ودلالتين، فنقل الراوي دالّ وله دلالة واحدة، وهي دلالته علىٰ كلام الإمام، ثمّ كلام الإمام دالّ آخر وله دلالات عديدة باعتباره يبيّن حكماً كلّياً تحته مصاديق كثيرة، وليس المفروض هو ترجيح أحد كلامي الإمام علىٰ كلامه الآخر بمرجّح حتّىٰ يقال: إنّ هذه الأحكام تكون بلحاظ الدلالة، والدلالة متعدّدة، وإنّما المفروض ترجيح نقل أحد الراويين علىٰ نقل الآخر، وكلّ من النقلين له دلالة واحدة. فالىٰ هنا استفحل إشكال المحقّق النائيني ﷺ.

وأمّا كلام المحقّق النائيني ﷺ فيرد عليه:

أنّ منهجة البحث غير صحيحة، فليس من الصحيح أن يقال: بما أنّ إسقاط العامّ في مادّة الافتراق بلا موجب، والتفكيك بين مادة الافتراق ومادةالاجتماع غير ممكن. إذن فلا يمكن

---

(١) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٢٧ ـ ٤٢٩.

اسقاط هذا العامّ بترجيح العامّ الآخر عليه المعارض له بالعموم من وجه، بل لا بدّ من النظر ابتداءً إلىٰ الأخبار العلاجية، لنرىٰ هل تشمل العامّين من وجه، أو لا؟ فلو فرض شمولها للعامّين من وجه، وفرض عدم إمكان التفكيك بين مادّة الاجتماع ومادّة الافتراق، سقط ـ لا محالة ـ العامّ حتّىٰ في مادّة افتراقه، ولم يكن ذلك سقوطاً بلا موجب، بل هو سقوط بموجب الأخبار العلاجية.

هذا. وتحقيق الكلام في المقام يستدعي ذكر أُمور.

الأوّل: أنّه إذا وقع التعارض بالعموم من وجه بين خبرين، كما لو قال أحدهما: (يجب إكرام العلماء) وقال الآخر: (يحرم إكرام الفسّاق) فالتفكيك بين مادّة الاجتماع ومادّة الافتراق ثبوتاً ممكن؛ وذلك لأنّه في الحقيقة كلّ من الراويين له شهادتان: شهادة إيجابية بالنطق، وشهادة سلبية بالسكوت، فالراوي الأول يشهد بأنّ الإمام قال: (يجب إكرام العلماء) ويشهد في نفس الوقت بسكوته بأنّ الإمام لم يعقّب هذا العامّ باستثناء العلماء الفسّاق منه، والراوي الثاني يشهد بأنّ الإمام قال: (يحرم إكرام الفسّاق) ويشهد في نفس الوقت بسكوته بأنّ الإمام لم يعقّب هذا العام باستثناء العلماء منه. والتعارض إنّما يكون بلحاظ هاتين الشهادتين الأخيرتين، وإذا سقطت إحداهما أمكن فرض عدم سقوط إحدىٰ الشهادتين الأوليين لارتفاع التعارض، فنثبت مادّة الافتراق بأصل العامّ وأمّا مادّة الاجتماع فلم تثبت لسقوط الشهادة بعدم استثنائها.

الثاني: قد عرفت أنّ المحقّق النائيني ﷺ فصّل بين المرجّح السندي والمرجّح الدلالي، فما هو المرجح السندي، وما هو المرجح الدلالي؟

الذي ينبغي أن يقال في المقام هو: إنّ الترجيح الثابت بالأخبار العلاجية تارةً ينصبّ بحسب لسان الدليل علىٰ النقل، وأُخرى ينصبّ علىٰ المنقول، فإن انصبّ على النقل فهذا ظاهره الترجيح بحسب الصدق والكذب في النقل، وهو الترجيح السندي. وإن انصبّ علىٰ المنقول فظاهره الترجيح الفعلي لأحد المنقولين الملتئم؛ لكونه ناظراً إلىٰ قوّة أحد المضمونين في مقابل الآخر ولو من غير جهة الصدق والكذب، ولهذا يمكن أن يكون لدليل الترجيح بذلك إطلاق للخبرين القطعيي الصدور، وهذا بخلاف الترجيح بلحاظ النقل، فإنّه لا يشمل الخبرين القطعيّين.

إذا عرفت هذا قلنا: إنّ الترجيح بالصفات ترجيح سندي على ما يظهر من المقبولة والمرفوعة، ففي المرفوعة يقول: (خذ بما يقول أعدلها) فنرى أنّه أضاف الترجيح الى القول،

وفي المقبولة يقول: (الحكم ما حكم به أعدلهما) بناءً على تفسير ذلك بأنّ الخبر ما نقله أعدلهما.

على أنّ مناسبات الحكم والموضوع ـ أيضاً ـ تقتضي كون الترجيح بالصفات ترجيحاً سنديّاً، فحتّىٰ لو لم يكن الترجيح بحسب ظاهر اللفظ مضافاً الى النقل كنّا نحمله على ذلك، وأمّا الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة فالذي يظهر من رواية الراوندي أنّه ترجيح دلالي، حيث قال: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه...الخ) فإنّ الحديث عبارة عن المنقول لا عن النقل، فهذا يشمل بإطلاقه الخبرين القطعيي الصدور.

الثالث: هل تشمل المرجحات بحسب مقام الإثبات العامّين من وجه أولا؟[1]

فنقول: إن رواية الراوندي قد ذكرت مرجّحين: موافقة الكتاب، ومخالفة العامة. فإن فرضناهما مرجّحين سنديين فهما لا يجريان في العامّين من وجه، فإنّنا وإن تصورنا ثبوتاً جريانهما في العامّين من وجه بنحو يثبت التفكيك بين مادّة الإجتماع ومادّة الافتراق، وذلك ببيان: أنّ كلّاً من الراويين له شهادة إثباتية وشهادة سلبية، أي الشهادة بسكوت الإمام عن المخصّص، فيدّعىٰ أنّ الشهادة بالسكوت هي التي تسقط، لكنّ هذا ليس إثباتاً مستفاداً من ظاهر رواية الراوندي، حيث عبّرت بتعبير (الحديث)، ومن الواضح أنّ الحديث ليس معناه السكوت، وإنّما معناه الكلام، فمعنىٰ الرواية هو أنّه حينما ورد عن الإمام كلامان متعارضان قدّم ما وافق الكتاب أو خالف العامّة علىٰ الآخر، فإن كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه، فإن فرض سقوط الخبر الآخر بتمامه كان هذا خلاف ظاهر الأخبار العلاجية، فإنّ ظاهرها هو العلاج والإسقاط بمقدار التعارض، ولعلّ هذا هو الذي دعا المحقّق النائيني ﷺ إلىٰ أن يقول: إنّ إسقاط أحد العامّين حتّىٰ بمادّة افتراقه بلا موجب، فإنّ هذا الكلام روحه يرجع إلىٰ أنّ الأخبار العلاجية لا توجب سقوط مادّة الافتراق. وهذا صحيح وإن كان لدينا إشكال في منهجته لطرح الإشكال كما عرفت. وإن فرض سقوط الخبر الآخر في مادّة اجتماعه فقط قلنا: إنّ النقل واحد: إمّا يسقط أو لا يسقط، وليس عندنا نقلان يسقط أحدهما ويثبت الآخر.

---

(١) تكلّم ﷺ بلحاظ رواية الراوندي فحسب، إلاّ أنّ تطبيق النكات علىٰ الروايات الأُخرىٰ بعد معرفتها سهل.

وإن فرضناهما مرجّحين دلاليين فأيضاً لا يجريان في المتعارضين بالعموم من وجه بنفس البيان، فلو كان المقصود إسقاط أحد العامّين حتّىٰ في مادّة الافتراق، فهذا خلاف ظاهر الدليل الذي يستفاد منه علاج المعارض وإسقاطه فقط. ولو كان المقصود إسقاط مادّة الاجتماع فأيضاً هذا خلاف ظاهر الدليل المعبِّر بالحديث الظاهر في اسقاط الحديث، والحديث واحد، وليس متعدّداً.

نعم، يمكن أن يدّعىٰ بناءً علىٰ الترجيح الدلالي أنّ العرف يتعدّىٰ إلىٰ العامّين من وجهٍ؛ إذ كما أن موافقة الكتاب أو مخالفة العامّة تقوّي مضمون ما وافقه المبتلىٰ بالمعارض المباين كذلك تقوّي مضمون ما وافقه في مادّة الاجتماع عند التعارض بالعموم من وجه، إلاّ أنّ الجزم بتعدّي العرف لا يمكننا.

الرابع: هل يحتاج العمل بموافقة الكتاب أو مخالفة العامّة في العامّين من وجه إلىٰ شمول الأخبار العلاجية لذلك، أو لا؟

الصحيح: عدم الحاجة الى الاخبار العلاجيّة.

أمّا في موافقة الكتاب فلأنّ نفس أدلّة طرح ما خالف الكتاب تدلّ علىٰ طرح المخالف، والموصول فيه مطلق يشمل كلّ ما خالف الكتاب حديثاً كان، أو مذهباً، أو إطلاقاً، أو عموماً، أو غير ذلك، والمفروض في المقام أنّ عموم أو إطلاق أحد الخبرين خالف الكتاب، فسقط عن الحجّيّة، فيبقىٰ الموافق بلا معارض، فإنّه لم يدلّ دليل علىٰ تخصيص تلك الأدلّة، إلاّ نفس رواية الراوندي التي لا نخصّصها إلاّ بمقدار الخبر المخالف للكتاب، بمثل التقييد غير المبتلىٰ بالمعارض علىٰ تقريب مضىٰ في محلّه، والمفروض أنّه فيما نحن فيه مبتلىٰ بالمعارض[1].

وأمّا في مخالفة العامّة فلأنّ نفس التقريب الذي مضىٰ منّا لتقديم مخالف العامّة علىٰ القاعدة يأتي في المقام.

وقد كان ذاك التقريب عبارة عن أن العرف بعد أن يعجز عن الجمع الدلالي في مرتبة المداليل الاستعمالية ينتقل إلىٰ الجمع الدلالي في مرتبة المداليل الجدّية لدى التمكن من الجمع في مرتبة الجدّ، فمثلاً إذا أخذنا بطائفتين من الأخبار دلّت إحداهما بالصراحة علىٰ طهارة

---

(١) قد يقال: إنّ ما دلّ علىٰ جواز تخصيص وتقييد الكتاب بخبر الواحد صار قرينة عرفية على أنّ روايات طرح ما خالف الكتاب تقصدبها المخالفة التي هي أشدّ من مثل المخالفة بالتخصيص والتقييد، وهي المخالفة التباينيّة، ولا يختلف في ذلك إذن بين أن يكون المخالف مبتلىٰ بالمعارض أو لا، ولا بين فرض إمكانيّة الجمع العرفي بينه وبين الكتاب، كما في الأخصّ مطلقاً منه، وعدم إمكانيّة ذلك، كما في فرض نسبة العموم من وجه بينه وبين الكتاب.

الكتابي، والأُخرىٰ بالظهور علىٰ نجاسته، فمقتضىٰ الجمع في مرتبة المدلول الاستعمالي حمل دليل النجاسة علىٰ التنزيه، ومقتضىٰ الجمع في مرتبة المدلول الجدّي حمل أخبار الطهارة علىٰ التقيّة، حيث إنّ أخبار الطهارة إنّما هي ظاهرة في الجدّ، لكنّ أخبار النجاسة صريحة في الجدّ باعتبار عدم احتمال عرفي للتقيّة فيها، فإنّ العامّة متّفقون علىٰ طهارة الكتابي. نعم، احتمل صاحب الحدائق ﷺ ورود بعض الأخبار المخالفة للعامّة للتقيّة بأن يكون الهدف منها إيجاد الاختلاف في الشيعة لأجل التقيّة[1]، إلاّ أنّ هذا احتمال عقلي في مقابله قرائن تفيد الاطمئنان بالخلاف؛ إذن فإدلّة النجاسة صريحة عرفاً في الجدّ، فمقتضىٰ الجمع في مرتبة الدلالة الجدّية هو حمل أخبار الطهارة علىٰ التقية، إلاّ أنّه مع إمكانية الجمع بينهما بحمل أخبار النجاسة علىٰ التنزيه لا تصل النوبة إلىٰ حمل أخبار الطهارة على التقية.

وفي المتعارضين بالعموم من وجه ـ أيضاً ـ نقول نفس الكلام، أي: إنّه بعد عدم إمكان الجمع الدلالي بينهما في مرتبة المدلول الاستعمالي يحمل العرف الموافق منهما للعامّة علىٰ التقية، ويحمل الخبر الآخر المخالف للعامّة علىٰ الجدّ.

وقد مضىٰ منّا أنّهم ذكروا في الجمع بالحمل علىٰ التقية إشكالاً، ولكنّه لو تمّ فإنّما هو في المتخالفين بالتباين، ولا يأتي في العامّين من وجه.

وهو: أنّنا في سائر موارد الجمع الدلالي نقول: إنّ دليل الحجّيّة العامّ إنّما دلّ علىٰ الأخذ بكلّ خبر بعد لحاظه جميع قرائنه المتّصلة والمنفصلة، فإذا كان بين الخبرين المتعارضين جمع دلالي كما في العامّ والخاصّ لم يقع أيّ تعارض بين الحجّيّتين؛ لأن إطلاق دليل الحجّيّة إنّما دلّ علىٰ حجّيّة العامّ بعد تحكيم كلّ ماله من قرائن متّصلة ومنفصلة، والمفروض أنّ الخاصّ قرينة منفصلة، فدليل الحجّيّة إنّما دلّ علىٰ حجّيّة العامّ فيما عدا مقدار الخاصّ، وفي طرف الخاصّ ـ أيضاً ـ إنّما دلّ إطلاق دليل الحجّيّة علىٰ حجّيّة الخاصّ بعد تحكيم القرائن فيه، إلاّ أنّه لم ترد قرينة علىٰ خلافه، فصار الخاصّ بمدلوله الأوّلي حجّة، ولا تعارض بين حجّيّة العامّ فيما عدا مورد الخاصّ وحجّيّة الخاصّ، كما هو واضح، ولهذا لم تسرِ المعارضة من الدلالة إلىٰ السند. وأمّا في مورد الحمل علىٰ التقيّة فإذا حمل أحد الخبرين علىٰ التقيّة وعدم الجدّ كان معنىٰ ذلك سقوطه عن الحجّيّة راساً؛ إذ لا معنىٰ لحجّيّة ما لا يكون إلاّ كلقلقة اللسان. إذن فهو مع معارضه لا يجتمعان في الحجّيّة، أي: إنّه استحكم التعارض في السند.

---

(١) راجع الحدائق: ج ١، ص ٥ ـ ٨ بحسب طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين بقم.

وهذا الإشكال كما ترىٰ لا يأتي في العامّين من وجه؛ لأنّ ما حمل علىٰ التقيّة بقيت له مادّة الافتراق.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا الإشكال غير صحيح حتّىٰ في المتعارضين بالتباين علىٰ ما مضىٰ بيانه فيما سبق.

ثمّ أنّ العامّين من وجه قسّمه السيد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ ثلاثة أقسام، فقد يكون كلاهما بالوضع، وأُخرىٰ كلاهما بمقدّمات الحكمة، وثالثة: أحدهما بالوضع والأخر بمقدمات الحكمة.

فإن كانا بالوضع فهو القدر المتيقّن من تطبيق المرجّحات عليه بناءً علىٰ ثبوتها في العامّين من وجه.

وإن كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق فقد يجمع بينهما بتقديم الظهور الوضعي علىٰ الظهور الإطلاقي، وقد تقدّم الكلام في ذلك.

أمّا لو لم يقدّم الظهور الوضعي علىٰ الإطلاق في مورد أو مطلقاً، التحق بالإطلاقين اللذين نبيّن الآن حكمهما.

وإن كان كلاهما بالإطلاق فقد استشكل السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في تطبيق المرجّحات عليه، والوجه في ذلك: أن المرجّحات إنّما ثبتت في الحديثين المتعارضين، والإطلاق ليس حديثاً، وإنّما هو قرينة عقلية تثبت بلحاظ سكوت المتكلّم[1].

إلاّ أنّ الصحيح: أنّ هذا الإشكال غير وارد.

وهذا الإشكال يمكن أن يقرّب بتقريبين مختلفين وكلاهما غير صحيح:

التقريب الاول: أن يكون المقصود: أنّ الإطلاق إنّما يستفاد بالسكوت، والحديث عبارة عن الكلام لا عن السكوت.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ المقصود بالحديث هنا ما يعمّ نقل كلّ ما هو حجّة عن الإمام، سواء كان كلاماً أو لا، ولذا نعمل الترجيحات بين الخبرين الناقلين لفعل الإمام، أو تقريره، أو بين خبرين: أحدهما ينقل الكلام والآخر ينقل الفعل مثلاً[2].

---

(١) راجع مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٣٠.

(٢) علىٰ أنّ السكوت يعتبر عرفاً حيثية تعليلية لدلالة الكلام علىٰ الإطلاق.

نعم مضىٰ منّا أنّ التفكيك بين أصل الكلام والسكوت بإيقاع التعارض والترجيحات بين السكوتين دون أصل الكلامين غير عرفي، فإنّ الحديث عبارة عن الكلام، وكان مقصودنا من ذلك أنّ السكوت الذي ليس هو الحديث بنفسه، وإنّما هو مندكّ في ضمن الكلام الذي هو الحديث الأصلي ليس التفكيك بينه وبين الكلام عرفياً، وهذا غير مرتبط بما نحن فيه فلا يتوهم التهافت بين ما نقوله هنا وما قلناه هناك.

وثانياً: أنّه لعلّه يمكن إسراء الإشكال ببعض مراتبه إلىٰ العامّين بالوضع؛ وذلك لأن التعارض والترجيح في الحقيقة إنّما هو بلحاظ الدلالة التصديقيّة، لا التصورية، والدلالة التصديقيّة بإرادة العموم إنّما تقوم علىٰ أساس سكوته عن التخصيص المتصل، لا علىٰ أساس وضع أداة العموم فحسب، فرجع التعارض مرّةً أُخرىٰ إلىٰ ما بين السكوتين، فلعلّ الإشكال يسري إلىٰ العامّين بالوضع، بل إلىٰ غير ذلك أيضاً.

وثالثاً: أنّه لو لم تشمل رواية الراوندي العامّين من وجه حينما يكون العموم بالإطلاق كفانا مقتضىٰ القاعدة، فإنّنا قد وضحّنا أنّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة يثبت بمقتضىٰ القاعدة من أدلّة إسقاط مخالف الكتاب، ومن الجمع العرفي، بالحمل علىٰ التقيّة. وهذا الوجهان يأتيان في المطلقين.

التقريب الثاني: أن يكون المقصود: أنّ الإطلاق ليس ظهوراً مستفاداً من كلام الإمام أو سكوته، وإنّما هو دلالة عقليّة، فهي أجنبية بتمام المعنىٰ عن الحديث المنقول من الإمام، والترجيحات إنّما هي للإحاديث، لا للبراهين العقلية.

وهذا التقريب أوضح بطلاناً من التقريب الأوّل؛ إذ لا إشكال في أنّ الأطلاق ومقدّمات الحكمة ـ في الحقيقة ـ عبارة عن تحليل حال المتكلم، وتوضيح ظهور حاله في أنّه يبيّن تمام مرامه بنفس خطابه، ولهذا يفهم الإطلاق من كلام المتكلّم كلّ إنسان عرفي وإن لم يكن يعرف تلك التحليلات العقلية، علىٰ أنّه لو لم يتمّ هذا جاء الترجيح بموافقة الكتاب بمقتضىٰ القاعدة؛ لأنّ ما دلّ علىٰ إسقاط ما خالف الكتاب عامّ يشمل كلّ ما خالف الكتاب، سواء كان حديثاً، أو كان قرينة عقليّة.

ثمّ إنّ هذا الإشكال وإن كان ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في العامّين من وجه، لكنّه يأتي بنفس التقريب مع الأجوبة التي عرفتها في المتباينين أيضاً.

هذا، وقد وقع ـ أيضاً ـ سنخ هذا الإشكال في المخالفة لإطلاق الكتاب، فيقال: إنّ المخالفة لإطلاق الكتاب ليست مخالفة للكتاب، وبناءً علىٰ ذلك يشكل الترجيح بموافقة الكتاب إذا

كانت الموافقة والمخالفة بالنظر إلىٰ الإطلاق، وقد مضىٰ منّا فيما سبق التحدّث عن هذا الإشكال وجوابه.

دعوىٰ تقدّم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي:

الأمر الخامس: في أنّه هل هناك تقديم للمرجّح الصدوري علىٰ المرجح الجهتي، كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم قدس سره[1]، أو لا؟

فنقول: تارة نفرض أنّ هناك دليلاً واحداً مشتملاً علىٰ كلا المرجّحين مع ترتيب بينهما، وأُخرىٰ نفرض أنّ كلاًّ من المرجّحين مذكور في دليل خاصّ، فلم يعرف الترتيب بينهما من المداليل اللفظية للدليلين، وثالثة نفرض أنّ الدليل لم يذكر المرجّح الجهتي ولا المرجّح الصدوري، وإنما ذكر الدليل أنّه عند تعارض الخبرين لابد من تقديم أقواهما، فكلّ مزيّة توجب الأقوائية تصبح بمقتضىٰ هذا الدليل مرجّحة.

وموقفنا من مسألة تقديم المرجح الصدوري علىٰ الجهتي يختلف في كل فرض من هذه الفروض منه في الفرض الآخر:

أمّا في الفرض الأوّل، فمن الواضح أنّه لا موضوع لهذا البحث أصلاً؛ إذ المفروض أنّ نفس دليل الترجيح قد تكفّل ببيان الترتيب بين المرجّحين، فنأخذ بأيّ ترتيب دلّ عليه الدليل.

وأمّا في الفرض الثاني، فهنا قد يقال بتقديم المرجّح الصدوري بطبعه علىٰ الجهتي باعتبار أنّ الجهة فرع الصدور مثلاً.

وهنا نقول: إنّنا تارةً نفرض أنّ مصبّ الترجيح بحسب ما يستظهر من دليل الترجيح الجهتي هو الجهة، ومصبّ الترجيح في المرجّح الصدوري هو الصدور، وأُخرىٰ نفرض أنّ مصبّ الترجيح فيهما معاً هو الصدور، وإنما الفرق بينهما هو أنّ نكتة الترجيح في المرجّح الصدوري كامنة في جانب الصدور، وفي المرجّح الجهتي كامنة في جانب الجهة، فهي نكتة جهتيّة أصبحت حيثيّة تعليليّة للترجيح في الصدور.

وهناك تقريبان في كلماتهم لإثبات تقديم المرجّح الصدوري بطبعه علىٰ الجهتي. الأوّل منهما يختصّ بما لو فرض أنّ مصبّ الترجيح الصدوري هو الصدور، ومصبّ الترجيح الجهتي هو الجهة. والثاني منهما يشمل حتّىٰ مالو فرض مصبّهما معاً هو الصدور:

---

(١) راجع الرسائل ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩ بحسب الطبعة المشتملة على تعليقات رحمة الله.

أمّا التقريب الأوّل، فهو: أنّ المرجّح الجهتي أُخذ في موضوعه الفراغ عن الصدور، حيث إنّ الكلام بعد الفراغ عن صدوره من الإمام يمكن أن يقال: إنّه صدر بداعي الجدّ أو التقيّة، ولو لم يكن صادراً منه فلا معنىٰ لكونه بداعي الجدّ أو التقية. وإذا أُخذ في موضوعه الصدور فالمرجّح الصدوري الذي يحكم في مرحلة الصدور يكون حاكماً عليه، وحينما ينفىٰ الفراغ عن صدور أحد الخبرين يكون ذاك نفياً لموضوع الترجيح الجهتي.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ الفراغ عن الصدور يجب أن يفترض ـ إن قيل به ـ في خصوص الخبر المخالف للعامّة، لا الخبر الموافق لهم؛ إذ الخبر الموافق غاية الأمر فيه أنّه لا يثبت صدوره عن جدّ، وهذا غير موقوف علىٰ الفراغ عن صدوره، لا أنّه يثبت كونه تقيّةً حتّىٰ يتوقّف علىٰ الفراغ عن صدوره.

ومعنىٰ الفراغ عن الصدور ـ الذي إن قيل به فإنّما يقال في الخبر المخالف ـ أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يقصد بذلك إحراز الصدور، بأن يكون قد أُخذ في موضوع الترجيح الجهتي إحراز صدور الخبر المخالف، وعندئذٍ إن فرض تساويهما من حيث المرجّحات الصدورية فالخبر المخالف للعامّة نحرز صدوره، لا بدليل الترجيح الجهتي، فإنّ دليل أيّ حكم لا يحقّق موضوع ذلك الحكم، بل بدليل حجّيّة خبر الثقة العامّ. وهذا الدليل لا يشمل الخبر الأخر الموافق للعامّة؛ لأنّ إحراز صدوره لغو؛ إذ حتّىٰ لو كان صادراً يرجّح عليه الخبر المخالف بالترجيح الجهتي.

وعلىٰ أيّ حال فالخبر المخالف في المقام لو خلّينا نحن وخصوص دليل الترجيح الجهتي فقط لما أمكننا إثبات حجّيّته؛ لأنّ دليل الترجيح الجهتي قد أُخذ ـ حسب الفرض ـ في موضوعه إحراز الصدور، فهو لا يحقّق موضوعه، ولو خلّينا نحن وخصوص دليل حجّيّة خبر الثقة فقط من دون لحاظ الترجيح لما أمكننا إثبات حجّيّته أيضاً، لمكان التعارض والتساقط، فكلّ من دليلي الحجّيّة العامّ والترجيح يكمّل الآخر، ويثبت بمجموعهما حجّيّة الخبر المخالف.

وإن فرض أنّ الخبر الموافق للعامّة وجد فيه المرجّح الصدوري فدليل الترجيح الصدوري يلغي التعبّد بصدور الخبر المخالف، فلا يمكن إحراز صدوره لا بدليل الترجيح الجهتي كما هو واضح، ولا بدليل الحجّيّة العامّ؛ لأنّه مخصّص بدليل الترجيح الصدوري الذي يلغي التعبّد بصدور الخبر المخالف. إذن فلا يثبت إلاّ صدور الخبر الموافق، فيقدّم الترجيح الصدوري علىٰ الترجيح الجهتي؛ لأنّ الترجيح الجهتي قد انتفىٰ موضوعه بالترجيح الصدوري، فثبتت حكومة المرجّح الصدوري علىٰ المرجّح الجهتي.

إلاّ أنّ هذا إنّما يتمّ لو ثبت كون المأخوذ في موضوع الترجيح الجهتي هو الفراغ عن الصدور بهذا المعنىٰ الأوّل.

الثاني: أن يقصد بذلك واقع الصدور، بأن يكون قد أُخذ في موضوع الترجيح الجهتي كون الخبر المخالف صادراً واقعاً، وعندئذٍ إن فرض تساويهما من حيث المرجّحات الصدورية أثبتنا صدور الخبر المخالف بدليل الحجّيّة العامّ، وهو لا يشمل الخبر الموافق للغويّة، وإن كان الخبر الموافق مشتملاً على الترجيح الصدوري فعندئذٍ يجب أن نرىٰ أنّ مفاد المرجّح الصدوري هل هو التعبّد بعدم صدور الآخر، أو هو نفي التعبّد بصدور الآخر؟ فإن كان الأوّل فدليل المرجّح الصدوري بنفسه ينفي موضوع الترجيح الجهتي؛ لأنّه نفىٰ صدور الخبر الآخر المخالف للعامّة. وإن كان الثاني فدليل المرجّح الصدوري غاية ما صنع أنّه نفىٰ التعبّد بصدور الخبر الآخر المخالف للعامّة، ونضمّ إليه استصحاب عدم صدوره، فبذلك ينفىٰ موضوع المرجّح الجهتي، فالنتيجة بناءً علىٰ التفسير الثاني للفراغ عن الصدور ـ أيضاً ـ هي نتيجة الحكومة.

الثالث: أن يقصد بذلك كون الخبر في نفسه تامّ الملاك للحكم بصدوره، فدليل المرجّح الجهتي يرجع إلىٰ قضية شرطية: شرطها كون الخبر المخالف تامّ الملاك في نفسه، بأن يكون خبر ثقة، جزاؤها إسقاط أصالة الجهة في الخبر الموافق، وعندئذٍ فلا يمكن نفي موضوع المرجّح الجهتي بوجه من الوجه، فإنّ موضوعه وهو كون الخبر تامّ الملاك في نفسه، وكونه خبر ثقة ثابت قطعاً، وليس هناك ما ينفيه ولو تعبّداً وتنزيلاً مثلاً، وعندئذٍ فالمرجّح الصدوري والجهتي في عرض واحد.

إذا عرفت هذا قلنا: إنْ فرضت قرينة خاصة في دليل المرجّح الجهتي تدلّ علىٰ فرض الفراغ عن صدور الخبر المخالف بأحد المعنيين الأوّلين فهو، وإلاّ فنفس طبيعة كون المرجّح جهتياً لا يقتضي تقييداً زائداً علىٰ الفراغ عن كونه في نفسه تامّ الملاك للحكم بالصدور، فلا يثبت تقديم أحد المرجّحين علىٰ الآخر.

وأمّا التقريب الثاني، فحاصله: أنّه فرق بين المرجّح الجهتي والمرجّح الصدوري، فالمرجّح الصدوري مفاده ترجيح أحد الخبرين لنكتة استحكام فيه، وهيّ الأصدقية مثلاً. وهذا الاستحكام ثابت، سواء فرض له معارض أو لا، فإذا كان له معارض قدّم علىٰ معارضه لأجل ما فيه من الاستحكام. وأمّا المرجّح الجهتي فهو يقدّم أحد الخبرين صدوراً أو جهةً لنكتة وهنٍ في الخبر الآخر، وتلك النكتة هي أنّ موافقة الخبر الآخر للعامّة جعلت أمارةً على التقيّة، إلاّ أنّ هذه الأماريّة لا تكون في خبر موافق للعامّة من دون معارض، ولذا

لا يحمل كلّ خبر موافق للعامّة علىٰ التقية، وإنّما هي في خصوص الخبر الموافق للعامّة المبتلىٰ بالمعارض.

فتحصّل من هذا الكلام مجموع مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّ مرجع المرجّح الجهتي إلىٰ جعل موافقة العامّة أمارة علىٰ التقية.

والثانية: أنّ هذه الأمارية مختصّة بصورة التعارض. ويستنتج من ذلك: أنّ كلّ ما يحلّ التعارض في مرتبة سابقة يرفع موضوع هذا المرجّح، إذن فالمرجّح الصدوري يتقدّم عليه.

إلاّ أنّ التحقيق: أنّ كلتا المقدّمتين غير صحيحة:

أمّا الأولىٰ، فلاحتمال كون الترجيح هنا ـ أيضاً ـ بنكتة استحكام الخبر المخالف، وشدّة إحكامه، وعدم تطرّق احتمال التقيّة فيه، وهذا نكتة مطلقة ثابتة حتّىٰ عند عدم التعارض، ولا قرينة علىٰ أنّ النكتة أماريّة موافقة العامّة علىٰ التقيّة.

وأمّا الثانية، فبعد فرض تسليم أنّ النكتة أمارية موافقة العامّة علىٰ التقيّة نقول: إنّ هذه الأمارية وإن لم تكن مطلقة إلاّ أنّها مقيّدة بالمعارضة بلحاظ دليل الحجّيّة الاولىٰ، فهي فرع التعارض بلحاظ ذاك الدليل، فرفع التعارض بلحاظ دليل ثانوي اسمه دليل الترجيح الصدوري ليس رافعاً لموضوعها، وإن شئت قلت: إنّ القدر المتيقّن من تقييد هذه الأمارية إنّما هو تقييدها بالمعارضة بلحاظ دليل الحجّيّة الأُولىٰ، ولا قرينة علىٰ التقييد الزائد، وهي المعارضة بلحاظ كلّ دليل.

وأمّا في الفرض الثالث، وهو ما لو دل الدليل على ترجيح ما هو الأقوى من الخبرين المتعارضين فعندئذٍ كلّ ما ذكرناه في الفرض الثاني لا يأتي هنا، وإنّما يجب أن نلحظ في المقام حساب الاحتمالات، فمثلاً إذا كان أحد الخبرين صادراً من الأصدق لكنّه موافق للعامّة، والخبر الآخر صادراً من غير الأصدق لكنه مخالف للعامة، فلا بدّ من ملاحظة درجة احتمال الكذب في خبر غير الأصدق مع درجة احتمال الجامع بين الكذب والتقيّة في خبر الأصدق، فأيّهما كان أقوىٰ كان الخبر الآخر هو المقدّم، وهذا يختلف باختلاف الموارد.

هذا تمام ما أردنا تدوينه في مبحث التعادل والتراجيح، وبه تمّ الفراغ من تدوين القسم الثاني من أبحاث الأُصول المسمّاة بمباحث الأُصول العقليّة تقريراً لأبحاث سيدنا الأُستاذآية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره، وكان الفراغ من التدوين المجدّد لما سجلته عن مجلس درس سيدنا الاستاذ قدس سره في اليوم الرابع من جمادىٰ الأُولىٰ من سنة ١٤١٤ الهجرية القمرية في قم المقدّسة والحمد لله أوّلاً وآخراً، وصلّىٰ الله علىٰ محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.